

Claire de l'Eucharistie (Martine Leuridan)

Honte du corps ou gloire du corps?

La honte de *Gn 3* comme atout pour l'homme
d'après la *Théologie du corps* de saint Jean-Paul II



Etudes d'éthique chrétienne, NS

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

Honte du corps ou gloire du corps

Collection de Département de Théologie morale et d'Éthique de
l'Université de Fribourg (Suisse)
Sous la direction de

Luc-Thomas Somme OP
Thierry Collaud

NS 10

HONTE DU CORPS OU GLOIRE DU CORPS ?

La honte de *Gn 3* comme atout pour l'homme
d'après *La théologie du corps* de
saint JEAN-PAUL II

Claire de l'Eucharistie
(Martine LEURIDAN)

© 2023 Academic Press Fribourg
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg
Suisse

www.academicpressfribourg.info

Service éditorial : editorial@academicpressfribourg.info

Service de vente, promotion, droits : disribution@academicpressfribourg.info

DOI : 10.55132/lmtxd875

Lien DOI: <https://doi.org/10.55132/lmtxd875>

ISBN du livre broché : 978-2-940715-29-9

ISBN du livre en version pdf : 978-2-940715-30-5

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence Creative Commons CC-BY permet aux tiers de distribuer, remanier, adapter et développer l'œuvre, même à des fins commerciales, à condition qu'ils attribuent à l'auteur la création originale.

Illustration de couverture : *Adam et Eve chassés du Paradis*, Julia Stankova, 2015, Tempera sur bois, 40 x 30 cm, appartient à une collection privée, Allemagne

Sommaire

Sigles et abréviations

Introduction

PREMIÈRE PARTIE :

**La honte corporelle selon Karol WOJTYŁA
avant *La théologie du corps* de JEAN-PAUL II**

Introduction de la première partie

CHAPITRE I : La honte corporelle dans *Amour et responsabilité*

I.A. La honte corporelle incompréhensible sans référence
à la personne

I.B. La honte corporelle comme réaction à une inversion de
valeurs

I.C. Le devenir de la honte

Récapitulation

CHAPITRE II : D' *Amour et responsabilité* à la Théologie du corps

II.A. L'évolution de Karol WOJTYŁA concernant la morale
conjugale

II.B. La maturation de l'arrière-plan philosophique :
Personne et acte

II.C. L'articulation entre *Amour et responsabilité* et *La
théologie du corps*

Récapitulation

Conclusion de la première partie

DEUXIÈME PARTIE :

**Analyse systématique de la honte de *Gn 3*
dans la *théologie du corps***

Introduction de la deuxième partie

CHAPITRE I : Points de repère sur *La théologie du corps* préalables
à l'étude

I.A. Propos et perspective de *La théologie du corps*

I.B. *La théologie du corps* comme réponse aux visions non
intégrales de l'homme

I.C. Repères textuels : les catéchèses et le vocabulaire pour
notre question

Récapitulation

CHAPITRE II : Analyse de la psychologie de la honte de Gn 3
d'après *La théologie du corps*

II.A. Première caractérisation de la honte de Gn 3

II.B. Le lien entre la honte de Gn 3 et la concupiscence

II.C. Sujet, objet et modalités de la honte de Gn 3

Récapitulation

CHAPITRE III : Analyse de la phénoménologie de la honte de
Gn 3 d'après *La théologie du corps*

III.A. Cinq atouts de la honte de Gn 3 pour la morale

III.B. La honte de Gn 3 entre nature, péché et grâce

Récapitulation

Conclusion de la deuxième partie : la honte au bénéfice de
l'homme et du Royaume

TROISIÈME PARTIE :

Mise en perspective, critique et prolongements

Introduction de la dernière partie

CHAPITRE I : Intérêt et limites de l'apport de *La théologie du corps*
sur la honte de Gn 3

I.A. Principaux intérêts

I.B. Principales limites

I.C. Tentative de reconstitution partielle de la
phénoménologie de la honte corporelle

Récapitulation

CHAPITRE II : Prolongements et enrichissement

II.A. Dans le champ de la théologie

II.B. Dans le champ de la philosophie

II.C. Dans le champ des sciences humaines

Récapitulation

Conclusion de la troisième partie : de l'intérêt de prêter attention
à la honte corporelle

En guise de conclusion :

De la gloire à la gloire... grâce à la honte !

Bibliographie

Annexes

Index des noms

Index des thèmes

Table des matières

Le texte intégral des catéchèses de saint Jean-Paul II sur *La théologie du corps* dans la traduction révisée par Yves Semen (Jean-Paul II, *La théologie du corps*, introduction, traduction, index, tables et notes d'Yves Semen, Cerf, 2014) est consultable ici :

<https://institutdetheologieducorps.org/la-theologie-du-corps/les-catecheses/>

Sigles et abréviations

Sigles

AELF	<i>Traduction liturgique de la Bible</i> , Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones
AH	<i>L'amour humain dans le plan divin</i> , JEAN-PAUL II
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AR	<i>Amour et responsabilité</i> , Karol WOJTYŁA (édition de 2005)
AU	<i>L'amore umano nel piano divino</i> , GIOVANNI PAOLO II
BA	Bibliothèque Augustinienne, Institut d'Études Augustiniennes
BJ	<i>Bible de Jérusalem</i>
CEC	<i>Catéchisme de l'Église Catholique</i>
CUA Press	The Catholic University of America Press
DC	<i>Documentation catholique</i>
DIM	<i>Dives in Misericordia</i> , Lettre encyclique de JEAN-PAUL II sur la miséricorde divine
DSAM	<i>Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique</i> , Marcel VILLER – André RAYEZ (dir.)
DZ	<i>Symboles et définitions de la foi catholique</i> , H. DENZINGER (édition de 1991)
FC	<i>Familiaris Consortio</i> , Exhortation apostolique de JEAN-PAUL II sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui

GS	<i>Gaudium et Spes</i> , Constitution pastorale du Concile VATICAN II sur l'Église dans le monde de ce temps
HF	<i>Homme et femme Il les créa</i> , JEAN-PAUL II
HV	<i>Humanae Vitae</i> , Lettre encyclique de PAUL VI sur le mariage et la régulation des naissances
LUP	Lateran University Press
MD	<i>Mulieris Dignitatem</i> , Lettre apostolique de JEAN-PAUL II sur la dignité et la vocation de la femme
MN	<i>Mężczyznę i niewiastę stworzył ich</i> , JAN PAWEŁ II
MO	<i>Miłość i odpowiedzialność</i> , Karol WOJTYŁA (édition de 2001)
MW	<i>Man And Woman He Created Them</i> , JOHN PAUL II
NBA	Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, Institut d'Études Augustiniennes
NRT	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
PA	<i>Personne et acte</i> , Karol WOJTYŁA (édition de 2011)
PG	Patrologie grecque, Jacques Paul MIGNE
PL	Patrologie latine, Jacques Paul MIGNE
PUF	Presses universitaires de France
RH	<i>Redemptor Hominis</i> , Lettre encyclique de JEAN-PAUL II
RPL	<i>Revue philosophique de Louvain</i>
RTh	<i>Revue thomiste</i>
SC	Sources Chrétiennes
ST	<i>Summa theologiae</i> , saint THOMAS D'AQUIN

TDC	<i>La théologie du corps</i> , JEAN-PAUL II
TN KUL	Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [Société scientifique de l'Université catholique de Lublin]
TOB	<i>Traduction Œcuménique de la Bible</i>
VS	<i>Veritatis Splendor</i> , Lettre encyclique de JEAN-PAUL II sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église

Abréviations

a.	article(s)	p.	page(s)
ad	Solution	q.	question(s)
arg.	Objection	resp.	<i>respondeo</i> , conclusion
cf.	<i>Confer</i>	s. c.	<i>sed contra</i>
chap.	Chapitre	sol.	solution
co.	Conclusion	t.	tome(s)
col.	colonne(s)	un.	unique
COLL.	Collectif	vol.	volume(s)
dir.	sous la direction de	Ia	<i>Summa theologiae</i> , prima pars
ed.	<i>Editor</i>	IIa	<i>ibid.</i> , secunda pars
éd., éds.	éditeur, éditeurs	Ia-IIae	<i>ibid.</i> , prima secundae
<i>ibid.</i>	<i>Ibidem</i>	IIa-IIae	<i>ibid.</i> , secunda secundae
n.	numéro(s)	IIIa	<i>ibid.</i> , tertia pars
<i>op. cit.</i>	<i>opus citatum</i>		

Introduction

*Or tous deux étaient
nus, l'homme et sa
femme,
et ils n'avaient pas
honte l'un devant
l'autre.*

(Gn 2,25.)

« Dieu merci, j'ai eu honte ! » Voilà une exclamation que personne ne s'attend spontanément à entendre ou à prononcer, de même que l'on imagine mal de rencontrer : « heureusement, je suis au la honte.¹ Les sciences humaines ont d'ailleurs relevé dans l'expérience commune cette aversion toute particulière pour la honte², et il suffit de regarder les publications récentes désespoir ! » ou encore « par chance, me voici vraiment découragé ! » Ces tournures en forme d'oxymore ressemblent plutôt à une provocation. Assurément, l'homme n'aime guère éprouver certaines émotions, dites « négatives » par le fait même, et s'il en est une qu'il voudrait ne jamais ressentir, c'est bien sur le sujet pour constater que les professionnels de la santé mentale s'efforcent surtout de nous en libérer. Il sera question de s'en

¹ Le romancier et rabbin américain Chaim POTOK déclare ainsi que « la honte fait partie des sentiments les plus durs à supporter. » (Notre traduction de : « shame is among the most unendurable of sentiments. » Chaim POTOK, *The Gift of Asher*, Fawcett Books, New York, 1997, p. 165.)

² Le psychologue, psychiatre et psychanalyste Serge TISSERON, l'appelle « cet affect mal aimé » (Serge TISSERON, *Du bon usage de la honte*, Ramsay-Archimbaud, Paris, 1998, p. 9), tandis que June P. TANGNEY, docteur en psychologie clinique, déclare : « La honte est un sentiment affreux ». (June P. TANGNEY, « Moral affect: The Good, the Bad and the Ugly », *Journal of Personality and Social Psychology* 61 (1991), 598-607, ici p. 600. Notre traduction de « Shame is an ugly feeling ».)

affranchir, d'en être délivré, de la dépasser, de la transformer, bref : de s'en débarrasser d'une manière ou d'une autre.³ Tant il paraît évident que c'est là ce qu'il convient de désirer et de poursuivre.

Parmi les diverses hontes, la honte de dévoiler son corps, la honte de la nudité, cette honte corporelle qui reçoit aussi le nom de pudeur, représente un malaise ou une humiliation spécifiques, que la plupart d'entre nous préfère également éviter. Il semble même que notre époque s'ingénie de multiples façons à en finir avec cette honte-là. C'est aussi pour obtenir que le corps nu ne suscite plus aucun embarras qu'elle s'attache à prôner le « tout donner à voir » – aussi bien l'intimité des cœurs que celle des corps. En France, depuis le début de ce millénaire, l'on ne compte plus les émissions de télé-réalité à connotation sexuelle⁴, les salons de l'érotisme, les supports pédagogiques visant à évacuer toute gêne

³ À titre d'illustration, voici quelques exemples de titres édités récemment :

John BRADSHAW, *S'affranchir de la honte*, traduit de l'américain par Céline Sinclair, Les Éditions de l'homme, Montréal, 2004. La version publiée il y a peu au format « poche » porte comme sous-titre « Un guide pour se libérer des émotions toxiques et des sentiments destructeurs », cf. ID., *S'affranchir de la honte*, traduit de l'américain par Céline Sinclair, « Bien-être », J'ai lu, Paris, 2015.) Le titre anglais était « *Guérir de la honte qui vous ligote* », cf. ID., *Healing the Shame That Binds You*, édition revue et corrigée, Health Communications Inc., Deerfield Beach (Floride), 2006. (Notre traduction.)

- Brené BROWN, *Dépasser la honte*. Comment passer de « Que vont penser les gens » à « Je suis bien comme je suis », « Bibliothèque des histoires », traduit de l'anglais par Catherine Vaudray, Guy Trénadiel éditeur, Paris, 2015.
- Byron BROWN, *Soul without shame*. A Guide to Liberating Yourself from the Judge Within, Shambhala, Boston, 1999. En français : « *Âme sans honte*. Un guide pour vous libérer du juge intérieur. » (Notre traduction.)
- Jill L. McNish – Richard L. DAYRINGER, *Transforming Shame*. A Pastoral Response, Routledge, New York, 2014. En français : « *Transformer la honte*. » (Notre traduction.)
- Ruwen OGIEN, *Pourquoi tant de honte ?*. Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur la honte sans avoir jamais osé le demander, Pleins Feux, Nantes, 2005.
- Haydée POPPER-GURASSA, « En finir avec la honte ? », *Le Coq-Héron* 184 (2006), 76-82.

⁴ Par exemple : « L'île de la tentation », « Loft story », « Secret story », « Opération séduction aux Caraïbes », « La revanche des ex », « L'île des vérités », « Maman cherche l'amour », « Sorry je me marie », « La villa des cœurs brisés », « La bataille des couples », etc.

liée à la pudeur⁵, à quoi s'ajoute tout ce qui se propose, se visionne, s'expose, s'exhibe sur la toile en matière de corps dénudés.

Les pratiques allant de pair avec les discours, de nos jours la pudeur se trouve facilement condamnée comme importune, malvenue, voire tout simplement vaine. Un philosophe contemporain l'exprime en ces termes :

L'énigme de la pudeur tient, pour l'essentiel, à ce qu'elle ne sert à rien. [...] C'est que la pudeur [...] ne vise pas une fin ni ne prétend incarner un principe et que, en toute entreprise, elle se trouve être davantage un embarras qu'une arme.⁶

Le jugement semble sans appel : rien de bon n'est escompté de la pudeur ici. D'un autre côté pourtant, la langue française garde le témoignage d'une certaine ambivalence au sujet de la honte comme de la pudeur : il existe des situations où ce qui est perçu comme regrettable ou inconvenant, c'est leur manque ! Ainsi, qualifier une personne d'être « sans vergogne »⁷ ou d'avoir « toute honte bue » ne signifie nullement un compliment, mais plutôt un blâme. De sorte qu'une prévention assez générale vis-à-vis de la honte ou de la pudeur s'accompagne de la perception que, dans certaines circonstances du moins, leur présence serait néanmoins souhaitable et bienséante. Qu'en est-il donc ? La honte corporelle serait-elle malvenue ou bienvenue à certains égards ? Y aurait-il sous un certain rapport une bonne ou une mauvaise honte ?

⁵ Cf. par exemple Claire FRANEK, *Tous à poil !*, illustrations de Marc DANIAU, Éditions du Rouergue, Arles, 2011 (destiné aux enfants entre trois et cinq ans). Voir aussi l'exposition « Le zizi sexuel » (pour les adolescents entre neuf et treize ans). Le livret *Le guide du zizi sexuel* est encore aujourd'hui classé « N°1 des ventes » sur la plate-forme d'Amazon au 13 juillet 2022. Cf. également Hélène BRULLER, illustrations de ZEP, « Tchô », Glénat, Grenoble, 2001, <www.amazon.fr/guide-du-zizi-sexuel/dp/2723428028/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1470076697&sr=1-1&keywords=guide+du+zizi+sexuel+titeuf>, consultation le 01/08/2016.

⁶ Patrick HOCHART, « L'espace intime », dans : Claude HABIB (dir.), *La pudeur*. La réserve et le trouble, « Série Morales 9 », Autrement, Paris, 1992, p. 188-201, ici p. 190 et 191.

⁷ La même chose se retrouve dans d'autres langues : par exemple l'espagnol *sinvergüenza*, l'italien *senza vergogna*, tout comme l'anglais *shameless*, sont connotés négativement et suscitent la réprobation.

Honte opportune ou inopportune ?

L'interrogation mérite d'être posée dans une perspective théologique. Le grand moraliste Servais Th. PINCKAERS (1925-2008) avait déjà situé comme « un problème de fond lié à la conception de la morale » celui de savoir « quel est le rôle de la sensibilité, des passions et sentiments dans la vie morale ». ⁸ Si la question se pose pour toute passion et pour tout sentiment, d'une certaine manière elle se pose encore davantage dans le cas d'une émotion telle que la honte corporelle, qui outre qu'elle nous encombre, peut aisément être considérée comme adjacente ou anecdotique. D'autres passions paraissent spontanément plus impliquantes que celle-ci, et la plupart des gens ne voit pas trop de prime abord en quoi elle pourrait présenter un intérêt ou un avantage. Ce qui serait intéressant ou avantageux, ce serait de ne pas avoir l'occasion de l'éprouver !

Qui plus est, l'Écriture sainte ne nous aide pas immédiatement à voir la honte corporelle sous un jour favorable, car lorsque la Bible nous donne à lire un premier état de la Création où Adam et Ève pouvaient être nus tous les deux « sans se faire mutuellement honte » ⁹, il y a de quoi se sentir porté à envier cette absence de honte – comme à déplorer la suite des événements. En effet, après que nos premiers parents ont goûté au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, l'avènement de la honte marque la perte d'un état bienheureux à plus d'un titre, auquel il sera impossible de revenir. À première vue, la Révélation paraît donc évoquer de manière plutôt négative, sinon dramatique, l'apparition de cette honte – et en tout état de cause, Adam et Ève n'en avaient pas l'expérience avant de désobéir à Dieu.

⁸ Servais Th. PINCKAERS, *Passions et vertu, Parole et Silence*, Paris, 2009, p. 11. Il observe à propos de l'AQUINATE :

Dans la *Somme théologique*, l'étude des passions devient un véritable traité qui comporte vingt-sept questions (S.T. Ia IIae qu. 22-28). [...] Il convient de noter que saint Thomas accorde à ce traité la première place dans l'exposé des facteurs qui contribuent à l'agir moral, avant les *habitus*, les vertus, les dons, les béatitudes et les fruits du Saint-Esprit, qui se retrouveront dans les traités des vertus en particulier. (*Ibid.*, p. 12-13.)

⁹ Gn 2,25 (TOB). La Bible de Jérusalem traduit : « Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre. » Sauf mention contraire et en dehors des citations d'auteurs, les références bibliques seront données selon la traduction de la Bible de Jérusalem (BJ).

Mais cela suffit-il pour voir en la honte un phénomène regrettable ? En réalité, l'ambivalence qui a été signalée en ce qui concerne le langage courant se retrouve en théologie chrétienne. Certains sont prêts à reconnaître dans la pudeur un bienfait divin, comme le pasteur et théologien protestant Alain HOUZIAUX lorsqu'il affirme :

Le récit biblique d'Adam et Ève montre que la pudeur est un don de Dieu à l'homme et aussi une attitude fondatrice de la relation de l'homme à Dieu. [...] La pudeur est présentée comme un don de Dieu puisque c'est Dieu lui-même qui revêt Adam et Ève (Genèse 3,21).¹⁰

D'autres, en revanche, font du serpent lui-même l'auteur ou le responsable de cette honte. Ainsi Anne LÉCU, dominicaine de la Présentation, philosophe et théologienne, écrit : « Ce que le serpent a introduit par son mensonge et sa parole accusatrice, c'est la honte. »¹¹ La honte née du péché serait donc fille de l'adversaire ? Ces divergences font parvenir au point où il y va soit d'un cadeau de Dieu soit d'un legs du diable : le moins que l'on puisse dire, c'est que la même honte fait l'objet d'interprétations diamétralement opposées.

Saint JEAN-PAUL II, quant à lui, au cours du long cycle de catéchèses hebdomadaires qu'il a livrées à l'Église au début de son pontificat sous l'appellation de « théologie du corps »¹², a développé au sujet de cette honte consécutive à la Chute des considérations étonnamment positives. Tellement positives, en fait, qu'emporté par cet élan, l'un des traducteurs pour l'édition française de l'*Osservatore romano* en est venu à écrire : « On peut

¹⁰ Alain HOUZIAUX, « Pourquoi diable avons-nous un corps ? », dans ID. (dir.), *Le corps, un plaisir ou un poids ?* « Questions de vie », Les Éditions de l'Atelier – Les Éditions ouvrières, Paris, 2006, p. 26-27.

¹¹ Anne LÉCU, *Tu as couvert ma honte*, Cerf, Paris, 2016, p. 25.

¹² Cette « expression 'de travail' » sert de fait à JEAN-PAUL II pour évoquer, lors de l'ultime catéchèse sur ce thème, l'ensemble de l'enseignement qu'il a dispensé entre le 5 septembre 1979 et le 28 novembre 1984 au cours des audiences générales du mercredi sur le thème de « L'amour humain dans le plan divin », ou encore « La rédemption du corps et la sacramentalité du mariage ». JEAN-PAUL II, *La théologie du corps. L'amour humain dans le plan divin*, introduction, traduction, index, tables et notes par Yves Semen, préface du Cardinal Marc Ouellet, Cerf, Paris, 2014, p. 582. (Désormais cité TDC directement suivi du numéro de la catéchèse et du paragraphe concerné dans cette édition, ou de la lettre p. et du numéro de page. Ici, TDC 133,1.)

même aller jusqu'à dire que grâce à la honte, l'homme et la femme demeurent à l'état de l'innocence originaire. »¹³

« Grâce à la honte » : voilà bien une formulation inattendue. Certes, il faut reconnaître que le sens de la préposition italienne est ici légèrement forcé, ce qui peut se justifier en raison du bienfait considérable que le pape attribue à la honte dans cette phrase.¹⁴ Mais

¹³ JEAN-PAUL II, Audience générale *La signification sponsale du corps*, 25 juin 1980, n. 1, DC 77 (1980) 686-687, ici p. 686. C'est le texte qui a été repris en Id., *Homme et femme il les créa*. Une spiritualité du corps, Cerf, Paris, 2012. (Désormais cité HF directement suivi du numéro de catéchèse et du paragraphe concerné, et de la lettre p. avec le numéro de page. Soit pour la citation qui précède, HF 31,1 p. 172.) Pour ce qui concerne les diverses traductions et leurs correspondances, l'on se reportera à l'annexe 1.

¹⁴ La tournure « grazie a » existe en italien avec un sens apparenté à celui que le français donne à « grâce à », mais elle n'a pas été employée ici. Le texte porte « attraverso », cf. GIOVANNI PAOLO II, *L'Amore umano nel piano divino*. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio Nelle catechesi del mercoledì (1979-1984), Gilfredo Marengo (dir.), Libreria Editrice Vaticana – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia, Cité du Vatican, 2009, p. 198 : « Si può perfino dire che l'uomo e la donna, attraverso la vergogna, quasi permangono nello stato dell'innocenza originaria. » (Cette édition sera désormais citée par l'abréviation AU directement suivie du numéro de catéchèse et du paragraphe concerné, ou de la lettre p. et du numéro de page. Ici AU 31,1.)

Dans sa traduction, Yves SEMEN se montre plus fidèle au texte italien, puisqu'il adopte en TDC 31,1 : « On peut même aller jusqu'à dire qu'à travers la honte, l'homme et la femme demeurent presque dans l'état de l'innocence originelle. » De même, Michael WALDSTEIN a choisi de traduire cette phrase de la façon suivante pour l'édition anglaise : « It can even be said that man and woman, through shame, almost remain in the state of original innocence. » JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them*. A Theology of the Body, traduction, introduction et index par Michael Waldstein, « Books and Media », Pauline, Boston, 2006, p. 253. (Cette édition sera désormais citée par l'abréviation MW directement suivie du numéro de catéchèse et du paragraphe concerné, ou de la lettre p. et du numéro de page. Ici MW 31,1.)

Si l'on se reporte en outre au texte polonais dont JEAN-PAUL II a autorisé la publication en 1986, l'expression choisie est : « poprzez wstyd » autrement dit « à travers la honte » qui peut signifier simplement « par la honte » ou « grâce à la honte ». Cf. JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1986, p. 126 : « Można nawet powiedzieć, że poprzez wstyd człowiek: mężczyzna i kobieta, oboje ciągle jakoś trwają w wymiarze pierwotnej niewinności. » (Désormais cité MN directement suivie du numéro de catéchèse et du paragraphe concerné, ou de la lettre p. et du numéro de page. Ici MN 31,1.)

que l'on traduise « à travers la honte » ou « grâce à la honte », cette affirmation de JEAN-PAUL II, conjuguée à d'autres assertions également positives sur la honte au long de ses cent trente-cinq catéchèses sur le corps, a de quoi retenir l'attention.

Faut-il comprendre que d'après le pape polonais, la honte corporelle consécutive à la Chute rendrait service à l'homme ? Pour le dire autrement : d'après *La théologie du corps*, la honte de Gn 3 constituerait-elle un atout pour l'homme ? Telle est la question à laquelle cette investigation voudrait donner réponse. Cela revient à examiner à propos d'une passion précise, la honte, et d'une honte bien précise, celle du corps sexué, comment des dispositions affectives peuvent ou non servir le vrai bien de l'homme. Cette honte corporelle si peu enthousiasmante pourrait-elle lui être profitable en jouant un rôle significatif dans son édification morale ? Voilà une idée étonnante pour une mentalité contemporaine, assez prompte à qualifier de négatif ce qu'elle ressent comme désagréable. Il est évidemment d'autant plus important d'éclaircir ce point que la manière d'envisager la honte conditionne la façon d'agir à partir d'elle.

Avant d'aller plus loin, apportons une clarification concernant la formulation du sujet de cette enquête. La question évoque la « honte » du troisième chapitre du livre de la *Genèse*, alors qu'en réalité, le terme lui-même ne figure pas dans les vingt-quatre versets qui constituent ledit chapitre. La racine trilittère בוש qui sert à exprimer la honte apparaît pour la première fois dans la Bible en Gn 2,25 au sujet d'Adam et Ève – quand il est dit qu'ils étaient nus l'un devant l'autre sans en éprouver aucune honte – mais ne se trouve pas reprise en Gn 3. Cela étant, c'est précisément en Gn 3,7-10 qu'Adam et Ève, après avoir mangé du fruit de l'arbre défendu, manifestent un comportement caractéristique de la honte corporelle qui leur était étrangère en Gn 2.¹⁵ C'est en ce

Comme la numérotation des catéchèses varie d'une édition à l'autre, l'annexe 1 comporte une table de correspondances entre les éditions les plus récentes auxquelles cette étude fait référence. On suivra ici la numérotation de l'édition polonaise de 1986, adoptée par M. WALDSTEIN et reprise également par Y. SEMEN.

¹⁵ Cf. Gn 3,7-10 :

Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus ; ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes. Ils entendirent le pas de Yahvé Dieu qui se promenait dans le jardin à la brise du jour, et l'homme et sa femme se cachèrent devant Yahvé Dieu parmi les arbres du

sens – et en ce sens seulement – que l'on s'autorise ici à parler de la « honte » de Gn 3.

Limites de l'étude

Assurément, d'autres hontes que la honte corporelle seraient intéressantes à étudier (comme la honte liée à la culpabilité, la honte liée à l'infamie, la honte liée à la disgrâce, etc.), mais cette étude se centrera sur cette honte corporelle qui advient après la Chute. Du coup, il ne s'agira pas de la honte du corps en général (en tant que le corps serait imparfait, inesthétique, défiguré, etc.), mais seulement de la honte du corps sexué. Et en ce sens, la notion peut rejoindre le concept de pudeur lorsque celui-ci évoque une honte relative au corps et particulièrement à sa dimension sexuelle.

Comme la réflexion part du *corpus* de *La théologie du corps* de saint JEAN-PAUL II, on n'entreprendra pas une exploration de la notion de honte dans l'Ancien ou le Nouveau Testaments, ni en général, ni même dans le cas de cette honte particulière qu'Adam et Ève ne connaissaient pas en Gn 2,25 et qui émerge après leur transgression de l'interdit divin. Le soin d'offrir une étude globale de la honte de Gn 3 du point de vue biblique ou du point de vue de la Tradition depuis les Pères de l'Église jusqu'à aujourd'hui sera laissé aux exégètes et aux théologiens.

L'objectif se bornera à déterminer, à partir des catéchèses de saint JEAN-PAUL II sur le corps, si cette honte corporelle peut contribuer sous un certain rapport au bien de l'homme, et le cas échéant, il faudra préciser de quelle manière et à quelles conditions. Ajoutons que si la honte est une notion psychologique, dans la mesure où ce travail relève de la théologie, l'arrière-plan et les outils de la réflexion procéderont bien évidemment de cette discipline. Il est d'autant plus important de le préciser que les mêmes termes, selon les sciences, ne recouvrent pas forcément les mêmes acceptions.¹⁶

jardin. Yahvé Dieu appela l'homme : « Où es-tu ? » dit-il. « J'ai entendu ton pas dans le jardin, répondit l'homme ; j'ai eu peur parce que je suis nu et je me suis caché. »

¹⁶ Cf. Yves SIMON, « La définition de la vertu morale », *Nova et Vetera* 90 (2015) 299-335, ici p. 302 :

[D]es termes identiques employés en psychologie expérimentale n'ont pas la même signification en psychologie philosophique. L'intellect, l'instinct,

Remarques de vocabulaire : « honte » ou « pudeur » ?

En langue française

Quelques observations s'imposent d'ailleurs déjà concernant le vocabulaire : dans le langage courant, « honte » est un terme plurivalent, dont le sémantisme s'étend de l'humiliation publique (deshonneur, infamie) jusqu'à l'embarras le plus intime (la gêne secrètement ressentie au cœur de l'homme), que l'affect soit ou non perceptible du fait d'une manifestation extérieure telle que rougir, blêmir, détourner les yeux, se soustraire aux regards, etc. *Le Grand Robert de la langue française* indique parmi les diverses significations de ce mot les sens suivants :

1. Déshonneur humiliant. [...]
2. Sentiment pénible d'infériorité, d'indignité devant sa propre conscience, ou d'humiliation devant autrui, d'abaissement dans l'opinion des autres (sentiment du déshonneur). [...]
6. a. Sentiment de gêne éprouvé par scrupule de conscience, par timidité, modestie, humilité, crainte du ridicule. [Suivent des renvois à contrainte, embarras, gêne, réserve, respect, retenue, timidité, puis pudeur, scrupule, vergogne.] [...] b. Gêne, retenue qu'inspire la pudeur. [...] « Une honte virginale » [...] Avoir honte de sa nudité, de son corps.¹⁷

Ainsi que l'attestent ces notations, le concept touche quantité de domaines englobant celui qui intéresse cette étude, à savoir cette honte spécifique qui survient pour Adam et Ève à partir du péché originel. Ce malaise, qui pousse le premier couple humain à se cacher et à se confectionner des pagnes, et qui semble parfois déborder pour certains en une honte plus large du corps

l'imagination, la mémoire, etc. ne signifient pas la même chose pour un psychologue clinique, ou un psychologue du rat, que pour un philosophe examinant l'intellect, l'instinct, l'imagination, la mémoire, etc., même lorsqu'ils appellent tous deux ces choses des pouvoir ou des facultés.

Cette observation s'étend bien entendu à l'anthropologie théologique.

¹⁷ Alain REY (dir.), « honte », dans : ID., *Le grand Robert de la langue française*. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paul Robert, Dictionnaires Le Robert, Paris, 2001², t. 3, p. 1889-1891. Le Dictionnaire d'Émile LITTRÉ confirme les deux aspects de situation et de ressenti, cf. Émile LITTRÉ – Claude BLUM (dir.), « honte » dans : ID., *Le nouveau Littré*, édition augmentée et mise à jour, Garnier, Paris, 2005, p. 826-827 : « Déshonneur, opprobre, humiliation. [...] sentiment pénible qu'excite dans l'âme la pensée ou la crainte du déshonneur. »

ou de la sexualité, correspond aussi en français au terme de « pudeur » comme cela a été signalé. *Le Grand Robert de la langue française* en donne effectivement cette signification :

1. Sentiment de honte, de gêne ou de crainte qu'une personne éprouve à faire, à envisager ou à être témoin des choses de nature sexuelle ; disposition permanente à éprouver un tel sentiment. [Suivent des renvois à décence, honte, modestie, pudicité, puis pudibonderie.]
2. Gêne qu'éprouve une personne devant ce que sa dignité semble lui interdire. [Suivent des renvois à délicatesse, discrétion, réserve, respect, retenue, puis confusion, gêne, embarras.]¹⁸

La pudeur nous place ainsi dans le registre d'une honte particulière en raison du domaine sur lequel elle porte : la sphère sexuelle d'abord, ou ce qui pourrait blesser la dignité.

Le nouveau Littré, de son côté, définit la pudeur de la façon suivante :

Honte honnête causée par l'appréhension de ce qui peut blesser la décence. [...] Honte honnête causée par l'appréhension de ce qui peut blesser la modestie, l'honnêteté. [...] Sorte de discrétion, de retenue, de modestie qui empêche de dire, d'entendre ou de faire certaines choses sans embarras.¹⁹

La pudeur apparaît ici comme une sorte de honte liée à la décence, et cette honte est clairement envisagée comme moralement positive (« honnête ») – même si telle n'est pas forcément l'opinion de nos contemporains.

Le Trésor de la langue française, quant à lui, donne pour ce vocable comme premier sens :

Disposition, propension à se retenir de montrer, d'observer, de faire état, de certaines parties de son corps, principalement celles de nature sexuelle, ou de montrer, d'observer, de faire état, de choses considérées comme étant plus ou moins directement d'ordre sexuel ; attitude de quelqu'un qui manifeste une telle disposition.²⁰

¹⁸ A. REY (dir.), « pudeur », dans : ID., *Le grand Robert de la langue française*, op. cit., t. 5, p. 1384.

¹⁹ É. LITTRÉ – Cl. BLUM (dir.), « pudeur » dans : ID., *Le nouveau Littré*, op. cit., p. 1385-1386.

²⁰ CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, « pudeur », dans : ID., *Trésor de la langue française*. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960), Gallimard, Paris, t. 14, 1990, p. 18.

Un second sens étend cette définition à « ce qui touche de près à la personnalité, à la vie intime de quelqu'un »²¹, soulignant le fait que la pudeur déborde ce qui serait purement physiologique. La théologie catholique partage ce constat, puisque le père Michel-Marie LABOURDETTE (1908-1990) évoque pour la pudeur un « sens large » tout en voyant dans la tempérance son « terrain d'élection » :

Le mot pudeur est à la fois suggestif et vague. Il implique l'idée d'une certaine honte honnête, commandant une attitude de retenue, de discrétion. En ce sens large, c'est quelque chose de très profond et de très général dans la vie morale. Cette pudeur n'est nullement restreinte au domaine de la tempérance ; même si elle y trouve un terrain d'élection, elle sert à bien d'autres vertus.²²

Mgr Jean-Louis BRUGUÈS, dans son *Dictionnaire de morale catholique*, relit la pudeur comme un sens de ce qui relève de l'intimité, une appréhension de voir manifesté ce que l'on tient à garder secret, et qui peut concerner tout autre chose que le domaine sexuel :

La pudeur désigne un mouvement du corps (les yeux, le sang, les mains) et de l'esprit, par lequel la personne s'oppose au dévoilement de ce qui doit rester caché. À son origine, on trouve un sentiment de crainte. Celle-ci peut porter sur des faits ou des actes honteux : on dira, par exemple, que la pudeur devra présider à l'évocation de nos fautes passées.²³

Comme on le voit, la langue française voit se superposer en partie les notions de honte et de pudeur, en même temps qu'elle envisage facilement la pudeur comme une déclinaison particulière de la honte, touchant au premier chef le corps sexué et les comportements qui y sont liés.

Quelque chose de similaire se retrouve dans plusieurs langues. En latin, *pudor*, qui vient du verbe *pudeo* (avoir honte), recouvre toutes sortes de hontes incluant la pudeur comprise comme honte sexuelle.²⁴ De même *verecundia* désigne ce qui est « retenue, réserve, pudeur, modestie, discrétion » ; puis « respect » et enfin « honte devant une chose blâmable, sentiment

²¹ *Ibid.*

²² Michel-Marie LABOURDETTE, enseignement cité dans : Jean-Louis BRUGUÈS, *Les idées heureuses. Vertus chrétiennes pour ce temps*, Cerf, Paris, 1996, p. 61.

²³ Jean-Louis BRUGUÈS, « pudeur », dans : ID., *Dictionnaire de morale catholique*, C.L.D., Chambray-lès-Tours, 1991, p. 361.

²⁴ Cf. Félix GAFFIOT, « pudor », dans : ID., *Le grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français, troisième édition revue et augmentée* sous la direction de Pierre Flobert, Hachette, Paris, 2000³, p. 1290.

de honte » voire « excessive modestie, timidité »²⁵. En somme, *pudor* comme *verecundia* signifient aussi bien ce qu'expriment en français et la notion de honte et la notion de pudeur.

Qui plus est, certaines langues ne distinguent pas vraiment « honte » et « pudeur » mais les disent avec le même vocable. C'est le cas de l'allemand avec *Scham*, ou de l'anglais avec *shame*²⁶, même s'il existe le terme de *modesty* pour cette réserve propre à la décence ou à la pudeur²⁷. C'est encore le cas du polonais avec *wstyd*, avec cette particularité supplémentaire que dans cette langue, la notion est perçue comme positive, qu'il s'agisse de la honte en général ou de la honte sexuelle que notre langue désigne aussi par le mot de pudeur. En français, en revanche le mot « honte » est connoté plutôt négativement, tandis que la « pudeur » se voit diversement considérée, étant plus ou moins appréciée ou dépréciée, que ce soit comme émotion ou comme vertu.

Il faut donc se mettre d'accord sur ce qui sera considéré ici. Dans la mesure où c'est la honte du corps en tant que sexué qui intéresse cette recherche, l'on peut admettre qu'il s'agit de ce que le français désigne communément sous le terme de « pudeur ». Cela étant, poser cette équivalence ne résout pas tout. Effectivement, la complexité de la notion de pudeur est relevée en ces termes par la théologienne protestante Annick VANDERLINEN :

Définir la pudeur n'est pas chose aisée. Tout d'abord parce qu'il existe autant de définitions de la pudeur que de disciplines qui en traitent ; ensuite parce que la définition de la pudeur n'est pas invariante. Elle dépend en effet d'une époque et [varie] d'une culture à l'autre. [...] Définir la pudeur s'avère une tâche d'autant plus ardue, que la pudeur ne qualifie pas uniquement un trouble ou un émoi corporels : si la pudeur comporte une forte composante corporelle (et en particulier sexuelle), elle est aussi affaire de sentiments. Il y a une pudeur des sentiments, parallèlement à la pudeur corporelle (sexuelle). À l'intérieur du monde judéo-chrétien, une ambivalence marque

²⁵ ID., « *verecundia* », *ibid.*, p. 1687.

²⁶ Cf. Carine GIRAC-MARINIER, « *shame* », dans : ID., *HARRAP'S shorter*. Anglais – Français, Français – Anglais, Harrap – Larousse, Paris, 2013, p. 865, où l'on voit également que *shameless* signifie « effronté, sans vergogne », comme aussi « sans pudeur, dévergondé, impudique ».

²⁷ Cf. ID., « *modesty* », *ibid.*, p. 602.

ainsi la notion de « pudeur » qui, selon les contextes et les époques, revêt une forme tantôt sentimentale tantôt corporelle (sexuelle).²⁸

Elle ajoute aussitôt :

Enfin, une dernière difficulté se présente, lorsque l'on tente de définir la pudeur : l'absence d'accord sur ce que la pudeur doit s'employer à cacher. Une société s'entend en effet moins sur l'attitude ou le comportement qu'il convient d'observer dans les relations sociales, que sur le *minimum de pudeur* à observer et à préserver pour l'équilibre tant de l'individu que pour celui d'une collectivité vouée à une cohabitation harmonieuse (la qualification de ce minimum dépendant elle-même des contextes et des époques, comme en atteste par exemple la juridiction du nudisme, des années 1960 à nos jours).²⁹

Malgré cet écueil, pour « définir la pudeur en discernant ses caractéristiques principales », A. VANDERLINEN en vient à dire ceci :

La pudeur se définit principalement à partir de deux caractéristiques : la pudeur désigne un sentiment de gêne ou de honte lié à la nudité ou à des actes de nature sexuelle ; la pudeur désigne une gêne ou un embarras face à des actes que la dignité interdit ou que la décence réproouve.³⁰

De manière apparentée, la philosophe et théologienne Geneviève HÉBERT relevait bien la « relativité historique et sociale

²⁸ Annick VANDERLINDEN, *Vivre sous le regard de Dieu. Une redécouverte théologique du regard*, « Études de théologie et d'éthique 2 », LIT Verlag, Münster, 2012, p. 311-312. La note 5 précise :

L'origine de cette distinction semble remonter à la Grèce antique, pour laquelle la pudeur désigne avant tout une vertu de retenue et de modération. Sous l'influence du judaïsme, la Rome chrétienne détachera peu à peu cette compréhension sentimentale d'une pudeur vertueuse pour rattacher son attitude à une signification plus corporelle, à forte connotation sexuelle (en l'associant à des notions telles que la chasteté par exemple).

²⁹ *Ibid.*, p. 312. La note 6 précise après « cohabitation harmonieuse » :

Catherine Labrusse-Riou relève à cet égard qu'aucune définition juridique de la pudeur n'est donnée *a priori* : « C'est par la manière dont il traite l'impudeur des hommes que le droit nous révèle *a contrario* la pudeur. » (Catherine LABRUSSE-RIOU, « La pudeur à l'ombre du droit, in : Claude HABIB (dir.), *La pudeur*, citation p. 34).

³⁰ A. VANDERLINDEN, *Vivre sous le regard de Dieu., op cit.*, p. 312-313. Parlant d'« une gêne ou un embarras face à des actes que la dignité interdit ou que la décence réproouve », l'auteur reprend les derniers termes de la définition qu'elle donnait déjà dans : Annick KOCHER, « La pudeur : une attitude spirituelle ? », *La chair et le Souffle* 4 (2009) 77-89, ici p. 79.

de la pudeur » avant de tenter un « essai de définition » dans le *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*.³¹

Dans La théologie du corps de JEAN-PAUL II

Puisqu'il convient d'examiner avec soin quelle conception de la honte sexuelle privilégie chaque auteur, ce qui commandera la présente exploration sera la manière dont saint JEAN-PAUL II lui-même comprend cette honte de Gn 3 dans ses catéchèses sur le corps. Ces données seront détaillées en temps opportun, mais l'on peut d'ores et déjà signaler que la plupart du temps il recourt aux termes « honte » et « pudeur » (soit en italien *vergogna* et *pudore*) de façon équivalente et indifférente. C'est ainsi que l'on trouve dans le texte des catéchèses sur le corps selon l'édition italienne de 2009 et selon l'édition française d'Yves SEMEN les expressions suivantes :

- « pudore sessuale » (AU 12,1) c'est-à-dire « pudeur sexuelle » (TDC 12,1), comprise comme une honte (*vergogna*) particulière (cf. *ibid.*). En revanche, l'expression « vergogna sessuale » (« honte sexuelle ») est absente du texte italien des catéchèses sur le corps.³²
- « vergogna del corpo » (AU 16,4 ; 27,1 [en italiques]), c'est-à-dire « honte du corps » (TDC 16,4 ; 27,1 [en italiques également]).
- « pudore del corpo » (AU 28,5), c'est-à-dire « honte du corps » (TDC 28,5).
- « vergogna corporale » (AU 27,1), qu'Y. SEMEN a traduit par « honte du corps » (TDC 27,1). Il s'agit ici de la honte éprouvée par Adam et Ève après la Chute. L'expression

³¹ Geneviève HÉBERT, « Pudeur », Dans : Laurent LEMOINE–Éric GAZIAUX–Denis MÜLLER (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Cerf, Paris, 2013, p. 1650-1659, ici p. 1650-1651. De manière analogue, dans le domaine des sciences du psychisme, la relativité ou la labilité de la pudeur ont également été signalées par un spécialiste de la honte comme Serge TISSERON. Cf. particulièrement Serge TISSERON, *L'intimité surexposée*, Ramsay, Paris, 2001.

³² « Honte sexuelle » se trouve seulement dans l'édition d'Y. SEMEN comme sous-titre d'un développement qui commence en TDC 28,4. L'expression est reprise du tapuscrit polonais qui a servi de base aux catéchèses en italien, comme on le verra, et qui portait « Wstyd seksualny » – mais en polonais *wstyd* est le terme unique qui signifie à la fois la honte et la pudeur. Ce sous-titre figure donc aussi dans l'édition en polonais autorisée par JEAN-PAUL II en 1986, cf. MN 28,4.

« honte corporelle » n'apparaît nulle part dans le texte français.

- « pudore corporeo » (AU 61,3) qui donne « pudeur corporelle » (TDC 61,3) : dans le prolongement de considérations sur la honte de nos premiers parents, le pape parle alors du « besoin de pudeur » (TDC 61,2) et des « limites de cette honte » (TDC 61,3) que l'homme ne surmonte pas sans mal.

Ces exemples manifestent bien que pour JEAN-PAUL II, dans ce *corpus*, les deux vocables sont très fréquemment interchangeables. S'il les met parfois en relation l'un avec l'autre, le plus souvent il les emploie pour parler de la même chose. Dans l'immédiat, l'on peut convenir que dans l'ensemble de cette étude et sauf mention contraire, « honte » et « pudeur » seront utilisés indifféremment pour évoquer cette honte corporelle qui, à partir de la Chute, affecte les relations mutuelles de l'homme et de la femme.

Complexité des notions bibliques et scolastiques

Si l'on aperçoit déjà que le vocabulaire de la honte corporelle présente des difficultés qui ne sont pas propres à la langue française, cela fait aussi pressentir que dans le domaine de la théologie, ces difficultés ne seront pas non plus propres aux écrits de saint JEAN-PAUL II. Une illustration sommaire à partir de quelques données de l'Écriture et de la scolastique permettra de mettre en évidence le fait que le problème déborde largement les frontières du *corpus* auquel cette étude est consacrée.

Commençons par la Bible. Pour l'essentiel, en hébreu comme en grec, la honte corporelle se dit à travers des termes qui évoquent soit les circonstances qui la suscitent, c'est-à-dire l'humiliation d'être dénudé, soit le ressenti d'embarras, de gêne, de confusion qui en découle, soit encore les attitudes de réserve dans le maintien du corps. Mais surtout, comme en avertit clairement Xavier LÉON-DUFOUR dans son *Vocabulaire de théologie biblique*, : « Le vocabulaire de la honte n'a pas tout à fait le même sens dans le langage des Écritures que dans le nôtre. »³³ S'il parle

³³ Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), « Honte » dans : ID., *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris, 1999⁹, p. 550-551, ici p. 550. Outre cette entrée, il est intéressant de se reporter également aux articles « Sexualité » (cf. *ibid*, p. 1224-1230) et « Vêtement » (cf. *ibid*, p. 1338-1343).

ici de la honte en général, la honte sexuelle n'échappe pas à cette règle.

Avant tout, il faut saisir que pour les écrivains bibliques, la nudité est rarement un fait heureux. En fait, en dehors de *Gn 2,25*, les seuls versets où l'évocation d'un corps nu apparaît positive et libre de la menace d'un désir répréhensible se trouvent dans le *Cantique des cantiques*.³⁴ Pour le reste, au long des livres de l'Écriture sainte, la nudité va le plus souvent de pair avec l'humiliation.³⁵ Un fait que JEAN-PAUL II lui-même, dans sa théologie du corps, a relevé en ces termes en parlant d'Adam et d'Ève :

Il est significatif que l'affirmation contenue dans Genèse 2, 25 – au sujet de leur nudité mutuelle dont ils n'avaient pas honte – soit un énoncé unique dans son genre dans toute la Bible, de sorte qu'elle ne sera jamais plus répétée. Nous pouvons, en revanche, citer de nombreux textes dans lesquels la nudité est liée à la honte et même, dans un sens encore plus fort, à l'« ignominie ».³⁶

Pour la mentalité hébraïque, le corps n'est qu'exceptionnellement envisagé seul, c'est-à-dire indépendamment de l'âme, l'homme étant d'abord et comme nécessairement appréhendé dans l'unité de son âme et de son corps.³⁷ Et de même que la maladie signe un dommage proprement spirituel (*i-e* : le péché ou une emprise démoniaque), la nudité équivaut à une maltraitance possible ou avérée, liée à l'intention subvertie d'un tiers. La mise à nu représente une mise à mal. Le bibliste Dominique

³⁴ Par exemple, lorsque le roi David est séduit par la beauté de Bethsabée qui se baigne

(cf. 2 S 11,2) ou lorsque les anciens veulent se réjouir de celle de Susanne (cf. Dn 13), c'est avec le désir coupable de s'unir à elles.

³⁵ À commencer par la nudité de Noé découverte par son fils Cham en *Gn 9,22*. Se voir dénudé se trouve aussi ponctuellement imposé comme un châtiment, cf. X. LÉON-DUFOUR, « Honte », *op. cit.*, p 550 : « La mise à nu sera une honte infligée pour les châtier aux filles d'Israël ou d'ailleurs (Ez 23,29 ; Is 47,1ss). »

³⁶ TDC 16,3. Pour éviter de surcharger les notes de bas de page, les références de la Théologie du corps seront désormais insérées juste après les citations lorsqu'il s'agit de paragraphes.

³⁷ Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Communion et service. La personne humaine créée à l'image de Dieu », dans : ID., *Documents II (1986-2009)*, préface du cardinal William J. Levada, introduction de Mgr Luis F. Ladaria, édition préparée par Gilles Emery, Cerf, Paris, 2013, p. 439-485, ici n. 28.

BARTHÉLEMY l'exprime en ces termes, précisément en parlant de la nudité consécutive au péché originel :

Quelle fut la conséquence principale de la faute ? Ce fut la nudité. Ou plutôt la prise de conscience de cette situation : « Ils connurent qu'ils étaient nus. » Et ils réagirent en s'habillant : « Ils cousirent des feuilles de figuier pour s'en faire des pagnes. » Pour comprendre ce qu'entend la Bible par le mot : nudité, il faut d'abord noter qu'en Israël, ce mot-là n'a absolument pas la résonance qu'il a dans notre culture moderne. Nous serions tentés de penser : nudité-attraire. Mais aux yeux d'un Israélite de cette époque-là, il faut être construit bizarrement pour penser comme cela. Eux pensent d'abord : nudité-humiliation, et plus encore nudité-dénuement, c'est-à-dire se trouver démuné et désemparé devant une présence dangereuse. Il y a une espèce de peur du viol dans toute nudité en Israël, physique mais beaucoup plus encore spirituelle.³⁸

Regardons à présent quels sont les termes bibliques qui servent à exprimer cette honte. Le texte hébreu de Gn 2,25 dit : « וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יָתְבַשְׁשׁוּ », soit littéralement : « et ils étaient les deux nus, l'homme [l'Adam] et sa femme, et ils ne se faisaient pas mutuellement honte »³⁹. יתְבַשְׁשׁוּ correspond à un hitpoel inaccompli du verbe בוש (« avoir honte » au qatal), dont la racine donne également le substantif בושָׁה ; « honte » ou בִּשְׁת ; « sentiment de honte ».⁴⁰ Conjugué à cette forme intensive réfléchie qui exprime une action réciproque, il s'agit d'un hapax : le verbe n'apparaît dans l'Écriture qu'à d'autres modes, et partant, nous ne pouvons pas vraiment le référer à d'autres occurrences dans le *corpus* biblique. Cela étant, il n'y a pas de terme dédié pour signifier la pudeur, c'est la honte qui servira à la dire en tant que concept englobant.

Le grec de l'Ancien et du Nouveau Testaments jongle en revanche entre plusieurs notions, et avec des fluctuations. Du coup, les vocables ne recouvrent qu'imparfaitement ceux de la langue française. Pour Gn 2,25, la traduction des Septante a adopté : καὶ ἦσαν οἱ δύο γυμνοὶ ὁ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἠσχύνοντο. Le verbe grec αἰσχύνω (qui rend ici l'hébreu בוש), au

³⁸ Dominique BARTHÉLEMY, *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique*, « Trésors du christianisme », Cerf, Paris, 2013, p. 52-53.

³⁹ Les traductions de la BJ et de la TOB pour ce verset ont déjà été signalées. Quant à Philippe REYMOND, il indique pour cette référence « avoir honte l'un devant l'autre ». (Philippe REYMOND, « בוש », dans : ID., *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Cerf – Société Biblique Française, Paris, 2002, p. 56.)

⁴⁰ ID, « בושָׁה » et « בִּשְׁת », *ibid.*, p. 56 et 72.

moyen et passif αἰσχύνομαι, signifie : « avoir honte, rougir »⁴¹ et apparaît aussi avec ce sens en *Lc* 16,3 ; *2 Co* 10,8 ; *1 Pi* 4,16 ; *1 Jn* 2,28 ; ou *Ph* 1,20. Si nous prenons en compte les préfixes, nous rencontrons également avec le préfixe ἐπι *Rm* 1,16⁴², et avec le préfixe κατα d'autres occurrences encore (comme *Rt* 2,15 ou *Is* 28,16, et bien d'autres dans le Nouveau Testament⁴³). Ce verbe transmet l'idée d'être confondu, humilié, voire de subir l'infamie, ce qui se retrouve dans le substantif formé sur la même racine αἰσχύνη, qui dira facilement la honte comprise comme humiliation, opprobre ou disgrâce (cf. *Ps* 44/43,16). Dans un sens apparenté se rencontre également le nom ἐντροπή, abondamment utilisé par les psaumes (cf. également *Ps* 44/43,16) et repris par saint PAUL pour désigner une honte publique, un déshonneur, une humiliation (cf. *1 Co* 6,5 ; 15,34).

Lorsqu'il est question de pudeur, le même PAUL fait appel à différents termes selon son propos. Il faut mentionner en premier lieu αἰδώς, lié au verbe αἰδέομαι ou αἶδομαι, qui nous place tout à la fois dans le paradigme de la honte, de la crainte et du respect. Le mot sert ainsi à dire la décence (cf. *1 Tim* 2,9), la dignité, la réserve, la modestie (pour les femmes), le sens de l'honneur ou du sacré, la révérence. C'est avec ce sens de crainte révérencielle qu'on le retrouve en *Hé* 12,28. Il sera rendu en latin par *verecundia*.

L'αἰδώς s'oppose à l'ἀναιδεια (littéralement : manque de honte) qui désigne l'impudence, le fait d'être sans vergogne, justement (cf. *Si* 25,22).⁴⁴ L'épître de saint JUDE comporte aussi l'adjectif ἀφόβως (*Jude* 1,12), dont l'étymologie traduit bien l'absence de crainte – quand la crainte de Dieu est hautement désirable. L'apôtre des Gentils recourt aussi à σωφροσύνη, qui désigne la modestie, la retenue, la modération, la décence, voire la chasteté, comme aussi le bon sens, le sens de ce qui convient. Saint LUC l'utilise en *Ac* 26,25, saint PAUL le privilège en *1 Tim* 2,9.15.

⁴¹ Maurice CARREZ – François MOREL, « αἰσχύνω », dans : ID. *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Labor et Fides – Société Biblique Française, Genève – Viviers-le-Bel, 1995⁴, p. 20.

⁴² Où PAUL déclare « je ne rougis pas (ἐπαισχύνομαι) de l'Évangile ».

⁴³ Le verbe καταισχύνω est repris en *Lc* 13,17 ; *Rm* 5,5 ; 9,33 ; 10,11 ; *1 Co* 1,27 ; 11,4-5, 22 ; *2 Co* 7,14 ; 9,4 ; *1 Pi* 2,6 ; 3,16.

⁴⁴ Pour un aperçu de ces deux antonymes, cf. Ceslas SPICQ, « αἰδώς, ἀναιδεια », dans : ID., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire, Éditions Universitaires de Fribourg – Cerf, Fribourg, 1991, p. 52-55.

Saint JÉRÔME, confronté au problème de passer de l'hébreu ou du grec au latin, retient deux verbes principaux. En premier lieu, il choisit *erubesco*, soit littéralement « rougir », et par extension « avoir honte », pour rendre Gn 2,25 : « erant autem uterque nudi Adam scilicet et uxor eius et non erubescabant ». Il adopte ce verbe à de multiples reprises dans l'ensemble de la *Vulgate*. Cela étant, en d'autres occasions, il recourt parallèlement au verbe *confundor* « être confondu », (cf. par exemple Esd 9,6 ou Ps 25,3 pour traduire שָׁבוּ ou cf. Ba 6,25 pour traduire αἰσχύνομαι) et au substantif *confusio* (cf. Ps 69/68,8) dans le champ sémantique du déshonneur, de la disgrâce. Mais en 2 Co 10,8, c'est *erubesco* (et non *confundor*) qui est retenu pour traduire αἰσχύνομαι. Par ailleurs, JÉRÔME utilise *verecundia* pour traduire aussi bien αἰδώς, αἰσχύνη, qu'ἐντροπή.⁴⁵

L'on peut s'en tenir là concernant la complexité du paradigme de la honte-pudeur dans le vocabulaire biblique : il est suffisamment clair que l'on ne saurait rêver d'équivalences simples et commodes.

Pour donner maintenant un aperçu de ce qu'il en est dans la terminologie scolastique, reportons-nous à saint THOMAS D'AQUIN. Sans engager un recensement exhaustif des notions que l'on trouve chez lui, ce qui excèderait largement les nécessités de cette introduction, l'on se contentera de relever à titre d'illustration quelques points significatifs à partir de sondages dans sa *Somme de théologie*.⁴⁶

La *verecundia*, après une première mention dans l'examen de la condition prélapsaire de l'homme⁴⁷, prend place à plusieurs reprises dans le *Traité des passions*. Traduite par « pudeur »⁴⁸, elle

⁴⁵ Excepté en Ps 70, 13 où, devant le binôme « αἰσχύνην καὶ ἐντροπήν », il choisit de traduire « *confusione et pudore* ». Le substantif *pudor* reste de toute façon fort peu employé, et dans le sens de « honte », tandis que l'adjectif *pudoratus* l'est dans le sens de « pudique » (cf. Si 26,19, où αἰσχυντηρά est traduit par *pudorata*).

⁴⁶ Pour le texte latin de la *Somme de théologie* de SAINT THOMAS D'AQUIN, l'on suivra la collection bilingue dite de « la Revue des Jeunes ». Pour le texte français, sauf mention contraire sera privilégiée la traduction de la dernière édition de la *Somme* en français aux éditions du Cerf (2007-2011). Les références sont indiquées en bibliographie, et la *Somme de théologie* sera désormais citée *ST*.

⁴⁷ *ST*, Ia, q. 95, a. 3, co.

⁴⁸ *Ibid.*, et Ia-IIae, q. 24, a. 4, s.c.

est signalée comme une « passion digne de louange »⁴⁹ en référence à ARISTOTE et définie comme « la crainte d'une chose laide »⁵⁰ : il s'agit avant tout d'une passion rattachée à la crainte.⁵¹ Comme l'un des débats consiste à déterminer la bonté ou la malice des réactions passionnelles, il est rappelé qu'elle « est un bien, à supposer que l'on ait commis quelque chose de honteux, comme il est dit dans l'*Éthique*. »⁵²

THOMAS distingue la *verecundia* (« pudeur ») de l'*erubescencia* (« honte ») lorsqu'il dit au sujet de « l'infamie qui porte atteinte à la réputation » : « Si l'on craint cette infamie dans un acte à commettre, c'est une sorte de honte ; s'il s'agit au contraire, d'un acte déjà commis, c'est la pudeur. »⁵³ Mais en d'autres endroits, même si c'est le verbe *verecundor* qui signifie avoir honte, ressentir de la honte⁵⁴, la notion de honte est rendue par *turpitudine*⁵⁵, *confusio*⁵⁶ ou *ingloratio*⁵⁷ selon les fois. Plus loin dans la *Somme*, la *verecundia* correspond plus spécialement à la pudeur considérée cette fois sous l'angle de la vertu. Elle figure aux côtés du sens de l'honneur comme partie intégrante de la vertu cardinale de tempérance⁵⁸, et fait l'objet d'une question particulière en tant que telle.⁵⁹

Ces quelques traits font déjà voir que le sémantisme de *verecundia* dans la *Somme* ne se superpose pas à l'acception française de « pudeur » ou de « honte corporelle ». Le tableau se complexifie encore du fait qu'entrent aussi en ligne de compte d'autres notions susceptibles d'avoir part à la signification de la pudeur. Effectivement, il faudrait tenir compte de la *pudicitia* (pudicité) que saint THOMAS examine dans ses rapports avec la chasteté⁶⁰ et qu'il comprend ainsi :

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ *ST*, Ia-IIae, q. 29, a. 4, co.

⁵¹ Cf. *ST*, Ia-IIae, q. 41, a. 4, ad 3 : « la pudeur est une espèce de crainte. »

⁵² *ST*, Ia-IIae, q. 39, a. 1, co.

⁵³ *ST*, Ia-IIae, q. 41, a. 4, co.

⁵⁴ Comme par exemple en *ST*, IIa-IIae, q. 143, a. 4, arg. 2.

⁵⁵ *ST*, IIa-IIae, q. 142, a. 4, ad 1.

⁵⁶ Par exemple en *ST*, IIa-IIae, q. 3, a. 1, arg. 2.

⁵⁷ Par exemple en *ST*, IIa-IIae, q. 144, a. 2.

⁵⁸ Cf. *ST*, IIa-IIae, q. 143, a. un., co.

⁵⁹ Cf. *ST*, IIa-IIae, q. 144.

⁶⁰ Cf. *ST*, IIa-IIae, q. 151, a. 4.

[L]e mot « pudicité » vient de « pudeur » [*pudor*], qui signifie crainte de la honte [*verecundia*]. C'est pourquoi il faut que la pudicité ait un rapport essentiel avec ce qui inspire davantage un sentiment de honte [*illa de quibus homines maxime verecundantur*]. Or c'est le fait des actes sexuels ; à tel point, dit S. Augustin, que même l'acte conjugal, revêtu de l'honorabilité du mariage, n'est pas exempt de ce sentiment de honte [*verecundia*]. [...] la pudicité s'applique essentiellement aux réalités sexuelles ; et principalement aux signes de ces réalités, comme les regards impudiques, les baisers et les attouchements.⁶¹

Comme on le voit, ce qui est mis habituellement sous le vocable de pudeur ou de honte corporelle recouvre ce qui est dit ici de la *pudicitia*. Dans une certaine mesure, cela rejoint encore la *modestia*. Lorsque cette dernière est évoquée dans le cadre de la justice, la traduction française parle de « modération »⁶², même s'il est spécifié qu'elle « fait partie de la tempérance »⁶³, et lorsqu'elle est reprise dans l'examen des parties de la tempérance en général, il en est question sous le vocable de « modestie ». Voici ce qui est dit alors :

En ce qui concerne les mouvements et les actes du corps, c'est la modestie qui modère et qui freine. Andronicus la divise en trois éléments. Au premier il appartient de discerner ce qu'il faut faire et ne pas faire, et en quel ordre agir, et il lui appartient de persister fermement en tout cela : c'est la bonne ordonnance ; le deuxième vise à ce que l'homme, en ce qu'il fait, observe la décence : c'est la distinction ; le troisième regarde les conversations avec les amis, ou avec les autres : c'est la retenue.⁶⁴

Cette façon d'entendre la modestie, et en elle la décence, entre aisément dans la signification de la pudeur. Mais il n'est pas nécessaire de prolonger cet exposé : ce qui vient d'être esquissé avec l'exemple de la *Somme de théologie* de saint THOMAS atteste que les difficultés de vocabulaire, déjà sensibles dans l'Écriture sainte, ont également une réelle consistance dans la Tradition. Cela permet de réaliser que la complexité linguistique concerne bien davantage que le *corpus* de *La théologie du corps* de JEAN-PAUL II. L'on se trouve donc devant la nécessité et même l'exigence de se doter d'outils adéquats pour réfléchir à partir de données lexicales aussi fiables que possible.

⁶¹ ST, IIa-IIae, q. 151, a. 4, co. Il dit encore : « Ainsi donc, la pudicité est ordonnée à la chasteté, non comme une vertu qui en serait distincte, mais comme exprimant un certain environnement de la chasteté. » (*Ibid.*)

⁶² Comme en ST, IIa-IIae, q. 120, ad 3. Dans d'autres questions (cf. ST, IIa-IIae, q. 143 ou q. 168), c'est *moderatio* qui est traduit par « modération ».

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cf. ST, IIa-IIae, q. 143, a. un., co.

Statut et autorité des catéchèses de JEAN-PAUL II sur le corps

Un dernier point demande à être précisé avant d'entrer dans l'étude proprement dite : il concerne le statut et l'autorité des catéchèses de saint JEAN-PAUL II sur le corps. D'aucuns ont pu objecter que cet enseignement, transmis dans le cadre des audiences générales du mercredi, ne mériterait pas d'être considéré comme une œuvre de théologien ou un acte du magistère. En tant que tel, ce débat relève d'abord de la théologie fondamentale et dogmatique, tandis que le propos de cette investigation est d'étudier le contenu théologique de ces catéchèses pour répondre à une question particulière concernant la honte de Gn 3. Cela étant, il serait regrettable de ne pas apprécier cet apport à sa juste valeur, quand le caractère proprement théologique de cet enseignement et le fait qu'il appartient bien au magistère ordinaire pontifical s'imposent bel et bien. C'est pourquoi il convient d'avoir présentes à l'esprit un certain nombre de données.

D'une part, le pape FRANÇOIS a pris soin de rappeler dans sa lettre encyclique *Lumen Fidei* que « la théologie [...] ne considère pas le Magistère du Pape et des Évêques en communion avec lui comme quelque chose d'extrinsèque [...] mais, au contraire, comme un de ses moments internes, constitutifs »⁶⁵. D'autre part, contrairement à bien des documents magistériels émanant le plus souvent du travail de commissions, le texte de *La théologie du corps* a été entièrement rédigé par son auteur, et cette étude permettra de constater qu'il s'agit véritablement d'une contribution théologique. Qui plus est, des éléments indéniables permettent d'attester qu'il s'agit d'un enseignement majeur qui engage le

⁶⁵ FRANÇOIS, Lettre encyclique *Lumen Fidei* sur la foi, 29 juin 2013, n. 36, AAS 105 (2013) 555-596, ici p. 579 ; DC 110 (2013) 6-32, ici p. 21. Le texte dit plus largement :

La théologie partage en outre la forme ecclésiale de la foi ; sa lumière est la lumière du sujet croyant qui est l'Église. Cela implique, d'une part, que la théologie soit au service de la foi des chrétiens, qu'elle se mette humblement à garder et à approfondir la croyance de tous, surtout des plus simples. En outre, la théologie, puisqu'elle vit de la foi, ne considère pas le Magistère du Pape et des Évêques en communion avec lui comme quelque chose d'extrinsèque, une limite à sa liberté, mais, au contraire, comme un de ses moments internes, constitutifs, en tant que le Magistère assure le contact avec la source originaire, et offre donc la certitude de puiser à la Parole du Christ dans son intégrité. (*Ibid.*)

magistère ordinaire du souverain pontife. Rappelons les principaux.

- C'est JEAN-PAUL II lui-même qui, une fois élu pape, a séquencé le tapuscrit qu'il avait écrit (en polonais) pour l'agencer en fragments destinés à être communiqués (en italien) lors des audiences générales hebdomadaires. À cette fin il a rédigé les introductions et conclusions à ajouter pour que chaque fragment constitue une unité cohérente.⁶⁶
- C'est lui également qui a voulu consigner le tout dans les *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*.⁶⁷ C'est encore lui qui a qualifié cette œuvre de « catéchèses »⁶⁸ – et l'on sait le poids qu'il donne à ce terme d'après sa première exhortation apostolique *Catechesi tradendae*, publiée au jour du premier anniversaire de son élection.⁶⁹
- Enfin, il a conclu cet enseignement en y reconnaissant l'herméneutique requise et appropriée pour une réception juste et fructueuse de l'encyclique *Humanae Vitae*⁷⁰, en lien avec l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio*⁷¹, les trois textes constituant ainsi un tout indissociable.⁷²

⁶⁶ L'édition réalisée par M. WALDSTEIN comporte une reproduction en *fac simile* des premières pages de ces réaménagements, cf. *MW* p. xvi-xxi.

⁶⁷ En outre, en langue italienne, après deux éditions partielles en 1981 et 1984, une première publication du cycle complet des catéchèses sur le corps a eu lieu en 1985, cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò, catechesi sull'amore umano*, Libreria Editrice Vaticana – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia – Città Nuova Editrice, Rome, 1985. Elle fut réimprimée en 2006. Après quoi, en 2009, Gilfredo MARENGO réalisa l'édition critique déjà signalée.

⁶⁸ *TDC* 129,2 ; 133,1.2 et 4. Neuf occurrences au total.

⁶⁹ Cf. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Catechesi tradendae* sur la catéchèse en notre temps, 16 octobre 1979, *AAS* 71 (1979) 1277-1340 ; *DC* 76 (1979) 901-925. Voir notamment les numéros 5 et 7.

⁷⁰ PAUL VI, Lettre encyclique *Humanae Vitae* sur le mariage et la régulation des naissances, 25 juillet 1968, *AAS* 60 (1968) 481-503 ; *DC* 65 (1968) 1441-1457. Cité *HV*.

⁷¹ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, 22 novembre 1981, *AAS* 74 (1982) 81-191 ; *DC* 79 (1982) 1-37. Désormais cité *FC*.

⁷² Cf. *TDC* 133,2, qui stipule notamment :

La doctrine contenue dans [l'encyclique *Humanae Vitae*] demeure en rapport organique tant avec la sacramentalité du mariage qu'avec toute la problématique biblique de la théologie du corps centrée sur les paroles clés du Christ. En un certain sens, on peut même dire que toutes les réflexions qui traitent de « la rédemption du corps et de la sacramentalité du mariage » [tel est le second titre que donne JEAN-PAUL II à l'ensemble de ces catéchèses en *TDC* 133,1] *semblent constituer un ample commentaire* de la doctrine contenue précisément dans l'encyclique *Humanae Vitae*.

Un tel commentaire semble tout à fait nécessaire. L'encyclique, en effet, en donnant une réponse à certaines interrogations que l'on se pose aujourd'hui dans le domaine de la morale conjugale et familiale, a suscité en même temps, comme on le sait, d'autres interrogations, de nature biomédicale. Mais *ces questions sont aussi* (et surtout) *de nature théologique*; elles appartiennent à ce domaine de l'anthropologie et de la théologie que nous avons appelé « théologie du corps ».

Les réflexions qui ont été menées consistent à affronter les interrogations qui ont été soulevées à propos de l'encyclique *Humanae Vitae*. La réaction qu'a suscitée l'encyclique confirme l'importance et la difficulté de ces interrogations. Elles sont réaffirmées également par les énoncés ultérieurs de Paul VI où il soulignait la possibilité d'approfondir l'exposé de la vérité chrétienne dans ce secteur.

En outre l'exhortation *Familiaris consortio*, fruit du Synode des Évêques de 1980 : « *De muneribus familiae christianae* », l'a confirmé. Ce document comprend un appel, adressé particulièrement aux théologiens, pour qu'ils élaborent de manière plus complète *les aspects bibliques et personnels de la doctrine* contenue dans *Humanae Vitae*.

Recueillir les interrogations suscitées par l'encyclique veut dire les formuler et en même temps en chercher la réponse. La doctrine contenue dans *Familiaris consortio* demande que la formulation des interrogations aussi bien que la recherche d'une réponse adéquate se concentrent sur les aspects bibliques et personnels. Cette doctrine indique également la voie à suivre pour le développement de la théologie du corps, la direction de son développement et, donc aussi, la direction de son perfectionnement et approfondissement progressifs.

Et cf. *TDC* 133,4 :

Les catéchèses consacrées à l'encyclique *Humanae Vitae* constituent seulement une partie, la partie finale, de celles qui ont traité de la rédemption du corps et de la sacramentalité du mariage.

Si j'attire particulièrement l'attention précisément sur ces dernières catéchèses, je le fais, non seulement parce que le thème dont elles traitent est plus étroitement lié à notre époque, mais avant tout parce que *c'est d'elles que proviennent les interrogations* qui imprègnent, en un certain sens, l'ensemble de nos réflexions. Il en résulte que cette partie finale n'est pas artificiellement ajoutée à l'ensemble, mais qu'elle lui est unie de manière organique et

Pour toutes ces raisons, si les audiences générales ont constitué le cadre dans lequel a été délivré cet enseignement dispensé sur plus de quatre années, il n'en reste pas moins que ce sont des catéchèses au sens fort du terme, autrement dit un acte du magistère ordinaire de l'évêque de Rome.⁷³ Le fait qu'elles aient été communiquées lors des audiences générales du mercredi ne devrait pas conduire à relativiser voire minimiser leur portée. Voici d'ailleurs ce qu'écrivait le Cardinal Marc OUELLET :

Livrées aux fidèles sur plus de quatre ans lors des audiences du mercredi, ces catéchèses reprennent des réflexions très articulées que le penseur et le pasteur Karol Wojtyła avait déjà élaborées lorsqu'il était archevêque de Cracovie. Il s'agit donc d'une pensée personnelle longuement mûrie et approfondie dont la Providence a voulu qu'elle devienne un patrimoine de l'Église tout entière en tant que magistère pontifical.⁷⁴

Quant au Cardinal Carlo CAFFARRA, à qui le pape avait confié en 1981 la présidence de l'Institut Jean-Paul II pour le

homogène. En un certain sens, cette partie qui, dans la disposition globale est placée à la fin, se trouve en même temps au début de cet ensemble. Cela est important du point de vue de la structure et de la méthode.

Le moment historique semble avoir lui aussi sa signification : en effet, les présentes catéchèses ont commencé durant la période des préparatifs du *Synode des Évêques de 1980* sur le thème du mariage et de la famille (« *De muneribus familiae christianae* ») et prennent fin après la publication de l'exhortation *Familiaris consortio* qui est le fruit des travaux de ce synode. Il est bien connu que le Synode de 1980 a lui aussi fait référence à l'encyclique *Humanae Vitae* et a pleinement reconfirmé sa doctrine.

Toutefois, le moment le plus important semble être ce qui est essentiel dans l'ensemble des réflexions menées, et que l'on peut énoncer de la manière suivante : pour affronter les interrogations que suscite l'encyclique *Humanae Vitae*, surtout en théologie, pour formuler ces interrogations et en chercher la réponse, il faut trouver ce *cadre biblico-théologique* auquel on fait allusion quand on parle de « rédemption du corps et de sacramentalité du mariage ». Dans ce cadre se trouvent les réponses aux interrogations éternelles de la conscience des hommes et des femmes, et également aux difficiles interrogations de notre monde contemporain à l'égard du mariage et de la procréation.

⁷³ Concernant ces éléments, l'on peut se reporter à ce qu'expose Michael WALDSTEIN dans l'introduction de son édition des catéchèses, cf. MW p. 14-18. Sans être lui-même théologien, Yves SEMEN a repris l'essentiel dans sa propre introduction à la Théologie du corps, cf. Yves SEMEN, « Introduction », TDC p. 110-114.

⁷⁴ Cardinal Marc OUELLET, « Préface, Homme et femme Il les créa », TDC p. 7.

mariage et la famille, il exprimait cette conviction en présentant le texte dans l'édition dirigée par Gilfredo Marengo en 2009 :

Avec ces catéchèses, premier grand enseignement de son pontificat, Jean-Paul II a voulu dire à l'homme, à chaque homme, qui il est. Il a voulu lui montrer la *vérité intérieure* de son être à la lumière du mystère de la Création et de la Rédemption.⁷⁵

De telles affirmations suffisent à dire la valeur, le caractère proprement théologique et l'autorité de *La théologie du corps* de saint JEAN-PAUL II. De là découlent le bien-fondé, la pertinence et l'importance de connaître, d'apprécier, d'étudier et d'approfondir cet enseignement en théologie.

Plan de l'étude

Ces préalables étant posés, l'heure vient d'ouvrir l'enquête qui aboutira à déterminer si et dans quelle mesure, d'après *La théologie du corps* de saint JEAN-PAUL II, la honte de Gn 3 peut constituer un atout pour l'homme. Cette investigation sera menée à bien en trois étapes.

Un premier temps sera consacré à ressaisir les jalons que Karol WOJTYŁA/JEAN-PAUL II avait posés concernant la honte corporelle avant même de s'y intéresser dans le cadre de ses catéchèses sur le corps. Cela consistera surtout à reprendre ce qu'il avait développé sur la pudeur d'un point de vue philosophique, dans un ouvrage publié en 1960 sur l'amour et le mariage, intitulé en français *Amour et responsabilité*. Cette première étape s'avère d'autant plus nécessaire et utile qu'elle permet de découvrir l'essentiel des soubassements philosophiques à partir desquels s'élabore la réflexion proprement théologique de JEAN-PAUL II concernant le sujet de cette étude.

Une fois ces données acquises, un deuxième temps consistera à recueillir et examiner de manière systématique ce qu'enseigne *La théologie du corps* concernant la honte de Gn 3. Cela supposera d'abord de préciser la perspective adoptée par JEAN-PAUL II ainsi

⁷⁵ Cardinal Carlo CAFFARRA, « Présentation générale de Carlo Caffara », dans : JEAN-PAUL II, *L'amour humain dans le plan divin*. La rédemption du corps et la sacramentalité du mariage dans les Catéchèses du mercredi (1979-1984), Gilfredo Marengo (dir.), Institut Pontifical Jean-Paul II pour les études sur le mariage et la famille – Parole et Silence, Rome – Paris, 2014, p. 102. Il s'agit d'une traduction de ce qui figurait en ouverture de l'édition italienne de 2009.

que les repères textuels et lexicaux nécessaires pour s'orienter dans le texte comme dans le vocabulaire. Cela conduira ensuite à dégager les caractéristiques de la honte de Gn 3 d'après la manière dont le pape polonais relit la Révélation. Cela aboutira enfin à montrer en quoi cette honte peut servir le bien authentique de l'homme, et comment elle cristallise en fait remarquablement ce qui se joue pour lui entre nature, péché et grâce.

Le troisième et dernier temps sera dédié à une relecture critique de ce que livre *La théologie du corps* concernant la honte corporelle. En raison de l'étendue du travail engagé, il a fallu renoncer à intégrer à ce dernier volet la mise en dialogue avec les sources auxquelles JEAN-PAUL II puise (ou non) sur ce thème, de même que l'évaluation de la postérité qu'a pu connaître cet enseignement depuis une quarantaine d'années. (Le chapitre sur la postérité de cet enseignement concernant la honte corporelle fait partie des contenus disponibles en ligne)⁷⁶. L'on s'attachera surtout à dégager les principaux intérêts et les principales limites de ce que *La théologie du corps* a permis de mettre à jour à propos de la honte corporelle, ainsi que les prolongements possibles dans divers domaines, car l'apport de *La théologie du corps* est susceptible d'enrichir plusieurs disciplines de façon particulièrement intéressant.

⁷⁶ Ce chapitre passe en revue le Magistère de l'Église catholique, plusieurs théologiens catholiques français et étrangers, ainsi que des philosophes et des vulgarisateurs.

Première partie
La honte corporelle selon
Karol Wojtyła
avant *La théologie du corps* de
Jean-Paul II

« L'orfèvre a fermé sa boutique,
Et ils sont déjà loin, mes jeunes mariés.
Mais, savent-ils ce qu'ils reflètent ?
Ne faut-il pas les suivre et le leur dire.
Non, ils pensent par eux-mêmes, après tout...
Ils vont revenir, ils reviendront.
Ils sont partis, quelques instants seulement,
pour réfléchir :
créer le reflet de l'Existence absolue et de
l'Amour
est une œuvre grandiose !

Mais nous vivons sans le savoir. »
(Karol WOJTYŁA, *La boutique de l'orfèvre*,
Cana – Cerf, Paris, 2012², p. 7

Avant d'évoquer la honte de Gn 3 dans ses catéchèses sur le corps, celui qui devait devenir le pape JEAN-PAUL II s'était déjà intéressé à la honte sexuelle. Nous le voyons notamment à travers un ouvrage publié en 1960, *Miłość i Odpowiedzialność*, qui fut repris et augmenté en 1962, et traduit pour la première fois en français en 1965 sous le titre *Amour et responsabilité*.¹ Dans ce livre « sur le thème du mariage et de l'amour entre l'homme et la femme »², il a consacré à la honte corporelle un examen particulier. Ce développement qui forme un tout constitue une sous-partie du chapitre où il examine « La personne et la chasteté », sous-

¹ L'avènement du texte définitif est précédé de quelques étapes. En 1959, Karol WOJTYŁA publie un premier article d'une dizaine de pages intitulé « *Miłość a odpowiedzialność* » : Karol WOJTYŁA, « *Miłość a odpowiedzialność* », *Ateneum Kapłańskie* 51 (1959) t. 59, 163-172. La préposition *a* rend l'idée d'être en vis-à-vis, de sorte que le titre pourrait être traduit ainsi : « L'amour face à la responsabilité » (notre traduction.) L'année suivante, il développe plus longuement ce thème dans la revue *Znak*, cette fois sous le titre *Miłość i odpowiedzialność*, c'est-à-dire *Amour et responsabilité* : ID., *Miłość i odpowiedzialność*, *Znak* 5 (1960), 561-614. Enfin, c'est un ouvrage intégral qui est publié aux presses de la KUL (l'Université Catholique de Lublin) cf. ID., *Miłość i odpowiedzialność*. Studium etyczne, TN KUL, Lublin, 1960. Il est ensuite repris et augmenté chez *Znak* deux ans plus tard, cf. ID., *Miłość i odpowiedzialność*. Studium etyczne, deuxième édition revue et augmentée, *Znak*, Cracovie, 1962. La première édition française, basée sur ce texte, date de 1965, cf. ID., *Amour et responsabilité*. Étude de morale sexuelle, traduction du polonais par Thérèse Sas, revue par Marie-Andrée Bouchaud-Kalinowska, préface d'Henri de Lubac, Société d'Éditions Internationales, Paris, 1965.

Pour cette étude, l'on se reportera à la réédition de 2005 aux éditions Stock, cf. ID., *Amour et responsabilité*, préface d'André Frossard, Stock, Paris, 2005. (Désormais cité AR, suivi directement du numéro de page. Pour alléger les notes de bas de page les références à *Amour et responsabilité* seront insérées juste après les citations lorsqu'il s'agit de paragraphes.) Cette édition ne comporte pas d'indications sur le traducteur mais il est possible d'établir qu'il s'agit toujours de la traduction de 1965 (voir l'annexe 2 pour davantage de précisions). Les éditions Parole et Silence ont procédé à une réédition peu avant la canonisation de JEAN-PAUL II (cf. ID., *Amour et responsabilité*, préface d'André Frossard, « Ouvrage de référence », Parole et Silence, Paris, 2014), mais toujours en conservant la traduction de 1965 : le texte demeure donc inchangé par rapport à l'édition de 2005 utilisée ici. Il faut ajouter que la dernière édition en polonais date de 2001 : ID., *Miłość i odpowiedzialność*, troisième édition, « Człowiek i moralność », TN KUL, Lublin, 2001. (Désormais cité MO suivi du numéro de page.) C'est à cette édition que l'on se référera pour les vérifications sur le texte polonais.

² AR 11.

partie intitulée « Métaphysique de la pudeur »³, et Karol WOJTYŁA explicite :

Ce qui nous intéresse ici, c'est la pudeur sexuelle. Ses manifestations se rattachent au corps ; dans une certaine mesure, elle est simplement *pudeur du corps* portant sur les parties et les organes qui déterminent le sexe. (AR 158.)

Ces considérations apparaissent ainsi comme un prélude à ce que le pape polonais exposera plus tard dans *La théologie du corps*, et ce qui est évoqué dans ce sous-chapitre à propos de la pudeur concerne bien la honte de Gn 3 à laquelle est consacrée la présente étude. En effet, dans la mesure où la honte d'Adam et Ève porte sur leur nudité l'un en face de l'autre, l'analyse de la « *pudeur du corps* » dont parle ici Karol WOJTYŁA englobe bien cette honte particulière de Gn 3. Certes, dans *Amour et responsabilité*, il s'attache à l'expérience que peut faire tout homme, indépendamment de la Révélation, et sans jamais mentionner Adam ni Ève. Néanmoins, par généralisation, ce qui est exposé là au sujet de la honte sexuelle s'étend légitimement à celle qui émerge pour nos premiers parents à partir de la Chute. Du reste, la honte qu'Adam et Ève éprouvent ne nous intéresse pas d'abord en tant qu'elle est la leur à partir d'un point donné de leur histoire, mais en tant qu'elle correspond à celle de tout homme en sa condition postlapsaire.

Ainsi, pour qui désire explorer la façon dont JEAN-PAUL II traite de la honte de Gn 3 dans *La théologie du corps*, *Amour et responsabilité* constitue un premier jalon déterminant et significatif, qui d'une certaine manière prépare et permet d'asseoir ce qui sera développé dans les catéchèses sur le corps. Sans reprendre l'examen global de cet apport pour cette recherche⁴, l'on en dégagera l'essentiel (chapitre I) avant d'explicitier comment ce texte s'articule avec *La théologie du corps* (chapitre II).

³ AR 157-174. « Pudeur » traduit ici le polonais *wstyd* qui signifie plus largement « honte ». Voir l'annexe 3 sur les questions de traduction pour les termes entrant dans le paradigme de la honte.

⁴ L'étude détaillée fait partie de ce qui est rendu disponible en ligne.

Chapitre I

La honte corporelle dans *Amour et responsabilité*

Karol WOJTYŁA précise lui-même que ce texte « présente le fruit d'une confrontation permanente entre la doctrine et la vie – ce qui est la base du travail pastoral. »¹ À l'heure où il entreprend la rédaction de cet ouvrage, son ministère sacerdotal et ses charges apostoliques lui ont donné de ressentir vivement la « nécessité de préciser les normes de l'éthique sexuelle catholique »², et de le faire en remontant à leur fondement qu'est « le principe 'de l'amour et de la responsabilité' auquel ce livre a emprunté son titre. »³ Il s'agit donc pour lui de présenter ce que pose l'Église catholique dans le domaine de la morale conjugale et sexuelle, avec un double objectif : le faire connaître, et en rendre compte en dévoilant ce qui sous-tend ces normes, de sorte que les lecteurs, en apercevant le bien-fondé de cette doctrine, puissent y adhérer.

L'on peut trouver une confirmation *a posteriori* de cette intention dans une lettre adressée par Karol WOJTYŁA au révérend père de LUBAC, dans laquelle il évoque

ce livre qui, en Pologne, répond aux intentions pastorales de l'auteur, en faisant mieux comprendre aux jeunes, sollicités si violemment par l'anarchie morale d'une idéologie athée, le sens de leur responsabilité morale.⁴

Cette tâche s'avère encore plus pressante pour celui qui a reçu le sacerdoce :

S'il est aisé d'établir les normes de l'Église catholique en matière de morale sexuelle, il reste vrai que la nécessité de leur trouver un fondement nous interpelle constamment. Dans la pratique, plus encore qu'en théorie, ces normes soulèvent souvent des objections mais le prêtre, qui affronte la

¹ AR 11.

² AR 12.

³ *Ibid.*

⁴ Karol WOJTYŁA, Lettre inédite au Révérend Père Henri de Lubac, 24 février 1968, Centre d'Archives et d'Études Cardinal Henri de Lubac, Namur. Il s'agit d'une lettre conservée dans ces archives parmi d'autres courriers également inédits de Karol WOJTYŁA à Henri de LUBAC, datés des années 1966, 1967, 1968, 1971, 1972, 1975 et 1976.

pratique, doit rechercher et trouver ces bases. Le devoir du prêtre n'est pas seulement d'imposer ou d'interdire, mais d'exprimer les vérités fondamentales, d'expliquer et de clarifier. (AR 12.)

Partant de ce constat, il s'agit donc pour l'auteur d'apporter « une vision globale du problème » d'où se déduise l'agir qui convient parce que « Toutes les solutions sont, d'une manière ou d'une autre, contenues dans cette vision ».⁵ Il part d'un point de vue avant tout philosophique, l'éthique étant nécessairement « une partie de la philosophie ».⁶ Cela n'empêchera pas *Amour et responsabilité* de comporter une large ouverture à la dimension théologique – ce qui n'est pas étonnant dès lors qu'il s'agit de préciser et fonder les normes de l'éthique sexuelle catholique.⁷ C'est dans le cadre de cette réflexion de philosophe sur des questions de morale sexuelle et conjugale que Karol WOJTYŁA examine ce que la traduction française appelle le plus souvent « pudeur » et parfois « honte » – honte corporelle, s'entend. Et contre l'impression un peu simpliste que cette honte ne serait qu'une donnée incidente, Karol WOJTYŁA va jusqu'à déclarer que « toute la morale sexuelle se fonde sur l'interprétation correcte de la [honte] sexuelle ».⁸

Pour situer les données sur la honte dans l'architecture de l'œuvre, il faut savoir que la réflexion part de la manière dont la tendance sexuelle s'inscrit dans la personne, dans son expérience et dans son être même, pour aboutir finalement à la juste relation envers le Créateur.⁹ En effet, l'attitude de l'homme et de la femme, jusque dans leur sexualité, met en jeu cette « justice » envers Dieu lui-même, cette adéquation à ce qu'il a disposé. Dans un dernier chapitre en forme d'annexe Karol WOJTYŁA expose des éléments complémentaires issus des sciences humaines (médecine, sexologie, psychologie) qu'il confronte à la morale et réajuste à partir de ce qu'il a mis à jour dans les chapitres précédents.¹⁰ Pour la petite histoire, à l'heure où se préparait une édition française

⁵ AR 12-13.

⁶ AR 12. Cette affirmation se retrouve sous sa plume en d'autres endroits de ses enseignements, cf. par exemple Karol WOJTYŁA, « Ce que doit être la théologie morale », dans : ID. *En esprit et en vérité, op. cit.*, p. 72, ou encore ID., « La nature humaine comme base de la formation éthique », *ibid.*, p. 82.

⁷ Cf. AR 11-12.

⁸ AR 161.

⁹ L'on trouvera en annexe 2 de notre étude le plan détaillé de l'ensemble.

¹⁰ C'est ce chapitre que le Cardinal de LUBAC désirait voir retirer de l'ouvrage pour la première édition française en 1965.

d'*Amour et responsabilité*, le révérend père Henri de LUBAC¹¹, dont on sait qu'il encouragea par ailleurs l'archevêque de Cracovie, demanda avec insistance la suppression dudit chapitre pour cette édition.¹² Au final, Karol WOJTYŁA maintiendra pourtant l'annexe qui conclut son ouvrage, ce qui témoigne de l'importance qu'il lui reconnaissait.¹³

Il spécifie en outre qu'il considère plus particulièrement la honte du corps en tant que sexué¹⁴. Le passage qui intéresse plus directement cette étude correspond bien sûr au développement intitulé en polonais « *Metafizyka wstydu* », en français « Métaphysique de la pudeur », qui constitue donc le second volet du chapitre III consacré à « La personne et la chasteté ». Reste que l'ensemble du livre et son architecture sont nécessaires pour relier le contenu des pages dédiées à ce thème au reste des données exposées au fil de l'ouvrage.

Ce qui concerne le vocabulaire et les regrettables limites de la traduction française est indiqué dans l'annexe 3. La correspondance entre Karol WOJTYŁA et le révérend père de

¹¹ Henri de LUBAC (1896-1991) fut nommé expert au Concile Vatican II après avoir été expert dans la Commission préparatoire. Il sera créé cardinal par JEAN-PAUL II en 1983.

¹² Cf. AR 241-263.

¹³ Voici en quels termes George WEIGEL, le principal biographe de JEAN-PAUL II, se fait l'écho des tensions qui furent occasionnées par cette divergence de vues :

Amour et responsabilité provoqua quelques émois lorsqu'il parut en 1960 – Karol Wojtyła était déjà évêque depuis deux ans. Il se souviendra que, lorsque l'édition française sortit en 1965, le père Henri de Lubac, l'un des grands inspirateurs théologiques de Vatican II, « insista lourdement » pour que l'on supprime le cinquième chapitre « Sexologie et morale », ce qui laisse supposer qu'au début des années 60 d'autres avaient dit à l'auteur que les questions relatives à la fonction sexuelle et à l'échange mutuel du plaisir entre maris et femmes étaient en deçà de la dignité des prêtres et des évêques. Si prêtres et évêques ne pouvaient parler innocemment et avec humilité du désir et de la satisfaction sexuelle avec leurs fidèles, ils faillaient dans leurs responsabilités pastorales. Si les prudes ne partageaient pas ce point de vue, dommage. Mais c'était leur problème. (WEIGEL, George, *Jean Paul II. Témoin de l'espérance*, traduit de l'américain par Philippe Bonnet, Sabine Boulongne, Valérie Rosier, Floriane Vidal, édition augmentée, JC Lattès, Paris, 2005², p. 188-189.

¹⁴ Cf. AR 158 : « Ce qui nous intéresse ici, c'est la pudeur sexuelle. Ses manifestations se rattachent au corps ; dans une certaine mesure, elle est simplement *pudeur du corps* portant sur les parties et les organes qui déterminent le sexe. »

LUBAC permet d'ailleurs de savoir que l'auteur lui-même déplorait la mauvaise qualité de la version française.¹⁵ Pour plus de lisibilité dans le corps de cette étude, lorsque sera reprise une citation d'*Amour et responsabilité*, les modifications par rapport à l'édition de référence seront signalées en faisant figurer le nouveau choix de traduction, suivi entre parenthèses du texte qu'il remplace.

I.A. La honte incompréhensible sans référence à la personne

I.A.1. La personne humaine comme point de départ incontournable

Si Karol WOJTYŁA ouvre son analyse de la honte en se référant explicitement à deux phénoménologues, l'allemand Max SCHELER¹⁶ et le polonais Franciszek SAWICKI¹⁷, qui ont chacun écrit

¹⁵ Cf. K. WOJTYŁA, Lettre inédite au Révérend Père Henri de Lubac, 24 février 1968, *op. cit.*, où il écrit :

[J]e vous garde une profonde reconnaissance pour la belle préface que vous avez bien voulu écrire pour la traduction française de mon livre. Malheureusement, comme vous l'avez bien remarqué, cette traduction laisse à désirer et paralyse quel que *[sic]* peu la diffusion de ce livre [...].

¹⁶ Max SCHELER (1874-1928), philosophe bavaïrois, a initié dès 1913 (sans jamais vraiment l'achever) une analyse phénoménologique du sentiment de « pudeur » ou de « honte », le titre allemand étant : *Über Scham und Schamgefühl*, littéralement « Sur la honte et le sentiment de honte » (notre traduction). Cet essai figure dans ses œuvres posthumes, cf. Max SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, dans : ID., *Gesammelte Werke*, t. 10 : *Schriften aus dem Nachlaß 1, Zur Ethik Und Erkenntnislehre*, Francke, Bern, 1957, p. 77-90. L'ouvrage fut publié en français en 1952, cf. ID., *La pudeur*, traduction par M. Dupuy, « Philosophie de l'esprit », Aubier – Montaigne, Paris, 1952. Le fait que le titre espagnol de l'ouvrage soit *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, autrement dit « Sur la pudeur et le sentiment de honte » (notre traduction), fait apercevoir la difficulté des traducteurs. Cf. ID., *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanque, 2004.

¹⁷ Franciszek SAWICKI (1877-1952), philosophe et théologien polonais, publia en 1938 un ouvrage intitulé *Fenomenologia wstydlivości*. Remarquons qu'il utilise pour son titre le mot *wstydlivość* (et non *wstyd* comme Karol Wojtyła dans le sous-chapitre d'*Amour et responsabilité*.) La troisième édition de cet ouvrage date de 1986, cf. F. SAWICKI, *Fenomenologia wstydlivości*.

sur ce thème¹⁸, il expose très vite la nécessité d'une bonne métaphysique pour asseoir et compléter l'approche phénoménologique. Cela correspond bien à son orientation philosophique, qui conjugue le recours à une philosophie de l'être et l'appel à l'expérience dans une approche phénoménologique. Si l'approche métaphysique est très traditionnelle, l'approche phénoménologique est plus récente, comme le souligne Mgr Livio MELINA, qui présida l'Institut Pontifical Jean-Paul II d'études sur le Mariage et la Famille de 2006 à 2016.¹⁹ Celui-ci parle à propos d'*Amour et responsabilité* d'« une intégration originale de la phénoménologie (...) dans la perspective du réalisme ontologique propre à saint Thomas d'Aquin. »²⁰ Rocco BUTTIGLIONE, quant à lui, n'hésite pas à affirmer que « la structure même de l'ouvrage nous offre un modèle de complémentarité entre analyse phénoménologique et perspective ontologique. »²¹

La réflexion a donc pour point de départ la personne humaine. Dans son entreprise de préciser les normes indiquées par l'Église catholique en matière de morale sexuelle en remontant à leur fondement, Karol WOJTYŁA souligne bien que

l'éthique sexuelle catholique [...] renvoie aux vérités morales les plus élémentaires et les plus nettes ainsi qu'aux valeurs et biens les plus fondamentaux représentés par la personne humaine, de même que la vérité

Z problemów moralności seksualnej, Wydawnictwo Wrocławskie Księgarni Archidiecezjalnej, Vratislavie, 1986³. Nous n'en connaissons pas de traduction française.

¹⁸ Cf. AR 157.

¹⁹ Mgr Livio MELINA met particulièrement en relief les apports de l'époque de Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II quant à « l'expérience de la responsabilité », « concept central dans la réflexion de Wojtyła » et « plutôt récent dans la réflexion éthique, ayant été introduit seulement dans les premières décennies du XXe siècle, avec Max Weber. » Livio MELINA, « *Amour et responsabilité* dans l'anthropologie de Karol Wojtyła », dans : COLL., *Le personnalisme de Jean-Paul II, sources et enjeux, Recherches philosophiques* 5 (2009), 147-162, ici p. 150.

²⁰ *Ibid.*, p. 149, avec en note 8 deux renvois pour cet aspect : « cf. : R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Books, Milan, 1982, p. 103-114 ; J. KUPCZAK, *Destined for liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła / Pope John Paul II*, Washington D.C., Cua Press, 2000, p. 63-81. »

²¹ Rocco BUTTIGLIONE, *La pensée de Karol Wojtyła*, traduit de l'italien par Henri Louette avec la collaboration de Jean-Marie Salamito, « Communio », Fayard, Paris, 1984, p. 124.

morale est liée au monde des personnes et représentée par le commandement de l'amour. (AR 12.)

Cette perspective personnaliste ne relève pas simplement d'une sensibilité personnelle mais procède plutôt d'une nécessité interne, au point que Karol WOJTYŁA la présente comme la seule qui soit pertinente et légitime.²² C'est en partant du fait que l'être humain est une personne que l'on saisit l'agir qui lui convient, ce qui revient à bien poser que l'anthropologie se trouve nécessairement au fondement de l'éthique, sans quoi cette dernière risque de se dévoyer. Cette conviction va de pair avec la dénonciation du caractère faussé et réducteur d'approches (mécanicistes, naturalistes, etc.) qui négligent de considérer la personne humaine dans son intégralité, pour se contenter d'envisager la problématique du sexe avant tout à partir de celle du corps.²³ De telles approches s'appuient sur la physiologie et la médecine, puis sur la psychologie, pour en déduire les normes morales²⁴, mais le point de départ de ces sciences étant inapproprié, une telle entreprise ne peut qu'être vouée à l'échec : qui part d'une vision tronquée de l'homme ne saurait établir pour son action les règles adéquates. Karol WOJTYŁA témoigne largement dans cet ouvrage de son ouverture envers les sciences humaines mais il les reconnaît cependant « incapables de fournir les bases générales pour comprendre l'amour et la responsabilité. »²⁵

Karol WOJTYŁA montre que pour être accessible à la honte corporelle, il ne faut pas seulement être une créature corporelle, il faut encore être une créature spirituelle, qui dispose de soi de par ses facultés supérieures :

²² cf. AR 14 :

Pour nous, l'éthique sexuelle est le domaine de la personne, et, de ce fait, on ne peut comprendre l'éthique, si l'on ne saisit pas la personne dans sa manière d'être, d'agir, et dans ses droits. Tel est pour nous l'unique champ de réflexion en matière d'éthique sexuelle. L'ordre des personnes humaines constitue le seul point de départ véritable pour toutes considérations en ce domaine. [...] C'est pourquoi les considérations de ce livre auront un caractère personnaliste.

²³ Cf. AR 13.

²⁴ Cf. AR 14.

²⁵ AR 14.

Ici apparaît le lien profond entre le phénomène de la honte (pudeur) et la nature de la personne. Celle-ci est maîtresse d'elle-même [(*sui iuris*)²⁶]; nul, sauf Dieu le Créateur, ne peut avoir sur elle aucun droit de propriété. Elle s'appartient, elle a le droit d'autodétermination, donc nul ne peut porter atteinte à son indépendance. Nul ne peut non plus s'en rendre propriétaire, à moins qu'elle n'y consente elle-même, en se donnant par amour. Cette *inaliénabilité objective de la personne* [(*alteri incommunicabilitas*)²⁷] et son *inviolabilité* trouvent leur expression précisément dans le phénomène de la honte (pudeur) sexuelle, qui n'est qu'un reflet naturel de l'essence de la personne. D'un côté, elle [la honte (pudeur)] a besoin de la vie intérieure de la personne, seul terrain où elle puisse apparaître, et de l'autre, nous le voyons en approfondissant notre analyse, de l'être même de la personne, constituant sa base naturelle. (AR 160-161.)²⁸

Du fait que cette honte suppose une structure personnelle, découle une ligne de démarcation incontournable, qualifiée d'« abîme infranchissable »²⁹, entre l'homme et l'animal.³⁰ Si les animaux connaissent diverses émotions, la honte corporelle « n'a de raison d'être que dans le monde des personnes ».³¹ La honte corporelle met donc en jeu ces caractéristiques de la personne, elle concerne en propre la personne (humaine), et la suite va encore l'explicitier.

²⁶ Cette expression désigne en droit la personne indépendante, c'est-à-dire celle qui n'est pas sous la dépendance d'autrui (*alieni iuris*).

²⁷ En tant que telle, la personne est un bien qui ne peut être communiqué, transmis à un tiers.

²⁸ La traduction de référence a omis les expressions latines entre parenthèses, et a remplacé dans la dernière phrase la reprise de « la honte (pudeur) » (*wstyđ* étant répété dans le texte original) par le pronom « elle ».)

²⁹ AR 109.

³⁰ Max SCHELER avait déjà relevé l'éminence de la pudeur pour manifester la spécificité et la qualité de l'être humain, en déclarant :

Nul état affectif n'exprime aussi clairement, aussi nettement et aussi immédiatement que [ce sentiment de pudeur] la place spéciale, la position unique que l'homme occupe dans la longue série des êtres de l'univers, sa situation entre le divin et le règne animal. (M. SCHELER, *La pudeur*, op. cit., p. 9.)

³¹ AR 164.

I.A.2. L'amour comme concept fondamental

Parce que dans *Amour et responsabilité* la personne est au principe, l'amour devient la notion centrale, en tant qu'il représente l'agir accordé à la dignité même de la personne. Il correspond en fait à ce qui est dû en justice à la personne.³² Il requiert que les mouvements spontanés de la sensualité et de l'affectivité soient ressaisis et intégrés à la dimension personnelle, afin que la personne soit accueillie pour ce qu'elle est et honorée comme telle :

Ainsi donc, dans toute situation où nous éprouvons les valeurs sexuelles d'une personne, l'amour exige leur intégration dans la valeur de la personne, voire leur subordination à cette valeur. Et c'est en cela que se manifeste le principal trait moral de l'amour : celui-ci est affirmation de la personne ou bien il n'est pas amour. (AR 110.)³³

Cette nécessaire intégration prend valeur de principe moral :

C'est pourquoi il nous a fallu souligner le principe de l'intégration : dans le monde des personnes, l'amour doit posséder sa plénitude et son intégralité morale, ses manifestations psychologiques ne peuvent suffire. (AR 151.)

Pour Karol WOJTYŁA, telle est l'exigence, et telle est l'alternative : l'amour affirme la personne (confirmant sa dignité par les actes posés en situation), ou alors il se condamne à ne pas être. Malheureusement, il n'est pas rare que l'on prenne pour de l'amour ce qui n'en est pas, alors qu'il s'agit de construire l'amour à partir de ce avec quoi il est si facilement confondu :

L'amour n'est jamais une chose toute faite et simplement « offerte » à la femme et à l'homme, il est à élaborer. [...]

L'homme est, en quelque sorte, un être condamné à créer. La création est pour lui une obligation également dans le domaine de l'amour. Souvent le véritable amour n'arrive pas à se former à partir de « matériaux » prometteurs de sentiments et de désirs. Il arrive même que le contraire de l'amour en naisse, alors que des « matériaux » modestes produisent quelquefois un amour vraiment grand. Mais un tel amour ne peut être que l'œuvre des personnes et – ajoutons-le pour que notre tableau soit complet – de la Grâce. Nous considérerons l'amour surtout en tant qu'œuvre de l'homme, tentant d'analyser les voies principales de ses efforts. Mais nous y découvrirons aussi l'action de la Grâce, participation cachée du Créateur invisible qui, amour Lui-même, a le pouvoir – à condition que les hommes

³² Cf. AR 37 : « la justice exige que la personne soit aimée et qu'il serait contraire à la justice de se servir de la personne comme d'un moyen. »

³³ L'ensemble de l'ouvrage comporte vingt-sept occurrences du mot « intégration » à propos de l'amour, et à quatre reprises il est mentionné qu'il est menacé de « désintégration ».

y collaborent – de former tout amour, même celui qui se rattache aux valeurs du sexe et du corps. (AR 125-126.)

En réalité, indépendamment de ce que l'on ressent en matière de désirs ou de sentiments, l'amour suppose d'abord et avant tout de s'engager pour le bien véritable de l'autre. Tout cela conduit Karol WOJTYŁA à bien situer l'enjeu dès son introduction :

Le concept de l'amour est ici fondamental et la majeure partie, sinon toutes les analyses présentées dans ce livre, lui sont dédiées. L'éthique chrétienne issue de l'Évangile, pose avant tout le problème dit de l'« introduction de l'amour à l'amour ». Le terme « amour » signifiant, dans le premier cas, ce qui constitue l'essence du plus grand commandement et se référant dans le deuxième, à ce qui, sur la base de la tendance sexuelle, naît entre l'homme et la femme. En renversant la perspective, nous pourrions dire que se pose le problème d'élever le second au niveau du premier, c'est-à-dire au niveau de cet amour dont parle l'Évangile. (AR 13.)

Ce mouvement de l'amour à l'amour (de l'amour compris comme mouvement spontané à partir de la tendance sexuelle jusqu'à l'amour comme mode d'être accomplissant le plus grand commandement évangélique), dessine la trajectoire de référence et le cadre de compréhension qui éclaire tout l'agir humain concernant la sexualité, les relations électives entre l'homme et la femme, et le mariage.

I.A.3. L'accomplissement de la personne dans l'amour

Dans cette perspective, l'amour correspond aussi à l'accomplissement véritable de la personne. La création dans son ensemble est finalisée, et c'est en s'engageant pour l'amour que l'être humain atteint son perfectionnement. Sa liberté même est faite pour l'amour, elle n'est qu'un moyen, tandis que l'amour est véritablement une fin, la fin qui correspond en propre à la réalisation de la personne.³⁴ L'homme et la femme, caractérisés

³⁴ Cf. AR 122 :

La liberté est faite pour l'amour. Inemployée, inexploitée par lui, elle devient précisément quelque chose de négatif, elle donne à l'homme le sentiment du vide. L'amour engage la liberté et la comble de ce qui par nature attire la volonté : le bien. La volonté tend au bien et la liberté est une propriété de la volonté ; voilà pourquoi nous disons que la liberté est faite pour l'amour : c'est grâce à lui surtout que l'homme participe au bien. Pour la même raison, la liberté occupe l'une des premières places dans l'ordre moral, dans la hiérarchie des vertus, ainsi que des bons désirs et aspirations de l'homme. L'homme désire l'amour plus que la liberté : la liberté est un moyen, l'amour est un but.

par le fait de disposer d'eux-mêmes, se réaliseront paradoxalement dans la mesure où ils vivront cet amour qui ne peut être qu'en forme de don de soi.

Voici qu'en raison de sa nature, toute personne est incommunicable et inaliénable. Dans l'ordre de la nature, elle est orientée vers le perfectionnement d'elle-même, elle tend à la plénitude de son être [...]. [...] ce perfectionnement s'accompli[t] grâce à l'amour, parallèlement à lui. Or l'amour le plus complet s'exprime précisément dans le don de soi-même, dans le fait de donner en toute propriété ce « moi » inaliénable et incommunicable. Le paradoxe ici est double et va dans deux sens : premièrement, que l'on puisse sortir de son propre « moi » et, deuxièmement, qu'en le faisant on ne le détruise ni ne le dévalue, mais qu'au contraire on le développe et l'enrichisse, évidemment dans le sens extraphysique, moral. L'Évangile le souligne très nettement : « qui aura perdu – trouvera », « qui aura trouvé – perdra ». (AR 87.)

La vérité de l'amour amène la personne, par définition maîtresse d'elle-même et inaliénable, à s'offrir elle-même à une autre personne dans un don assumé et reconduit au fil du temps, c'est-à-dire au fil des actes posés. L'amour prend alors cette qualité particulière que définit le terme « sponsal », en distinction d'autres conceptions du don de soi, si souvent tronquées et susceptibles de borner tristement l'horizon :

Le concept de l'amour sponsal implique le don d'une personne à une autre qui a été choisie. C'est pourquoi nous employons ce terme dans certains cas, même s'il s'agit de définir le rapport de l'homme avec Dieu [...]. Il est à plus forte raison profondément justifié d'en parler à propos du mariage. L'amour de l'homme et de la femme conduit dans le mariage au don réciproque de soi-même. Du point de vue personnel, c'est un don de soi fait à une autre personne, du point de vue interpersonnel, c'est un don réciproque. Il ne faut pas assimiler (et, par conséquent, confondre) le don de soi-même, dont il est question ici, au « don » dans le sens purement psychologique, ni, moins encore, à l'« abandon » au sens purement physique. (AR 88.)

Cet amour sponsal signe à la fois l'épanouissement de la personne, perfectionnée par ses actes, et l'épanouissement de la relation entre l'homme et la femme, dans une intégration des dynamismes somatiques et affectifs qui leur donne d'être élevés au niveau personnel. Cette qualité d'amour ne s'atteint pas par hasard, mais constitue un achèvement toujours à poursuivre, résultant de la mise en œuvre des facultés et des vertus acquises de l'homme ainsi que de l'action de la grâce selon son ordre propre.³⁵ L'amour sponsal constitue donc la qualité et le type

³⁵ Cf. AR 87-88.

d'amour accordés à ce qu'est l'homme, et s'épanouit en vertu théologique de charité :

C'est clair, l'amour n'est psychologiquement mûr que lorsqu'il acquiert une valeur morale, lorsqu'il devient la vertu de l'amour. Seul l'amour devenu vertu peut répondre aux exigences objectives de la norme personnaliste qui demande que la personne soit « aimée » et n'admet pas qu'elle soit « objet de jouissance », de quelque manière que ce soit. (AR 151.)

Telle est la trajectoire qui correspond au perfectionnement moral et théologal de l'homme. Pour Karol WOJTYŁA, c'est à partir de là que l'on peut avoir une intelligence adéquate de la honte corporelle, et saisir le rôle important qu'elle est susceptible de jouer.

I.B. La honte comme réaction à une inversion de valeurs

Par-dessus tout, la honte corporelle survient comme une réaction affective spontanée qui renvoie à l'exigence de traiter toute personne selon sa dignité intrinsèque. Le Créateur a voulu que la personne soit à la source de ses actes, et lui-même respecte cela, ne supplantant jamais la liberté qu'il lui a accordée. L'être humain fait donc par nature partie du monde des sujets et il n'est jamais légitime de le traiter comme un simple objet. Il en découle une « norme personnaliste »³⁶ qui interdit de traiter quiconque, qu'il s'agisse de moi ou de l'autre, uniquement comme un moyen sans le considérer en même temps comme une fin.

I.B.1. La honte contre l'instrumentalisation de la personne

Le fait est que nous sommes facilement exposés à nous servir de l'autre pour notre avantage, que ce soit pour nos besoins, notre confort, ou notre jouissance. La Révélation nous éclaire sur cette situation en faisant état d'une inclination au péché appartenant aux séquelles de la Chute. Les relations entre hommes et femmes qui mettent en jeu la sexualité se trouvent particulièrement marquées par la concupiscence de la chair, laquelle incite à utiliser le corps de l'autre (ou son propre corps) pour se procurer une

³⁶ AR 35.

gratification sexuelle.³⁷ Dans ce cas, le corps n'est pas pris en compte comme étant celui d'une personne, et il est frappant à cet égard que soit évoqué le danger d'une véritable « dépersonnalisation par la sexualité », laquelle s'opère justement en situation d'« impudeur » (*bezwstydy*, littéralement : non-honte).³⁸

La personne constitue le « bien le plus important de l'univers créé »³⁹ et lorsque la valeur du sexe en vient à primer indûment sur la valeur de la personne, la hiérarchie des biens est gravement mise à mal. La honte corporelle, ce « *reflet naturel de l'essence de la personne* »⁴⁰, va précisément émerger dans de telles circonstances. Elle survient comme une insurrection affective qui s'oppose à cet état de choses, réclamant que soit tenu ou rétabli l'ordre des valeurs pour que la personne soit honorée pour ce qu'elle est :

La honte (pudeur) constitue *comme une défense naturelle de la personne*, protégeant celle-ci contre le danger de descendre ou d'être repoussée au rang d'objet de jouissance sexuelle. [...] [C]ela serait contraire à la nature même de la personne. Il ne faut pas que la personne accepte d'être traitée en objet de jouissance, ni qu'elle en abaisse une autre à ce rôle. Dans les deux cas, la honte (pudeur) [...] s'y oppose.⁴¹

Avant tout acte extérieur, cette menace commence dans l'intime de la « conscience », dans l'intentionnalité. Cela se produit notamment du fait de la sensualité, « qui fait considérer le corps comme un objet possible de jouissance »⁴². La honte

³⁷ Cf. AR 26 et AR 143-144 (tous les italiques des citations sont ceux de l'auteur) :

La concupiscence du corps [...] est une inclination permanente à considérer la personne de sexe opposé, en raison des valeurs du sexe, *uniquement* comme un objet de jouissance possible. La concupiscence du corps signifie donc une disposition latente à intervertir l'ordre objectif des valeurs.

³⁸ Cf. AR 172.

³⁹ AR 187-188. Il faut lire cela en fidélité à saint THOMAS, qui reconnaissait dans la personne « ce qui est le plus parfait dans toute la nature : savoir, ce qui subsiste dans une nature raisonnable » (*ST*, Ia, q. 29, a. 3, resp. ; en latin : « *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura* »). Karol WOJTYŁA a toujours accordé de l'importance à ce point.

⁴⁰ AR 160.

⁴¹ AR 164-165.

⁴² AR 159. Voir aussi AR 161 :

La honte (pudeur) sexuelle est, dans une certaine mesure, une révélation du caractère supra-utilitaire de la personne, aussi bien de l'homme que de la

corporelle témoigne à ce moment-là que malgré l'héritage du péché originel, dans l'intériorité du sujet demeure inscrite une conscience –issue de la loi naturelle– que la valeur de la personne ne doit jamais passer au second plan par rapport aux valeurs du sexe. Elle atteste le bien-fondé de l'ordre établi par le Créateur et la responsabilité de chacun de s'y ajuster.

I.B.2. La honte pour donner ses chances à l'amour

Pour autant, il serait erroné de croire que la honte corporelle présente seulement un versant défensif. Si elle résiste effectivement à l'inversion des valeurs et combat contre ce qui risque de déformer l'amour en captation égoïste, elle possède aussi un versant positif qui consiste à chercher l'amour en assurant le respect de la personne⁴³. Par conséquent, la honte décroît quand les choses sont à leur place, c'est-à-dire quand les valeurs sexuelles ne risquent plus de supplanter la valeur de la personne, quand la convoitise sexuelle ne menace plus de l'emporter sur l'amour :

[S]ubjectivement, la honte est un sentiment négatif qui ressemble un peu à la crainte. Car la honte est la crainte liée aux valeurs sexuelles. Elle disparaît lorsque naît la conviction qu'elles ne provoquent plus uniquement le « désir sexuel ». Elle s'estompe également à mesure qu'apparaît l'amour, que la concupiscence s'accompagne d'une attitude affective. (AR 167.)

Pour toutes ces raisons, la honte corporelle apparaît au service de la personne, venant faire barrage aux dangers d'instrumentalisation liées à la véhémence du désir sexuel. Dans le prolongement, elle sert l'amour compris comme amour de bienveillance et amour de charité (et pas seulement ou pas d'abord comme sentiment). Cet amour est d'ailleurs posé comme « la seule antithèse de l'utilisation de la personne en tant que moyen ou

femme : révélation s'exprimant quand la personne a honte des valeurs sexuelles attachées à son propre corps ou encore, quand elle a honte de son attitude envers ces mêmes valeurs liées à la personne de l'autre sexe, et dont elle use pour son plaisir.

⁴³ Cf. AR 164 et AR 169 :

La honte (pudeur), c'est la tendance toute particulière de l'être humain à cacher ses valeurs sexuelles dans la mesure où elles seraient susceptibles de voiler la valeur de la personne. Elle est un mouvement de défense de la personne qui ne veut pas être un objet de jouissance, ni dans l'acte, ni même dans l'intention, mais qui veut, au contraire, être objet de l'amour.

instrument de notre propre action »⁴⁴. L'on comprend à partir de là comment la honte (lorsqu'elle est saine et appropriée) peut s'avérer bénéfique et souhaitable, comment elle constitue un atout dans le domaine moral, au point qu'il soit préférable d'éduquer à la honte plutôt que de chercher à évacuer toute honte.⁴⁵

I.B.3. Honte et responsabilité : un atout pour un accomplissement véritable

Si l'être humain éprouve de la honte dans le domaine de la sexualité quand il perçoit en lui des réactions sur lesquelles il n'a pas l'initiative ou le plein contrôle, ou bien quand il est confronté au risque que les valeurs sexuelles priment sur les valeurs de la personne, cela est lié au fait qu'il lui incombe par nature de gérer d'une manière conforme à sa dignité personnelle les dynamismes somatiques et psychoaffectifs qui s'imposent premièrement à lui d'une manière indépendante de sa volonté – notamment ceux qui sont mis en jeu à partir de la tendance sexuelle. Comme l'expose Karol WOJTYŁA, la personne est « *capable d'action supra-instinctive* », et ce jusque « dans le domaine sexuel ».⁴⁶ C'est même le propre de l'être humain par rapport à l'animal de n'être pas purement et simplement déterminé par sa tendance sexuelle.⁴⁷ Sa responsabilité se trouve donc bien située : « L'homme n'est pas responsable de ce qui *se passe* en lui dans le domaine sexuel – dans la mesure où il ne l'a pas provoqué lui-même – mais il est pleinement responsable de ce qu'*il fait* dans ce domaine. »⁴⁸

Par conséquent, dans la mesure où il est en possession normale de ses moyens et facultés, l'homme ne peut jamais se « dédouaner » de ce qu'il fait de sa sexualité : ses actes dans ce

⁴⁴ AR 24.

⁴⁵ Cf. AR 168 :

La vraie honte cède difficilement (grâce à quoi, elle ne nous laisse finalement jamais dans une situation impudique). [...] Cette honte-là est une réelle force morale de la personne. Mais comme elle risque d'être amoindrie, cela pour des raisons intérieures (il y a des personnes par nature moins pudiques que d'autres) ou extérieures (différences d'opinion, de style de vie et de comportement réciproque des femmes et des hommes de différents milieux et à différentes époques), le besoin existe d'éducation de la honte (*pudeur sexuelle* [...]).

⁴⁶ AR 40.

⁴⁷ Cf. 40-41 et 43-44.

⁴⁸ AR 41.

domaine dépendent bel et bien de lui, de sorte que l'exigence s'impose :

Le sujet doté d'une « intériorité » telle que celle de l'homme, sujet qui est une personne, ne peut laisser à l'instinct toute la responsabilité de l'impulsion, il ne peut ne tendre qu'à la volupté. Il lui faut prendre la pleine responsabilité de l'usage qu'il fait de son impulsion sexuelle. Cette responsabilité est l'élément essentiel de la morale sexuelle. (AR 56.)

En ce sens, la honte qui survient pour défendre la valeur de la personne par rapport à celle du sexe, rappelle l'homme à sa responsabilité, cette responsabilité dont JEAN-PAUL II dira plus tard qu'elle est « un autre nom de l'obligation morale »⁴⁹. L'affect opère comme un signal tout en communiquant une impulsion dans la direction à privilégier.⁵⁰ Il est remarquable qu'il s'agisse d'une réaction naturelle et spontanée : non pas imposée de l'extérieur par des conventions sociales, culturelles ou religieuses, mais émanant de l'intériorité personnelle de façon innée (en tout cas à partir du moment où le sujet devient conscient de sa personnalité et accessible aux valeurs sexuelles). La honte ne

⁴⁹ André FROSSARD, *N'ayez pas peur !*, Dialogue avec Jean-Paul II, Robert Laffont, Paris, 1982, p. 144. Le pape dit plus globalement dans ce passage :

La responsabilité naît avec la connaissance de la vérité : vérité de l'être, vérité des valeurs, vérité de mes références à l'être et aux valeurs, vérité des actions que j'entreprends.

La responsabilité n'est pas seulement connaissance. Elle naît pour ainsi dire au passage de la connaissance à l'action (certes, il existe également une responsabilité de la connaissance, car la connaissance est également une forme de l'agir où joue la responsabilité envers la vérité ; mais ici il n'est pas question de cela.) Alors, la responsabilité indique la nécessité d'agir conformément à la vérité connue. C'est-à-dire : en accord avec soi-même. En accord avec sa conscience et, pour être plus précis, avec une conscience formée dans la vérité. La responsabilité ainsi entendue est un autre nom de l'obligation morale.

La liberté est donc dans l'homme une faculté d'autodétermination responsable. Elle se trouve au centre de la transcendance propre à l'homme en tant que personne. [...]

Tout cela : conscience, vérité, responsabilité, liberté, forme un ensemble, celui de l'intériorité humaine, qui, quoique ne tombant pas sous les sens, nous est donnée dans une expérience d'une grande intensité. C'est l'expérience de l'homme et plus encore l'expérience de l'« humanité » : de ce par quoi l'homme est finalement et essentiellement homme. (*Ibid.*, p. 144-145.)

⁵⁰ Cf. AR 165 et 254 sur « les exigences de la honte ».

s'apparente pas à une contrainte exogène, elle survient à partir d'une nécessité intérieure, ajustée au perfectionnement moral.

En effet, l'homme ne naît pas achevé, mais auteur de sa vie et capable d'agir dans le sens de son accomplissement comme personne, ou contre cet accomplissement. Or il n'est pas naturel ni convenant pour l'homme de vivre sa sexualité à la façon de l'animal : cela ne lui permet pas de s'accomplir comme personne.⁵¹ L'homme a donc besoin d'apprendre à vivre sa sexualité de manière intégrée à sa dimension personnelle :

Tout homme est conscient de ce que l'être humain de sexe différent est une personne, qu'il est quelqu'un et qu'il diffère de la chose. La conscience de cette vérité éveille le besoin d'intégration de l'amour sexuel, exige que la *réaction sensuelle et affective* à l'être humain de sexe opposé soit *rehaussée au niveau de la personne*. (AR 110.)

Ici intervient la fonction des vertus morales.⁵² C'est tout spécialement grâce à la tempérance que l'homme parvient à subordonner les mouvements naturels de sa sensualité aux facultés spirituelles qui lui sont propres parmi les êtres vivants. Justement, avant, pendant ou après l'acte qui contribue (ou non) à rendre l'homme vertueux, la honte sexuelle elle-même semble pouvoir jouer un rôle. Dans la mesure où elle apparaît lorsque se produit un écart entre ce devoir-être et l'être effectivement en situation (et ce, déjà dans l'intentionnalité), elle est susceptible de servir l'accomplissement véritable de l'homme. Elle présente un double avantage : elle lui donne à la fois de ressentir sur le mode affectif sa non-correspondance possible ou déjà avérée à une obligation morale qui découle de ce qu'il est, et d'être poussé dans la bonne direction. Cela permet de saisir comment Karol WOJTYŁA reconnaît à la honte un rôle de pédagogie, disant qu'elle

⁵¹ Cf. AR 97 :

[I]l ne peut être question chez l'homme d'une sensualité « pure », telle qu'elle existe chez les animaux, ni non plus de son orientation infaillible par l'instinct. C'est pourquoi ce qui est entièrement naturel chez les animaux est, chez l'homme, au-dessous du niveau de sa nature. Le contenu même de la réaction sensuelle qui comprend l'expérience du corps et du sexe comme objet possible de jouissance, indique que chez l'homme la sensualité n'est pas « pure » mais transmuée d'une certaine manière sous l'angle de la valeur. La sensualité naturelle pure, aux réactions dirigées par l'instinct, n'est jamais orientée vers la seule jouissance détachée du but de la vie sexuelle, alors qu'elle peut l'être chez l'homme.

⁵² Cf. AR 151-152.

« enseigne », qu'elle « instruit »⁵³. L'on pourrait effectivement parler d'une éducation par la honte.

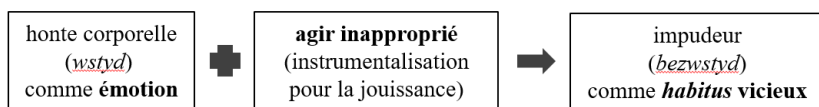
I.C. Le devenir de la honte

Malgré son authenticité et sa valeur de « réelle force morale », cette honte n'en demeure pas moins fragile, exposée à s'estomper pour divers motifs, soit intérieurs soit extérieurs : ce qui fait pointer vers la nécessité d'éduquer à la honte en lien avec l'amour.⁵⁴ En tant qu'émotion naturelle et spontanée dans le développement normal d'un être humain, la honte corporelle peut effectivement connaître différents devenir – sans parler des contrefaçons qui procèdent de mécompréhensions de la honte. Ce qu'expose Karol WOJTYŁA nous permet de distinguer trois évolutions possibles.

I.C.1. Trois évolutions possibles pour la honte corporelle

a. L'extinction de la honte dans l'impudeur

Tout d'abord une situation dégradée : l'extinction de la honte dans l'impudeur. La honte disparaît peu à peu, mais pour de mauvaises raisons. À force de négliger le signal émotionnel au lieu d'y répondre par un agir approprié (c'est-à-dire respectueux de la personne), le sujet devient de moins en moins sensible à la honte jusqu'à perdre finalement la capacité de la ressentir. Il glisse en fait vers un *habitus* vicieux.



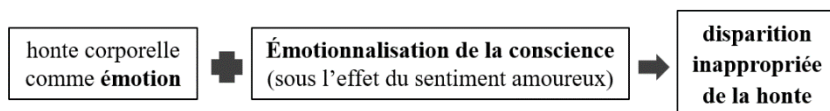
L'absence de honte est ici **défaut** de honte, manque, carence regrettable.

⁵³ AR 161.

⁵⁴ Cf. AR 168 : « sa honte lui enseigne que sa propre personne, au travers des valeurs sexuelles dont elle est dotée, ne doit pas devenir objet de jouissance, que ce soit dans les faits ou dans les intentions » ; et « ce sentiment de honte l'instruit du fait qu'elle ne doit pas traiter les personnes de l'autre sexe comme des objets de jouissance. »

b. La disparition de la honte du fait d'un amour seulement subjectif

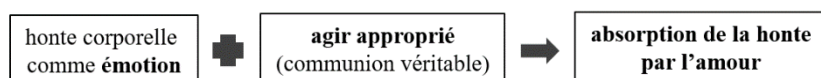
Ensuite, la honte peut également disparaître lorsque l'intensité d'un sentiment amoureux vient légitimer aux yeux de la personne des actes qu'elle ne devrait pourtant pas poser dès lors que les conditions objectives de l'amour ne sont pas réunies.



Il s'agit donc ici encore d'une **disparition inappropriée** de la honte.

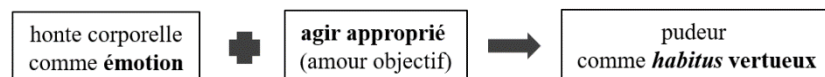
c. L'absorption de la pudeur par un amour authentique

Enfin, une situation optimale correspond à la disparition *heureuse* de la honte, plus exactement à son « absorption » par un amour authentique (objectif et pas seulement subjectif) et en réalité théologal⁵⁵, signant une véritable réalisation personnelle à travers le don de soi.



Dans ce dernier cas, deux aspects sont à distinguer :

- la capacité du sujet à ressentir la honte s'affine (pudeur comme vertu) ;
- les occasions de ressentir l'affect à l'initiative du sujet diminuent (restent les situations où il peut avoir honte d'être regardé comme objet de jouissance par autrui).



⁵⁵ Cf. AR 13.

I.C.2. Une trajectoire implicite de l'affect de honte à la vertu de pudeur

En fait, l'on aurait pu s'attendre à trouver le développement suivant : l'affect de honte s'amenuiserait sur fond de progrès dans la vertu de pudeur. L'homme agissant de manière juste à partir de la réaction de honte parviendrait peu à peu à une disposition stable à ressentir la honte en situation adéquate. Même si cet homme fait encore l'expérience de la concupiscence – et par conséquent de la honte corporelle –, un *habitus* vertueux se consolide peu à peu dans la mesure où lui s'efforce de progresser vers une pureté d'intention. S'il tient compte de la honte comme d'un indicateur pour rectifier ses intentions quand il y a lieu, la honte joue un rôle positif dans sa vie morale.

Cette trajectoire, sans être explicitement évoquée dans *Amour et responsabilité*, sous-tend pourtant l'ensemble de la réflexion, et s'avère cohérente avec l'anthropologie philosophique et théologique que développe Karol WOJTYŁA en fidélité avec la Tradition. Elle prend place dans une perspective selon laquelle la personne s'édifie par les actes bons qu'elle pose en situation. La honte corporelle apparaît alors comme un affect (parmi d'autres) pour lequel se vérifie une intégration heureuse à la personnalité, à la fois par la vertu acquise et par la grâce, le primat revenant à la grâce.

I.C.3. Dégradations sociales et culturelles de la honte

Quant aux dégradations sociales et culturelles de la honte corporelle, l'on se contentera ici de dire qu'*Amour et responsabilité* évoque la pruderie ou « fausse honte » ainsi que la pudibonderie⁵⁶.

Récapitulation

Contre diverses mécompréhensions de la honte qui se rencontrent aussi dans les milieux chrétiens, la honte corporelle n'est pas honte du corps, honte du sexe, honte des relations sexuelles, ni honte de la jouissance qui en découle. Car le plaisir sexuel lui-même, resitué dans le cadre qui lui donne son sens et sa valeur (celui d'une relation interpersonnelle où l'amour permet à chacun de se déployer comme personne dans un don de soi à un autre dont la valeur personnelle est reconnue à sa juste hauteur),

⁵⁶ Cf. respectivement AR 163 et 170.

est reconnu comme bon en soi.⁵⁷ Contre d'autres mécompréhensions de la honte également présentes en milieu chrétien, qui ne voient en elle qu'un malaise inopportun à évacuer, ce que nous enseigne *Amour et responsabilité* suffit à montrer l'intérêt et la valeur de la honte corporelle dans l'édification de l'être humain.

Au terme de ce chapitre, il est bon de réentendre l'affirmation audacieuse d'*Amour et responsabilité* qui avait été citée en ouverture : « toute la morale sexuelle se fonde sur l'interprétation correcte de la honte (pudeur) sexuelle. »⁵⁸ En réalité, le texte original est plus nuancé, qui dit littéralement : « la honte sexuelle détermine [délimite] dans une certaine mesure la direction de toute la morale sexuelle. »⁵⁹ Ce qui vient d'être exposé, permet maintenant de saisir et les présupposés et les implications d'une telle assertion, et de comprendre comment la honte corporelle constitue, sous un certain rapport, une clé d'interprétation de la morale sexuelle.

La honte corporelle touche à l'essence de la personne, dont son corps est le signe.⁶⁰ Elle concerne la possibilité, malheureuse-

⁵⁷ Cf. AR 54 :

Il existe une joie conforme à la nature de la tendance sexuelle, et en même temps à la dignité des personnes ; dans le domaine étendu de l'amour entre l'homme et la femme, elle découle de l'action commune, de la compréhension mutuelle, et de l'accomplissement harmonieux des buts choisis ensemble. Cette joie, ce *frui*, peut provenir aussi bien du plaisir multiforme créé par la différence des sexes que de la volupté sexuelle que donnent les rapports conjugaux. Le Créateur a prévu cette joie et l'a liée à l'amour de l'homme et de la femme, à condition que leur amour se développe, à partir de l'impulsion sexuelle, normalement, c'est-à-dire d'une manière digne des personnes.

⁵⁸ AR 161.

⁵⁹ Notre traduction de « Widać stąd, że wstyd seksualny gruntownie wytycza w pewnej mierze kierunek całej moralności seksualnej. » (Karol WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, troisième édition, « Człowiek i moralność », TN KUL, Lublin, 2001, p. 160.) De même pour l'édition anglaise qui rend ainsi la phrase : « Hence, it is evident that sexual shame in a certain measure charts the direction of all sexual morality » (Id., *Love and responsibility*, traduction, notes de bas de page et avant-propos Grzegorz Ignatik, Pauline Books and Media, Boston, [Kindle version], 2013, emplacement 2876.)

⁶⁰ Cf. TDC 27,2 ; 59,3 et surtout 59,4 :

[L]e corps, en effet, dans sa masculinité ou féminité, est donné comme tâche à l'esprit humain [...] et, par une maturité adéquate de l'esprit, il devient lui aussi un signe de la personne dont celle-ci est consciente, et une authentique « matière » de la communion des personnes.

ment souvent avérée, que la personne soit bafouée en son corps, et renvoie au devoir primordial qu'elle soit réellement honorée en ce corps, qu'elle s'édifie avec lui et par lui.⁶¹ Ainsi que le résume Sœur MARIE DE L'ASSOMPTION : « Parce que la personne humaine est corporelle et sexuée, elle s'accomplit comme personne non pas malgré son corps, mais avec lui, dans toutes ses dimensions. »⁶²

La honte corporelle appelle une juste relation au corps (le sien et celui de l'autre), et soutient particulièrement le développement de l'homme au moment même où sur la base de la tendance sexuelle, il se trouve exposé à inverser la juste hiérarchie des valeurs pour faire primer celles du sexe sur celle de la personne, au mépris de l'amour qui est dû en justice à un être personnel. Dans l'ordre de la morale sexuelle, le bien qui correspond à la nature est effectivement celui d'un amour « sponsal », et c'est à cela qu'il faut revenir pour déterminer l'agir juste. Ainsi que le constatait Karol WOJTYŁA : « La notion de l'amour sponsal importe pour déterminer les normes de toute la morale sexuelle. »⁶³ C'est dire que la honte corporelle se situe

⁶¹ Cf. AR 161 :

Seule la personne peut avoir honte, car il n'y a qu'elle qui, de par sa nature, ne puisse être objet de jouissance (dans les deux acceptions du terme). La [honte] sexuelle est, dans une certaine mesure, une révélation du caractère supra-utilitaire de la personne, aussi bien de l'homme que de la femme : révélation s'exprimant quand la personne a honte des valeurs sexuelles attachées à son propre corps ou encore, quand elle a honte de son attitude envers ces mêmes valeurs liées à la personne de l'autre sexe, et dont elle use pour son plaisir. Dans le premier cas, sa honte lui enseigne que sa propre personne, au travers des valeurs sexuelles dont elle est dotée, ne doit pas devenir objet de jouissance, que ce soit dans les faits ou dans les intentions ; et dans le second cas, ce sentiment de honte l'instruit du fait qu'elle ne doit pas traiter les personnes de l'autre sexe comme des objets de jouissance.

⁶² MARIE DE L'ASSOMPTION, *L'homme, personne corporelle*. La spécificité de la personne humaine chez Saint Thomas d'Aquin, « Bibliothèque de la Revue Thomiste », Parole et Silence, Paris, 2014, p. 257.

⁶³ AR 90. Cela s'inscrit bien dans le prolongement de l'enseignement de saint THOMAS D'AQUIN. Cf. Karol WOJTYŁA, « Le personnelisme thomiste », dans : ID., *En esprit et en vérité*, Recueil de textes 1949 – 1978, traduction par Gwendoline Jarczyk, Centurion, Paris, 1980, p. 88-101, ici p. 97-98 :

En tout cas, pour saint Thomas, la liberté n'est pas donnée à la personne comme un but en soi, mais comme un moyen pour une haute fin. [...] L'amour véritable de l'autre, celui qui est digne de la personne humaine, est

exactement au cœur de l'enjeu principal de l'éthique sexuelle, comme le confirme du reste cette affirmation d'*Amour et responsabilité* : « Goûter le plaisir sexuel sans traiter pour autant la personne comme un objet de jouissance, voilà le fond du problème moral sexuel. »⁶⁴ L'expérience de la honte pousse spontanément l'homme à réajuster ses intentions et ses comportements. Cela étant, le fait que la honte corporelle puisse évoluer diversement manifeste clairement qu'il n'y a rien d'automatique dans le fait qu'elle contribue au bien de l'être humain. Ce qui sera déterminant, c'est ce que chacun fera librement à partir de cet affect qui surgit en situation. Il dépend de sa responsabilisation que cette honte soit effectivement et plus pleinement au bénéfice d'un amour véritablement sponsal. Et en définitive, cette honte qui relève d'une morale naturelle présente indéniablement plusieurs intérêts pour le développement moral de l'homme, tout spécialement dans le cadre des relations entre l'homme et la femme qui impliquent la sexualité.

celui dans lequel les énergies et les désirs sensibles se trouvent soumis à la compréhension profonde de la valeur véritable de son objet.

[...] Selon la conception de saint Thomas, l'amour est, d'une part, une certaine nécessité naturelle, et, de l'autre, il est un postulat, il est même l'idéal de la morale. Il apporte avec lui l'union des personnes, ainsi que leur convivance harmonieuse. [...] C'est pourquoi aussi toute convivance humaine devrait être fondée sur l'amour. Le commandement évangélique de l'amour du prochain constitue le principe le plus personnaliste qui soit [...] Le personnalisme constitue ainsi la base essentielle de la morale conjugale et familiale ; c'est lui qui explique le sens et indique les voies de l'éducation et de l'éducation de soi ; tout cela, il le fonde sur une compréhension approfondie de la valeur de la personne, et aussi sur la compréhension de l'amour, dont l'objet et le sujet propre sont la personne.

⁶⁴ AR 54. Voir aussi AR 28 :

[D]ans les relations entre l'homme et la femme, et dans leurs rapports sexuels, l'objet est toujours une personne. C'est elle aussi qui devient la source essentielle du plaisir multiforme et de la volupté. [...] La morale sexuelle résulte du fait que les personnes ont conscience non seulement de la finalité de la vie sexuelle, mais aussi de leur propre personnalité. À cette conscience reste également lié le problème moral de la jouissance en tant qu'antithèse de l'amour.

Chapitre II

D'Amour et responsabilité à La théologie du corps

Ayant extrait d'*Amour et responsabilité* ce qui concerne notre question, il nous faut maintenant regarder comment se fait le lien entre ces données et celles qu'apporteront sur ce même thème les catéchèses de JEAN-PAUL II sur le corps. Pour mettre à jour ce qui a favorisé l'approfondissement de la réflexion de Karol WOJTYŁA à ce sujet, il conviendra d'abord de faire retour sur les événements qui, entre l'un et l'autre ouvrage, ont pu jouer dans l'évolution de notre auteur en matière de morale sexuelle et conjugale (A). L'on verra ensuite comment a mûri sa pensée philosophique, sachant qu'en 1969, il publie son œuvre majeure dans cette discipline : *Personne et acte*¹ (B). L'on montrera enfin comment s'articulent les textes de *La théologie du corps* et d'*Amour et responsabilité* (C).

II.A. L'évolution de Karol WOJTYŁA concernant la morale conjugale

L'évolution de Karol WOJTYŁA à partir de la publication d'*Amour et responsabilité* permet effectivement de baliser le chemin de sa réflexion concernant la honte corporelle jusqu'aux catéchèses qui constituent *La théologie du corps* de saint JEAN-PAUL II. Plusieurs données méritent d'être à tout le moins mentionnées, car elles représentent la toile de fond sur laquelle adviendra cette longue série d'audiences générales.

II.A.1. Dans le cadre du ministère diocésain

Les premiers éléments sont liés à son ministère diocésain. En effet, Karol WOJTYŁA fut durant quatre ans évêque auxiliaire de l'archidiocèse de Cracovie (à partir du 4 juillet 1958), puis deux ans

¹ Karol WOJTYŁA, *Personne et acte*, texte définitif établi en collaboration avec l'auteur par Anna-Teresa Tymieniecka, traduction par Gwendoline Jarczyk, avertissement, introduction et notes sur la traduction par Aude Suramy, « Collège des Bernardins », Parole et Silence, Paris, 2011², p. 312. Désormais cité *PA* suivi directement du numéro de page.

administrateur temporaire (à partir du 16 juillet 1962), avant d'en devenir l'archevêque le 13 janvier 1964. Or, au cours des années qui séparent *Amour et responsabilité* de *La théologie du corps*, parmi ses nombreuses tâches en tant que pasteur, il accorda toujours une attention particulière à ce qui concerne le mariage et la famille, d'autant plus que le régime communiste menait dans ce domaine un véritable travail de sape.

Poursuivant sur la lancée de ce qu'il avait entrepris lorsqu'il avait la charge de la paroisse de Saint-Florian, il déploya, assisté par des jeunes qui avaient bénéficié de ses apports, un vaste programme de préparation au mariage destiné à la fois au clergé et aux laïcs. Pour cela il s'assura le concours de compétences multidisciplinaires, de façon à donner un enseignement de qualité prenant en compte les divers aspects des questions conjugales et familiales : philosophiques et théologiques bien sûr, mais aussi médicaux et psychologiques. La formation des séminaristes fut également repensée dans la même optique.²

Mgr WOJTYŁA soutint et promut par ailleurs plusieurs projets initiés par d'autres concernant la famille, ce qui facilita leur développement ou leur reconnaissance. Ainsi apporta-t-il son support à l'œuvre que le père Blachniki avait suscitée en faveur des jeunes et des familles, le mouvement « Lumière et vie », qui organisait notamment des camps de vacances destinés à contrer les propositions communistes.³ De même, avant de recevoir la charge épiscopale, il avait été interpellé par son amie Wanda POŁTAWSKA, préoccupée par les besoins de jeunes filles-mères, puis par ceux de couples sur le point de divorcer. Karol WOJTYŁA encouragea ces initiatives et s'investit personnellement pour conduire des méditations à l'intention des couples en difficulté. Cet apostolat se prolongea en conférences d'éthique matrimoniale⁴, et l'ensemble de ces entreprises convergea sans doute pour que soit fondé en 1969 un Institut archidiocésain pour

² Cf. George WEIGEL, *Jean Paul II. Témoin de l'espérance*, traduit de l'américain par Philippe Bonnet, Sabine Boulongne, Valérie Rosier, Floriane Vidal, édition augmentée, Jésus Lattès, Paris, 2005², p. 249-250.

³ Cf. *ibid.*, p. 251-253.

⁴ Cf. Wanda POŁTAWSKA, *Journal d'une amitié*. La famille Póltawski et Karol Wojtyła, avec quarante-six lettres inédites de Jean-Paul II, traduit de l'italien par Sylvie Garoche, Mediaspaul, Paris, 2011, p. 43-44.

les études familiales, intégré peu de temps après à l'Académie pontificale de théologie.⁵

II.A.2. Au niveau de l'Église universelle : le Concile Vatican II

D'autres faits intervinrent au niveau de l'Église universelle, qui s'avèreront déterminants. Tout d'abord, la participation de Mgr WOJTYŁA au II^e Concile œcuménique du Vatican (11 octobre 1962 – 8 décembre 1965). Cet événement conditionnera bien des lignes de force de son enseignement et de sa pastorale.⁶ Une fois rentré dans son diocèse, il entreprit d'ailleurs la rédaction d'un ouvrage qui parut en 1972 sous le titre *Aux sources du renouveau*⁷ : il s'agit d'un « *vademecum* »⁸ des textes conciliaires visant à générer les attitudes⁹ appropriées chez les chrétiens, en réponse au « profond enrichissement spirituel »¹⁰ reçu. Plus qu'une introduction au contenu des textes, ce livre se veut une « initiation »¹¹ propre à transformer les personnes dans l'ordre de la foi et de la morale.¹² L'auteur reconnaît avec gratitude avoir « contracté une dette envers l'Esprit Saint »¹³ à l'occasion du Concile, et se donne pour mission de contribuer à le mettre en œuvre. Après son élection à la chaire de saint Pierre le 16 octobre 1978, il réaffirmera d'ailleurs que cette tâche constitue pour lui un devoir et une priorité.¹⁴

⁵ Concernant ce programme, voir G. WEIGEL, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 253-254 ; et W. POLTAWSKA, *Journal d'une amitié, op. cit.*, p. 44-45.

⁶ Sa contribution avait commencé avant l'ouverture du Concile : le 30 décembre 1959, il soumit ainsi aux instances préparatoires une réflexion sur la crise de l'humanisme.

⁷ Pour l'édition française : cf. Karol WOJTYŁA, *Aux sources du renouveau*. Étude sur la mise en œuvre du Concile Vatican II, préface de Mgr Olivier de Berranger, traduction d'après l'édition italienne définitive par Henri Louette, Parole et Silence, Paris, 2012.

⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 13.

¹⁰ *Ibid.*, p. 5.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 7.

¹² Cf. *ibid.*, p. 13.

¹³ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴ Cf. JEAN-PAUL II, *Discours aux participants de l'École française de Rome* Vatican II, le grand événement religieux de notre temps, n. 5, AAS 78 (1986), 1271-1274, ici p. 1273 ; DC 83 (1986), 637-638, ici p. 638 :

En marge du déroulement du Concile lui-même, d'autres éléments viennent encore nourrir la réflexion de Karol WOJTYŁA, ainsi que l'atteste par exemple cette confiance, au détour d'une correspondance amicale :

Ici [à Rome], dans mes moments libres, je visite des petites parties de monuments bien particuliers : d'eux j'apprends surtout comment le christianisme a rencontré le monde antique. La nature est très intéressante, mais tout ce qui advient dans l'homme est peut-être encore plus intéressant. Et c'est justement tout ce qui se passe dans l'homme que je confie principalement au Christ et à sa Mère (22 octobre).¹⁵

Cet aveu fait clairement apercevoir que le pasteur s'est présenté à ce Concile avec ce qui l'anime intérieurement, de sorte que même les à-côtés du Concile rejoignent et enrichissent ses dispositions personnelles à divers égards. L'on voit ici comment demeurent prégnants sa préoccupation pour l'homme et son intérêt pour le dialogue entre le christianisme et la culture environnante. Aussi serait-il très restrictif de réduire la portée de l'événement à ce qui s'est vécu entre les pères conciliaires en termes de prière et de liturgies, d'échanges de vues ou de textes produits.

Concernant les documents promulgués, en tout cas, il est sûr que la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde de ce temps (à la rédaction de laquelle il a apporté une

Le Concile Vatican II reste l'événement fondamental de la vie de l'Église contemporaine : fondamental par l'approfondissement des richesses qui lui ont été confiées par le Christ ; fondamental par le contact fécond avec le monde contemporain dans un but d'évangélisation et de dialogue à tous les niveaux et avec tous les hommes à la conscience droite. Pour moi – qui ai eu la grâce spéciale d'y participer et de collaborer activement à son déroulement – Vatican II a toujours été [...] et est d'une manière particulière en ces années de mon pontificat, le point constant de référence de toute mon action pastorale, dans l'effort conscient de traduire ses directives par une application concrète et fidèle, au niveau de chaque Église et de toute l'Église. Il faut sans cesse revenir à cette source.

L'auteur fera lui-même référence à ce discours dans la constitution apostolique par laquelle il a promulgué le *Catéchisme de l'Église Catholique*, cf. ID., Constitution apostolique *Fidei Depositum* pour la publication du *Catéchisme de l'Église Catholique* rédigé à la suite du deuxième concile œcuménique du Vatican, 11 octobre 1992, Introduction, AAS 86 (1994) 113-118 ; DC 90 (1993) 1-3.

¹⁵ Extrait d'une lettre d'octobre 1962, cité par W. POŁTAWSKA, *Journal d'une amitié*, op. cit., p. 63.

contribution remarquée) prend une place particulière pour lui.¹⁶ George WEIGEL a pu écrire que cette constitution « conserverait une place privilégiée dans la pensée et dans le cœur de Karol Wojtyła pour le restant de ses jours. »¹⁷ Cette importance de *Gaudium et Spes* se traduira également de manière constante dans sa pastorale. Elle se donnera par exemple à lire dans son souci de dialoguer avec la culture, aussi bien pour rendre compte de l'espérance que donne la foi¹⁸ que pour accueillir les apports du monde contemporain selon la juste autonomie des disciplines profanes.

II.A.3. Au niveau de l'Église universelle encore : les questions d'éthique sexuelle

Toujours au niveau de l'Église universelle, il convient de relever un autre fait qui impacte également la réflexion de Karol WOJTYŁA dans le domaine qui nous intéresse : PAUL VI, ayant repris la commission pontificale que JEAN XXIII avait suscitée discrètement en mars 1963 pour réfléchir aux problèmes de la population, de la famille et de la natalité, fit le choix de l'élargir à de nouveaux membres, en plusieurs temps.¹⁹ En raison de l'intérêt suscité par son ouvrage *Amour et responsabilité*, l'archevêque de Cracovie se retrouva associé à ladite commission dès la fin du Concile.

Ses déplacements en Europe occidentale furent entravés par le régime politique de son pays, mais celui qui n'allait pas tarder

¹⁶ Cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, dans : ID., *Le Concile Vatican II (1962-1965)*. Édition intégrale définitive, texte latin et traduction française avec index et tables, préface par G. Alberigo, traduction par R. Winling, « Le magistère de l'Église », Cerf, Paris, 2010², p. 507-639. Désormais cité GS.

¹⁷ G. WEIGEL, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 219.

¹⁸ Cf. 1P 3,15.

¹⁹ Il étoffa la commission une première fois de huit à treize membres, puis, l'ayant officialisée devant le Concile, à cinquante et un membres. Aux premiers démographes furent donc associés des théologiens, des pasteurs, des économistes, ainsi que trois couples. Elle intégrait délibérément des personnes qui contestaient la position de l'Église sur la régulation des naissances. Concernant cette commission, voir Michel ROUCHE, « La préparation de l'encyclique 'Humanæ vitæ'. La commission sur la population, la famille et la natalité », dans : COLL., *Paul VI et la modernité dans l'Église*. Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983), *Publications de l'École française de Rome* 72 (1984) 361-384.

à être créé cardinal²⁰ ne renonça pas pour autant. Empêché de se rendre à Rome pour participer aux séances prévues en juin 1966, Karol WOJTYŁA mit sur pied dans son propre diocèse une commission chargée de réfléchir sur les mêmes questions, réunissant des théologiens moralistes et un médecin. Les travaux, qu'il supervisa, aboutirent à la rédaction du *Mémorandum de Cracovie*, dont le texte a été rendu disponible dernièrement.²¹ Il s'agissait de donner les « fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », comme l'indique le sous-titre du *Mémorandum*.²²

Ce document, rédigé en français, parvint à PAUL VI à la fin du mois de février 1968, trop tard malheureusement par rapport à la pression médiatique qui s'était emparée des débats pour les téléguider. Certains éléments furent repris, mais l'ensemble du schéma de l'encyclique prévue par le Saint-Père, déjà fixé, ne fut pas repensé. En ce sens, l'on pourrait se dire que ce travail ne porta pas le fruit que l'on aurait pu espérer, mais nous laissons à d'autres le soin d'évaluer la contribution du *Mémorandum* par rapport au texte définitif de l'encyclique *Humanae Vitae*.

Deux points sont à relever pour le sujet qui nous occupe. Tout d'abord, ce texte ne parle à aucun moment de honte ni de pudeur : voilà qui prouve au passage, si c'était nécessaire, que l'essentiel concernant la morale conjugale peut être posé sans recourir à l'examen de cette notion. Ensuite, en tout état de cause, ces circonstances ont donné à Karol WOJTYŁA l'opportunité d'approfondir sa réflexion sur le couple et la famille, en concertation avec des interlocuteurs de choix, et en lien avec les débats qui agitent le monde contemporain (néomalthusianisme, révolution sexuelle, promotion de la contraception, etc.). Cela lui permit d'affiner encore sa vision de l'homme et de sa sexualité (vision qui sous-tend nécessairement la question de la honte corporelle), de préciser sa pédagogie ainsi que la perspective à privilégier pour rendre compte de cette vision à ses contemporains. Voici ce qu'en dit G. WEIGEL :

²⁰ Mgr Karol WOJTYŁA reçut sa barrette de cardinal des mains de PAUL VI le 28 juin 1967.

²¹ Il faut saluer l'initiative d'Yves SEMEN qui a très heureusement adjoint ce *Mémorandum* à son édition française des catéchèses de JEAN-PAUL II sur le corps, cf. TDC p. 631-667.

²² Cf. *ibid.*, p. 631. Sur ce sujet, voir notamment G. WEIGEL, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 266-270.

Le mémorandum de la commission cracovienne qui reflétait la pensée du cardinal Wojtyła et l'analyse morale de *Amour et responsabilité* s'efforçait de donner un cadre nouveau à la position classique de l'Église sur la morale conjugale et la régulation des naissances, à savoir un humanisme chrétien pleinement explicite et développé sur le plan philosophique auquel croyants et non-croyants pouvaient s'attacher.²³

Nul doute, par conséquent, que le travail effectué avait de quoi préparer la route à une nouvelle prise de parole sur les questions d'éthique sexuelle et familiale. Indépendamment de ce qui était retenu ou non de la contribution cracovienne pour la rédaction définitive de l'encyclique *Humanae Vitae*, les efforts entrepris contribuaient à la maturation de la pensée woytylienne sur ces questions. De cette façon, le *Mémorandum de Cracovie* marque un autre jalon entre *Amour et responsabilité* et *La théologie du corps*.

Le 25 juillet 1968, PAUL VI promulgua l'encyclique tant attendue « sur le mariage et la régulation des naissances » et elle fut rendue publique quatre jours plus tard. L'on connaît l'ébranlement et la contestation durable qui s'en suivirent, dans un contexte particulièrement tendu : les vagues nous atteignent encore plusieurs décennies plus tard. Le pape BENOÎT XVI le relevait lui-même lors du quarantième anniversaire de l'encyclique, en mettant en relief son caractère de « signe de contradiction »²⁴ ; un caractère que PAUL VI avait en partie anticipé et annoncé, puisqu'il écrivait dans le texte-même :

On peut prévoir que cet enseignement ne sera peut-être pas facilement accueilli par tout le monde : trop de voix – amplifiées par les moyens modernes de propagande – s'opposent à la voix de l'Église. Celle-ci, à vrai dire, ne s'étonne pas d'être, à la ressemblance de son divin Fondateur, un « signe de contradiction » ; mais elle ne cesse pas pour autant de proclamer avec une humble fermeté, toute la loi morale, tant naturelle qu'évangélique.²⁵

²³ G. WEIGEL, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 267.

²⁴ BENOÎT XVI, Discours aux participants au Congrès international organisé à l'occasion du 40e anniversaire de l'encyclique « *Humanae Vitae* » *Être responsable à l'égard de la vie*, 10 mai 2008, AAS 100 (2008), 390-393, ici p. 390 ; DC 105 (2008), 934-936, ici p. 934.

²⁵ HV 18.

Revenons à Karol WOJTYŁA : celui qui avait axé son sacerdoce sur l'amour humain²⁶ et s'était investi de multiples façons pour le promouvoir, ressentit profondément cette crise et fut renforcé dans sa conviction que l'Église se devait de présenter adéquatement sa doctrine pour pouvoir rejoindre tout homme. Il conserva donc la préoccupation de transmettre, non seulement sur les questions débattues de la contraception, mais plus largement sur l'arrière-plan de l'amour de l'homme et de la femme, une vision intégrale de la personne conforme à l'Évangile. Examiner ce qu'il en est de la honte corporelle dans *La théologie du corps* conduira à y revenir. Pour l'heure, signalons simplement qu'à partir du Concile Vatican II, le jeune cardinal sera encore sollicité pour diverses missions par les instances romaines : de quoi continuer à élargir ses perspectives vis-à-vis des grands courants et questionnements du monde contemporain.

II.B. La maturation de l'arrière-plan philosophique : *Personne et acte*

Après avoir vu comment mûrit la réflexion de Karol WOJTYŁA au sujet de la morale conjugale et familiale, il faut mentionner comment s'approfondit sa conception philosophique de la personne. En effet, au cours de ces années il rédige l'ouvrage qui représentera sa contribution maîtresse dans ce domaine : *Personne et acte*, publié en 1969.²⁷ Une œuvre qu'il introduit lui-même en ces termes :

[L]a présente étude ne sera pas un travail relevant du domaine de l'éthique. Elle ne présuppose pas la personne, ne l'implique pas – mais au contraire elle est on ne peut plus largement ouverte pour l'explication de cette réalité qu'est la personne. Et la source à laquelle nous puiserons la connaissance de

²⁶ Cf. JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, avec la collaboration de Vittorio Messori, Plon – Mame, Paris, 1994, p. 192 :

Quand j'étais un jeune prêtre, j'ai appris à aimer l'amour humain. C'était un des thèmes sur lesquels j'ai axé tout mon sacerdoce, mon ministère dans la prédication, au confessionnal et à travers ce que j'écrivais. Si l'on aime vraiment l'amour humain, on ressent le besoin urgent de s'engager de toutes ses forces en faveur du « grand amour ».

²⁷ Karol WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Cracovie, 1969. Cette première édition en polonais a fait l'objet de retouches. Pour l'historique du texte et de ses éditions, le lecteur se reportera avec profit à l'« Avertissement » (corps du texte et notes) qui ouvre l'édition française de 2011, cf. PA VII-X.

ce qu'est la personne sera l'acte et, plus précisément encore, la morale dans son aspect dynamique et existentiel. (PA 30.)²⁸

Autant dire qu'il s'agit d'un exposé d'anthropologie dynamique à même d'éclairer les questions morales. Il s'avère très opportun de prendre en considération ce jalon pour le relier à ce qu'expose *La théologie du corps*, et l'on peut s'appuyer sur un aveu de l'auteur lui-même pour l'attester. De fait, au cours des débats qui ont entouré la publication de l'ouvrage à l'Université catholique de Lublin en 1970, Karol WOJTYŁA prit position sur la valeur de ces apports pour la théologie elle-même, en déclarant : « Bien que l'étude de *Personne et acte* n'ait pas de caractère théologique, il s'agit d'une réalité qui a une importance cruciale pour la théologie. »²⁹

Certes, *Personne et acte* ne parle pas de honte sexuelle : même lorsque diverses émotions sont mentionnées, ni la pudeur ni la honte n'en font partie. Néanmoins, l'ouvrage nous livre effectivement la compréhension globale de l'être humain tel qu'il se manifeste et s'édifie (ou non) par ses actes, et sont abordées au fil des pages bien des données qui ont à voir avec la présente investigation. L'on peut mentionner par exemple le jeu de la liberté sur fond de conditionnements psychosomatiques en interaction, le rôle de la conscience, celui de la volonté, celui des appétits, celui des vertus, et bien sûr, celui des émotions. Trois champs de réflexion en connexion assez étroite avec le propos de cette étude méritent particulièrement d'être signalés.

²⁸ Dans sa conclusion, l'auteur dénie toute prétention d'exhaustivité à cet ouvrage : « Nous nous rendons compte que cet essai n'est pas achevé, que nous nous trouvons seulement devant une esquisse, et non devant une conception venue à maturité. » (PA 337.)

²⁹ K. WOJTYŁA, cité dans : A. SURAMY, *La voie de l'amour*, op. cit., p. 616. Il s'agit d'un extrait de l'allocution finale prononcée à cette occasion, cf. K. WOJTYŁA, « *Słowo kónkowe* », *Analecta Cracoviensia* 5-6 (1973-74), 243-263. Aude SURAMY, avec la compétence qui est la sienne, n'hésite pas à dire ceci : « Unissant universalisme thomasien et phénoménologie, on pourrait penser que *Personne et Acte* constitue 'la philosophie' ou 'la phénoménologie pastorale du Concile'. » (A. SURAMY, *La voie de l'amour*, op. cit., p. 616.) Rocco BUTTIGLIONE affirme quant à lui que « toute l'œuvre philosophique de Wojtyła a pour centre le Concile Œcuménique Vatican II », et que *Personne et Acte*, le livre qui couronne et conclut l'activité philosophique de Wojtyła, a probablement été conçu dans ses lignes essentielles au cours de ce Concile précisément, et comme tentative de rendre raison, au plan de l'analyse philosophique, de la conception de l'homme qui est présumée par les documents conciliaires. (R. BUTTIGLIONE, *La pensée de Karol Wojtyła*, op. cit., p. 251.)

II.B.1. Émotions et valeurs

a. L'émotion comme expérience de la valeur

Il faut d'abord faire place au lien entre émotions et valeurs. L'émotivité est définie comme « sensibilité spécifique aux valeurs »³⁰ et son « caractère spontané »³¹ est souligné. De la sorte, l'émotion est envisagée comme une expérience de la valeur³², l'orientation conférée par l'émotion prenant de ce fait la forme d'une attraction ou d'une répulsion. Celles-ci incitent la personne à agir d'une certaine façon : à tendre vers la valeur ou à s'éloigner d'une contre-valeur.³³ Bien sûr, l'émotion peut, de cette manière, contribuer au choix d'un bien véritable, servant donc le développement moral de la personne. Encore faut-il qu'il s'agisse effectivement d'un bien véritable, ce qui demande à être vérifié. En tout cas, ce lien entre émotion et valeur s'illustre déjà dans *Amour et responsabilité* par le fait que la honte sexuelle renvoie précisément à la valeur de la personne.

b. La qualité d'impact de l'émotion

D'après l'analyse menée par Karol WOJTYŁA dans *Personne et acte*, la contribution de l'affectivité s'avère très précieuse.³⁴ Le dynamisme émotif (en interaction avec le « dynamisme réactif du

³⁰ PA 256.

³¹ PA 257.

³² Cf. PA 281 : « Les émotions et sensations humaines se rapportent toujours à quelque valeur, elles naissent de pareil rapport. » Et aussi (*ibid.*) : « les émotions 'font preuve', et c'est de manière particulière, expérimentale, qu'elles font preuve de valeurs en-dehors d'elles, en dehors du sujet concerné par l'expérience émotionnelle. »

³³ À ce sujet Karol WOJTYŁA fait encore référence aux apports de saint THOMAS (cf. PA 284), et plus largement, au sujet des émotions, il mentionne à diverses reprises qu'il se situe dans le prolongement des apports d'ARISTOTE et de saint THOMAS.

³⁴ Cf. PA 266 :

La capacité de sensation, la capacité de ressentir spontanément les valeurs est le fondement de bien des talents en l'homme. [...] Aucune reconnaissance intellectuelle de la valeur, aucune appréciation objectivement juste la concernant, ne donne lieu à une aussi grande acuité d'expérience que ne le fait le sentiment. Elle ne permet pas à l'homme une telle proximité de la valeur et ne peut le concentrer sur elle comme le fait le sentiment.

corps »³⁵) est présenté comme un « 'concentrateur' d'expériences humaines. »³⁶ L'émotion confère donc à la valeur un « relief » qu'une appréhension uniquement noétique ne possède pas. Cela ne rend pas vaine, loin s'en faut, la connaissance intellectuelle elle-même, mais cela lui adjoint cette « acuité d'expérience » que celle-ci ne délivre pas. *Amour et responsabilité* soulignait déjà que certains actes risquaient de demeurer inaperçus si l'émotion ne leur donnait pas un éclat particulier.³⁷ *Personne et Acte* en donne une confirmation générale, qui vaut donc aussi pour le cas de la honte.

c. *Émotion et transcendance spirituelle de la personne*

Enfin, le fait que l'émotion entraîne des retentissements somatiques ne doit pas faire croire qu'elle ne serait générée que par des données relevant du domaine sensible. L'affectivité réagit également à des valeurs supérieures, comme l'atteste cette affirmation :

Tout ce qui détermine la transcendance spirituelle de la personne – son rapport au vrai, au bien et au beau, en même temps que sa capacité d'autodétermination – trouve une très profonde résonance émotive en l'homme. (PA 258.)

Ainsi envisagée, l'émotion apporte clairement quelque chose de positif à la personne, et cela demeure vrai même lorsqu'il s'agit d'une émotion dite « négative » (parce que désagréable), qu'il s'agisse de la tristesse, de la colère, ou... de la honte corporelle.

II.B.2. L'intégration des émotions et le rôle des vertus

a. *Le rôle de la raison vis-à-vis de l'émotion*

Bien entendu, l'orientation spontanée de l'émotion envers la valeur ou la contre-valeur demande à être ratifiée ou invalidée par la raison. Celle-ci se trouve définie comme

une puissance et une faculté supérieures aux sentiments et à la spontanéité émotive de l'homme, un pouvoir de se conduire selon la vérité et le bien quand il s'agit de décision et de choix. Cette faculté détermine la force authentique de l'esprit qui désigne la ligne maîtresse de l'agir humain. (PA 283.)

³⁵ PA 258.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cf. AR 27.

Il en est ainsi, d'une part parce que l'agir proprement humain, loin d'être réactif, met en jeu les facultés spirituelles, d'autre part parce que les mouvements affectifs ne peuvent constituer une boussole sûre. Il faut que l'inclination produite par la sensibilité soit confirmée par un discernement objectif, sans quoi l'homme serait le jouet des mouvements qui se produisent en lui sans le contrôle de sa volonté. Il ne s'accomplirait pas alors comme personne, mais vivrait en deçà de la dimension personnelle qui fonde sa dignité :

L'homme qui, dans la manière de se rapporter aux valeurs, se contenterait de s'abandonner au courant de ses sensations ou de ses sentiments en resterait au niveau de ce qui en lui ne fait qu'« advenir », et ne serait pas capable en plénitude d'autodétermination. L'autodétermination, ainsi que l'automaîtrise qui lui est liée, exige parfois que l'on agisse au nom de la vérité « nue » concernant le bien, au nom de la valeur non ressentie. Parfois même elle exige que l'on agisse à l'encontre de certains sentiments immédiats. (PA 265-266.)

De par ce qu'il est, l'homme ne peut être vis-à-vis de la valeur uniquement dans un rapport affectif. Il lui est nécessaire de discerner la véridicité du bien grâce à ses facultés spirituelles, pour s'engager à partir de là envers un bien véritable. D'où cette exigence : « *La pénétration de la vérité dans la sensibilité est exigée par l'expérience personnelle de la valeur.* »³⁸ Après avoir confronté ce que l'affectivité lui présente comme une valeur à la vérité qu'il est capable de connaître, l'homme ira donc soit dans le sens de l'émotion, si la valeur à laquelle réagit l'émotion est véridique, soit dans un sens différent, si l'émotion réagit inadéquatement vis-à-vis de ce qu'elle perçoit comme une valeur. Du moins devrait-il en être ainsi.

b. La nécessaire intégration de l'émotion

L'on touche ici à ce qui est développé au sujet de l'intégration personnelle des dynamismes somatiques et psychoaffectifs³⁹ – même si cette étude se concentre davantage sur ce qui relève de l'affectif que sur ce qui relève du somatique. Les émotions (et parmi elles, la honte corporelle) apportent à la volonté une inclination à partir de laquelle elle peut s'exercer : « À travers la sensibilité spontanée aux valeurs, la potentialité émotive fournit

³⁸ PA 265.

³⁹ Cf. PA 215-293.

également une sorte de matériau particulier à la volonté.»⁴⁰ À partir de là, il incombe à la volonté de ratifier ou de rectifier l'orientation de l'affectivité.⁴¹

Il faut remarquer le regard positif sur ces dynamismes qui s'imposent à l'homme. Loin d'une opposition du corps et de l'esprit, il y va d'une profonde unité entre les deux où les dynamismes psychosomatiques s'exercent au bénéfice de la personne : la réponse libre que constitue l'acte « profite » de leur apport. Cela étant, les émotions (comme les mouvements somatiques) sont appelées à être assumées et orientées par la volonté, et c'est par là que la capacité émotive se trouve intégrée dans une dimension proprement personnelle de l'homme.

c. Le rôle des vertus quant à l'émotion

Ici se situe de manière privilégiée la fonction intégrative des vertus⁴² qui permettront un vécu fructueux de l'émotionnalité dans une unification personnelle de l'être :

La structure personnelle d'autopossession et d'auto maîtrise se réalise grâce aux différentes habitudes. En effet, par leur essence même, les habitudes tendent à subordonner l'émotivité spontanée du « Je » subjectif à la détermination propre de ce même « Je ». [...] Elles le font cependant de manière à exploiter au maximum l'énergie émotive, et non pas pour l'étouffer.⁴³ Dans une certaine mesure, par conséquent, la volonté « freine »

⁴⁰ PA 257.

⁴¹ Cf. PA 256 :

Dans cette perspective, l'acte humain est la réponse consciente à la valeur, à travers la décision ou le choix. Réponse qui pourtant profite toujours, d'une certaine façon, du dynamisme somatique et psychique. L'intégration de la personne dans l'acte n'est autre que l'introduction concrète, et à chaque fois non réitérable, de la réactivité somatique et de l'émotivité psychique dans l'unité de l'acte [.]

⁴² Cf. PA 283 : « Fonction intégrative des habitudes » est le sous-titre donné au développement sur « Action et émotion » (PA 283-287.) La traduction par *habitus* serait sans doute préférable pour éviter toute confusion.

Karol WOJTYŁA rappelle en PA 285 : « L'intégration de la personne dans l'acte sur la base de l'émotivité propre au psychisme humain [...] s'accomplit au travers des habitudes [habitus] qui, du point de vue de l'éthique, méritent le nom de « vertus ».

⁴³ La note 7 renvoie ici à la notion de gouvernement « politique » ou « diplomatique » de la « raison et de la volonté sur les sentiments », en référence explicite à deux ouvrages d'ARISTOTE. Il faut donc clairement interpréter ce passage dans le sens d'une habileté stratégique à accueillir et

l'explosion spontanée de cette énergie, mais dans une certaine mesure elle l'apprivoise en sa faveur. Une énergie émotive dûment apprivoisée renforce heureusement l'énergie de la volonté elle-même. C'est cela justement la tâche et l'œuvre de l'habitude. (PA 286.)

Tels sont donc les fruits à escompter. La vertu régule en quelque sorte le dynamisme émotionnel pour l'ajuster à ce que la volonté doit légitimement poursuivre, et lorsque la vertu joue son rôle, la volonté se trouve enrichie et soutenue par l'énergie qu'elle reçoit de l'affectivité. Même si l'on ne parvient pas à ce résultat en un jour, cela débouche sur une profonde harmonie intérieure :

Sur cette voie, on atteint peu à peu autre chose : grâce aux habitudes [*habitus*], en différents domaines, la *volonté peut* sans danger accueillir et *faire sien*ne cette *spontanéité* propre au sentiment et, plus largement, à l'*émotivité* tout entière. [...] Et s'il s'agit du rapport à la valeur, le procès intégratif qui exerce le psychisme conduit graduellement au fait que la volonté, en se dirigeant à la lumière de la connaissance intellectuelle, est capable, par référence spontanée à l'émotion, par attraction ou répulsion spontanées, d'accueillir ce qui en réalité est bon et d'en faire choix. Elle est capable également de rejeter ce qui à la vérité est mauvais.

L'intégration de la personne dans les actes est, en ce domaine, une tâche qui dure tout au long de la vie humaine. (PA 286-287.)

Cet extrait indique clairement à quelles conditions une émotion telle que la honte corporelle peut devenir un véritable atout pour la personne : cela suppose une sorte d'apprivoisement (œuvre de toute une vie !) par lequel l'affectivité est véritablement intégrée à la personne, en particulier grâce au rôle des vertus. Moyennant ce perfectionnement de la personne, la volonté n'est plus comme en lutte avec ce qu'impose l'émotivité : elle bénéficie plutôt de cette énergie et de cette orientation spontanée que lui apportent les mouvements passionnels. Autrement dit, elle peut compter sur le dynamisme émotionnel pour l'aider à atteindre le bien vers lequel elle tend naturellement.

orienter l'énergie de l'affectivité à partir des facultés supérieures, au lieu de prétendre la soumettre et la contrer de façon « despotique ». À titre de confirmation, voir AR 181 qui dit « Aristote et saint Thomas d'Aquin [...] ont souligné que, dans le domaine sensuel et affectif de la vie intérieure, il faut appliquer une tactique appropriée, voire une certaine diplomatie ». Le texte polonais correspondant à ce passage comporte justement après le mot « *dyplomację* » une parenthèse omise par la traduction française, mentionnant en latin « (*principatus politicus*) ». (K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, troisième édition, *op. cit.*, p. 178.) Ajoutons qu'ARISTOTE (cf. *Politique*, I, 3) est repris sur ce point par SAINT THOMAS D'AQUIN (cf. *ST*, Ia-IIae 56, a. 4, ad 3).

II.B.3. Émotion et conscience

a. Le rapport entre émotion et conscience

Le troisième et dernier point qui sera mis en relief ici, parmi d'autres qui ont chacun leur intérêt, sera le phénomène de « l'émotionnalisation de la conscience ».⁴⁴ Karol WOJTYŁA aborde de fait « l'influence spécifique de l'élément émotif sur la conscience de l'action »⁴⁵ en situant le rôle de la conscience pour équilibrer le vécu affectif :

Les émotions elles-mêmes « se passent » dans l'homme, mais, en même temps, l'homme en est conscient et les domine en quelque sorte par la conscience. Cette domination de la conscience sur l'émotion est très importante pour l'intégration intérieure. Une telle domination « conscientielle » sur l'émotion ne s'effectue certainement pas en dehors de la volonté, sans qu'elle y prenne part. D'où encore, c'est à partir d'un tel canevas que peut se former la valeur morale. (PA 75-76.)

Il y a chez l'homme une interaction entre l'affectivité et la conscience, et cette interaction doit prendre la forme d'une régulation de l'affectivité par les puissances supérieures pour que se réalise effectivement l'intégration de l'affectivité accordée à sa dignité de personne.⁴⁶ C'est par là que s'ouvre la dimension morale. Une émotion telle que la honte corporelle fournit à la raison une inclination et un élan qui seront ou non ratifiés par la volonté, de sorte que le sujet s'orientera conformément à ce mouvement ou dans une direction opposée. Lorsque l'émotion est ordonnée, elle pousse le sujet vers un bien véritable et approprié pour lui (attraction vers une valeur authentique et opportune ou

⁴⁴ PA 73.

⁴⁵ PA 75.

⁴⁶ Cf. PA 284 :

[T]out le dynamisme émotif porte en soi une certaine orientation spontanée, il introduit l'homme dans un système franchement antagoniste de bien et de mal, ce que Thomas d'Aquin a fortement mis en lumière dans sa classification des sentiments. Le fait que l'homme soit émotivement dynamisé et qu'il s'oriente vers le bien et à l'encontre du mal n'est pas tant une fonction des émotions ou sensations qu'il n'atteint en l'homme aux racines les plus profondes de sa nature. [...] [D]ans cette perspective, l'attraction et la répulsion [...] ne se trouvent pas d'emblée définies par l'objet. Leur définition est la tâche en même temps que la fonction propre de la personne ; elle relève donc de l'intelligence, qui informe cognitivement le rapport de l'homme à la vérité – dans ce cas, de la vérité concernant le bien et le mal.

répulsion envers une contre-valeur avérée), servant par là la réalisation de la personne. Elle facilite son perfectionnement grâce à l'attrait et à l'impulsion qu'elle lui communique pour aller dans la direction adéquate. En revanche, quand l'émotion est désordonnée, elle pousse ce même sujet vers un mal moral en communiquant une attraction vers une valeur à ne pas privilégier ou une répulsion envers une valeur à poursuivre. Elle rend alors plus difficile la détermination de la personne à tendre vers le bien qui convient.

b. « L'émotionnalisation de la conscience »

Toutefois, il arrive que l'émotion l'emporte sur la conscience, passant au premier plan de telle manière qu'elle fausse les appréciations cognitives. Alors se produit ce que Karol WOJTYŁA appelle « l'émotionnalisation de la conscience » :

L'émotionnalisation de la conscience commence à partir du moment où, dans la réflexion spéculaire disparaît la signification de faits émotionnels particuliers et des objets saisis par eux, quand les impressions dépassent, pour ainsi dire, leur compréhension actuelle de la part de l'homme. C'est là, à proprement parler, une défaillance de la connaissance de soi. (PA 76.)

Il y a donc comme un degré d'intensité émotionnelle en-deçà duquel affectivité et conscience s'articulent heureusement, et au-delà duquel le caractère excessif du ressenti perturbe l'évaluation de la conscience. Karol WOJTYŁA parle ici de « seuil » :

Un certain niveau d'intensité émotionnelle conditionne le fonctionnement ordinaire et même normal de la conscience, mais au-delà on franchit comme un seuil – celui de son émotionnalisation. [...] L'homme est alors conscient de ses émotions, mais « il ne domine plus ses émotions pour la conscience ». (PA 77.)

L'intensité émotionnelle fait parvenir au point où la subordination des passions aux facultés spirituelles de l'homme est remise en question. Il ne se conduit plus alors selon le mode personnel qui correspond à sa dignité.

c. L'absorption de la honte du fait d'un amour subjectif comme illustration du phénomène

Cette analyse importe particulièrement pour le propos de cette étude, dans la mesure où elle permet pour l'essentiel de rendre compte de ce qui se passe quand la honte corporelle disparaît du fait d'un amour seulement subjectif. Dans cette situation, en effet, la force du sentiment amoureux s'impose de

telle sorte qu'elle vient voiler les exigences liées au fait qu'est en jeu le corps d'une personne. Pour reprendre les termes de *Personne et acte*, l'émotion n'est plus dominée par la conscience, mais la domine plutôt. L'intensité du vécu affectif, primant sur le sens de la hiérarchie entre la valeur de la personne et les valeurs sexuelles, empêche par conséquent l'émergence de la honte qui « devrait » survenir en raison de la menace pour la personne. Ce sont « l'égoïsme des sens » ou celui « des sentiments »⁴⁷ qui l'emportent pour légitimer l'utilisation de l'autre en vue de la jouissance. Le rôle de la conscience se trouvant comme parasité, la honte disparaît bel et bien, alors que les conditions objectives de son absorption par un amour véritable ne sont pas réunies.

Ce bref aperçu des apports de *Personne et acte* en lien avec la honte corporelle permet de saisir comment cette synthèse d'anthropologie philosophique sous-tend ce qui sera développé par saint JEAN-PAUL II dans *La théologie du corps*. Certes, la lecture de l'ouvrage est exigeante, elle l'est même pour des lecteurs partageant avec son auteur la culture polonaise et une formation philosophique conséquente, ainsi que l'atteste l'anecdote suivante :

Karol Wojtyła demanda à son protégé, le père Styczen, de revoir son premier jet [...] et lorsque l'archevêque demanda à Styczen ce qu'il en pensait, le jeune homme lui répondit malicieusement : « C'est une bonne première mouture. Peut-être pourrait-on le traduire d'abord de polonais en polonais, pour faciliter la compréhension du lecteur – y compris moi. » Toute une génération d'ecclésiastiques cracoviens plaisantèrent en disant que la première obédience que l'on imposerait au purgatoire aux prêtres qui s'étaient mal conduits seraient de déchiffrer *Personne et Acte*.⁴⁸

Reste que pour qui affronte cette difficulté, *Personne et acte* expose les fondements sous-jacents aux questions théologiques et pastorales que l'on trouvera dans *La théologie du corps*, et permet tout spécialement d'éclairer certains aspects de l'impact d'une émotion telle que la honte corporelle sur l'agir et la réalisation de la personne.

⁴⁷ AR 153.

⁴⁸ G. WEIGEL, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 225-226.

II.C. L'articulation entre *Amour et responsabilité* et *La théologie du corps*

Si l'on regarde comment s'est précisée la réflexion de Karol WOJTYŁA concernant l'éthique sexuelle et familiale ainsi que l'anthropologie philosophique, cela conduit à dégager entre la rédaction d'*Amour et responsabilité* et celle de *La théologie du corps* un arrière-plan comportant trois grandes lignes de force.

- La première, cristallisée dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, tend la toile de fond du dialogue entre l'Église et le monde contemporain en se centrant sur la personne humaine, et en donnant à lire la mission permanente et actuelle de l'Église au service de la dignité humaine.
- La deuxième, synthétisée dans le *Mémorandum de Cracovie* en vue de préparer l'encyclique *Humanae Vitae*, pose les bases de la morale sexuelle, conjugale et familiale qui portent les positions de l'Église en ce domaine.
- La troisième, développée dans *Personne et acte*, est constituée par une anthropologie dynamique visant à expliquer la personne telle qu'elle se donne à connaître dans l'acte, et telle qu'elle s'accomplit (ou au contraire manque son accomplissement) par son agir.

À chaque fois, la lumière est projetée sur la grandeur de l'homme, son caractère inaliénable, la beauté et la sublimité de sa vocation, son accomplissement par le don de soi – dans l'unité de la chair et de l'esprit. Cette focalisation délibérée sur la personne venait bien répondre à l'analyse wojtylienne des enjeux de son époque – et de la nôtre certainement. Dans sa lettre au cardinal DE LUBAC en date du 24 février 1968, il écrivait ceci :

En ce moment, je consacre mes très rares moments libres à un travail qui me tient à cœur et qui est consacré au sens métaphysique et au mystère de la PERSONNE. Il me semble que le débat se joue actuellement à ce niveau. Le mal de notre temps consiste en premier lieu dans une sorte de dégradation, voire de pulvérisation de l'unicité fondamentale de chaque personne humaine. Ce mal est bien plus encore de l'ordre métaphysique que de l'ordre moral. À cette désintégration parfois planifiée par des idéologies

athées, nous devons opposer, de préférence à des polémiques stériles, une sorte de « récapitulation » du mystère inviolable de la personne.⁴⁹

Ainsi, à travers les événements de son pays, ceux du monde et ceux de l'Église, Karol WOJTYŁA recevait comme de multiples confirmations concernant la pertinence et l'urgence souvent dramatique d'approfondir et de transmettre cette vision de l'homme, de façon à faire percevoir sa valeur inestimable et sa haute destinée, qui se prolongent dans des implications morales et pastorales.

Tout cela l'amena donc à reprendre à frais nouveaux et avec un nouvel angle de vue ce qu'il avait développé auparavant dans *Amour et responsabilité*. Le projet germa dans son esprit de sorte que lorsqu'il vint à Rome en août 1978 pour le conclave qui devait élire JEAN-PAUL 1^{er}, il comptait employer ses temps libres à en fixer les premiers linéaments. Finalement élu lui-même au siège de Pierre le 18 octobre 1978, il revint au Vatican comme « serviteur des serviteurs de Dieu » en apportant dans ses bagages le tapuscrit polonais déjà rédigé.⁵⁰ Le 5 septembre 1979, il commença à transmettre cet enseignement sous forme de catéchèses, lors des audiences générales du mercredi, sans indiquer le projet d'ensemble. Pour ce faire, il avait traduit en italien et réorganisé son texte pour le distiller en séquences d'une vingtaine de minutes, en ajoutant les transitions requises qui n'existaient pas dans la version polonaise (puisque l'ouvrage formait un tout).⁵¹

Avant d'entrer résolument dans le contenu même de ces catéchèses sur le corps concernant la honte de *Gn 3*, il reste à

⁴⁹ K. WOJTYŁA, Lettre inédite au Révérend Père Henri de Lubac, 24 février 1968, *op. cit.* G. WEIGEL fait allusion à cette lettre à partir d'une citation qu'en aurait faite le Cardinal de LUBAC lui-même dans son livre *Méditation sur l'Église*, (cf. G. WEIGEL, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 416.) Ladite citation ne se trouve pas dans les éditions françaises de l'ouvrage consultées pour cette étude.

⁵⁰ Voir à ce sujet ce que dit Michael WALDSTEIN dans l'introduction de son édition anglaise de *La théologie du corps* : « La sœur qui a tapé le manuscrit confirme que le pape Jean-Paul II apporta ce texte de Cracovie à Rome après son élection. Il semble que le travail était achevé et prêt pour la publication. » Notre traduction de : « The sister who typed the manuscript confirms that Pope John Paul II brought this text from Krakow to Rome after his election. The works seems to have been complete and ready for publication. » (MW p. 7.)

⁵¹ Comme il a été dit en introduction, l'édition réalisée par M. WALDSTEIN comporte une reproduction en *fac simile* des premières pages de ces réaménagements, cf. MW p. xvi-xxi.

préciser rapidement de quelle manière *Amour et responsabilité* et *La théologie du corps* s'articulent l'un à l'autre : d'abord pour voir comment les deux ouvrages apparaissent dans le prolongement l'un de l'autre (1), puis en quoi ils peuvent néanmoins être considérés indépendamment l'un de l'autre (2), et finalement à quel titre le lien entre eux s'avère nécessaire (3).

II.C.1. Deux ouvrages liés par une continuité

a. L'approfondissement d'une réflexion

Immanquablement, même si le contexte de rédaction change, les deux ouvrages s'inscrivent dans une continuité. Par leur thème, tout d'abord : *Amour et responsabilité* traite « du mariage et de l'amour entre l'homme et la femme »⁵², *La théologie du corps* de « l'amour humain dans le plan divin »⁵³. Les deux œuvres sont ainsi consacrées à la relation d'amour qui lie l'homme et la femme, même si la première le fait surtout dans une optique d'éthique philosophique, la seconde à partir de la Révélation.

Ce qui précède a montré qu'au fil des années qui séparent *Amour et responsabilité* de *La théologie du corps*, la pensée de celui qui accéda au siège de Pierre le 16 octobre 1978 a pu mûrir sous différents rapports, et sans doute davantage en approfondissant les mêmes thèmes qu'en ouvrant de nouveaux domaines d'exploration. Cela s'explique, bien sûr, parce qu'il a poursuivi l'examen des questions qui le passionnaient profondément depuis qu'il avait « appris à aimer l'amour humain »⁵⁴, y compris quand ses autres charges limitaient le temps et l'énergie qu'il pouvait y investir. Cela s'explique encore parce que de nouvelles responsabilités ecclésiales l'ont amené à approfondir ces thèmes en collaboration avec de nouveaux interlocuteurs et sous la pression de nouvelles attentes et revendications vis-à-vis de l'Église et de sa doctrine traditionnelle. Cela s'explique, enfin,

⁵² AR 11.

⁵³ Rappelons que tel est le second titre que JEAN-PAUL II a donné à l'ensemble de l'enseignement que constitue *La théologie du corps* lors de la dernière catéchèse, cf. JEAN-PAUL II, *La théologie du corps*, op. cit., p. 581 :

L'ensemble des catéchèses que j'ai commencées il y a plus de quatre ans et que je conclus aujourd'hui, peut être regrouper sous le titre : « L'amour humain dans le plan divin » ou, pour être plus précis, « La rédemption du corps et la sacramentalité du mariage ». (TDC 133,1.)

⁵⁴ JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, op. cit., p. 192, déjà cité.

parce que l'échec de la communication de l'encyclique *Humanae Vitae* marqua les esprits, laissant un goût amer d'insatisfaction et de doute qui rendait plus difficile encore le dialogue dans le domaine de la sexualité.⁵⁵ En somme, le contexte requérait un nouvel effort pour transmettre la même doctrine.

b. Un propos pastoral constant

Derrière cette continuité thématique, la préoccupation pastorale qui motive l'un et l'autre ouvrage apparaît constante. À travers une réflexion qui en appelait d'abord (mais non seulement) à la raison, l'auteur d'*Amour et responsabilité* voulait donner à saisir les fondements de la morale catholique en ce qui concerne la sexualité, le mariage, la famille.⁵⁶ Dans *La théologie du corps*, JEAN-PAUL II indiquera vouloir « [r]ecueillir les interrogations suscitées par l'encyclique *Humanae vitae* », ce qui signifie pour lui « les formuler et en même temps en chercher la réponse. »⁵⁷ Il s'agit donc bien, cette fois encore, de rendre compte de ce qui sous-tend la morale catholique en matière de morale conjugale, pour donner à saisir le bien-fondé de la doctrine exprimée par l'encyclique, en particulier pour qui n'y adhère pas spontanément. Il est donc clair que le propos pastoral relève d'un désir comparable dans l'un comme dans l'autre ouvrage.

⁵⁵ Cf. G. WEIGEL, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 417 :

D'une nature profondément pastorale, Paul VI n'avait nullement l'intention de déprécier la vocation du mariage. Mais une situation avait été créée, où toute déclaration de l'Église sur la sexualité, après « l'encyclique de la contraception » était accueillie avec méfiance, voire, dans le cas des élites occidentales, avec hostilité.

⁵⁶ Cf. AR 12. Il a été signalé que ce texte faisait mention de quelques références bibliques choisies et de données spécifiques à la Révélation, telle la concupiscence héritée du péché originel. De la sorte, la perspective que l'auteur situait comme essentiellement philosophique n'était pas pour autant exclusivement philosophique, loin s'en faut.

⁵⁷ TDC 133,2.

c. Une « évolution sans révolution »

Mgr Pascal IDE a rédigé un article dans lequel il examine précisément si le passage d'*Amour et responsabilité* à *La théologie du corps* se fait plutôt sous le signe de la continuité ou de la rupture. Même s'il note un changement notable dans la façon de comprendre l'amour, il parvient à la conclusion suivante :

De Karol Wojtyła à Jean-Paul II s'opère, quant à la conception de l'amour, une profonde évolution dans la continuité, ce que son successeur, le pape Benoît XVI, nomme « l'herméneutique de la réforme » *versus* « l'herméneutique de la discontinuité et de la rupture », ce qu'un Français (*sic* !) pourrait appeler « une évolution sans révolution ». ⁵⁸

Il précise ailleurs : « Tout ce qu'*Amour et responsabilité* affirme dans son analyse générale, puis psychologique, de l'amour [...] réapparaît aussi discrètement à l'occasion de telle ou telle analyse. » ⁵⁹ Autant dire que les catéchèses sur le corps apparaissent bien dans le prolongement de ce qu'avait développé Karol WOJTYŁA en 1960.

II.C.2. Deux ouvrages indépendants l'un de l'autre ?

a. Des démarches et des perspectives distinctes

Toutefois, la démarche de *La théologie du corps* ne s'apparente pas à celle d'*Amour et responsabilité*, le point de départ et la perspective de l'un et de l'autre ouvrage différant radicalement.

- Le premier était avant tout un écrit philosophique, et n'aboutissait qu'en dernier lieu à la notion de Créateur et de justice à lui rendre, dans une optique relevant davantage de la théodicée. ⁶⁰ Même en recourant à quelques acquis reçus de la Révélation, il prenait principalement appui sur l'expérience que tout homme peut faire, indépendamment de son adhésion à la foi catholique.
- Le second, en revanche, est résolument théologique : il part du donné révélé et décline la réflexion en l'articulant

⁵⁸ Pascal IDE, « De *Amour et responsabilité* à *La théologie du corps* : continuité ou rupture ? », dans : Yves SEMEN (dir.), *Amour humain, amour divin. Actualité de La théologie du corps*, Actes du Colloque inaugural de l'Institut de théologie du corps, Cerf, Paris, 2015, p. 41-71, ici p. 68.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 54-55.

⁶⁰ Cf. AR 189-239.

aux étapes de l'agir de Dieu en faveur de l'homme, de la Création jusqu'à l'eschatologie. Aussi la première partie se fonde-t-elle immédiatement sur des textes bibliques fondamentaux pour éclairer la vocation de l'homme et de la femme à partir des dispositions divines « à l'origine ». Le mariage, quant à lui, est envisagé à partir de l'Écriture et en tant que sacrement de l'Église. Toutes ces considérations relèvent proprement de la théologie, excédant donc largement le cadre d'une analyse philosophique.

De ce fait, déjà, chaque ouvrage peut être lu indépendamment de l'autre, comme une œuvre formant un tout, poursuivant son propre but, selon une logique propre.

b. Une autre manière de définir l'amour ?

Pascal IDE observe par ailleurs un déplacement dans la manière de saisir l'amour : conçu surtout comme amour de bienveillance dans *Amour et responsabilité* et principalement envisagé comme don de soi dans *La théologie du corps*. Son analyse peut en bonne part entraîner l'adhésion, même s'il semble que ce soit surtout une question d'accent, car ainsi qu'on l'a vu plus haut, le caractère « sponsal » du corps est toutefois déjà bien présent en *Amour et responsabilité*.

L'évolution perceptible est rattachée par Pascal IDE au fait que soit devenue centrale pour Karol WOJTYŁA cette affirmation conciliaire : « l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que dans le don sincère de lui-même. »⁶¹ On ne peut qu'être d'accord avec Mgr IDE ! De fait, trente ans après la clôture du Concile, JEAN-PAUL II évoquera cet énoncé comme constituant « *la définition de l'homme que nous a donnée le Concile Vatican II* »⁶² - ce

⁶¹ GS 24,3.

⁶² JEAN-PAUL II, Discours aux cardinaux et à la Curie romaine *Vers le grand Jubilé de l'An 2000*, 22 décembre 1995, n. 2, AAS 88 (1996) 754-759, ici p. 755 ; DC 93 (1996) 55-57, ici p. 55. (Les italiques introduits ici dans la version française de la *Documentation Catholique* ne figurent pas dans le texte italien des *Acta Apostolicae Sedis*). L'importance que JEAN-PAUL II accorde à cet énoncé en tant qu'il cristallise la quintessence de la vision chrétienne de l'homme est perceptible dans divers documents de son magistère. Voir par exemple cette affirmation dans l'encyclique qu'il nous a offerte sur l'Esprit

qui prouve combien il la trouve déterminante. Après avoir saisi l'importance qu'avait eue le Concile pour le futur pape, son désir de contribuer résolument à sa mise en œuvre, ainsi que la place particulière qu'il accordait à la Constitution *Gaudium et Spes*, qui s'étonnerait qu'il ait voulu privilégier cette conception renouvelée de l'homme, avec les répercussions que cela entraîne au fil des analyses ?

c. Au niveau du contenu concernant notre question

Pour ce qui regarde le contenu de l'œuvre et plus spécialement la honte corporelle, il faudra attendre d'avoir exploré les apports spécifiques de *La théologie du corps* pour établir en quoi cet ouvrage prolonge *Amour et responsabilité*. L'on retiendra dans l'immédiat que s'il y a reprise des mêmes thèmes dans *Amour et responsabilité* et dans *La théologie du corps*, c'est à partir de deux sciences différentes, la philosophie et la théologie, avec des perspectives et des lignes de force propres à chacun des textes.

II.C.3. Un lien nécessaire, opportun et approprié

a. Un prolongement en forme d'élévation ?

Bien entendu, une différence d'approche ne génère pas nécessairement une divergence de fond. Ainsi, le fait que les deux ouvrages ne relèvent pas de la même discipline (et n'emploient donc pas la même méthode), ne visent pas exactement le même public⁶³, ou adoptent des lignes de force qui ne se recouvrent pas complètement ne suffit nullement à les opposer. Ils peuvent aussi être considérés comme des faces complémentaires d'un même enseignement, deux manières de rendre compte d'un même sujet, en tout cas jusqu'à un certain point.

Saint, cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Dominum et vivificantem* sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde, 18 mai 1986, n. 59, AAS 78 (1986) 809-900, ici p. 886 ; DC 83 (1986) 583-617, ici p. 609 : « On peut dire que, dans ces paroles de la Constitution pastorale du Concile, est résumée toute l'anthropologie chrétienne ». Pour une exploration plus systématique de l'importance de ce motif dans la pensée du pape, voir Pascal IDE, « Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et Spes*, n. 24, § 3 chez Jean-Paul II », *Anthropotes* 17/1 (2001) 151-180 et 17/2 (2001) 129-163.

⁶³ On examinera plus loin à qui s'adresse JEAN-PAUL II à travers *La théologie du corps*.

Dans la mesure où, en théologie catholique, le mariage entre baptisés assume et dépasse le plan naturel en opérant une surélévation qui le promeut même au rang de sacrement, il est de toute façon logique que le passage d'un livre à l'autre comporte sur fond de continuité des sauts qualitatifs. Effectivement, l'évolution relève à la fois d'un prolongement (la théologie s'appuyant de toute façon sur des fondements philosophiques) et d'un changement de discipline (la théologie excédant aussi la philosophie, en puisant dans le donné propre à la Révélation). Dans cet enrichissement, le développement postérieur requiert à un certain niveau ce qui a été mis à jour précédemment, pour le faire fructifier dans une dynamique nouvelle, en l'ouvrant à des considérations inédites.

b. Une référence explicite d'un texte à l'autre

À cela s'ajoute une observation intéressante : dans ses catéchèses sur le corps, par deux fois, JEAN-PAUL II fait explicitement référence au texte d'*Amour et responsabilité*, précisément (et en fait uniquement) au sujet de la honte / pudeur.

- il se réfère à des pages précises d'*Amour et responsabilité*⁶⁴ après avoir renvoyé aux livres de M. SCHELER et F. SAWICKI sur la pudeur, lorsqu'il évoque la honte comme « *expérience 'limite'* »⁶⁵ ;

- il signale ensuite le chapitre qu'il avait dédié à la « *Métaphysique de la pudeur* »⁶⁶ lorsqu'il mentionne que « [l]a pudeur a une double signification : elle indique la menace de la

⁶⁴ Cf. TDC 11,3 note 21 (la référence entre crochets n'est pas un ajout de notre part, mais appartient à la citation) :

Cf. par ex. : M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, Halle, 1914 ; Fr. SAWICKI, *Fenomenologia wstydlivosti* (phénoménologie de la pudeur), Cracovie 1949 ; également K. WOJTYLA, *Milosć i odpowiedzialność*, Cracovie 1962, p. 165-185 [en français : *Amour et responsabilité*, Ed. Stock 1978, p. 162-179].

⁶⁵ TDC 11,4. Lorsque nous citons un extrait de *La théologie du corps* de JEAN-PAUL II, les italiques qui peuvent apparaître sont ceux de l'auteur. Il est d'autant plus important de les prendre en compte que cette mise en relief a été signalée par le Cardinal Leonardo SANDRI comme une particularité du style rédactionnel du pape polonais, dans une lettre du 28 février 2005 par laquelle il répondait à Michael WALDSTEIN, cf. M. WALDSTEIN, « introduction », MW p. 6.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, note 45 : « Karol WOJTYLA, *Amour et responsabilité*, Turin, 1978 2^e éd., chap. 'Métaphysique de la pudeur', p. 161-178. » (L'on observe une différence de numérotation d'une page par rapport à la référence précédente.)

valeur et, en même temps, elle préserve cette valeur de manière intérieure »⁶⁷.

Ces deux renvois en note sont faits sans que soit exprimée aucune correction ou reconsidération par rapport à l'ouvrage. D'un point de vue méthodologique, cela signifie bien que l'auteur de *La théologie du corps*, loin d'amender ce qu'il a écrit dans *Amour et responsabilité*, présuppose explicitement ces acquis pour conduire sa réflexion. Au-delà de la simple succession chronologique et de la convergence thématique, ce fait illustre et confirme la continuité entre les deux textes.

c. Un lien organique et une complémentarité fructueuse entre les deux ouvrages

En réalité, il y a bel et bien un lien organique entre les deux ouvrages. Lorsque Karol WOJTYŁA se met à l'œuvre pour rédiger le tapuscrit polonais qui évoluera en catéchèses sur le corps, il est riche de ce qu'il a creusé avec *Amour et responsabilité* puis avec *Personne et acte*. Des attendus au plan philosophique ont été explorés, préparant le chemin pour la réflexion proprement théologique.⁶⁸ En ce qui concerne la honte corporelle, c'est précisément de cette façon que *La théologie du corps* renvoie le lecteur à l'ensemble du chapitre d'*Amour et responsabilité* sur la « pudeur ».

Il y a de quoi présumer que *La théologie du corps* n'aurait pas existé sans les explorations préalables d'*Amour et responsabilité*. Elle les requerrait plutôt pour pouvoir s'édifier. En fait, l'articulation entre *Amour et responsabilité* et *La théologie du corps*, à propos de la honte sexuelle et aussi de manière plus générale,

⁶⁷ TDC 28,6.

⁶⁸ Ces soubassements sont riches d'une perspective où le thomisme polonais a sa part. De fait, en examinant l'histoire récente du thomisme, Serge-Thomas BONINO relevait ceci :

L'école thomiste polonaise de Lublin, fondée par M. A. Krapiec (1921-2008), proche du thomisme existentiel, s'est proposée de féconder l'une par l'autre la métaphysique réaliste thomiste et la phénoménologie husserlienne. L'œuvre philosophique de K. Wojtyła (1920-2005) trouve là une de ses sources majeures au service d'un thomisme personnaliste. (Serge-Thomas BONINO, « Le thomisme de 1962 à 2012. Vue panoramique », dans : Jerzy KALINOWSKI – Stefan SWIEZAWSKI, *La philosophie à l'heure du Concile*, nouvelle édition revue et complétée par Agnès et Michel Bastit, Presses Universitaires de l'IPC, Paris, 2014, p. 137-167, ici p. 155.)

met en jeu une complémentarité fructueuse entre la philosophie et la théologie. Ce point s'éclaire aisément si l'on recourt à ce que JEAN PAUL II exposera plus tard, en continuité avec la Tradition⁶⁹, dans son encyclique *Fides et Ratio*⁷⁰ où il présente foi et raison « comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité. »⁷¹ En effet, ce qui se laisse voir entre les deux ouvrages, c'est une illustration anticipée de la « circularité » qui sera prônée dans ce document.⁷²

Certes, cette complémentarité a ses exigences et requiert des précautions. Elle appelle notamment un soin méthodologique tout particulier, appuyé sur un sens aigu de la dynamique propre à chaque discipline comme de la hiérarchie entre les deux, la

⁶⁹ Saint THOMAS D'AQUIN n'exposait-il pas déjà dans sa *Somme théologique* que « la foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce présuppose la nature, et la perfection le perfectible » (ST, Ia, q. 2, a. 2, sol. 1) ?

⁷⁰ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et Ratio*, AAS 91 (1999) 5-88 ; DC 95 (1998) 901-942. Désormais citée FR.

⁷¹ *Ibid.*, Prologue.

⁷² Cf. FR 73 :

[L]a relation qui doit opportunément s'instaurer entre la théologie et la philosophie sera placée sous le signe de la circularité. Pour la théologie, le point de départ et la source originelle devront toujours être la parole de Dieu révélée dans l'histoire, tandis que l'objectif final ne pourra être que l'intelligence de la parole, sans cesse approfondie au fil des générations. D'autre part, puisque la Parole de Dieu est la Vérité (cf. Jn 17, 17), pour mieux comprendre cette parole, on ne peut pas ne pas recourir à la recherche humaine de la vérité, à savoir la démarche philosophique, développée dans le respect des lois qui lui sont propres. Cela ne revient pas simplement à utiliser, dans le discours théologique, l'un ou l'autre concept ou telle partie d'une structure philosophique ; il est essentiel que la raison du croyant exerce ses capacités de réflexion dans la recherche du vrai à l'intérieur d'un mouvement qui, partant de la parole de Dieu, s'efforce d'arriver à mieux la comprendre. Par ailleurs, il est clair que, en se mouvant entre ces deux pôles – la parole de Dieu et sa meilleure connaissance –, la raison est comme avertie, et en quelque sorte guidée, afin d'éviter des sentiers qui la conduiraient hors de la Vérité révélée et, en définitive, hors de la vérité pure et simple ; elle est même invitée à explorer des voies que, seule, elle n'aurait même pas imaginé pouvoir parcourir. De cette relation de circularité avec la parole de Dieu, la philosophie sort enrichie, parce que la raison découvre des horizons nouveaux et insoupçonnés.

Concernant l'examen de cette circularité, on peut lire avec profit l'article suivant : Bruno COULLAUD, « Foi et raison, une complémentarité renouvelée », dans : Michel BOYANCÉ (dir.), *Jean-Paul II, héritage et fécondité*, nouvelle édition mise à jour, Presses Universitaires de l'IPC, Paris, 2014, p. 23-58. (plus spécialement p. 46-54.)

philosophie faisant son office en tant que servante de la théologie. Il s'agit donc bien de deux ouvrages différents, et non d'une simple reprise des mêmes questions sous un angle distinct. Moyennant un exercice rigoureux et un discernement critique⁷³, la circularité se révélera bénéfique. Il est clair que pour la théologie les ressources de la philosophie sont plus que nécessaires.⁷⁴

Encore faut-il que la philosophie s'élabore sur des bases saines pour déployer ses virtualités et servir de manière adéquate la théologie. À ce sujet il est intéressant de voir comment un théologien comme Joseph RATZINGER a relu l'apport philosophique de celui à qui il devait succéder comme pape. Il montrait à quel point sa manière d'aborder la philosophie s'avérait providentielle au regard des carences de la théologie d'après Vatican II :

[L]a crise théologique postconciliaire est dans une large mesure la crise de ses fondements philosophiques.

La philosophie présentée dans les écoles de théologie manquait de richesse perceptive ; on n'y enseignait ni la phénoménologie ni la dimension mystique. Mais, quand les fondements philosophiques ne sont pas assurés [*chiariti*, soit plus littéralement : éclaircis], le sol vient à manquer sous les pas de la théologie. Car on ne distingue plus nettement jusqu'où l'homme connaît vraiment la réalité, ni à partir de quelles bases on peut penser et parler. C'est pourquoi il m'apparaît comme une disposition de la

⁷³ Cf. FR 51.

⁷⁴ Cf. FR 66 : « [L]a théologie dogmatique spéculative présuppose et implique une philosophie de l'homme, du monde et plus radicalement de l'être, fondée sur la vérité objective. » Également FR 77 :

En réalité, la théologie a toujours eu et continue à avoir besoin de l'apport philosophique. Étant une œuvre de la raison critique à la lumière de la foi, le travail théologique présuppose et exige dans toute sa recherche une raison éduquée et formée sur le plan des concepts et des argumentations. En outre, la théologie a besoin de la philosophie comme interlocutrice pour vérifier l'intelligibilité et la vérité universelle de ses assertions.

Ou encore FR 97 :

Si *l'intellectus fidei* veut intégrer toute la richesse de la tradition théologique, il doit recourir à la philosophie de l'être. Cette dernière devra être capable de reprendre le problème de l'être en fonction des exigences et des apports de toute la tradition philosophique, y compris de la plus récente, en évitant de tomber dans la répétition stérile de schémas dépassés. [...] Dans la théologie, qui tient ses principes de la Révélation en tant que source nouvelle de connaissance, cette perspective se trouve confirmée en vertu du rapport étroit qui relie la foi et la rationalité métaphysique.

Providence qu'en notre temps soit monté sur la chaire de Pierre un philosophe qui ne fasse pas de la philosophie selon une science livresque, mais à partir de l'effort nécessaire pour affronter la réalité et de la rencontre avec l'homme qui cherche et questionne.⁷⁵

Le cardinal RATZINGER a tout spécialement noté comment la philosophie woytylienne, axée sur l'homme et approfondie en lien avec une sensibilité pastorale, avait de quoi servir adéquatement la théologie du pape polonais, particulièrement dans le domaine de la morale.⁷⁶ Et il soulignait finalement comment ces qualités réunies en JEAN-PAUL II représentaient un don du Ciel pour l'Église, précisément là où s'articulent philosophie et théologie :

Cela aussi était une prédisposition humaine importante à la tâche de pontife suprême de l'Église. En effet, du point de vue théologique, la crise de la philosophie se manifeste surtout comme une crise de la norme théologico-morale. C'est là que s'opère la jonction entre philosophie et théologie, le pont entre la recherche rationnelle sur l'homme et l'élaboration théologique, et de façon si évidente qu'il est impossible de s'y soustraire.⁷⁷

Cette analyse permet de saisir le lien véritablement nécessaire entre *Amour et responsabilité* et *La théologie du corps*. Bien

⁷⁵ Joseph Ratzinger, *Jean-Paul II. Vingt ans dans l'histoire*, photographies de Giancarlo Giuliani, traduction par Michèle Jarton, Bayard Éditions – Centurion, Paris, 1999, p. 14.

Le texte original (tiré de l'ouvrage : Joseph RATZINGER, *Giovanni Paolo II pellegrino per il Vangelo*, Edizioni Paoline – Editrice Saie, Cinisello Balsamo – Turin, 1988) a été publié en italien en 2011 dans *L'Osservatore romano*, cf. ID., « Si è identificato con la Chiesa perciò ne può essere la voce. Quando il cardinale Joseph Ratzinger spiegava chi era Giovanni Paolo II », *L'Osservatore romano*, 1^{er} mai 2011, <www.osservatoreromano.va/it/news/si-e-identificato-con-la-chiesa-percio-ne-puo-esse>, consultation le 22/09/2015. Il a été repris pour l'édition en français le 5 mai 2011 et diffusé par *Zenit* cf. ID., « Qui était Jean-Paul II », *L'Osservatore romano*, édition en français du 5 mai 2011, <fr.zenit.org/articles/lorsque-le-cardinal-ratzinger-expliquait-qui-etait-jean-paul-ii>, consultation le 10/01/2017.

⁷⁶ Cf. J. RATZINGER, *Jean-Paul II*, *op. cit.*, p. 14 :

Le thème de la philosophie de Karol Wojtyła était et est resté l'homme. Sa démarche intellectuelle a été de plus en plus marquée par sa vocation de pasteur. On comprend dès lors comment sa collaboration à la Constitution conciliaire sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*, dont le texte est tout orienté sur un souci de l'homme, est devenue une expérience décisive pour le futur pape. « L'homme est la route de l'Église. » Cette thématique, aussi concrète que radicale dans sa profondeur, se trouve chez Jean-Paul II, aujourd'hui comme hier, au centre d'une pensée qui est indissociablement action. La théologie morale a pris, de ce fait, la place centrale de son activité théologique.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 14 et 18.

sûr, dès lors que Karol WOJTYŁA se proposait de rendre compte de la doctrine de l'Église en matière d'éthique conjugale, il lui fallait mettre à jour les fondements philosophiques qui permettraient de réfléchir adéquatement d'un point de vue théologique – sous peine de bâtir sur des bases non explicitées et donc possiblement défailtantes. Joseph RATZINGER a mis en lumière le fait qu'il fallait encore enrichir ces soubassements philosophiques par la phénoménologie (et la mystique), et telle était bien la démarche suivie par Karol WOJTYŁA à propos de la honte sexuelle dans *Amour et responsabilité*. Somme toute, cela rejoignait bien sa sensibilité première qui accordait une grande place à l'expérience, comme l'atteste cette confidence rapportée par André FROSSARD :

Ma conception de la personne, « unique » dans son identité, et de l'homme, comme tel au centre de l'univers, est née de l'expérience et du partage avec les autres, beaucoup plus que de la lecture. Les livres, l'étude, la réflexion et la discussion, – que je ne fuis pas, vous le savez – m'aident à formuler ce que l'expérience m'enseigne.⁷⁸

Aussi n'est-il pas étonnant que *La théologie du corps* ait été précédée d'*Amour et responsabilité*, ainsi que de *Personne et acte*. Sans ces préalables *La théologie du corps* aurait manqué des fondements philosophiques nécessaires à son élaboration. Elle aurait toujours pu s'édifier sur le dépôt de la foi, certes, la Révélation constituant bien le vecteur premier et principal de la théologie, et l'anthropologie théologique ayant à nous apprendre des choses que l'anthropologie philosophique ne saurait nous livrer seule. Néanmoins, le fait d'avoir exploré avec rigueur et exigence « le thème du mariage et de l'amour entre l'homme et la femme »⁷⁹ dans une perspective surtout philosophique⁸⁰ avant d'entreprendre un examen plus spécifiquement théologique de cet amour « dans le plan divin »⁸¹ posait et affermissait les bases appropriées pour ce qui allait être développé là.

⁷⁸ JEAN-PAUL II, cité par André FROSSARD, *N'ayez pas peur !*, op. cit., p. 20.

⁷⁹ AR 11.

⁸⁰ Cf. AR 12.

⁸¹ TDC 133,1.

Récapitulation

Pour reprendre la métaphore de l'encyclique *Fides et Ratio* au sujet des « deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité »⁸², on pourrait dire qu'*Amour et responsabilité* avait préparé le terrain pour *La théologie du corps* en déployant principalement (mais non seulement) l'aile de la raison, avant que soit à son tour déployée surtout l'aile de la foi. Riche des ressources de la philosophie et de la théologie, l'auteur nous offre ainsi de nous laisser introduire plus avant avec lui dans la vérité concernant l'amour de l'homme et de la femme selon le dessein éternel de Dieu.



Conclusion de la première partie

Des pierres d'attente confirmant déjà l'intérêt de la honte corporelle

La première partie de cette étude a permis de scruter la pensée de Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II sur la question de la honte corporelle au cours des années qui ont précédé son élection à la chaire de Pierre. En particulier, la perspective philosophique développée par Karol WOJTYŁA dans *Amour et responsabilité* a permis de voir comment la honte corporelle équivaut à une sorte d'insurrection spontanée à l'intime de l'homme, devant le danger que les valeurs sexuelles puissent primer sur la valeur de la personne (le « bien le plus important de l'univers créé »⁸³), et comment elle « ouvre tout naturellement la voie à l'amour ». ⁸⁴ En donnant du relief à la discordance générée par une subversion de l'intentionnalité, cette honte alerte et dissuade de persévérer dans ce sens au mépris de la juste hiérarchie des biens. De la sorte, elle protège et promeut l'essentiel au moment même où le désir charnel menace de supplanter, dans la conscience et la volonté, la capacité et la détermination à accueillir et honorer le corps pour

⁸² FR, Prologue.

⁸³ AR 187-188.

⁸⁴ AR 165.

ce qu'il est. D'où le fait que l'on puisse reconnaître en elle un « reflet » et une « défense » de la personne.

Dans le cadre de l'amour entre l'homme et la femme, et plus globalement en ce qui concerne le rapport de l'homme à son corps, la honte survient en lien avec un besoin essentiel (à proprement parler : lié à la nature de la personne), appelant à se ressaisir pour que soit préservée la possibilité d'un amour objectif, toujours à élaborer à partir des réactions de la sensualité et de l'affectivité, qui ne sont jamais que la « matière première »⁸⁵ d'un tel amour. Selon la manière dont l'homme décide d'agir à partir de ce ressenti de honte, il s'édifie ou se perd, ce qui dessine aussi plusieurs évolutions pour la honte. Dans le cas le plus heureux, c'est-à-dire lorsque la honte n'est pas empêchée de jouer son rôle bénéfique et lorsque l'homme répond à ses « exigences »⁸⁶ en s'y ajustant de manière optimale, un amour authentique pourra se développer et porter tout son fruit.

« Goûter le plaisir sexuel sans traiter pour autant la personne comme un objet de jouissance, voilà le fond du problème moral sexuel »⁸⁷, écrivait Karol WOJTYŁA, et ce qui précède suffit à montrer combien la honte corporelle se situe très exactement au cœur de cet enjeu. Vis-à-vis de ce qui, sur la base de la tendance sexuelle, peut entraîner « une dépersonnalisation par la sexualité »⁸⁸ et une ruine de l'amour, cette émotion représente une alliée intérieure avisée et efficace – en tout cas pour qui se laisse éduquer par elle. D'ailleurs, on trouve dans la pensée commune une certaine conscience spontanée de ce rôle de la pudeur pour l'amour, comme l'atteste par exemple cette affirmation de STENDHAL : « quant à l'utilité de la pudeur, elle est mère de l'amour, on ne saurait rien lui contester. »⁸⁹

Les préalables qui viennent d'être explorés donnent une idée de la germination qui allait déboucher sur *La théologie du corps*. Ils permettent notamment de percevoir que, à bien des égards, ce

⁸⁵ Cf. AR 125 (dans le sous-chapitre intitulé « Le problème de l'éducation à l'amour »).

⁸⁶ Cf. AR 173.

⁸⁷ AR 54.

⁸⁸ AR 172.

⁸⁹ STENDHAL, cité par Sandrine LÉOPOLD, *L'écriture du regard dans la représentation de la passion amoureuse et du désir. Étude comparative d'œuvres choisies de Madame de Lafayette, Rousseau, Stendhal et Duras*, « French Studies », Peter Lang GmbH, Oxford, 2009, p. 182.

qu'a établi Karol WOJTYŁA à propos de la honte corporelle dans *Amour et responsabilité* constitue comme des pierres d'attente pour ce qui sera repris selon une autre perspective par saint JEAN-PAUL II dans ses catéchèses sur le corps. Il faut maintenant prendre en main le texte lui-même pour examiner ce qu'il enseigne concernant la honte de Gn 3, et établir à partir de là dans quelle mesure celle-ci est à même de constituer un atout pour l'homme. Ce sera l'objet de la deuxième partie de cette étude.

Deuxième partie

Analyse systématique de la honte de *Gn 3* dans *La théologie du corps*

« Sur le seuil de l'histoire, eux aussi
se voient eux-mêmes dans toute cette vérité :
tous deux étaient nus...
Eux aussi sont devenus participants de cette vision

que le Créateur transposa sur eux.
Ne veulent-ils pas rester ainsi ?
Ne veulent-ils pas de nouveau
aller retrouver cette vision ?
Ne cherchent-ils pas à être pour eux-mêmes
vrais et transparents –
comme ils le sont pour Lui ?
S'il en est ainsi, ils chantent l'hymne de grâce,
un Magnificat surgit du plus profond de l'homme,

et alors avec quel délice ils savourent
ce que signifie précisément : « En Lui nous
avons la vie, le mouvement et l'être »
– Précisément en Lui !
C'est Lui qui leur permet de prendre part
à cette beauté qu'il insuffla en eux !
C'est Lui qui leur ouvre les yeux. »

(JEAN-PAUL II, *Triptyque romain*. Méditations, Fidélité
– Fides – Cana – Cerf, Paris – Namur – Saint-Laurent,
2003, p. 25-26.)

Restituer ce qu'enseigne saint JEAN-PAUL II dans *La théologie du corps* à propos de la honte de *Gn 3* demande de situer en premier lieu les éléments qui conditionnent sa manière de l'aborder (chapitre I). À partir de là, l'on procèdera à une analyse de la psychologie de la honte de *Gn 3*, ce qui revient à dégager ses caractéristiques (chapitre II). L'on terminera par une analyse de la phénoménologie de la honte, qui conduira précisément à établir dans quelle mesure cette honte est susceptible de jouer un rôle bénéfique dans le développement moral de l'homme (chapitre III).

Chapitre I

Points de repère sur *La théologie du corps* préalables à l'étude

Pour bien saisir la pensée de JEAN-PAUL II sur la honte de Gn 3 dans *La théologie du corps*, il est nécessaire de pouvoir répondre à trois questions que l'on examinera successivement : Quels sont le propos de l'auteur et la perspective de l'ouvrage ? (A) ; à qui s'adresse ou répond *La théologie du corps* ? (B) ; et quelles sont pour notre question les données textuelles nécessaires ? (C)

I.A. Propos et perspective de *La théologie du corps*

Commençons par le but et la focalisation de l'ouvrage. Le fait que la perspective de ces catéchèses sur le corps soit résolument théologique se décline plus particulièrement à travers trois aspects : un propos théologique et pastoral enraciné dans la Révélation (1), une volonté de rejoindre le monde contemporain à partir du primat du Christ (2), et une trajectoire de la Création à l'eschatologie (3).

I.A.1. Un propos théologique et pastoral à partir du « cadre biblico-théologique »

a. Une motivation théologique et pastorale précise

Paradoxalement, il est indispensable de se référer à la conclusion du texte pour éclairer le propos et la perspective de *La théologie du corps*. C'est en effet dans la dernière de toutes ces catéchèses que JEAN-PAUL II a comme « noué la gerbe » de cinq années d'enseignement, dévoilant en ces termes le projet d'ensemble, ainsi que sa motivation :

Les réflexions qui ont été menées consistent à affronter les interrogations qui ont été soulevées à propos de l'encyclique *Humanae vitae*. La réaction qu'a suscitée l'encyclique confirme l'importance et la difficulté de ces interrogations. Elles sont réaffirmées également par les énoncés ultérieurs

de Paul VI où il soulignait la possibilité d'approfondir l'exposé de la vérité chrétienne dans ce secteur. En outre l'exhortation *Familiaris consortio*, fruit du Synode des Évêques de 1980 : « *De muneribus familiae christianae* », l'a confirmé. Ce document comprend un appel, adressé particulièrement aux théologiens, pour qu'ils élaborent de manière plus complète les aspects bibliques et personnels de la doctrine contenue dans *Humanae vitae*. (TDC 133,2.)

Voilà donc la tâche que s'est donnée l'auteur de *La théologie du corps* : « affronter les interrogations qui ont été soulevées à propos de l'encyclique *Humanae vitae* », en réponse à l'appel de PAUL VI que relaiera *Familiaris Consortio*. Assurément, cette tâche prolonge bien ce qu'il a déjà fait par le passé, comme le montre son itinéraire, et s'accorde avec d'autres initiatives qu'il avait prises au début de son pontificat, comme le fait de convoquer un synode des évêques sur la famille à l'automne 1980 ou celui de créer un Conseil pontifical pour la famille le 13 mai 1981 – jour de l'attentat qui faillit lui coûter la vie.¹ *La théologie du corps* atteste encore que JEAN-PAUL II avait bien gardée en mémoire une interpellation significative du CONCILE VATICAN II :

Déjà durant la discussion du Concile Vatican II au sujet du chapitre de *Gaudium et Spes* sur « La dignité du mariage et de la famille et sa mise en valeur », on parlait de la nécessité d'une analyse approfondie des réactions (et aussi des émotions) liées à l'influence réciproque de la masculinité et de la féminité sur le sujet humain². (TDC 129,3.)

En ce sens, son étude de « l'amour humain dans le plan divin »³ apparaît comme le développement mature d'une longue gestation, d'une préoccupation pastorale constante et affinée au fil des ans, et d'une volonté de relever le défi du dialogue entre l'Église et les familles. Et, comme on le voit, le fait d'y intégrer une attention aux dynamismes somatiques et affectifs spontanés liés à la masculinité et à la féminité ne procède pas seulement d'une sensibilité qui serait propre au nouveau souverain pontife.

¹ Le synode chargé de réfléchir sur « le rôle de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui » s'est tenu à Rome du 26 septembre au 25 octobre 1980, et l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio* fut promulguée le 22 novembre 1981.

² Une note indique ici : « Voir l'intervention du cardinal Léo SUENENS à la Congrégation générale 138 du 29 septembre 1965 : *Acta Synodalia S. Concilii Ecumenici Vaticani II*, vol. 4, pars 3, p. 30. »

³ TDC 108,1 ; 118,1 ; et surtout 133,1.

b. Une perspective enracinée dans la Révélation

La dernière catéchèse renseigne en outre sur la perspective adoptée. Pour son propos, le pape choisit de s'attacher aux « aspects bibliques et personnels » de la réflexion :

Recueillir les interrogations suscitées par l'encyclique [*Humanae vitae*] veut dire les formuler et en même temps en chercher la réponse. La doctrine contenue dans *Familiaris consortio* demande que la formulation des interrogations aussi bien que la recherche d'une réponse adéquate se concentrent sur les aspects bibliques et personnels. (TDC 133,2.)

Il s'agit donc de mettre à jour les fondements qui soutiennent et justifient la doctrine contenue dans l'encyclique de PAUL VI⁴, et cela d'abord à partir de l'Écriture comme socle incontournable.⁵ Cet enracinement dans la Révélation amène JEAN-PAUL II à prendre appui sur des références scripturaires soigneusement choisies, en respectant la cohérence des livres bibliques (de chacun dans son ensemble comme des différents livres entre eux).⁶ Le tout est relu en continuité avec la Tradition, avec l'enrichissement du Magistère ancien et récent, des exégètes et des théologiens.⁷

Quant aux « aspects [...] personnels », ils sont assumés dans une dynamique explicitement personnaliste qui ne conçoit le

⁴ Sur ce sujet, voir Thibaud COLLIN, « *La théologie du corps*, fondation d'*Humanae vitae* », dans : Yves SEMEN (dir.), *Amour humain, amour divin*, op. cit., p. 197-212.

⁵ Cf. TDC 133,3.

⁶ Les textes bibliques les plus exploités sont :

- Dans la première partie : le dialogue de Jésus avec les Pharisiens sur l'unité et l'indissolubilité du mariage (cf. *Mt* 19,8 ; *Mc* 10,6-9), qui amène à l'étude des premiers chapitres de la *Genèse* (*Gn* 1,1-4,2). Puis les paroles du Sermon sur la Montagne à propos de la « concupiscence » comme « adultère commis dans le cœur » (cf. *Mt* 5,27-28). Et enfin, les paroles des Synoptiques où le Christ se réfère à la résurrection des corps dans l'« autre monde » (cf. *Mt* 22,30 ; *Mc* 12,25 ; *Lc* 20,35). Mentionnons encore *Rm* 8,23 sur la rédemption du corps.
- Dans la deuxième partie : le sacrement de mariage est analysé en faisant surtout fond sur l'épître aux Éphésiens (*Ep* 5,21-33). Des catéchèses particulières sont consacrées aux livres du *Cantique des cantiques* et de *Tobie*, illustrant le « langage du corps » qui devient le « langage de la liturgie ».

⁷ L'édition française de la *Théologie du corps* intègre opportunément un index des noms et un index des auteurs cités, qui permettent de voir à qui se réfère JEAN-PAUL II dans ces catéchèses (dans le texte ou en note), cf. TDC p. 747-750.

progrès que dans le sens de « *l'authentique développement de l'homme* ». ⁸ JEAN-PAUL II veut donc rendre compte de ce qui correspond à une véritable réalisation de l'homme du point de vue de « l'amour humain dans le plan divin » : ce qui contribue à son perfectionnement véritable, contre ce qui l'en éloigne. C'est ainsi qu'il travaille à déployer le « *cadre biblico-théologique* » à même d'éclairer les relations entre l'homme et la femme. Car

pour affronter les interrogations que suscite l'encyclique *Humanae vitae*, surtout en théologie, pour formuler ces interrogations et en chercher la réponse, il faut trouver ce *cadre biblico-théologique* auquel on fait allusion quand on parle de « rédemption du corps et de sacramentalité du mariage ». Dans ce cadre se trouvent les réponses aux interrogations éternelles de la conscience des hommes et des femmes, et également aux difficiles interrogations de notre monde contemporain à l'égard du mariage et de la procréation. (TDC 133,4.)

Cela concerne certes le mariage et la procréation, mais pas de manière exclusive. Le pape situe son travail en lien avec l'appel de *Familiaris Consortio* aux théologiens et avec les orientations délivrées par *Humanae Vitae*, tout en reconnaissant que la « théologie du corps » déborde de ce cadre. Par conséquent, il n'a pas la prétention d'en livrer le tout. ⁹

À propos de l'encyclique *Humanae Vitae*, il dit aussi :

Cette doctrine indique également la voie à suivre pour le développement de la théologie du corps, la direction de son développement et, donc aussi, la direction de son perfectionnement et approfondissement progressifs. (TDC 133,2.)

La théologie du corps de JEAN-PAUL II représente donc comme une contribution ciblée, un jalon dans ce développement et ce perfectionnement progressifs d'une théologie du corps qu'il faut concevoir plus largement. La présente étude, quant à elle, focalisera sur ce qui concerne la honte de Gn 3 et sa possible utilité pour l'homme, laissant de côté de larges pans de ses catéchèses, quel que soit leur intérêt pour d'autres questions.

⁸ TDC 133,3. Dans toutes les citations qui seront faites, les italiques sont ceux de l'auteur.

⁹ Cf. TDC 133,1 :

[L']expression « théologie du corps » dépasse amplement le contenu des réflexions qui ont été faites. Ces réflexions ne comprennent pas un bon nombre de problèmes qui, en raison de leur objet, appartiennent à la théologie du corps (comme par exemple le problème de la souffrance et de la mort, si important dans le message biblique).

c. *Une perspective qui conjugue objectivité et subjectivité*

Ajoutons que pour rejoindre, éclairer et convaincre ses lecteurs, le pape prend soin d'articuler les données objectives découlant de l'anthropologie théologique ou philosophique avec ce qui relève de l'expérience : cela participe de sa pédagogie et de sa sensibilité. À plusieurs reprises il souligne ainsi des convergences entre expérience et Révélation¹⁰ ou montre comment l'Écriture sainte elle-même livre un écho de cette expérience.¹¹ De cette manière, les aspects subjectifs se conjuguent aux aspects objectifs, et la Révélation n'est pas regardée uniquement du côté de l'objectivité : elle fait également droit à une juste subjectivité. Un des bénéfices est que l'enseignement délivré par *La théologie du corps* n'apparaît pas comme provenant de l'extérieur pour s'imposer à partir de normes qui sembleraient « étrangères » à l'homme. Il peut être perçu comme familier à un certain niveau, convergent avec ce que tout homme ressent en son intériorité, confirmé par son expérience propre. Thibaud COLLIN relit cette pédagogie de la façon suivante :

L'alternative pour répondre au subjectivisme est la suivante : soit affirmer l'objectivité de la foi et de la morale, quitte à ne pas être compris, soit repartir du requisit de la subjectivité moderne, pour l'ouvrir de l'intérieur à la vérité intégrale. C'est bien sûr cette deuxième branche de l'alternative que le cardinal Wojtyła va emprunter, en s'enracinant dans la Tradition de l'Église et dans la philosophie de l'être d'inspiration aristotélicienne. Il s'agit de montrer que l'encyclique est au service d'un « authentique développement de l'homme » et non pas de la réaffirmation jusqu'au-boutiste d'une norme morale mortifère.¹²

La prise en compte de l'homme dans sa subjectivité, le fait de mettre sa conscience à l'honneur et d'en appeler à sa liberté en éclairant ses choix, constituent les ingrédients d'une méthode chère à Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II. La Constitution conciliaire *Gaudium et Spes* avait également fait droit à ces aspects. Elle l'a fait bien sûr en consacrant des développements à la dignité de la conscience morale et à l'excellence de la liberté¹³, comme aussi en affirmant cette conviction :

¹⁰ Cf. par exemple TDC 4,5.

¹¹ Cf. TDC 3,1.

¹² Th. COLLIN, « *La théologie du corps, fondation d'Humanae vitae* », op. cit., p. 205-206.

¹³ Cf. GS 16 et 17.

[L]’Église sait fort bien que son message est en accord avec les désirs les plus secrets du cœur humain quand elle défend la dignité de la vocation humaine, et qu’elle rend ainsi l’espoir à ceux qui désespèrent d’une destination plus élevée.¹⁴

En liant objectivité et subjectivité, le pape fait bien fond sur cette certitude.

I.A.2. Du Christ au monde contemporain en passant par le Concile

Le caractère théologique de la perspective se donne également à lire à travers d’autres éléments. Tout d’abord, il s’impose dans le primat accordé au Christ, particulièrement manifeste dans la manière dont *La théologie du corps* analyse l’Écriture (a). Ensuite, il se traduit par une dette et une fidélité évidentes envers l’enseignement du CONCILE VATICAN II (b). Enfin, il entraîne nécessairement une hiérarchisation des savoirs (c).

a. Avant tout et par-dessus tout : le Christ

Pour mener l’exploration qu’il se propose, saint JEAN-PAUL II se tourne de manière privilégiée vers la vie et l’enseignement du Christ. En d’autres termes, il part du Christ comme plénitude de la Révélation, prenant principalement appui sur trois séquences évangéliques qui deviennent comme des pierres de fondation pour édifier sa théologie du corps :

Les éléments constitutifs de la théologie du corps sont contenus dans ce que dit le Christ quand il fait appel à « l’origine » à propos de la question de l’indissolubilité du mariage (cf. *Mt* 19, 8), dans ce qu’il dit de la concupiscence quand il en appelle au cœur humain, dans le Sermon sur la Montagne (cf. *Mt* 5, 28), et aussi dans ce qu’il dit quand il en appelle à la résurrection (cf. *Mt* 22, 30). Chacun de ces énoncés cache en lui un riche contenu de nature tant anthropologique qu’éthique. Le Christ parle à l’homme, et il parle de l’homme : de l’homme qui est « corps » et qui a été créé comme masculin et féminin à l’image et à la ressemblance de Dieu ; il parle de l’homme, dont le cœur est sujet à la concupiscence et, finalement, de l’homme devant qui s’ouvre la perspective eschatologique de la résurrection du corps. (TDC 86,4.)

Le Christ, ses paroles, sa vie (*acta et passa*), constituent le socle indépassable de la théologie, quelles que soient l’ancienneté ou la nouveauté des questionnements – dans leur contenu ou leur

¹⁴ GS 21,7.

formulation. Le reste de l'Écriture est rapporté au Christ, et si JEAN-PAUL II se tourne vers les premiers chapitres de la *Genèse* pour les méditer longuement, et en extraire tout le suc pour son propos, il le fait également parce que le Christ lui-même procède ainsi lorsque les Pharisiens le questionnent au sujet de la répudiation. D'ailleurs, le pape ne doute pas que le Christ suivrait encore la même démarche s'il était interrogé aujourd'hui.¹⁵ De sorte que la méthode ne vaut pas seulement de manière circonstancielle, mais s'enracine dans la conviction que le Christ – en qui toute la Révélation s'unifie et parvient à sa perfection – inciterait des interlocuteurs contemporains à procéder de même.

Dans le prolongement, lorsque JEAN-PAUL II commente des passages de saint PAUL, il les examine en référence aux paroles du Christ et au salut qu'il nous a obtenu. C'est dans le Christ que toute la Révélation trouve sa cohérence et son intelligence, c'est dans le Christ que les textes bibliques reçoivent leur éclairage et leur signification appropriés. Le Christ nous donne de bien saisir ce qui a été disposé « au commencement » pour l'homme et pour la femme, il nous donne de saisir comment nous sommes sauvés, il nous donne de saisir ce qui relève de l'économie sacramentelle qui a conféré au mariage une dignité nouvelle, comme il nous donne encore de saisir ce qu'il en sera dans l'eschatologie. Le Christ « hier, aujourd'hui et à jamais », selon l'expression de l'épître aux Hébreux.¹⁶ Dans *La théologie du corps*, le Christ apparaît bien comme le fondement premier et définitif. Et le pape qui consacra sa première encyclique au « Rédempteur de l'homme »¹⁷ gardera le même fil conducteur au long de son pontificat.¹⁸

¹⁵ Cf. TDC 23,2 :

La réponse du Christ a une signification historique, mais pas seulement historique. Les hommes de tous les temps posent la question sur ce même sujet. [...]

Je pense que parmi les réponses que le Christ donnerait *aux hommes de notre temps* et à leurs interrogations, souvent si impatientes, la *réponse fondamentale* serait encore celle qu'il a donnée aux pharisiens. »

¹⁶ Cf. Hé 13,8 : « Jésus Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais ».

¹⁷ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptor Hominis*, 4 mars 1979, AAS 71 (1979) 257-324 ; DC 76 (1979) 301-323. Désormais cité RH.

¹⁸ Parmi bien d'autres documents, en témoigne encore la Lettre apostolique préparatoire au grand jubilé de l'an 2000, cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique

b. Conformément aux convictions du CONCILE VATICAN II

En se tournant de manière privilégiée vers le Christ pour scruter « l'amour humain dans le plan divin » en lien avec les questions de ses contemporains, le pape agit encore de manière parfaitement consonante avec l'enseignement traditionnel de l'Église et cette conviction rappelée par le CONCILE VATICAN II :

L'Église croit que le Christ, mort et ressuscité pour tous, offre à l'homme, par son Esprit, la lumière et la force pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation ; qu'il n'est pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel ils doivent être sauvés. De même, elle croit que la clé, le centre et la fin de toute l'histoire humaine se trouvent en son Seigneur et Maître. Elle affirme en outre que, sous tous les changements, il y a bien des choses qui ne changent pas et qui ont leur fondement ultime dans le Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais. C'est pourquoi, à la lumière du Christ, Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, le Concile se propose de s'adresser à tous les hommes, afin d'éclairer le mystère de l'homme et d'apporter son concours à l'effort pour trouver une solution pour les principales questions de notre temps.¹⁹

Le primat du Christ ne relève évidemment pas d'une question de sensibilité personnelle, mais de la cohérence de la foi conforme à la pensée de l'Église. Il est bon de faire mémoire de cette autre affirmation du CONCILE :

En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. En effet, Adam, le premier homme, était la figure de l'homme à venir, c'est-à-dire, du Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre sa plus haute vocation. Il n'est donc nullement surprenant que les vérités ci-dessus mentionnées trouvent en lui leur source et atteignent en lui leur point culminant.²⁰

Du reste, il est légitime de considérer que *La théologie du corps* constitue un prolongement et une application particulière de ce que Karol WOJTYŁA avait entrepris en écrivant *Aux sources du renouveau* : transmettre avec pédagogie le « profond enrichissement spirituel »²¹ reçu du Concile, pour que les fidèles en soient nourris et porteurs, dans ce qu'ils croient comme dans ce qu'ils

Tertio Millennio Adveniente sur la préparation du Jubilé de l'an 2000, 10 novembre 1994, AAS 87 (1995) 5-41 ; DC 91 (1994) 1017-1032.

¹⁹ GS 10,3, dans un développement justement dédié aux « interrogations plus profondes du genre humain ».

²⁰ GS 22,1.

²¹ K. WOJTYŁA, *Aux sources du renouveau*, op. cit., p. 5.

vivent.²² Il s'agit bien de favoriser une appropriation de la foi dans le domaine délicat de la morale conjugale : en quelque sorte donner une chance à la doctrine synthétisée dans *Humanae Vitae* d'être accueillie, à partir d'un éclairage approprié sur ses fondements.²³ JEAN-PAUL II s'y emploie en étant lui-même imprégné du Concile et notamment des perspectives théologiques, anthropologiques et pastorales cristallisées dans la Constitution *Gaudium et Spes*.

c. Une hiérarchisation des savoirs

De la perspective théologique découle également une nécessaire hiérarchisation des savoirs. En tout état de cause, le pape apparaît désireux de donner leur juste place aux apports des sciences humaines. Ce que la théologie sait de l'homme grâce à la Révélation ne la ferme pas aux autres voies de connaissance, loin s'en faut. Elle s'en trouve plutôt enrichie en même temps que questionnée de manière nouvelle.²⁴ Pour autant, JEAN-PAUL II ne perd jamais de vue le primat du dépôt de la foi, ce qui le conduit à opérer des reconsidérations sur ce que les sciences peuvent ou ne peuvent pas nous apprendre au sujet de l'homme. Il soulignera par exemple une particulière convergence entre l'anthropologie philosophique et la doctrine d'*Humanae Vitae*²⁵, tout en gardant un

²² Thibaud COLLIN écrit : « Il faut comprendre que la théologie du corps est le résultat de l'application d'un tel programme doctrinal à la question de la régulation des naissances. » (Th. COLLIN, « *La théologie du corps* fondement d'*Humanae vitae* », *op. cit.*, p. 200.)

²³ Rappelons ce que livrait ce CONCILE comme conviction et comme vœu :

Parmi les nombreuses questions qui suscitent aujourd'hui les préoccupations de tous, il est utile de traiter surtout celles-ci : le mariage et la famille, la culture humaine, la vie économique-sociale et politique, les liens qui unissent la famille des peuples, la paix. Que sur chacune de ces questions brillent les principes et la lumière qui, venant du Christ, devraient guider les fidèles et éclairer tous les hommes dans la recherche d'une solution pour des problèmes si nombreux et si complexes. (GS 46,2.)

²⁴ Cf. TDC 133,3 :

L'enracinement de la doctrine proclamée par l'Église dans toute la Tradition et dans la révélation divine elle-même est toujours ouvert aux interrogations des hommes et utilise également les instruments les plus conformes à la science moderne et à la culture d'aujourd'hui.

²⁵ Cf. TDC 133,3 :

esprit critique vis-à-vis de perspectives scientifiques promptes à dévier.

I.A.3. Une trajectoire de la Création à l'eschatologie

Le caractère nettement théologique de la démarche de JEAN-PAUL II se donne encore à lire dans la manière de décliner la réflexion en fonction de l'économie du salut. L'ouvrage forme comme une vaste fresque qui part de la Création pour aboutir à l'eschatologie, en distinguant trois temps différents. Cette fresque dessine, selon l'expression de l'auteur, comme « un triptyque de paroles essentielles et constitutives de la théologie du corps. »²⁶ Voyons ce qu'il relève concernant chacun de ces temps : cela donnera la toile de fond qui permettra d'examiner plus loin ce qu'il en est de la honte de *Gn* 3 selon ces trois étapes.

a. La « préhistoire théologique »

Le premier temps de l'économie du salut est celui de l'« origine » évoquée par Jésus dans son dialogue avec les Pharisiens en *Mt* 19,8. Cela nous place « au commencement », celui de la Création, alors que le monde, l'homme et la femme, sortent pour ainsi dire des mains de Dieu. De ce temps, qualifié de « préhistoire théologique », les deux premiers chapitres de la *Genèse* nous donnent des éléments fondamentaux :

Ce qui est ressorti de ces analyses [des textes de la *Genèse* qui traitent précisément de cette « origine »] n'était pas seulement un tableau de la situation de l'homme – masculin et féminin – dans son état d'innocence originelle, mais aussi *la base théologique de la vérité sur l'homme* et sur sa vocation particulière qui provient du mystère éternel de la personne comme image de Dieu, incarnée dans le fait visible et corporel *de la masculinité ou de la féminité* de la personne humaine. [...] C'est la vérité sur l'homme, une vérité qui plonge ses racines dans l'état d'innocence originelle, une vérité qu'il faut donc comprendre dans le contexte de la situation d'avant le péché[.] (TDC 58,2.)

Il semble que dans ce secteur l'intense développement de l'anthropologie philosophique (en particulier de l'anthropologie qui se trouve à la base de l'éthique) *rencontre de manière très voisine les interrogations* suscitées par l'encyclique *Humanae Vitae* à l'égard de la théologie et spécialement de l'éthique théologique.

²⁶ TDC 64,1 (à propos du dialogue de Jésus avec les sadducéens sur la loi du lévirat, cf. *Mt* 22,24-30 et parallèles).

Si l'« origine » livre « *la base théologique de la vérité sur l'homme et sur sa vocation particulière* », il s'avère indispensable de la prendre en compte comme une pierre de fondation. D'ailleurs, JEAN-PAUL II lui reconnaît une importance considérable parce qu'elle recèle la « possibilité de nous révéler les racines permanentes de l'aspect humain et surtout théologique de *l'ethos du corps*. »²⁷ Autrement dit, même si ce temps est à maints égards révolu, il comporte cependant des données essentielles et indispensables, notamment sur la manière de vivre son corps :

La compréhension des significations fondamentales contenues dans le mystère même de la création, comme la signification sponsale du corps (et des conditionnements fondamentaux de cette signification), est importante et indispensable pour savoir qui est l'homme et qui il doit être et donc comment il doit modeler sa propre activité.²⁸

En réalité, cette « origine » constitue

le premier héritage de chaque être humain dans le monde, homme et femme, le premier témoignage de l'identité humaine, selon la parole révélée, la première source de la certitude de sa vocation, comme personne créée à l'image de Dieu lui-même. (TDC 23,1.)

Voilà qui laisse entrevoir un legs qui demeure au-delà de ce que le péché originel aura fait perdre.

b. L'homme « historique » : l'état de nature déchue et en même temps rachetée

Cependant, cette « origine » n'est pas la seule base de la vérité théologique sur l'homme²⁹, de sorte qu'il est nécessaire de s'ouvrir à une autre source pour la vérité sur l'homme : sa condition postlapsaire résultant de la première transgression du commandement divin.³⁰ JEAN-PAUL II évoque « *l'état 'historique' de l'homme après le péché originel : 'status naturae lapsae simul et redemptae'*. »³¹ Il s'agit de cette situation de peccabilité en tant qu'elle s'oppose à l'innocence originelle³², au point que désormais « une barrière infranchissable nous sépare de ce que l'être humain

²⁷ TDC 18,3.

²⁸ Cf. TDC 18,4.

²⁹ Cf. TDC 58,3.

³⁰ Cf. TDC 3,3.

³¹ TDC 18,3.

³² Cf. TDC 3,3.

était alors comme homme et femme »³³. Heureusement, il s'agit aussi de cette situation de peccabilité en tant qu'elle est d'une certaine manière déjà ouverte à la grâce de la rédemption.³⁴

Cette nouvelle donne marque une rupture impressionnante par rapport au premier état de l'homme, car la justice, la sainteté, la félicité originelles sont bel et bien perdues. Néanmoins, la grâce vient solliciter cet homme déchu pour qu'il soit déjà en même temps racheté, et il est invité à rendre effectif le salut qui lui est offert. Notons encore que cette condition « historique » concerne tout homme : celui qui, rejoint par la Révélation, la connaît comme telle, aussi bien que celui qui sans en être instruit en saisit quelque chose par la loi naturelle et par son expérience.³⁵ Cette situation « historique » est donc celle des destinataires des paroles du Christ au moment où elles furent prononcées, comme celle des destinataires de l'encyclique *Humanae Vitae* ou de *La théologie du corps* de JEAN-PAUL II.

c. L'horizon de l'eschatologie

Le troisième temps théologique constitue l'arrière-plan du dernier volet du triptyque : il s'agit de la résurrection comme réalité du monde futur.³⁶ JEAN-PAUL II l'évoque en ces termes :

Selon les paroles du Christ rapportées par les Synoptiques, la résurrection signifie non seulement la récupération de la corporéité et le rétablissement de la vie humaine dans son intégrité par l'union de l'âme et du corps, mais aussi un état tout à fait nouveau de la vie humaine elle-même. Nous trouvons la confirmation de ce nouvel état du corps dans la résurrection du Christ (cf. *Rm* 6, 5-11). (TDC 66,3.)

Comme il le reconnaît,

il est difficile de construire une image pleinement adéquate du « monde futur ».
En même temps cependant, il n'y a pas de doute qu'à l'aide des paroles du

³³ TDC 18,3.

³⁴ Cf. TDC 4,3.

³⁵ Cf. TDC 25,1. La note 39 précise :

De cette manière, le contenu de nos réflexions serait déplacé, d'une certaine manière, sur le terrain de la « loi naturelle ». Les paroles citées de l'Épître aux Romains (2, 15) ont toujours été considérées dans la Révélation comme la source qui confirme l'existence de la loi naturelle. Le concept de loi naturelle acquiert ainsi également une signification théologique. [Suivent sept références d'ouvrages théologiques publiés entre 1955 et 1976].

³⁶ Cf. TDC 64,1.

Christ une certaine approximation au moins de cette image est possible et à notre portée. (TDC 69,7.)

En quoi ce temps de l'eschatologie importe-t-il pour l'agir de l'homme, dans la mesure où celui-ci n'est pas encore dans cette condition qui sera son devenir ? Le Saint-Père le précise à l'occasion d'une analyse de *Rm* 8,5-10 :

Paul anticipe la victoire finale sur le péché et sur la mort, dont la résurrection du Christ est le signe et l'annonce [...]. Et dans cette perspective eschatologique, Paul met en relief la « justification dans le Christ », déjà destinée à l'homme « historique », à tout homme « d'hier, d'aujourd'hui et de demain », dans l'histoire du monde et aussi dans l'histoire du salut [...] Cette « justification » par la foi ne constitue pas simplement une dimension du plan divin du salut et de la sanctification de l'homme, mais, selon saint Paul, elle est une force authentique qui est à l'œuvre dans l'homme et se révèle et s'affirme dans ses actions. (TDC 51,4.)

Si la justification dans le Christ est destinée à l'homme dans sa condition présente, cela signifie que maintenant déjà la puissance de l'Esprit opère en lui en relation avec sa vocation éternelle. Cette « *force authentique qui est à l'œuvre dans l'homme* » transparaît dans ses actes, elle a une certaine actualité même si elle renvoie au monde futur. L'homme « historique » lui-même est appelé à orienter ses actions en fonction de cette vocation éternelle et avec les ressources qui y sont liées. Or, la chair elle-même est vouée à hériter du Royaume, et cela éclaire en retour la manière dont la théologie comprend l'homme en tant qu'il est un de corps et d'âme.³⁷ Pour le commenter, JEAN-PAUL II s'appuie sur l'évolution de la pensée de SAINT THOMAS à ce propos.³⁸

³⁷ Cf. GS 14,1. La traduction de l'édition définitive dit : « Un dans son corps et dans son âme ».

³⁸ Cf. TDC 66,6 :

[L]a vérité à propos de la résurrection a eu une signification clé pour la formation de toute l'anthropologie théologique, qui pourrait être considérée simplement comme une « anthropologie de la résurrection ». La réflexion sur la résurrection a conduit Thomas d'Aquin à abandonner dans son anthropologie métaphysique (et en même temps théologique) la conception philosophique de Platon sur la relation entre l'âme et le corps et à se rapprocher de la conception d'Aristote. La résurrection atteste, en effet, au moins indirectement, que le corps, dans l'ensemble du composé humain, n'est pas seulement temporairement lié à l'âme (sa « prison » terrestre, comme l'estimait Platon) mais qu'avec l'âme il constitue l'unité et l'intégrité de l'être humain. C'est précisément ce qu'enseignait Aristote, contrairement à Platon. Si dans son anthropologie saint Thomas a accepté la

Voilà la condition que laisse entrevoir le dernier volet du triptyque.

Conclusion : trois temps avec une continuité pour l'homme

Trois temps sont donc situés et articulés.³⁹ Donner leur consistance à chacun de ces trois temps ne doit pas conduire à penser qu'ils seraient complètement cloisonnés. L'existence de l'homme en sa condition « historique » n'est pas entièrement étrangère ni à l'« origine » ni au terme, comme le montre d'ailleurs la manière dont JEAN-PAUL II relit 1 Co 15,42-49 :

[E]n opposant Adam et le Christ (ressuscité) – c'est-à-dire le premier Adam et le dernier Adam – l'Apôtre indique, en un certain sens, les deux pôles entre lesquels, dans le mystère de la Création et de la Rédemption, *l'homme est placé* dans le cosmos ; on pourrait même dire que l'homme est « mis en tension » entre ces deux pôles *dans la perspective de la destinée éternelle* qui concerne, des origines à la fin, sa même nature humaine. (TDC 71,2.)

La « mise en tension » entre les deux pôles que constituent l'« origine » et l'eschatologie dessine une trajectoire. Aussi, distinguer la « préhistoire » théologique, la condition postlapsaire et l'eschatologie en raison des ruptures qui les opposent ne doit

conception d'Aristote, il l'a fait parce qu'il considérait la vérité sur la résurrection. La vérité sur la résurrection affirme en effet clairement que la perfection eschatologique et la béatitude de l'homme ne sauraient être comprises comme l'état de l'âme seule, séparée (libérée, selon Platon) du corps, mais qu'il faut l'entendre comme *l'état de l'homme définitivement et parfaitement « intégré »* par une union de l'âme avec le corps telle qu'elle qualifie et assure définitivement sa parfaite intégrité.

(Les notes 76 à 78 de ce paragraphe complètent les affirmations en indiquant des références précises pour saint THOMAS, PLATON, et ARISTOTE.)

³⁹ Il n'est donc pas possible de souscrire à ce qu'écrit Thibaud COLLIN quand il parle de quatre temps, disant :

La réponse de saint Jean-Paul II consiste donc à repartir de l'expérience vécue... telle qu'elle est révélée par Dieu lui-même ans l'Écriture ! De là, les quatre temps ou états dans lesquels se donnent à lire et à vivre le corps sexué et l'union de l'homme et de la femme : 1) l'innocence originelle ; 2) la nature blessée ; 3) la nature sauvée et, enfin ; 4) la nature glorifiée. (Th. COLLIN, « *La théologie du corps* fondement d'*Humanae vitae* », *op. cit.*, p. 207.)

En réalité, JEAN-PAUL II ne traite pas séparément « la nature blessée » et « la nature sauvée » mais envisage plutôt la condition de la nature à la fois blessée et sauvée (cf. TDC 18,3 : « *status naturae lapsae simul et redemptae* », ou TDC 107,4 parlant de l'homme « *simul lapsus et redemptus* »). Sa réflexion s'articule bien sur trois temps plutôt que quatre.

pas empêcher de voir ce qui les inscrit dans une continuité dynamique. Ce sont bien les virtualités de l'homme de l'« origine » qui se déploient dans son existence « historique », et cela dans la perspective de sa vocation éternelle, malgré les obstacles et limitations imposés par les séquelles du péché originel, jusqu'à ce qu'il puisse parvenir à cette réalisation plénière dans la gloire, corps et âme. Car l'homme « *peut saisir et reproduire dans cette 'terrestre' image et ressemblance de Dieu également l'image 'céleste' du dernier Adam, le Christ* », et cette image, comme une « réalité greffée dans l'homme de 'ce monde' », « mûrit en lui en vue de l'accomplissement final ». ⁴⁰

Le pape relève d'ailleurs ceci : de la même manière que l'apôtre PAUL s'attache à suivre le Christ dans sa façon de prendre en compte trois temps dans l'économie du salut⁴¹, il le suit également pour ce qui est de dessiner une continuité. Aussi lit-on à propos de 1 Co 15,49 :

Cet « homme céleste » – l'homme de la résurrection dont le Christ ressuscité est le prototype – n'est pas tant l'antithèse et la négation de l'« homme de la terre » (dont le prototype est le « premier Adam »), que surtout son accomplissement et sa confirmation. Il est l'accomplissement et la confirmation de ce qui correspond à la constitution psychosomatique de l'humanité dans le cadre de la destinée éternelle, c'est-à-dire dans la pensée et dans le plan de celui qui, à l'origine, a créé l'homme à son image et ressemblance. L'humanité du « premier Adam », l'« homme de la terre », porte en elle, dirais-je, *une particulière potentialité* (qui est capacité et aptitude) *à accueillir tout ce qu'est devenu le « second Adam », l'homme céleste, c'est-à-dire le Christ : ce qu'il est devenu dans sa résurrection. Cette humanité à laquelle participent tous les hommes, fils du premier Adam, avec l'héritage du péché, est en même temps « périssable » – puisque charnelle – et porte en elle la potentialité de l'« incorruptibilité ».* (TDC 71,3.)

Il faut donc garder à l'esprit deux points : d'une part, « il existe une connexion entre l'expérience terrestre et toute la dimension de l'« origine » biblique de l'homme dans le monde »⁴² ;

⁴⁰ TDC 71,4.

⁴¹ Cf. TDC 70,6 :

Ainsi donc, Paul *reproduit dans sa synthèse* [1 Co 15, 42-46] tout ce que le Christ avait annoncé quand il a fait appel à trois moments différents : à l'« origine » dans l'entretien avec les Pharisiens (cf. Mt 19, 3-8 ; Mc 10, 2-9) ; au cœur humain comme lieu de la lutte contre la concupiscence à l'intérieur de l'homme dans le Sermon sur la Montagne (cf. Mt 5, 27) ; et à la résurrection comme réalité de l'« autre monde » dans l'entretien avec les Sadducéens (cf. Mt 22, 30 ; Mc 12, 25 ; Lc 20, 35-36).

⁴² TDC 69,3.

d'autre part, l'homme tend vers son accomplissement eschatologique qui a des incidences sur ce qu'il vit dans sa condition actuelle.

D'aucuns pourraient objecter que seule la foi fait connaître ces données, de sorte que cela ne concernerait que le croyant. Mais ce serait là une vision erronée, car tout homme porte en lui quelque chose de l'« origine » comme de l'eschatologie, quelque chose qui se donne à pressentir dans son existence.⁴³ De ce fait, la révélation au sujet du corps⁴⁴, plus précisément au sujet de l'homme dans sa constitution psychosomatique, vient rejoindre les pierres d'attente de l'expérience que l'homme « historique » a de sa corporéité.⁴⁵ Cela rend même possible d'appréhender dans une certaine mesure cette expérience originelle du corps dont nous sommes pourtant séparés comme par une « barrière infranchissable »⁴⁶ :

⁴³ Cf. TDC 69,2 :

Ni la vérité à propos de cette « origine » dont parle le Christ, ni la vérité eschatologique ne peuvent être atteintes par l'homme avec les seules méthodes empiriques et rationalistes. Toutefois, n'est-il pas possible d'affirmer que l'homme porte en un certain sens ces deux dimensions dans la profondeur de l'expérience de son propre être ou plutôt que, d'une certaine manière, il s'achemine vers elles comme vers des dimensions qui justifient pleinement la signification même de son être de corps, c'est-à-dire de son être d'homme « charnel ». Et, quant à la dimension eschatologique, n'est-il pas vrai que la mort elle-même et la destruction du corps peuvent conférer à l'homme une éloquente signification en regard de l'expérience dans laquelle se réalise le sens personnel de l'existence ? Quand le Christ parle de la future résurrection, ses paroles ne tombent pas dans le vide. L'expérience de l'humanité, et spécialement l'expérience du corps, permettent à l'auditeur d'unir à ces paroles l'image de la nouvelle existence dans le « monde futur » auquel l'expérience terrestre offre le substrat et la base. Une *reconstruction théologique* correspondante est possible.

Remarque : Pour saisir comment JEAN-PAUL II pense le rapport entre Révélation et expérience en réfutant une ligne de démarcation étanche, voir notamment TDC 4,5 note 8. Sur sa conviction concernant la nécessité d'œuvrer pour que soient réconciliées foi et raison, voir aussi JEAN-PAUL II, Discours à Toruń aux recteurs des Institutions académiques de Pologne *Il faut aujourd'hui travailler à la réconciliation entre la foi et la raison*, 7 juin 1999, AAS 91 (1999) 1045-1050 ; DC 96 (1999) 636-639.

⁴⁴ En maints endroits (onze occurrences) le pape dit en raccourci « la révélation du corps ».

⁴⁵ Cf. TDC 68,5.

⁴⁶ TDC 18,3.

Il est clair que ce dont il s'agit ici n'est pas le « corps » dans l'abstrait mais l'homme qui est à la fois spirituel et corporel. En poursuivant dans les deux directions indiquées par les paroles du Christ et en nous attachant à l'expérience du corps dans la dimension de notre existence terrestre (donc dans la dimension historique) nous pouvons opérer une certaine reconstruction théologique de ce qu'aurait pu être l'expérience du corps sur la base de l'« origine » révélée de l'homme et aussi sur la base de ce qu'il sera dans la dimension de l'autre monde. La possibilité de cette reconstruction qui élargit notre expérience de l'homme-corps, indique, au moins indirectement, la cohérence de l'image théologique de l'homme dans ces trois dimensions qui concourent ensemble à la constitution de la théologie du corps. (TDC 68,6.)

Tant et si bien, que finalement chacun de ces trois temps est à sa façon présent et prégnant pour l'homme « historique ». ⁴⁷ À

⁴⁷ Cf. TDC 4,1-3 :

Ces situations [la situation de l'innocence originelle et celle du péché originel] ont leur propre dimension dans l'homme, au plus intime de lui-même, dans sa connaissance, sa conscience, ses choix et ses décisions, et tout cela en relation avec [...] Dieu [...]. L'arbre de la connaissance du bien et du mal, comme expression et symbole de l'Alliance avec Dieu, rompue dans le cœur de l'homme, délimite et oppose deux situations et deux états diamétralement opposés : celui de l'innocence originelle et le péché originel, et en même temps de la peccabilité héréditaire de l'homme qui en découle. Toutefois, les paroles du Christ qui se réclament de « l'origine », nous permettent de trouver dans l'homme une continuité essentielle et un lien entre ces deux dimensions ou états différents de l'être humain. L'état de péché fait partie de « l'homme historique », tant de celui dont parle Matthieu au chapitre 19, c'est-à-dire l'interlocuteur du Christ, que de tout autre interlocuteur potentiel ou actuel de toutes les époques de l'histoire et, naturellement donc, aussi de l'homme d'aujourd'hui. Cependant, en tout homme, sans aucune exception, cet état – l'état « historique » – plonge profondément ses racines dans sa « préhistoire » théologique qui est l'état d'innocence originelle.

[...] Il en est ainsi non seulement pour le premier homme [...], mais aussi pour tout le cours historique de l'existence humaine. *L'homme historique est donc pour ainsi dire enraciné dans sa préhistoire théologique révélée.* Et pour cette raison, les éléments de sa peccabilité historique (tant pour l'âme que pour le corps) s'expliquent en référence à l'innocence originelle. On peut dire que cette référence est un « co-héritage » du péché et précisément du péché originel. Si ce péché signifie, dans chaque homme historique, un état de grâce perdue, alors il comporte aussi une référence à cette grâce qui était précisément la grâce de l'innocence originelle.

Ainsi donc, l'homme « historique » [...] n'est donc pas purement et simplement fermé à l'innocence originelle à cause de sa peccabilité, mais il est aussi et en même temps ouvert au mystère de la Rédemption accompli dans le Christ et par le Christ. [...] C'est précisément cette perspective de la

partir de là, il importe de donner leur poids à cette « *continuité essentielle* » et à ce « *lien* » entre l'état de péché et l'innocence originelle perdue, comme à la « *perspective de la rédemption du corps* ». L'homme « historique » de tout temps apparaît à la fois enraciné dans sa « préhistoire » théologique et tendu vers son devenir eschatologique. Chacun de ces temps théologiques représente quelque chose pour l'homme dans son actualité – aussi sera-t-il intéressant d'examiner ce qu'il en est à chaque stade concernant la honte de *Gn 3*.

I.B. *La théologie du corps* comme réponse aux visions non intégrales de l'homme

Ayant éclairci le propos et la perspective de *La théologie du corps*, il convient d'examiner maintenant à qui répond JEAN-PAUL II à travers cet ouvrage. Cela permettra de mieux saisir les accents du texte. Assurément, d'une manière explicite et assez ciblée, le pape répond d'abord aux détracteurs de l'encyclique *Humanae Vitae*, pour dissiper les mécompréhensions qui sous-tendent les critiques. Cela étant, il vise plus large que le cadre ecclésial, plus large que les milliers de personnes qui se succèdent aux audiences générales du mercredi, dont beaucoup ne sont pas en mesure de saisir le sens et la portée de cet enseignement sous sa forme originale.

La catéchèse du 2 avril 1980 comporte de précieuses indications à cet égard.⁴⁸ Ce texte qui ne figurait pas initialement dans le tapuscrit polonais, mais a été ajouté par le pape à l'heure de distiller cet apport en séquences successives, explicite quel est le public visé. Il s'agit à la fois de l'ensemble des hommes (parmi lesquels, de manière plus pressante encore les chrétiens), et de plusieurs courants qui travaillent nos sociétés contemporaines et sous-tendent bien des positionnements, que ce soit de manière consciente ou non. Ces courants sont porteurs d'une vision faussée de l'homme, de son corps et de sa sexualité, aussi

rédemption du corps qui garantit la continuité et l'unité entre l'état héréditaire de péché de l'homme et son innocence originelle, bien que cette innocence, il l'ait historiquement, perdue de manière irrémédiable.

⁴⁸ Cf. *TDC 23*. Cette catéchèse clôt le premier cycle consacré à l'étude de l'« origine » dont parle le Christ en *Mt 19* et *Mc 10*.

JEAN-PAUL II fait-il preuve de pédagogie pour ouvrir les réajustements nécessaires.⁴⁹

Le pape s'inscrit clairement et explicitement dans la « vision intégrale de l'homme » promue par *Humanae Vitae*⁵⁰ et pour cela il s'attache à déjouer les limites

de multiples conceptions partielles qui, en s'arrêtant sur l'un ou l'autre aspect du *compositum humanum* [composé humain corps-âme], n'atteignent pas l'*integrum* [l'intégralité] de l'homme ou le laissent en dehors de son champ de vision. (TDC 23,3.)

Il faut donc chercher à identifier les principales conceptions concernées (2). Et ce n'est pas tout, car l'auteur de *La théologie du corps* regarde au-delà de ces courants, disant :

Il s'y insère par suite différentes tendances culturelles qui sont basées sur ces vérités partielles et formulent sur cette base leurs propositions et leurs indications pratiques sur le comportement humain et, plus souvent encore, sur la manière de *se comporter avec* « l'homme ». (TDC 23,3.)

En dernier lieu sont donc visées les « tendances culturelles » majeures auxquelles le Saint-Père fait référence.

I.B.1. Réponses aux détracteurs d'*Humanae Vitae* : contre le corps appréhendé seul

Pourquoi commencer l'examen des destinataires des catéchèses sur le corps par les détracteurs d'*Humanae Vitae* ? Parce qu'il s'agit pour JEAN-PAUL II, tout au long de son texte d'« affronter les interrogations » qui ont été soulevées à propos de l'encyclique. Certes, les catéchèses explicitement consacrées à *Humanae Vitae* ne constituent que la partie finale de *La théologie du corps*.⁵¹ Reste que, dans la dernière de toutes les catéchèses, le pape explique avoir eu l'encyclique en perspective dès le début de l'ouvrage, et cela non de manière adjacente, mais organiquement, comme motivant en réalité le parcours entrepris et dictant son architecture.⁵²

⁴⁹ Cf. TDC 23,5.

⁵⁰ Cf. HV 7.

⁵¹ TDC 118-133.

⁵² Cf. TDC 133,4. La traduction française est ambiguë : au lieu de « *c'est d'elles que proviennent* » (qui laisse croire qu'il s'agit des catéchèses ou des interrogations), il faudrait lire « *c'est de ce thème que proviennent* » ou « *c'est de là que proviennent* ». L'italien « *da esso* » [de cela] (AU 133,4) a été traduit par Michael WALDSTEIN par « *from this topic* » [de ce sujet] (MW 133,4), ce qui confirme notre lecture.

D'ailleurs, en exprimant clairement au début de son pontificat : « Il faut redonner confiance aux familles chrétiennes »⁵³, saint JEAN-PAUL II prenait acte pour elles d'une perte de confiance, et en déduisait une nécessité pastorale. Effectivement, l'écart entre les revendications de la révolution sexuelle et les positionnements arrêtés du Magistère avait soulevé une grande tourmente qui avait porté atteinte au crédit de l'Église sur les questions de morale sexuelle et familiale. Bien des couples chrétiens trouvaient là de quoi douter de sa capacité à les comprendre et à les accompagner dans le réalisme de leur quotidien.

Conscient de cette crise et des « interrogations »⁵⁴ suscitées par l'encyclique de PAUL VI, le nouveau pape désirait y apporter des réponses. Il est donc logique que le texte porte de nombreuses mentions des couples et familles chrétiennes, et plus largement, des hommes et des femmes de ce temps en butte aux mêmes questions.⁵⁵ Il est utile de regarder comment JEAN-PAUL II reprend et éclaire le point fondamental de l'encyclique de son prédécesseur, d'une part pour éviter que cette doctrine à recevoir soit dépréciée (a), d'autre part pour en exclure des interprétations déviantes (b), enfin pour l'inscrire dans une perspective élargie qui fonde l'adhésion (c).

a. Contre une dépréciation de la doctrine développée par Humanae Vitae

Sans revenir sur l'ensemble de la doctrine d'*Humanae Vitae*, JEAN-PAUL II se centre surtout, délibérément et explicitement, sur un point fondamental : le lien indissociable entre les dimensions unitive et procréative de l'acte conjugal⁵⁶. Il s'agit d'abord pour lui

⁵³ JEAN-PAUL II, Discours aux familles à l'occasion de la V^e Assemblée du Synode des Évêques *Il faut redonner confiance aux familles chrétiennes*, 12 octobre 1980, AAS 72 (1980) 1094-1100 ; DC 77 (1980) 991-994. *La Documentation catholique* a érigé en titre la conviction qui dans le document original se trouvait formulée au point 3 dans les AAS cf. AAS 72 (1980) p. 1096 : « Bisogna ridare fiducia alle famiglie cristiane ».

⁵⁴ Le terme est récurrent dans le texte, cf. par exemple TDC 23,2.3.5 ; 120,3.4 ; 129,2 ; 133,2.4.

⁵⁵ Voir par exemple TDC 23,5 ; 133,2.4. La dernière catéchèse s'achève précisément sur une référence « aux interrogations éternelles de la conscience des hommes et des femmes, et également aux difficiles interrogations de notre monde contemporain à l'égard du mariage et de la procréation. » (TDC 133,4.)

⁵⁶ Cf. TDC 118,3, qui se réfère surtout à HV 11 et 12.

de réaffirmer la valeur et la fiabilité du contenu doctrinal de l'encyclique contestée, ensuite d'élargir la perspective afin de mieux situer le problème là où il se pose, et enfin de répondre aux deux accusations majeures qui sont faites au document pontifical.

Une encyclique confirmée

Avant tout, le Saint-Père tient ouvertement à confirmer la doctrine de l'encyclique de PAUL VI, quelles que soient les polémiques qui ont précédé, entouré et suivi, sa délicate publication, ainsi que sa difficile réception. Il invoque la continuité de la Tradition qui porte elle-même l'encyclique objet de tant de débats.⁵⁷ Du reste, l'encyclique, qui s'avère consonante avec la Révélation, reprend elle-même à son compte cet héritage : la norme n'est pas créée par *Humanae Vitae*, mais « rappelée » et « confirmée » : « La norme morale, enseignée constamment par l'Église en ce domaine, rappelée et confirmée par Paul VI dans son encyclique, découle de la lecture du 'langage du corps' dans la vérité. »⁵⁸

JEAN-PAUL II souligne d'ailleurs que le Synode réuni en 1980 pour travailler sur les questions concernant la famille a lui-même corroboré l'encyclique : « Il est bien connu que le Synode de 1980 a lui aussi fait référence à l'encyclique *Humanae Vitae* et a pleinement reconfirmé sa doctrine. »⁵⁹ L'enseignement rappelé par *Humanae Vitae* n'est donc pas à envisager comme le point de vue personnel d'un pape et de son successeur. Sa validité est fondée sur la cohérence et la permanence du dépôt de la foi légitimement interprété par le Magistère, y compris quand il s'agit de la loi naturelle.⁶⁰ De sorte que cet enseignement ne peut varier

⁵⁷ Cf. TDC 119,3.

⁵⁸ TDC 118,6.

⁵⁹ TDC 133,4.

⁶⁰ Cf. TDC 119,3 :

L'auteur de l'encyclique souligne qu'une telle norme *appartient à la « loi naturelle »*, c'est-à-dire qu'elle est conforme à la raison comme telle. L'Église enseigne cette norme, bien qu'elle ne soit pas exprimée formellement (c'est-à-dire littéralement) dans la Sainte Écriture ; et elle le fait dans la conviction que l'interprétation des préceptes de la loi naturelle appartient à la compétence du Magistère.

Nous pouvons toutefois dire davantage. Même si la norme morale, telle qu'elle est formulée dans l'encyclique *Humanae vitae*, ne se trouve pas littéralement dans la Sainte Écriture, néanmoins, du fait qu'elle est contenue

en fonction d'évolutions culturelles ou de pressions délibérées.⁶¹ Si sa formulation peut être reprise et actualisée, son contenu n'est pas à géométrie variable.

Une encyclique resituée et éclairée

En outre, JEAN-PAUL II tient à replacer le problème là où il se pose véritablement, écartant les approches qui voudraient le traiter, volontairement ou non, là où il ne peut être résolu, faute d'être bien posé. L'on explicitera plus loin certaines reconsidérations (b) ainsi que les élargissements opérés (c). Pour l'instant, deux choses sont à signaler. Premièrement, le pape indique la perspective qui projette sur les données l'éclairage adéquat pour réfléchir.⁶² Deuxièmement, il souligne à plusieurs reprises l'enjeu majeur à partir duquel ces questions doivent être étudiées. Cet enjeu n'est autre que le véritable bien de l'être humain, conformément au dessein divin, en tant que l'être humain est un être personnel, « créé comme masculin et féminin à l'image et à la ressemblance de Dieu »⁶³, et tendu vers un devenir eschatologique conforme à sa nature et à la grâce qui lui est faite.⁶⁴ Le point de vue personnaliste constitue une clef de compréhension irremplaçable⁶⁵, ainsi que l'*Imago Dei*.

dans la Tradition et – comme l'écrit le pape Paul VI – qu'elle a été « plusieurs fois exposée par le Magistère » (*Humanae vitae*, 12) aux fidèles, il en résulte que cette norme correspond à l'ensemble de la doctrine révélée contenue dans les sources bibliques (cf. *Humanae vitae*, 4).

⁶¹ Ces dernières n'ont pas manqué dans l'histoire d'*Humanae vitae*, cf. G. WEIGEL, *Jean Paul II, op. cit.*, p. 265-270.

⁶² Cf. TDC 133,4 :

[P]our affronter les interrogations que suscite l'encyclique *Humanae vitae*, surtout en théologie, pour formuler ces interrogations et en chercher la réponse, il faut trouver ce cadre biblico-théologique auquel on fait allusion quand on parle de « rédemption du corps et de sacramentalité du mariage ». Dans ce cadre se trouvent les réponses aux interrogations éternelles de la conscience des hommes et des femmes, et également aux difficiles interrogations de notre monde contemporain à l'égard du mariage et de la procréation.

⁶³ TDC 86,4.

⁶⁴ Cf. TDC 120,6.

⁶⁵ Cf. TDC 129,3 :

Toute la problématique de l'encyclique *Humanae Vitae* ne se réduit pas simplement à la dimension biologique de la fertilité humaine (à la question

En ce sens, JEAN-PAUL II relève : « Dès le début, en effet, Paul VI est guidé dans son argumentation par une conception intégrale de l'homme (voir *Humanae vitae*, 7) et de l'amour conjugal (voir *Humanae vitae* 8-9). »⁶⁶ Qui ne prend pas en compte cette conception intégrale de l'homme s'expose à manquer l'enseignement transmis : « Cette pédagogie du corps, dont la clé est aujourd'hui l'encyclique *Humanae vitae*, ne s'explique que dans le plein contexte d'une vision correcte des valeurs de la vie et de la famille. »⁶⁷ De sorte que c'est cette vision et ce but (le vrai bien de l'homme) qui doit sous-tendre les compréhensions et les attitudes relatives aux questions de morale conjugale et familiale.⁶⁸ D'ailleurs, ultimement, cette vision renvoie non seulement à un accueil de ce que le Créateur a disposé, mais à un accueil du Créateur Lui-même.⁶⁹

Une encyclique « réhabilitée »

En réaffirmant la fiabilité de la doctrine exposée par *Humanae Vitae*, JEAN-PAUL II s'attache également à écarter les deux accusations majeures qui lui ont été faites : celle de comporter une contradiction et celle de prescrire une norme impossible à observer. La contradiction serait celle-ci :

[S]elon ceux qui soulèvent cette objection, il existerait une « contradiction » entre les deux significations de l'acte conjugal, la signification unitive et la signification procréatrice (cf. *Humanae vitae*, 12), de sorte que, s'il n'était pas licite de les dissocier, les époux se verraient privés du droit à l'union

des « rythmes naturels de fertilité »), mais elle remonte à la subjectivité même de l'être humain, à ce « je » personnel qui le fait homme ou femme.

⁶⁶ TDC 121,4.

⁶⁷ TDC 124,3.

⁶⁸ Cf. TDC 125,2 :

Tous les efforts tendant à connaître de manière toujours plus précise ces « rythmes naturels » qui se manifestent par rapport à la procréation humaine, tous les efforts des conseillers familiaux et enfin ceux des époux concernés eux-mêmes ne visent pas à « biologiser » le langage du corps (à « biologiser l'éthique » comme certains l'estiment de manière erronée), mais exclusivement à assurer la vérité intégrale de ce « langage du corps » par lequel les époux doivent s'exprimer de manière mature face aux exigences de la paternité et de la maternité responsables. [...] il s'agit de ce qui est le véritable bien de la personne humaine et de ce qui correspond à la vraie dignité de la personne.

Voir aussi TDC 122,5.

⁶⁹ Cf. TDC 124,6.

conjugale quand ils ne peuvent, en toute responsabilité, se permettre de procréer. (TDC 128,4.)

Mais le pape montre que s'il y a bien une difficulté, et une difficulté reconnue par l'encyclique, la contradiction n'est qu'apparente.⁷⁰ Aussi prend-il soin de resituer la difficulté comme relevant de la situation *intérieure* de l'homme « historique », en tant qu'il demeure marqué par la concupiscence.⁷¹ Au passage, JEAN-PAUL II nuance et affine encore ce point, en invoquant la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*⁷² à l'appui de la doctrine d'*Humanae Vitae* :

La constitution pastorale de Vatican II *exclut toute* « véritable contradiction » dans l'ordre normatif, ce que, pour sa part, Paul VI confirme en cherchant en même temps à mettre en lumière cette « non-contradiction » et à justifier ainsi la norme morale correspondante, en démontrant sa conformité avec la raison.

Toutefois, *Humanae Vitae* ne parle pas tant de la « non-contradiction » dans l'ordre normatif que de la « connexion inséparable » entre la transmission de la vie et l'authentique amour conjugal du point de vue des « deux significations de l'acte conjugal : la signification unitive et la signification procréatrice » (*Humanae Vitae*, 12)[.] (TDC 120,2.)

Concernant la seconde accusation, celle d'une exigence impraticable, le pape relève que l'encyclique traite elle-même de la possibilité de l'observance.⁷³ Du reste, lui-même montrera précisément dans ses analyses sur quoi prendre appui pour y parvenir.

⁷⁰ Cf. TDC 127,4. Un extrait de l'encyclique est d'ailleurs cité en toutes lettres en TDC 126,4.

⁷¹ Cf. TDC 128,4. En fidélité à *Humanae Vitae*, JEAN-PAUL II indique comment surmonter cette difficulté :

C'est précisément en raison de cette « difficulté » que l'ordre vrai de la vie conjugale, en vue duquel ils sont « affermis et comme consacrés » (*Humanae vitae*, 25) par le sacrement du mariage, est assigné à l'engagement intérieur et ascétique des époux. (TDC 128,4.)

⁷² GS 51,2 affirme en effet : « Mais l'Église rappelle qu'il ne peut y avoir de véritable contradiction entre les lois divines qui régissent la transmission de la vie et celles qui favorisent l'amour conjugal authentique. »

⁷³ Cf. TDC 121,1.

b. Contre une lecture réductrice de l'encyclique Humanae Vitae

Cela étant, *La théologie du corps* ne lutte pas seulement contre la dépréciation de l'encyclique. Elle s'efforce également de rectifier les interprétations erronées et réductrices dont elle fait l'objet.

Contre le fait de réduire le corps de l'homme au biologique

Se trouve ainsi mise à jour une première réduction de l'encyclique, qualifiée de « biologiste ». Le pape dénonce l'idée que l'encyclique réduirait le problème de la régulation des naissances à une question de cycles biologiques de fertilité.⁷⁴ Certes, la biologie est utile, au même titre que d'autres sciences sur l'homme, mais s'il convient d'intégrer leurs apports, ces disciplines ne sauraient suffire à éclairer l'agir. Se contenter d'utiliser une connaissance des aspects biologiques du corps pour se conduire reviendrait à glisser vers une véritable « déformation » de l'encyclique.⁷⁵ Car la régularité biologique renvoie à plus qu'elle-même : elle exprime un dessein divin en dehors duquel le vrai bien de l'homme n'est pas honoré. À plusieurs reprises, JEAN-PAUL II insiste avec force pour dénoncer l'interprétation biologiste et élargir la perspective.⁷⁶ En tout état de cause la biologie a besoin d'être resituée dans une « intelligence intégrale » de l'homme.

Contre le fait de réduire les questions à des raisonnements « permis – défendu »

Une autre interprétation réductrice de *Humanae vitae* combattue par JEAN-PAUL II consiste à réfléchir en termes de « permis – défendu ». Il y a en jeu bien plus que cela dans ce texte, même si certains s'emploient à ne voir que cet aspect. Avant tout, la norme n'est pas extrinsèque à l'homme : elle relève en fait de la loi naturelle, laquelle se trouve accordée à la Révélation bien que cette dernière ne fasse pas mention explicite de ce point.⁷⁷ La cohérence entre Écriture, Tradition et Magistère est incontournable, et la continuité de l'enseignement, encore avérée dans le dernier Concile, souligne combien la norme rappelée par

⁷⁴ Cf. TDC 130,3.

⁷⁵ Cf. TDC 124,6.

⁷⁶ Cf. TDC 126,3.

⁷⁷ Cf. TDC 119,3.

Humanae vitae est en consonance avec l'ensemble du dépôt de la foi. Ce qui est nécessaire, c'est une véritable intériorisation de la norme pour un juste rapport au corps.

D'autant plus que l'application extérieure de la norme ne peut suffire.⁷⁸ Ce point peut notamment être illustré par la question de « l'adultère dans le cœur », qui peut être commis jusque dans le cadre légal du mariage.⁷⁹ S'en tenir à une observance tout extérieure pourrait laisser penser qu'il est licite pour un homme de poser sur une femme un regard de désir concupiscent, du moment qu'il s'agit de celle qu'il a épousée en bonne et due forme. En réalité, agir ainsi même vis-à-vis de son conjoint porte tort à la valeur personnelle du corps.

De même, certains croient comprendre qu'en matière de régulation des naissances, à partir du moment où l'on s'en tient aux méthodes naturelles, on agit droitement. En réalité, les actes doivent être ordonnés à la fois quant à la fin et quant aux moyens, de sorte que le recours aux méthodes naturelles peut lui-même s'avérer immoral.⁸⁰ À cela s'ajoute que pour les couples chrétiens, la norme qui relève premièrement de la loi naturelle se trouve assumée et dépassée dans l'ordre surnaturel :

L'unité des deux aspects du problème – de la *dimension sacramentelle* (ou théologique) et de la *dimension personnaliste* – correspond à la « révélation du corps » dans son ensemble. De là dérive également la connexion de la vision strictement théologique et de la vision éthique qui se réfère à la loi « loi naturelle ».⁸¹

En effet, le sujet de la loi naturelle est l'homme, non seulement sous l'aspect « naturel » de son existence, mais aussi dans la vérité intégrale de sa subjectivité personnelle. Dans la Révélation, il s'y manifeste, comme masculin et féminin, dans sa pleine vocation temporelle et eschatologique. Il est appelé par Dieu à être témoin et interprète de l'éternel dessein de l'Amour en devenant ministre du sacrement qui « dès l'origine » est constitué par le signe de l'« union de la chair ». (TDC 123,3.)

De sorte que finalement, ce qui rendra juste la régulation « honnête » de la fertilité sera le fait de vivre « selon l'Esprit ».⁸² Voilà qui nous entraîne bien loin d'une simple application de

⁷⁸ Cf. TDC 24,4.

⁷⁹ Cf. TDC 42.

⁸⁰ Cf. TDC 125,5.

⁸¹ La répétition du terme « loi » provient d'un *erratum* du texte français, AU 119,3 dit seulement « che si richiama alla 'legge naturale' ».

⁸² Cf TDC 131,6.

normes extérieures ! Il s'agit plutôt de correspondre à ce que l'Esprit lui-même dispose en nous animant de l'intérieur.

Contre une focalisation limitée à vouloir défendre la contraception

Derrière les interprétations déviantes et réductrices de l'encyclique, c'est la mentalité anticonceptionnelle ambiante elle-même qui se trouve dénoncée. Car certains lisent *Humanae vitae* dans le but d'y trouver des arguments pour autoriser des pratiques de contraception, mais cette façon de penser entrave plutôt l'intelligence des questions de morale conjugale.⁸³ Imprégnant la culture, elle distord le comprendre et l'agir, mettant à mal la dignité des personnes et l'ordre prévu par le Créateur. Faisant perdre de vue la primauté de l'éthique, elle se concentre sur des aspects fonctionnels (« techniques » en quelque sorte), vite teintés d'utilitarisme.⁸⁴ Dans une quête de liberté mal comprise, la mentalité anticonceptionnelle cesse de se référer à la vérité du corps de la personne.⁸⁵

c. Contre une vision appauvrie du corps pour le croyant

Une dernière façon de mal comprendre l'encyclique met en jeu une vision appauvrie du corps et se dédouble en deux modalités. Dans un premier cas, le lecteur disqualifie le texte avec l'idée que l'Église juge négativement le corps, la sexualité ou le plaisir sexuel : il projette sur le discours de l'Église cette vision dépréciative de la corporéité. Dans un second cas, le lecteur disqualifie le texte avec l'idée que le corps ou ce qu'on en fait compte peu pour le croyant, puisque seule l'âme importerait. C'est alors le lecteur lui-même qui part d'une vision dévalorisante du corps. De multiples façons, en déployant « le cadre biblico-théologique » qui éclaire et fonde *Humanae vitae*, saint JEAN-PAUL II amène à saisir le contraire.

⁸³ Cf. TDC 132,2.

⁸⁴ Cf. TDC 125,4.

⁸⁵ Cf. TDC 132,2.

La dignité du corps humain portant l'image de Dieu

En effet, la Révélation montre déjà que le corps « révèle l'homme »⁸⁶, « manifeste l'homme »⁸⁷, et qu'il le manifeste en tant que personne : « *La structure de ce corps est telle qu'elle lui permet d'être l'auteur d'une activité authentiquement humaine.* Dans cette activité, le corps exprime la personne. »⁸⁸ Ainsi, la corporéité elle-même n'est pas étrangère à la dignité de l'homme, mais permet plutôt de la saisir. Ce premier élément rejoint somme toute le critère personnaliste qu'avait développé *Amour et responsabilité* au plan philosophique. La Révélation apporte en outre d'autres considérations reprises par *La théologie du corps* qui accroissent encore la dignité du corps humain.

Tout d'abord, l'homme et la femme ont été créés à l'image de Dieu et leur corps lui-même, dans la dualité sexuelle, donne à lire cette image :

L'être humain que Dieu a créé « mâle et femelle » porte l'image divine inscrite dans le corps « depuis l'origine » ; l'homme et la femme constituent ainsi quasi deux modes différents pour l'être humain « d'être corps » dans l'unité de cette image. (TDC 13,2.)

Cette image de Dieu n'est pas limitée aux facultés spirituelles, mais concerne donc également la dimension corporelle. Elle suppose la complémentarité et l'altérité, et loin d'exclure la sexualité, elle intègre la différence sexuelle. Et cette image demeure en l'homme après la Chute. Les paroles du Christ sur lesquelles prend appui la réflexion de JEAN-PAUL II

se réfèrent, en effet, à ce qu'est l'homme, masculin et féminin, à ce qu'il est devenu de manière irréversible par le fait qu'il a été créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu » : l'homme qui ne cesse d'être tel, même après le péché originel, bien que celui-ci l'ait privé de l'innocence originelle et de la justice. (TDC 99,7.)

Surtout, en tant qu'ils sont créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme et la femme ont vocation à vivre une communion interpersonnelle qui renvoie *in fine* à la communion des Personnes divines elles-mêmes.⁸⁹ L'homme est donc ordonné à une communion qui à la fois vient de Dieu et y renvoie. Pour cette raison, ce que l'homme et la femme vivent

⁸⁶ TDC 9,4.

⁸⁷ TDC 12,5

⁸⁸ TDC 7,2.

⁸⁹ Cf. TDC 12,5.

dans leur relation interpersonnelle, incluant leur corporéité, met en jeu cette image et cette ressemblance divines. Et le pape met en lumière le fait que l'homme est davantage à l'image de Dieu sous cet aspect de communion qu'il ne l'est dans la singularité de sa constitution. En effet, dit-il,

l'homme est devenu image et ressemblance de Dieu non seulement à travers sa propre humanité mais aussi à travers la communion des personnes que l'homme et la femme constituent dès le début. Le rôle de l'image est de refléter le modèle, de reproduire son propre prototype. L'homme devient image de Dieu non pas tant au moment de la solitude qu'au moment de la communion. (TDC 9,3.)

Pour cette raison, il faut voir dans le corps le substrat qui permet que se vive une véritable communion entre les personnes, notamment dans la relation paradigmatique qui unit l'homme et la femme, conformément aux dispositions divines. Et par surcroît, c'est le corps qui permet à l'homme et à la femme de manifester quelque chose du mystère divin Lui-même :

Le corps, en effet, et seulement lui, est capable de rendre visible ce qui est invisible : le spirituel et le divin. Il a été créé pour transférer dans la réalité visible du monde le mystère caché en Dieu de toute éternité et en être ainsi le signe. (TDC 19,4.)⁹⁰

C'est dire que le corps humain mérite toute considération : dans la relation conjugale par laquelle l'homme et la femme se donnent l'un à l'autre (objectivement et non seulement subjectivement), ce corps devient signe de Dieu Lui-même, ouvrant, dans les limites et la fragilité de sa condition, un certain accès au mystère éternel des Personnes divines dans leur éternelle communion. Telle est la suprême dignité du corps humain.

Le caractère sponsal du corps humain

En continuité avec cela, l'homme est par nature ordonné au don. La focalisation sur le don est en référence explicite et récurrente à l'anthropologie précisée par le CONCILE VATICAN II, qui déclarait que l'homme « ne peut pleinement se trouver que par le don sincère de lui-même ».⁹¹ L'accomplissement et

⁹⁰ Cette évocation du « mystère caché en Dieu de toute éternité » (*Ép* 3,9) constitue un motif récurrent dans *La théologie du corps*, cf. *TDC* 19,4 ; 95,2 ; 96,6 ; 97,5 ; 117b,3, etc.

⁹¹ *GS* 24,3, qui dit plus largement :

l'épanouissement de l'homme coïncident avec le fait qu'il devienne lui-même don pour une autre personne, pour son conjoint dans le mariage, pour Dieu dans la consécration pour le Royaume. Pascal IDE a bien montré comment cette loi du don devient un critère décisif dans *La théologie du corps*, au point de pouvoir parler d'une « théologie du don ».⁹²

De cette vocation de l'homme au don découle, selon JEAN-PAUL II,

*une nouvelle dimension, un nouveau critère de compréhension et d'interprétation que nous appellerons « herméneutique du don ». La dimension du don est décisive pour la vérité essentielle et la profondeur de signification de la solitude-unité-nudité originelle. (TDC 13,2.)*⁹³

C'est par conséquent à partir de cette « herméneutique du don » qu'il convient de saisir l'homme ainsi que son agir. Or, l'homme n'est pas ordonné au don indépendamment de son corps, au contraire son corps lui-même participe de cette orientation au don.⁹⁴ Cela confère à ce corps une dimension particulière qui ne pourra jamais s'appliquer au corps de l'animal : il est « sponsal ».⁹⁵

Bien plus, quand le Seigneur Jésus prie le Père pour lui demander que « tous soient un [...], comme nous, nous sommes un » (Jn 17, 21-22), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison humaine et il suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et l'union des fils de Dieu dans la vérité et l'amour. Cette ressemblance montre clairement que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don sincère de lui-même.

NB : Dans le texte français de *La théologie du corps*, l'adjectif latin *sincerum* se trouve traduit tantôt par « sincère » tantôt par « désintéressé ». La référence à GS 24,3 demeure la même.

⁹² Il montre en effet que le don « est un concept central de la pensée de Jean Paul II » et comment GS 24,3 « contient en germe toute une théologie du don progressivement (ce qui ne signifie pas totalement !) élaborée par le pape dans ses discours. » P. IDE, « Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et Spes*, n. 24, § 3 chez Jean-Paul II », *op. cit.*, p. 149-150. Voir aussi ID., « Don et théologie du corps dans les catéchèses de Jean-Paul II sur l'amour dans le plan divin », dans : Yves SEMEN (dir.), *Jean-Paul II face à la question de l'homme*. Actes du 6^{ème} Colloque International de la Fondation Guilé, Éditions Thesis Verlag, Zürich, 2004, p. 159-209.

⁹³ « Solitude », « unité » et « nudité » originelles correspondent aux trois caractéristiques fondamentales de l'homme d'avant la Chute, caractéristiques que l'auteur extrait de sa relecture de Gn 1-2. Nous aurons l'occasion de les préciser.

⁹⁴ Cf TDC 15,4.

⁹⁵ Cf TDC 15,1.

Par conséquent, la manière dont l'homme doit vivre son existence « dans le corps » est donc à rapporter à la signification sponsale que son corps, d'après la Révélation, reçoit dès l'« origine » :

Selon le mystère de la création [...] le corps humain dans son originelle masculinité et féminité, n'est pas seulement source de fécondité, [...] mais a « dès l'origine » un caractère sponsal, c'est-à-dire qu'il a la capacité d'exprimer l'amour par lequel la personne humaine devient don et confirme ainsi le sens profond de son propre être et de sa propre existence. Dans ce caractère qui lui est propre, le corps est l'expression de l'esprit et est appelé, dans le mystère même de la création, à exister dans la communion des personnes « à l'image de Dieu ». (TDC 32,1.)

Ce caractère proprement « sponsal » du corps renvoie donc à Dieu, à la communion qui se vit au sein même de la Trinité.

L'ennoblissement du corps humain par la rédemption

Enfin, le corps humain a reçu une dignité suréminente en raison de l'Incarnation du Verbe, ce qui induit de nouvelles exigences :

« Le corps n'est pas pour la fornication mais il est pour le Seigneur et le Seigneur pour le corps » (1 Co 6, 13). On ne saurait que difficilement exprimer avec plus de concision ce que le mystère de l'Incarnation implique pour tout croyant. Pour cette raison, le fait que le corps humain devienne en Jésus-Christ le corps de Dieu-Homme provoque une nouvelle élévation surnaturelle en chaque homme dont tout chrétien doit tenir compte dans son attitude à l'égard de « son propre » corps et évidemment aussi à l'égard du corps d'autrui : l'homme à l'égard de la femme, la femme à l'égard de l'homme. *La rédemption du corps* comporte l'institution dans le Christ et par le Christ d'une nouvelle *mesure de la sainteté du corps*. C'est précisément à cette « sainteté » que se réfère saint Paul quand il écrit dans sa première épître aux Thessaloniens d'« user avec sainteté et respect du corps qui lui appartient » (1 Th 4,4). (TDC 56,4.)

Ce surcroît de dignité est encore augmenté du fait que le corps de l'homme est devenu « *'temple* (donc demeure et sanctuaire) *de l'Esprit Saint*' (1 Co 6, 19). »⁹⁶ Le pape explique :

Aux yeux de Paul ce qui décide de la dignité du corps humain, ce n'est pas seulement l'esprit humain grâce auquel l'homme est constitué comme sujet personnel, mais aussi et plus encore la réalité surnaturelle de la demeure et la présence continuelle de l'Esprit Saint dans l'homme – dans son âme et dans son corps – comme fruit de la rédemption accomplie par le Christ. Il s'en suit que désormais le « corps » de l'homme n'est plus seulement « son corps à lui ». (TDC 56, 3.)

⁹⁶ TDC 56,1.

S'ensuit une nouvelle exigence dans l'ordre moral :

Quand l'Apôtre écrit : « Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? » (1 Co 6, 19), il entend indiquer encore *une autre source de la dignité du corps*, précisément le Saint-Esprit, qui est également la source du *devoir moral* qui découle de cette dignité. (TDC 56,3.)

La responsabilité supplémentaire et le devoir nouveau qui incombent désormais au sujet du corps sont explicités comme suit :

Par le moyen de la rédemption, tout homme a, pour ainsi dire, reçu à nouveau de Dieu, son propre corps et lui-même. Le Christ a inscrit dans le corps humain – dans le corps de chaque homme et de chaque femme – une dignité nouvelle parce qu'en lui le corps a été élevé, en même temps que l'âme, à l'union avec la Personne du Fils-Verbe. Avec cette nouvelle dignité, à travers la rédemption du corps, naît une nouvelle obligation dont Paul parle de manière concise mais d'autant plus frappante : « Vous avez été achetés à grand prix » (1 Co 6, 20). *Le fruit de la rédemption* est en effet l'*Esprit Saint* qui habite dans l'homme et dans son corps comme dans un temple. Dans ce Don qui sanctifie chaque homme, le chrétien reçoit à nouveau lui-même comme un don de Dieu. Et ce nouveau et double don oblige. (TDC 56,4.)

Par la rédemption, finalement, c'est la dignité même du corps qui est mieux saisie.⁹⁷ À cela s'ajoutera encore, dans le cadre du mariage, que l'union de l'homme et de la femme est élevée au rang de sacrement, renvoyant à l'union du Christ et de l'Église. Pour toutes les raisons que nous dévoile la Révélation (à savoir : l'image de Dieu, le caractère sponsal du corps, l'Incarnation du Verbe et l'inhabitation de l'Esprit, voire le cas échéant l'élévation de l'union matrimoniale à la dignité de sacrement), les actes de l'homme et de la femme dans leur relation l'un avec l'autre engagent bien davantage que leurs corps et même plus que leurs personnes : Dieu Lui-même, sous un certain rapport.

Conclusion : le corps lieu théologique

On le voit, en répondant aux détracteurs d'*Humanae vitae* à partir de la norme qui prescrit de lier constamment les dimensions unitive et procréative de l'acte conjugal, JEAN-PAUL II nous entraîne largement au-delà des focalisations coutumières et (terriblement) limitées dans la façon de penser le rapport de l'homme à sa corporéité. S'appuyant sur le « cadre biblico-

⁹⁷ Cf. TDC 100,3.

théologique »⁹⁸ approprié, il resitue les questions de morale conjugale à partir de la nature et de la vocation de l'homme, d'après les dispositions divines. C'est aussi sur cette toile de fond qu'il considèrera la honte de Gn 3. Grâce à cette perspective, non seulement il s'avère impossible de conclure au mépris de l'Église pour le corps, mais surtout, les reconsidérations sont telles que l'élargissement s'ouvre sur l'infini. La dignité du corps humain renvoie finalement à Dieu Lui-même, de sorte que le corps humain, masculin et féminin, devient un lieu théologique.

I.B.2. Réponses aux visions partielles et réductrices de l'homme : contre le corps objet

Après avoir vu comment, dans *La théologie du corps*, saint JEAN-PAUL II répond aux détracteurs d'*Humanae vitae*, il s'agit à présent de considérer sa manière de répondre aux courants de pensée qui faussent le regard sur l'homme dans sa dimension corporelle. L'on passera en revue ce qui concerne les sciences de l'homme (a), le domaine du « progrès » et de la technique (b), et la culture du plaisir à travers l'hédonisme (c). À chaque étape, on regardera sur quoi le pape met l'accent dans ses rectifications.

a. Sciences : le danger de la réduction du corps à l'état d'objet d'étude

Atouts et limites du regard scientifique

Les progrès de la science représentent des apports précieux pour connaître le corps humain, ses facultés, son fonctionnement, les liens entre les fonctions physiologiques et la vie psycho-affective, etc. Dans *La théologie du corps*, JEAN-PAUL II déclare ou manifeste à plusieurs reprises qu'il est bon d'intégrer ces données pour les articuler à la réflexion théologique, et il mentionne en diverses occurrences les disciplines suivantes : biologie, psychologie, médecine, physiologie, sexologie. Corollairement, il rappelle avec force que la théologie elle-même est concernée par le corps. :

Le fait que la *théologie* comprend également le corps ne devrait pas étonner ni surprendre quiconque est conscient du mystère et de la réalité de l'Incarnation. Du fait que le Verbe de Dieu s'est fait chair, le corps est entré, dirais-je, par la grande porte dans la théologie, c'est-à-dire dans la science qui a pour objet la divinité. (TDC 23,4.)

⁹⁸ TDC 133,4.

Par ailleurs, le Saint-Père se démarque explicitement de l'opposition mal comprise entre expérience et Révélation, entre foi et science, entre théologie et philosophie, pour appeler une juste complémentarité fondée sur un rapport adéquat.⁹⁹ La limite est clairement posée : ce que nous connaissons du corps par la science ne peut suffire à éclairer l'agir vis-à-vis du corps et de la sexualité de l'homme. La science laisse notamment de côté le caractère personnel du corps et, en se centrant excessivement sur un aspect, elle génère une appréhension plus spécifique que générale :

C'est d'une particulière actualité pour l'homme contemporain dont la science est très avancée dans les domaines de la biophysiologie et de la biomédecine. Toutefois cette science traite l'homme sous un « aspect » déterminé et elle est donc plus partielle que globale. Nous connaissons bien les fonctions du corps comme organisme, les fonctions liées à la masculinité et à la féminité de la personne humaine. Mais cette science, *de par elle-même, ne développe pas* encore la conscience du corps comme signe de la personne, comme manifestation de l'esprit. Tout le développement de la science contemporaine, regardant le corps comme organisme, a plutôt le caractère de connaissance biologique, parce qu'elle est basée sur la séparation de ce qui est corporel et de ce qui est spirituel dans l'homme. (TDC 59,3.)

En premier lieu, JEAN-PAUL II s'oppose à la réduction biologique qui développe une conception organiciste ramenant l'homme au rang de l'animal, alors que l'homme n'est jamais seulement un animal.¹⁰⁰ Par conséquent l'aligner sur ce que vivent les animaux ne permet absolument pas de saisir l'agir juste même vis-à-vis de son corps.¹⁰¹ De même, le pape relève l'intérêt et les limites de la psychologie ou de la sexologie pour rendre compte de ce que vit l'homme dans son rapport à son corps. S'il accueille la pertinence de ce que ces sciences nous enseignent, il souligne aussi le risque

⁹⁹ Cf. TDC 4,5 note 8. Il développera ces thèmes plus tard dans sa lettre encyclique *Fides et Ratio*, voir en particulier les numéros 16, 45, 48, 49, 67, 75, 77, 79, 106.

Cf. aussi TDC 23,5 :

La biophysiologie contemporaine peut fournir beaucoup d'informations précises sur la sexualité humaine. Cependant, la connaissance de la dignité personnelle du corps humain et du sexe doit être puisée à d'autres sources. Une source toute particulière est la parole même de Dieu qui contient la révélation du corps, la révélation qui remonte à l'« origine ».

Concernant médecine et éthique, voir TDC 36,4.

¹⁰⁰ C'est une des choses que nous apprend la dimension de « solitude originelle » de l'homme, sur laquelle le pape s'attarde longuement. Elle sera abordée plus loin dans cette étude. Sur ce point voir notamment TDC 5.

¹⁰¹ Cf TDC 21,4.

qu'elles se contentent d'un aspect pour en faire le tout de l'homme : « Il ne s'agit en aucune manière de diminuer ici la valeur des recherches scientifiques dans ce domaine, mais d'attirer l'attention sur le danger du réductionnisme ou de l'exclusivisme. »¹⁰² Le pape souligne par conséquent la nécessité d'un autre éclairage pour permettre à l'homme d'entrer dans une juste compréhension de lui-même, et dans une juste attitude par rapport à son corps.¹⁰³ La théologie apporte justement cet éclairage qui resitue et complète les précédents.¹⁰⁴

Alors que scientisme et positivisme en sont venus à n'envisager le corps que dans sa stricte matérialité, comme objet d'étude, sans prendre en compte qu'il s'agit du corps d'une personne, le Saint-Père veut précisément mettre à jour « la signification du fait d'être homme, c'est-à-dire une personne 'incarnée', du fait d'être, quant au corps, masculin ou féminin ». ¹⁰⁵ Et il insiste sur le fait que « *la signification du corps humain dans la structure du sujet personnel* » est notamment appelée à être « à la base de toute la science contemporaine sur la sexualité humaine au sens biophysique. » ¹⁰⁶

Faisant preuve d'un équilibre remarquable, il ajoute immédiatement :

Cela ne veut pas dire que nous devons renoncer à cette science ou nous priver de ses résultats. En revanche, si ces résultats peuvent servir à nous enseigner quelque chose sur l'éducation de l'homme dans sa masculinité et sa féminité et dans le domaine du mariage et de la procréation, il faut

¹⁰² TDC 47,3.

¹⁰³ Cf. par exemple TDC 59,4 :

La connaissance purement « biologique » des fonctions du corps comme organisme, liée à la masculinité et féminité de la personne humaine, peut aider à découvrir l'authentique signification sponsale du corps *seulement si elle va de pair avec une adéquate maturité spirituelle de la personne humaine*. Sans cela cette connaissance peut même avoir des effets totalement opposés ; et de nombreuses expériences de notre temps le confirment.

¹⁰⁴ Cf. par exemple TDC 43,4, à propos de la concupiscence :

Il semble que l'interprétation purement psychologique (ou « sexologique ») de la concupiscence ne constitue pas une base suffisante pour comprendre le texte du Sermon sur la Montagne qui s'y rapporte. Par contre si nous référons à l'interprétation théologique – *sans sous-évaluer ce qui demeure immuable dans la première interprétation* (l'interprétation psychologique) – *la seconde interprétation* (l'interprétation théologique) se révèle *plus complète*.

¹⁰⁵ TDC 69,8.

¹⁰⁶ TDC 23,4.

toujours arriver – à travers tous les éléments particuliers de la science contemporaine – à ce qui est fondamental et essentiellement personnel, à la fois dans chaque individu, homme ou femme, et dans leurs rapports réciproques. (TDC 23,4.)

Dans le dialogue avec les sciences de l'homme, tel est le défi, tel est l'enjeu.

Contre les réductions du naturalisme et de l'évolutionnisme

De manière apparentée, JEAN-PAUL II fait toucher l'impasse du naturalisme. L'homme n'est pas réductible au monde. Il en a lui-même l'intuition¹⁰⁷ et la Révélation le lui confirme. Par conséquent, il « ne peut ni se comprendre ni s'expliquer pleinement avec les catégories empruntées au 'monde', c'est-à-dire à partir de l'ensemble visible des corps. »¹⁰⁸ Le pape développe particulièrement cette conviction au sujet de ce qu'on nomme « l'instinct sexuel » : il montre qu'appréhender l'homme comme animal, même si cela relève d'une analogie valide à certains égards, fait manquer l'essentiel. Atteindre « *la signification sponsale du corps* dans la structure personnelle de la subjectivité de l'homme et de la femme », requiert en réalité « une analyse différente de l'analyse naturaliste. »¹⁰⁹

¹⁰⁷ Cf. GS 14,2 :

En vérité, l'homme ne se trompe pas lorsqu'il se reconnaît supérieur aux choses matérielles et qu'il ne se considère pas simplement comme une parcelle de la nature ou comme un élément anonyme de la cité humaine. Par son intériorité, en effet, l'homme surpasse l'univers des choses : c'est à cette profonde intériorité qu'il revient, lorsqu'il rentre dans son cœur où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs, et où lui-même décide de son propre sort sous le regard de Dieu. C'est pourquoi, lorsqu'il reconnaît en lui une âme spirituelle et immortelle, il n'est pas abusé par une fiction fallacieuse de l'imagination qui provient des seules conditions physiques et sociales, bien au contraire, il atteint la vérité même de la réalité dans sa profondeur.

¹⁰⁸ TDC 2,4.

¹⁰⁹ TDC 80,4, qui rectifie particulièrement la tendance à parler d'instinct pour l'être humain :

Donc, l'application à l'homme de cette catégorie, substantiellement naturaliste, qui est contenue dans le concept et l'expression d'« *instinct sexuel* », n'est pas entièrement appropriée et adéquate. Il est évident que cette application peut se faire sur la base d'une certaine analogie ; en effet, la particularité de l'homme en comparaison de tout le monde des êtres vivants (*animalia*) n'est pas telle que l'homme, entendu du point de vue de l'espèce, ne puisse être fondamentalement qualifié lui aussi comme *animal*, mais comme *animal*

Dans le prolongement du naturalisme, l'évolutionnisme regarde l'homme selon une continuité par rapport à l'animal. JEAN-PAUL II met lui-même en lien naturalisme et évolutionnisme pour dire :

L'anthropologie « adéquate » s'appuie sur l'expérience essentiellement « humaine » et s'oppose au réductionnisme de type « naturaliste » qui va souvent de pair avec la théorie évolutionniste sur les origines de l'homme. (TDC 13,2 note 23.)

Dans ses analyses du livre de la Genèse, le pape met en relief les « caractéristiques essentielles de l'existence personnelle dans la 'préhistoire théologique' de l'homme », tout en étant conscient que cela peut « rencontrer de la résistance de la part de la mentalité évolutionniste (même parmi les théologiens) ». ¹¹⁰ Sans entrer plus avant dans le débat, il relève « la dimension non seulement 'originelle' mais également 'exemplaire' de l'existence de l'être humain, en particulier de l'être humain 'comme homme et femme'. » ¹¹¹ À cet égard, regarder l'homme comme apparenté au monde des autres êtres vivants ne rend pas compte de sa valeur et de sa dignité personnelle, ce qui appelle et justifie le recours à ce que JEAN-PAUL II nomme « l'anthropologie adéquate ». ¹¹²

rationale [animal raisonnable]. C'est pourquoi, malgré cette analogie, l'application du concept d'« instinct sexuel » à l'homme – étant donné la dualité dans laquelle il existe comme masculin et féminin – limite toutefois grandement et en un certain sens « diminue » ce qu'est cette même masculinité-féminité dans la dimension personnelle de la subjectivité humaine. Cela limite et « diminue » également ce pourquoi l'un et l'autre, l'homme et la femme, s'unissent de telle sorte qu'ils deviennent une seule chair (cf. Gn 2, 24). Pour exprimer cela de façon appropriée et adéquate il faut aussi utiliser une *analyse différente de l'analyse naturaliste*. Et c'est précisément l'étude de l'« origine » biblique qui nous met dans l'obligation de le faire de manière convaincante. La vérité sur la signification sponsale du corps humain dans sa masculinité et féminité, déduite des premiers chapitres de la Genèse (et en particulier du chapitre 2, 23-25), c'est-à-dire *la découverte simultanée de la signification sponsale du corps* dans la structure personnelle de la subjectivité de l'homme et de la femme, semble être dans ce domaine un concept clé et en même temps le seul approprié et adéquat.

¹¹⁰ TDC 15,1 note 25.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Cette anthropologie adéquate a été définie en ces termes en TDC 13,2 note 23 :

Le concept d'« anthropologie adéquate » a été expliqué dans le texte même comme « une compréhension et une interprétation de l'homme en ce qui est

Contre les réductions de la psychanalyse

D'autres reconsidérations sur la façon dont les sciences abordent le corps de l'homme, ou plus largement son organisation somatique et psychique en rapport avec ses facultés spirituelles, concernent la psychanalyse. Ici encore, le pape exerce sa pédagogie pour faire apparaître à la fois des points de contact et des déviations par rapport à l'« anthropologie adéquate ». Certes, les intuitions développées par Sigmund FREUD (1856-1939) rejoignent en partie le donné révélé. Ce qu'il a exprimé concernant « cet obscur [Ça] »¹¹³ dans lequel « opèrent les instincts organiques où se mêlent deux forces élémentaires (Éros et Destruction) »¹¹⁴

essentiellement humain ». Ce concept détermine le principe même de réduction qui est propre à la philosophie de l'homme ; il indique les limites de ce principe et, indirectement, exclut la possibilité que l'on puisse dépasser ces limites.

¹¹³ TDC 46,4 note 55. Le terme Ego constitue de toute évidence une erreur de traduction, un contresens, aussi est-il ici remplacé par « Ça ». Y. Semen a traduit l'ensemble de la note ainsi :

Voir par exemple, l'affirmation caractéristique que nous relevons dans le dernier ouvrage de FREUD : « Et c'est ainsi que le noyau de notre être se trouve formé par cet obscur Ego qui n'est pas en relation directe avec le monde extérieur et aussi n'est accessible à notre connaissance que par l'intermédiaire d'une autre instance. Dans cet Ego opèrent les instincts organiques où se mêlent deux forces élémentaires (Éros et Destruction) associées dans une mesure variable, et différentes l'une de l'autre par leur relation avec un organe ou un système d'organes. La seule tendance de ces instincts est leur satisfaction qui provient de changements déterminés dans les organes, à l'aide d'objets du monde extérieur ». (Sigmund FREUD, *Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen der Kultur*, Francfort-sur-le-Main, Hambourg, Fischer, 1955, p. 74-75).

Alors ce « noyau » ou « cœur » de l'homme serait dominé par l'union de l'instinct érotique et de l'instinct de destruction, et la vie consisterait à les satisfaire.

La citation de FREUD, qui figure en allemand dans l'édition italienne des catéchèses comme dans le tapuscrit polonais, mentionne bien le Ça et non l'Ego cf. AU 46,4 et MN 46,4 : « *das dunkle Es* », soit littéralement : « le Ça obscur » (notre traduction). M. WALDSTEIN a d'ailleurs bien traduit « The dark 'Id' » (MW 46,4).

¹¹⁴ TDC 46,4 note 55. Dans cette évocation succincte de la doctrine freudienne, l'expression « pulsions organiques » serait plus appropriée que celle d'« instincts organiques » pour traduire l'original allemand « *die organischen Triebe* » (AU 46,4 note 7). Notons que le terme *Triebe* est en italiques dans l'édition italienne, même si l'édition française n'a pas

rejoint, dans une certaine mesure ce que l'Évangile appelle la concupiscence.¹¹⁵ Certes encore, la triple concupiscence est « incontestablement un élément important pour comprendre l'homme, ses actions et leur valeur morale »¹¹⁶, et l'homme a besoin d'être « conscient que, abandonnant cet acte intérieur au gré des forces de la nature il ne peut éviter l'influence de la concupiscence de la chair. »¹¹⁷ Pour autant, cela ne justifie pas d'en faire le tout de l'herméneutique de l'homme.¹¹⁸

Ici se trouve un premier réajustement opéré par le pape. Par ailleurs (second réajustement), là où la psychanalyse donne dans un soupçon et une condamnation du cœur à cause des dynamismes pulsionnels envisagés sous l'angle de la contrainte, le Christ adresse un appel¹¹⁹ assorti d'une possibilité pour l'homme, moyennant ses efforts et le soutien de la grâce, d'avoir prise sur ces dynamismes pour les faire évoluer vers un développement conforme à sa nature :

La « continence », qui fait partie de la vertu plus générale de tempérance, consiste en la *capacité de dominer, de contrôler et d'orienter les impulsions* [plutôt : pulsions] à *caractère sexuel* (concupiscence de la chair) et leurs conséquences dans la subjectivité psychosomatique de l'homme. (TDC 128,1.)¹²⁰

conservé cette mise en forme. M. Waldstein a traduit « the organic drives » (MW 46,4 note 55.)

¹¹⁵ TDC 46,2.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ TDC 46,3.

¹¹⁸ Cf TDC 46,2 :

Même si les paroles du Christ en Matthieu 5, 27-28 manifestent toute la réalité du désir et de la concupiscence, elles ne nous permettent pas de faire de cette de cette concupiscence le critère absolu de l'anthropologie et de l'éthique, ou le noyau même de l'herméneutique de l'homme.

Voir aussi TDC 46,4 : « *L'homme ne peut se borner à mettre le cœur en état de continuel et irréversible soupçon à cause des manifestations de la concupiscence de la chair et de la libido que, entre autres choses, un psychanalyste dévoile en analysant l'inconscient.* »

¹¹⁹ Cf. *ibid.* : « [L]es paroles du Christ selon Matthieu 5, 27-28 ne permettent pas de nous en tenir à accuser le cœur et à le mettre en état de continuel soupçon, mais elles doivent être entendues et interprétées surtout comme un appel adressé au cœur. »

¹²⁰ Nouvelle remarque au sujet de la traduction : l'expression rendue en français par « *les impulsions à caractère sexuel* » correspond à l'italien « *le pulsioni di*

Autrement dit, dans la façon dont la psychanalyse aborde ces dynamismes du corps et du psychisme, elle pose une nécessité incontournable qui oblitère la liberté : « Alors ce 'noyau' ou 'cœur' de l'homme serait dominé par l'union de l'instinct érotique et de l'instinct de destruction, et la vie consisterait à les satisfaire. »¹²¹ À l'opposé, *La théologie du corps* pose un conditionnement partiel laissant place à l'exercice de la liberté, ce qui permet au sujet d'atteindre son épanouissement.¹²² Précisément, à partir d'un usage convenant de sa liberté qui demeure, l'homme s'édifie peu à peu et goûte l'actualisation de ses virtualités les plus hautes en correspondant au don pour lequel il est fait, ce qu'il n'aurait pu atteindre en s'abandonnant à la concupiscence.¹²³ La concupiscence, la *libido*, ne représentent donc pas « le tout » de l'homme.¹²⁴ Tout cela contribue au fait que saint JEAN-PAUL II rejette la suspicion permanente résultant de l'herméneutique freudienne.¹²⁵

b. Techniques et progrès : le danger de l'utilisation du corps humain

Voyons à présent comment JEAN-PAUL II répond à certains courants au sujet de l'utilisation du corps humain.

Contre les réductions du matérialisme et de l'utilitarisme

Les réductions scientifiques évoquées précédemment ont pour corollaire et conséquence d'exposer le corps humain à être envisagé et traité comme de la matière ou comme n'importe quel organisme non humain, comme un objet susceptible d'être

carattere sessuale » (AU 124,1), rendu par « *the sexual drives* » en MW 128,1. Il convient donc plutôt de l'interpréter dans le sens des « pulsions » freudiennes. En revanche, dans un passage traitant des « impulsions les plus profondes du cœur » (TDC 46,5), le terme traduit en français par « impulsions » était en italien « *impulsi* » (AU 46,5), rendu en anglais par « *impulses* »

(MW 46,5). Il serait hautement souhaitable de faire appel à deux termes distincts en adoptant plutôt « les pulsions à caractère sexuel » et « les impulsions les plus profondes du cœur ».

¹²¹ TDC 46,4 note 55.

¹²² Cf. TDC 49,5-6.

¹²³ Cf. TDC 49,6.

¹²⁴ Cf. TDC 107,6.

¹²⁵ Signalons qu'il mentionne en outre S. FREUD concernant les songes (cf. TDC 8,3 note 13), les symboles ou archétypes (cf. TDC 21,1 note déplacée dans l'édition française d'Y. SEMEN en TDC 20,3 note 32).

manipulé à volonté.¹²⁶ La mise en garde s'avère « d'autant plus nécessaire sur le fond d'une civilisation qui demeure sous la pression d'une manière de penser et de juger matérialiste et utilitariste »¹²⁷ et le pape ne manque pas de le souligner.

Contre les mécompréhensions du progrès

Un des lieux où se cristallisent ces questions est certainement la notion de progrès. De fait, dans différents domaines, les avancées des connaissances théoriques et pratiques sur l'homme (à la fois élargissement, affinement et approfondissement) apportent une plus grande maîtrise intellectuelle et technique. Les limites semblent chaque fois repoussées, tandis que s'ouvrent des perspectives inédites dans l'ordre de la compréhension comme dans celui de la réalisation. Mais le fait qu'une chose devienne techniquement possible (progrès entendu comme accroissement de compétence) n'induit pas qu'elle soit objectivement bonne pour l'homme (progrès entendu comme plus grand bien pour lui conformément à sa nature). Pour déjouer un travers courant, JEAN-PAUL II attire ainsi l'attention sur l'aune à laquelle doit être apprécié le progrès :

Dans toute la civilisation contemporaine – et particulièrement dans la civilisation occidentale – il existe en effet une tendance cachée, et en même temps assez explicite, à mesurer ce progrès selon la mesure des « choses », c'est-à-dire des biens matériels.

L'analyse des aspects personnalistes de la doctrine de l'Église contenue dans l'encyclique de Paul VI met en évidence un appel résolu à mesurer le progrès de l'homme selon la mesure de la « personne », c'est-à-dire selon ce qui est un bien de l'homme comme homme, ce qui correspond à son essentielle dignité.

L'analyse des *aspects personnalistes* conduit à la conviction que l'encyclique présente comme *problème fondamental* le point de vue de *l'authentique développement de l'homme* ; ce développement se mesure en effet, en principe, selon la mesure de l'éthique et pas seulement selon celle de la « technique ». (TDC 133,3.)

Ainsi donc, considérer le corps de l'homme sans égards pour son caractère personnel conduit logiquement à le traiter dans une optique « technicienne » aux dépens de l'éthique. Pourtant, dès que c'est de l'homme qu'il s'agit, une valeur particulière est engagée, qui demande de rapporter toute technique à l'éthique, sous l'éclairage d'une « anthropologie adéquate » : le corps de

¹²⁶ Cf. TDC 59,3.

¹²⁷ TDC 23,5.

l'homme est toujours celui d'une personne (qui plus est créée à l'image de Dieu et vouée à rendre visible quelque chose de la communion trinitaire), ce qui lui confère une dignité toute particulière. C'est à cette lumière que le progrès pourra être convenablement évalué et correspondre au « vrai bien » de l'homme.

Ce point est bien illustré bien par ce qui concerne la régulation de la fertilité : diverses sciences ont acquis avec le temps une intelligence pointue des mécanismes en jeu, ainsi qu'une capacité d'intervention sur eux de plus en plus précise et assurée.¹²⁸ Mais le progrès compris comme accroissement de capacité ne signifie pas nécessairement une amélioration : cela suppose plutôt une responsabilité et une vigilance supplémentaires. Le pape montre bien le risque inhérent à un progrès mal compris ainsi que l'enjeu fondamental : en appliquant à l'homme lui-même (comme individu et comme membre de la société) les critères de progrès que l'on retient pour le reste de l'univers physique, c'est la personne que l'on met en danger, et l'on perd de vue la manière dont celle-ci est appelée à se perfectionner.¹²⁹

¹²⁸ JEAN-PAUL II mentionne notamment au fil de son texte la biomédecine, la biophysiologie, la sexologie.

¹²⁹ Cf. TDC 123,1 :

Quelle est l'essence de la doctrine de l'Église à propos de la transmission de la vie dans la communauté conjugale, de cette doctrine qui a été rappelée par la constitution pastorale du Concile *Gaudium et Spes* et par l'encyclique *Humanae vitae* du pape Paul VI ?

Le problème réside dans le maintien d'un *rapport adéquat* entre ce qui est défini comme « la maîtrise ... des forces de la nature » (*Humanae vitae*, 2) et la « maîtrise de soi », (*Humanae vitae*, 21) qui est indispensable à la personne humaine. L'homme contemporain manifeste une tendance à transposer les méthodes propres au premier domaine à celles du second. « L'homme a accompli des progrès prodigieux dans la maîtrise et l'organisation rationnelle des forces de la nature – lisons-nous dans l'encyclique – au point qu'il tend à étendre cette maîtrise à son être lui-même pris dans son ensemble : au corps, à la vie psychique, à la vie sociale et jusqu'aux lois qui régissent la transmission de la vie » (*Humanae vitae*, 2).

Une telle extension de la sphère des moyens « de maîtrise... des forces de la nature » menace la personne humaine pour laquelle la méthode de la « maîtrise de soi » est et demeure spécifique. Celle-ci – la maîtrise de soi – correspond en effet à la constitution fondamentale de la personne : c'est précisément une méthode « naturelle ». Au contraire, la transposition des

Il y va donc de la personne, saisie dans son intégralité et dans la vérité de son développement authentique, et si le progrès se mesure à l'aune de la personne, il est avéré lorsqu'il coïncide avec ce développement.¹³⁰ En revanche, le faux « progrès » dont le nom sonne comme un abus de langage, risque précisément de devenir plutôt un obstacle. Ultimement, d'un point de vue théologique, il n'est pour l'homme de progrès à proprement parler que si celui-ci s'accorde avec le « développement authentique de l'image et ressemblance de Dieu dans sa signification trinitaire, c'est-à-dire précisément dans sa signification 'de communion' ». ¹³¹ Telle est l'exigence liée à ce que nous enseigne la Révélation.

Contre l'appropriation du corps dans le domaine esthétique

Le danger que le corps de l'homme devienne seulement un « objet de manipulations » ne concerne pas seulement le domaine des réalisations techniques, mais englobe aussi la façon de traiter le corps dans le domaine esthétique, tout spécialement lorsqu'il s'agit de le donner à voir dans sa nudité. JEAN-PAUL II répond également à divers courants en abordant le corps humain comme « objet de culture ». ¹³² Le pape distingue le corps qui sert de modèle pour une œuvre d'art ¹³³ réalisée par un tiers et le corps comme support d'une œuvre produite par le sujet lui-même (l'acteur, le danseur...) : la question de la reproduction dans les arts plastiques est différente du problème spécifique de l'anonymat lié à une transmission amplement propagée. ¹³⁴ Ces préalables étant posés, le pape redit avec *Humanae vitae* que l'enjeu est finalement de servir « *un climat favorable à la chasteté* » ¹³⁵ pour permettre à l'homme d'être accordé à ce qu'il est profondément.

« moyens artificiels » rompt la dimension constitutive de la personne, prive l'homme de la subjectivité qui lui est propre et fait de lui *un objet de manipulation*.

¹³⁰ Cf. TDC 133,3 (déjà cité).

¹³¹ TDC 77,2.

¹³² Cf. TDC 60,4.

¹³³ Cf. TDC 60,4.

¹³⁴ Photographie et cinéma, cf. TDC 60,5.

¹³⁵ TDC 60,5, reprenant une expression qui se trouve en HV 22.

Cette fois encore, il montre que la réflexion dépasse l'esthétique, où elle est fréquemment confinée, pour engager l'éthique.¹³⁶ Cela ne remet pas en cause le fait que « le corps humain dans sa nudité [...] puisse devenir le thème d'une œuvre d'art »¹³⁷, mais il faudra voir si la manière de traiter le corps amène à honorer sa dignité, à en donner le sens, ou au contraire à la dévaluer, à la galvauder.¹³⁸ Ici JEAN-PAUL II répond spécialement aux défenseurs d'un naturalisme mal compris :

Il n'est pas possible sur ce point d'être d'accord avec les représentants d'un soi-disant naturalisme qui invoquent le droit à « tout ce qui est humain » dans les œuvres d'art et dans les produits de la reproduction artistique, et affirment qu'ils agissent ainsi au nom de la vérité réaliste sur l'homme. (TDC 62,2.)

Il y a un sens de la dignité du corps humain que chacun porte en lui-même et qui doit permettre de saisir ce qui est approprié ou non en matière de réalisation artistique.¹³⁹ Cela entraîne pour l'artiste une responsabilité d'autant plus grande qu'une part de son intentionnalité est perceptible pour le destinataire (qu'il soit spectateur, auditeur, ou lecteur), en particulier lorsqu'elle consiste vouloir satisfaire la concupiscence.¹⁴⁰ Évaluer ce qui est moralement bon demande donc de revenir à cette « vérité intégrale sur l'homme » dont parlait *Humanae vitae* et de s'en tenir à ce qu'elle permet.¹⁴¹ Autant dire que l'esthétique ne peut constituer une fin en soi : dans la mesure où la représentation du corps humain par l'art met en jeu l'homme lui-même, elle requiert cette vérité à partir de laquelle s'évaluent la justesse, la moralité et donc la légitimité d'une œuvre artistique.

c. Hédonisme : le danger de l'asservissement du corps à la jouissance

Il ne convient jamais que le corps de l'homme soit livré à la concupiscence du cœur comme objet de jouissance. Dans la représentation artistique, il court effectivement le risque de devenir un moyen de se procurer du plaisir, fût-ce « seulement » pour les yeux. Mais l'art n'est finalement qu'une sphère

¹³⁶ Cf. TDC 62,3, ainsi que TDC 61,1 et 3.

¹³⁷ TDC 61,1.

¹³⁸ Cf. TDC 62,3.

¹³⁹ Cf. TDC 61,3.

¹⁴⁰ Cf. TDC 63,5.

¹⁴¹ Cf. TDC 62,3.

particulière où ce risque s'exprime. Envisager le corps pour la jouissance correspond plus largement à une tendance qui imprègne largement les mentalités contemporaines. JEAN-PAUL II rappelle que « l'amour conjugal est trop souvent profané par l'égoïsme, l'hédonisme et par des pratiques illicites contre la génération »¹⁴², ainsi que le disait le CONCILE VATICAN II.

Contre l'hédonisme, en lien avec le sensualisme

L'hédonisme tombe précisément dans le travers d'utiliser le corps (le sien propre ou celui de l'autre) en vue des gratifications sensibles qu'il peut procurer. La révolution sexuelle a abondamment revendiqué le « droit au plaisir » et le droit de disposer de son corps pour ce plaisir. Dans la pensée de ses principaux initiateurs, il s'agissait d'atteindre par là non seulement une gratification sensible ponctuelle ou un certain contentement, mais le bonheur lui-même en quelque sorte, gagnant dans le même mouvement la santé physique, mentale et même spirituelle.

La notion de « libération sexuelle » traduit une conception de la liberté comme expression spontanée des désirs et pulsions de la *libido*, dans un dégagement de tout ce qui pourrait la contrarier. Le devoir serait de s'affranchir de toute répression pathogène pour miser résolument sur cette jouissance pourvoyeuse de biens précieux. Une vie sexuelle épanouie et sans entrave deviendrait le gage de la félicité, et l'orgasme une question d'hygiène au service du bien-être et de la bonne santé tout à la fois.

Aussi envisage-t-on le corps et plus spécialement le sexe comme un moyen d'atteindre le bonheur escompté. Dans une telle conception, on regarde le corps de l'autre et son propre corps comme ce qui peut répondre au besoin de jouissance pour s'assurer santé et félicité. La personne n'est plus considérée qu'en vue du plaisir sexuel, et de ce fait se trouve forcément ravalée au rang d'instrument. Elle est comme « dépersonnalisée »¹⁴³, alors qu'en réalité le sexe renvoie à plus que lui-même. En effet, comme l'explique le pape, le sexe « en un certain sens, est 'constituti[f] de

¹⁴² GS 47,2 cité en TDC 59,5. (Nous suivons ici la traduction donnée par le texte français de la catéchèse.)

¹⁴³ Cf. AR 172 où est évoqué le risque de « dépersonnalisation par la sexualité ».

la personne' (et pas seulement 'un attribut de la personne') »¹⁴⁴ et l'apport de la Révélation nous oblige à dépasser l'immédiateté de la sexualité.¹⁴⁵

Le sensualisme, quant à lui, est clairement situé par JEAN-PAUL II comme appartenant à « la vie selon la chair » par opposition à « la vie selon l'Esprit », d'après le langage paulinien où « la 'chair' [...] indique non seulement l'homme 'extérieur' mais aussi l'homme 'intérieurement' assujéti 'au monde' »¹⁴⁶. Le sensualisme tire donc du côté de la concupiscence, mettant à mal la pleine valeur et la sublime dignité des personnes. Il s'écarte de ce que l'homme est appelé à vivre en vue de son « développement authentique » et pour ces raisons ne saurait être approuvé. L'on pourrait ajouter ici la rectification qu'opère le pape par rapport à une mauvaise compréhension de la spontanéité :

Bien souvent on pense que c'est précisément l'*ethos* qui dépouille de sa spontanéité ce qui est érotique dans la vie et dans le comportement de l'homme et, pour cette raison, on exige d'écarter l'*ethos* « au profit » de l'*éros*. Même les paroles du Sermon sur la Montagne sembleraient faire obstacle à ce « bien ». Sauf que cette opinion est erronée et en tout cas superficielle. En l'acceptant et en la soutenant obstinément, nous n'arriverons jamais aux pleines dimensions de l'éros et cela se répercutera inévitablement dans le cadre de la « praxis » qui s'y rapporte, c'est-à-dire sur notre comportement et aussi sur l'expérience concrète des valeurs. En effet, celui qui accepte l'*ethos* de l'énoncé de Matthieu 5, 27-28, doit savoir qu'il est aussi appelé à la spontanéité pleine et mûre des rapports qui naissent de l'attraction éternelle de la masculinité et de la féminité. Une telle spontanéité est précisément le fruit du discernement progressif des impulsions du cœur. (TDC 48,2.)

Dans cette optique, il ne s'agit nullement de brimer une spontanéité désirable, mais plutôt de se donner les chances de parvenir progressivement à sa maturité et à sa plénitude, en honorant pleinement la dimension personnelle de la sexualité humaine. Tous ces éléments démontrent bien que dans leur manière d'aborder le corps de l'homme, sensualisme et hédonisme, faute de prendre en compte la nature et la vocation profondes de l'homme, vont à contresens de ce que *Gaudium et Spes* reconnaît comme son accomplissement fondamental.

¹⁴⁴ TDC 10,1. L'on corrige ici la traduction française parce qu'elle transfère indûment l'adjectif *costitutivo* (« constitutif ») qui qualifie *Sesso* (« sexe ») à *funzione* (« fonction »). Cf. AU 10,1 : « la funzione del sesso, che è, in un certo senso, 'costitutiva della persona' (non soltanto 'attributo della persona') ».

¹⁴⁵ Cf. TDC 10,2.

¹⁴⁶ TDC 51,1.

Contre l'hédonisme, en lien avec l'utilitarisme

En effet, la quête de jouissance immédiate s'oppose à l'herméneutique du don qui découle de la Révélation, ce qui amène à l'affirmation suivante : « Dans son essence, le don désintéressé est exclu de la jouissance 'égoïste'. »¹⁴⁷ L'hédonisme opère une « réduction » dramatique qui « éteint la signification personnelle et 'de communion' propre à l'homme et à la femme »¹⁴⁸, et en cela, il a partie liée avec l'utilitarisme, comme résultante de la concupiscence :

La « concupiscence » retire la dimension intentionnelle de l'existence réciproque de l'homme et de la femme des perspectives personnelles de la communion qui sont propres à leur éternelle et réciproque attraction, réduisant cette attraction et la poussant, pour ainsi dire, vers des dimensions utilitaristes dans le cadre desquelles un être humain « se sert » d'un autre être humain, « l'utilisant » uniquement pour satisfaire ses propres « besoins ». (TDC 41,5.)

Alors que depuis l'origine et jusqu'à l'eschatologie, l'homme et la femme sont appelés à vivre dans le don de soi à l'autre, l'hédonisme inverse ce rapport en poussant à « prendre » plutôt qu'à donner, à rechercher une satisfaction égoïste à travers l'autre. « Ainsi se déforme ce mutuel 'pour' qui perd son caractère de communion des personnes au profit de la fonction utilitaire. »¹⁴⁹ Et dans la finesse de ses analyses, le pape observe que cela ne vaut pas seulement lorsque l'un des deux partenaires utilise l'autre, mais encore lorsque les deux se mettent d'accord en quelque sorte pour servir mutuellement à cette quête de jouissance.¹⁵⁰

Autrement dit, même lorsque le sujet prête délibérément son corps pour la jouissance de l'autre, la « dimension intentionnelle de l'existence réciproque de l'homme et de la femme »¹⁵¹ se trouve trahie. Le plaisir sensuel est ici recherché au prix d'un tort causé à la personne et à la communion, dans une subversion du dessein originel du Créateur.¹⁵² La « connaissance » biblique est un acte proprement humain, qui engage personnellement, appelé à signifier une communion accordée à l'image de Dieu et à s'ouvrir sur une

¹⁴⁷ TDC 33,4. En référence à GS 24,3.

¹⁴⁸ Cf. TDC 41,5 en lien avec Gn 2,24 : « L'homme... s'unira à sa femme et ils deviendront une seule chair. » (Traduction donnée par la catéchèse *in situ*.)

¹⁴⁹ TDC 43,3.

¹⁵⁰ Cf. TDC 41,5.

¹⁵¹ TDC 41,5.

¹⁵² Cf. TDC 22,4 note 35.

fécondité où s'écrit aussi la bénédiction divine. L'hédonisme, lui, réduit le rapport sexuel à un échange de plaisir déconnecté de la valeur personnelle et de la signification sponsale du corps.

Contre l'hédonisme, en lien avec la réduction biologique

Il faut noter que l'hédonisme puise certaines de ses origines dans une approche scientifique : Wilhelm REICH (1897-1957), par exemple, était psychanalyste. Ce courant encourage à laisser libre cours à ses pulsions sexuelles en bonne part parce qu'il postule que c'est là pour l'homme une expression naturelle relevant de son bon fonctionnement, de sa santé. Les problèmes physiques, psychologiques (à commencer par l'angoisse) et même spirituels trouveraient leur enracinement dans la répression de la *libido*.¹⁵³ Finalement, il en irait pour l'homme comme pour les animaux – la notion d'instinct véhiculant précisément cette assimilation. Mais JEAN-PAUL II s'inscrit en faux contre cette mentalité :

La mentalité contemporaine a pris l'habitude de penser et de parler surtout de l'instinct sexuel, en transférant sur le terrain de la réalité humaine ce qui est propre au monde des êtres vivants, aux *animalia*. Or une réflexion approfondie sur le texte concis des deux premiers chapitres de la Genèse nous permet d'établir avec certitude et conviction que « dès l'origine » une limite très claire et sans ambiguïté est tracée entre le monde des animaux (*animalia*) et l'homme créé à l'image et ressemblance de Dieu. (TDC 80,3.)

Comme cela a été signalé précédemment, son analyse le conduit à invalider pour l'homme cette notion d'instinct : « l'application à l'homme de cette catégorie, substantiellement naturaliste, qui est contenue dans le concept et l'expression d'instinct sexuel, n'est pas entièrement appropriée et adéquate. »¹⁵⁴ Avec fermeté, le pape s'inscrit en faux contre toute réduction de la sexualité humaine au niveau de l'animal. Pour l'heure, ajoutons ceci concernant l'hédonisme : dans sa promotion de la jouissance et le rejet de tout ce qui s'y oppose, il encourage une « maîtrise » technique du corps pour éviter la procréation, alimentant ainsi « la pratique et [...] la mentalité anticonceptionnelles. »¹⁵⁵ Jouir en toute liberté pour laisser s'exprimer les « instincts » naturels conduit à rechercher des rapports sexuels qui

¹⁵³ Voir par exemple Wilhelm REICH, *La révolution sexuelle*, nouvelle édition revue et corrigée, traduction par Constantin Sinelnikov, Christian Bourgeois, Paris, 2003. Ou encore, ID., *La fonction de l'orgasme*, L'Arche, Paris, 1997.

¹⁵⁴ TDC 80,4.

¹⁵⁵ TDC 132,2.

« n'exposent pas » à concevoir. JEAN-PAUL II, s'appuyant sur *Humanae vitae*, opère ce réajustement :

Une telle extension de la sphère des moyens « de maîtrise... des forces de la nature » menace la personne humaine pour laquelle la méthode de la « maîtrise de soi » est et demeure spécifique. Celle-ci – la maîtrise de soi – correspond en effet à la constitution fondamentale de la personne : c'est précisément une méthode « naturelle ». Au contraire, la transposition des « moyens artificiels » rompt la dimension constitutive de la personne, prive l'homme de la subjectivité qui lui est propre et fait de lui *un objet de manipulation*. (TDC 123,1.)

Encore une fois, ce qui est naturel à l'homme, ce n'est pas de se comporter comme l'animal, mais d'honorer sa dignité personnelle orientée vers le don de soi, d'autant plus que c'est seulement dans ce don de soi qu'il s'accomplit pleinement et devient signe de la communion intratrinitaire. Aussi peut-on dire au sujet de la « méthode naturelle » de régulation des naissances qu'elle

est « naturelle » au niveau de la personne. On ne peut donc penser à une application mécanique des lois biologiques. La connaissance des « rythmes de fécondité » – même si elle est indispensable – ne crée pas encore cette liberté intérieure du don, qui est de nature explicitement spirituelle, et dépend de la maturité intérieure de l'homme. Cette liberté suppose une capacité de diriger les réactions sensuelles et émotives de l'homme telle qu'elle rend possible le *don* de soi à l'autre « je » *sur la base de la mûre possession* de son propre « je » dans sa subjectivité corporelle et émotive. (TDC 130,4.)

Au reste, la véritable jouissance se trouve en définitive dans cet accomplissement :

C'est l'amour qui « se complait dans la vérité » (1 Co 13, 6), c'est-à-dire l'amour dans lequel s'exprime la joie spirituelle (le « fruit » [*sic*]¹⁵⁶ augustinien) de toute valeur authentique : une joie semblable à celle du Créateur lui-même qui a vu à l'origine que « cela était très bon » (Gn 1, 31). (TDC 127,1.)

Aussi JEAN-PAUL II ne laisse-t-il pas de place à la confusion : si l'Église se situe contre l'utilisation du corps pour la jouissance, elle n'est nullement contre la jouissance du corps. Elle est bien

¹⁵⁶ Le texte italien dit ici : « il *frui*' agostiniano » (AU 123,1). Il faut comprendre le verbe latin *frui* (en français : « jouir ») et non le substantif « fruit » qui constitue plutôt une erreur de traduction (M. WALDSTEIN suit notre lecture cf. MW 127,1). D'autant plus que K. WOJTYŁA, en explorant dans *Amour et responsabilité* le sens du mot « jouir » insérait précisément un rappel de la distinction établie par S. AUGUSTIN entre les verbes *frui* et *uti* (cf. AR 38). Il s'agit là de notions familières dans la pensée du pape sur ces thèmes.

plutôt pour la jouissance bien comprise, sachant que celle-ci n'est pas non plus limitée au corps, mais également spirituelle, dans le déploiement de l'identité personnelle et de la communion.¹⁵⁷ En matière de jouissance également, il y va d'une « vision intégrale de l'homme ».

I.B.3. Réponses aux courants sous-jacents : contre le corps déprécié

Ayant exposé comment les sciences, la mentalité du « progrès », l'hédonisme, distordent la juste manière d'appréhender l'homme dans sa condition corporelle, l'on a mis à jour plusieurs rectifications auxquelles procède JEAN-PAUL II. Mais ces visions réductrices sont plus profondément portées par des courants philosophiques, spirituels ou idéologiques que le pape met en cause pour leur conception de l'homme. Le premier qui retiendra l'attention est celui des « maîtres du soupçon » (a), le second le dualisme (b). Seront ensuite abordées quelques répercussions pour la théologie, à partir de la manière dont le pape s'emploie à repréciser certains équilibres, parfois délicats à tenir (c).

a. Les maîtres du soupçon : le corps suspect

La psychanalyse comme herméneutique du soupçon

Certains réajustements opérés par le pape concernant la psychanalyse ont été signalés plus haut, notamment quant à la façon d'envisager les dynamismes somatiques et psychiques de l'homme comme un réservoir de forces qui s'imposent à lui jusqu'à le « téléguider » pratiquement malgré lui. Mais il y a plus, car la psychanalyse est davantage qu'une science de l'homme prétendant rendre compte de certains phénomènes qui font partie de son expérience en en proposant une interprétation. Au-delà des notions qui se cristallisent dans des termes comme « pulsions », « *libido* », « *Ça* », etc., la discipline est elle-même portée par une sorte de pessimisme foncier sur l'homme, sur ce qui l'habite et le meut. Un pessimisme en forme de soupçon. JEAN-PAUL II ne manque pas de le relever, rappelant que Paul RICŒUR (1913-2005) « a qualifié Freud, Marx et Nietzsche de

¹⁵⁷ Cf. TDC 128,6 ; 129 et 130,1.

‘maîtres du soupçon’ »¹⁵⁸ et de « grands ‘destructeurs’. »¹⁵⁹ Le pape met en parallèle les focalisations des herméneutiques respectives de NIETZSCHE (1844-1900), MARX (1818-1883) et FREUD avec la triple concupiscence telle que la présente 1 Jn 2, 16-17¹⁶⁰ :

Dans l’herméneutique nietzschéenne, le jugement et l’accusation du cœur humain correspondent, d’une certaine manière, à ce que le langage biblique appelle « orgueil de la vie » ; dans l’herméneutique marxiste, à ce que ce langage appelle « concupiscence des yeux » ; dans l’herméneutique freudienne, par contre, à ce qu’il appelle « concupiscence de la chair ». (TDC 46,2.)

Ces correspondances jettent une lumière nouvelle sur chacune de ces herméneutiques, faisant apparaître des points de contact avec la Révélation.

L’homme irréductible à la libido comme à la triple concupiscence

Il y a bel et bien une convergence entre la concupiscence telle que la comprend la Révélation et les perspectives des « maîtres du soupçon ». Reste que ces dernières n’évitent pas l’écueil d’en rester à ce soupçon en forme de jugement et de condamnation, comme s’il s’agissait du dernier mot sur l’homme.¹⁶¹ « Toutefois, la Bible ne nous permet pas d’en rester là. »¹⁶² La concupiscence n’est précisément pas le dernier mot sur l’homme :

Même si les paroles du Christ en Matthieu 5, 27-28 manifestent toute la réalité du désir et de la concupiscence, elles ne nous permettent pas de faire de cette concupiscence le critère absolu de l’anthropologie et de l’éthique, ou le noyau même de l’herméneutique de l’homme. *Dans la Bible, la triple concupiscence ne constitue pas le critère fondamental, ni surtout le critère unique et absolu, de l’anthropologie et de l’éthique, bien qu’elle soit incontestablement un élément important pour comprendre l’homme, ses actions et leur valeur morale.* (TDC 46,2.)

¹⁵⁸ TDC 46,1.

¹⁵⁹ TDC 46,1 note 54.

¹⁶⁰ Selon la traduction donnée par le texte français de la catéchèse en TDC 26,1 :

Tout ce qui est dans le monde, la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l’orgueil de la vie, ne vient pas du Père mais du monde. Or le monde passe, lui et sa convoitise ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement.

¹⁶¹ Cf. TDC 46,2.

¹⁶² AU 46,2. (Notre traduction de : « Tuttavia, la Bibbia non ci permette di fermare qui. ») La phrase est manquante dans l’édition française d’Y. SEMEN en TDC 46,2.

La manière dont NIETZSCHE, MARX ou FREUD regardent l'homme l'enferme en quelque sorte dans une déception sur lui-même, si bien qu'à la limite il ne lui reste plus qu'à assumer cette déception et à se résigner au fait qu'il ne pourra élaborer de plans qu'à partir d'une lucidité sur cet état de choses. L'hédonisme nous a d'ailleurs donné une illustration des plans sur lesquels peut déboucher une lecture psychanalytique dans le domaine sexuel ! L'homme apparaît comme le jouet de forces qui s'exercent irrémédiablement sur lui, de sorte que sa seule grandeur serait d'assumer cette déconvenue pour composer au mieux avec cette « réalité » qu'il pouvait ne pas apercevoir dans un premier moment.

Les herméneutiques du soupçon comme obstacle à la réalisation de l'homme

Selon une telle conception,

l'homme serait condamné, par conséquent, à se suspecter lui-même et à suspecter les autres à l'égard de la vérité du langage du corps. À cause de la concupiscence de la chair, il pourrait seulement être « accusé », mais il ne pourrait être vraiment « appelé ». (TDC 107,6.)

Dès lors qu'elles en restent à l'accusation, ces herméneutiques desservent l'homme bien plus qu'elles le servent : elles ne disent rien du fait qu'il demeure intérieurement, à l'intime de son cœur, « appelé avec efficacité »¹⁶³, ce qui ouvre à l'espérance d'autres possibilités pour lui.

La signification du corps est, en un certain sens, l'antithèse de la libido freudienne. La signification de la vie est l'antithèse de l'herméneutique « du soupçon ». Cette *herméneutique* est très différente, est même radicalement différente de celle que nous redécouvrons dans les paroles du Christ dans le Sermon sur la Montagne. Ces paroles révèlent non seulement un autre *ethos*, mais aussi une autre vision des possibilités de l'homme. Il importe que, précisément dans son « cœur », il ne se sente pas irrévocablement accusé et laissé en proie à la concupiscence de la chair, mais que dans ce même cœur, il se sente appelé avec énergie. Appelé précisément à cette valeur suprême qu'est l'amour. Appelé comme une personne dans la vérité de son humanité et donc aussi dans la vérité de sa masculinité et féminité, dans la vérité de son corps. Appelé dans cette vérité qui est un héritage « de l'origine », un héritage de son cœur, plus profond que l'état de péché dont il a hérité, plus profond que la triple concupiscence. Les paroles du Christ, insérées dans l'entière réalité de la création et de la rédemption, réactivent cet héritage plus profond et lui donnent une puissance réelle dans la vie de l'homme. (TDC 46,6.)

¹⁶³ TDC 46,4.

En fait, dans leur façon de consigner l'homme dans le prisme qui est le leur, les herméneutiques « du soupçon » menacent tout simplement de l'empêcher d'aller vers son devenir : elles l'incitent à se croire condamné plutôt qu'à se reconnaître « appelé » de manière efficace¹⁶⁴, à renoncer plutôt qu'à espérer et entreprendre. Pourtant le cœur de l'homme porte d'autres aspirations :

L'homme n'éprouve-t-il pas, en même temps que la concupiscence, un profond besoin de préserver la dignité des relations réciproques qui ont leur expression dans le corps, grâce à sa masculinité et à sa féminité ? Ne ressent-il pas le besoin de les imprégner de tout ce qui est noble et beau ? N'éprouve-t-il pas le besoin de leur conférer la valeur suprême qu'est l'amour ? (TDC 46,5.)

Finalement, ces courants s'avèrent mensongers et redoutables. Le Saint-Père s'emploie à y répondre, d'autant plus qu'ils imprègnent largement la culture contemporaine : « Ces penseurs [...] ont exercé et continuent à exercer une grande influence sur la manière de penser et de juger des hommes de notre époque ». ¹⁶⁵ Reste que cette vision pessimiste plonge ses racines plus loin encore, aussi le pape épingle-t-il le dualisme et le manichéisme pour leur manière faussée d'appréhender l'homme, notamment quant à sa corporéité.

b. Dualisme et manichéisme : le corps rejeté

Contre une vision dualiste de l'homme

Le courant le plus ancien auquel JEAN-PAUL II fait référence est certainement le dualisme, qui a pris diverses expressions et colorations au cours de l'histoire. Ses origines philosophiques peuvent être retrouvées dans le platonisme.¹⁶⁶ Le pape évoque PLATON (427-347 av. J.-C.) à plusieurs reprises, et d'abord pour signaler la divergence radicale qui sépare les deux paysages du monde biblique et du monde platonicien : « Il s'agit ici de deux domaines conceptuels, de deux langages : biblique et platonicien ; c'est seulement avec une grande prudence qu'ils peuvent être interprétés l'un par l'autre. »¹⁶⁷

¹⁶⁴ Voir aussi TDC 107,6.

¹⁶⁵ TDC 46,1.

¹⁶⁶ Cf. Christopher STEAD, « Platonisme chrétien » dans : Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, « Quadrige Dicos Poche », PUF, Paris, 2007³, p. 1100.

¹⁶⁷ TDC 22,4. On gagnera à lire la note 35 de ce numéro.

Les perspectives divergent grandement. Pour le dualisme platonicien, fasciné par les Idées, « le corps est la prison de l'âme »¹⁶⁸, d'où un désir d'échapper à cet enfermement dans la matière, pour se réaliser dans le « pur » domaine spirituel. Pour la théologie catholique, l'homme est profondément un de corps et d'âme, depuis l'origine et jusqu'à l'horizon de la béatitude puisque la chair elle-même ressuscitera. Le devenir eschatologique est celui de tout l'homme, inséparablement corps et âme.¹⁶⁹ Le dualisme est ainsi resitué clairement comme une déviance par rapport à la Révélation.

Contre la dépréciation manichéenne du corps

Un des prolongements du dualisme et de la gnose sur lequel le pape s'attarde le plus prend le visage du manichéisme. Aussi expose-t-il sommairement cette doctrine héritée de MANI (216-276 ou 277)¹⁷⁰ en critiquant surtout sa vision négative du corps :

Comme on le sait, dans sa forme originale, le manichéisme, qui est né en Orient en dehors du milieu biblique et est issu du dualisme mazdéen, voyait la source du mal dans la matière, dans le corps, et proclamait donc la condamnation de tout ce qui est corporel dans l'homme. Et comme la corporéité se manifeste principalement en l'homme à travers le sexe, la condamnation a été étendue au mariage et à la vie conjugale ainsi qu'à tous les autres domaines de l'agir et de l'être dans lesquels s'exprime la corporéité. (TDC 44,5.)

En divers endroits, JEAN-PAUL II répond également au soupçon de manichéisme – que d'aucuns ont parfois projeté sur la Bible et sur la Tradition chrétienne – pour montrer que cette interprétation ne saurait être légitime.¹⁷¹ Ses rectifications

¹⁶⁸ Comme le rappelle le pape en citant PLATON selon le texte grec en TDC 66,6 note 77 : « *To mèn sôma estin hemîn sêma* [le corps (*sôma*) est pour nous un tombeau (*sêma*)] (Platon, *Gorgias* 493a; cf. également *Phédon* 66b; *Cratyle* 400c). »

¹⁶⁹ Cf. TDC 66,6.

¹⁷⁰ Cf. TDC 44,5 note 53. Notamment : « L'âme déchue est toujours prisonnière de la matière, et elle est libérée par la connaissance. » Et : « La matière est dans son fond concupiscence, appétit malsain du plaisir, un instinct de mort, comparable, sinon identique, au désir sexuel, à la 'libido'. » De sorte que « s'il veut être sauvé l'homme devra chercher à libérer son 'ego vivant' (*noûs*) de la chair et du corps. »

¹⁷¹ Cf. par exemple : TDC 36,3 concernant l'Ancien Testament ; TDC 45,4 concernant le Nouveau Testament ; TDC 41,4 concernant « l'authentique

concernant ce courant de pensée établissent non seulement que l'accomplissement de l'homme n'est pas à rechercher en dehors du corps, mais encore que le corps ne peut être considéré comme « source réelle du mal » avec l'idée « qu'en lui [...] se cache et en même temps se manifeste le principe 'ontologique' du mal. »¹⁷² Le corps est bien plutôt réaffirmé « comme élément qui, en même temps que l'esprit, détermine la subjectivité ontologique de l'homme et participe à sa dignité de personne. »¹⁷³ Il ne suffit donc pas d'éviter de juger négativement ce corps, il faut encore réaffirmer sa dignité et sa valeur :

Alors que pour la mentalité manichéenne le corps et la sexualité constituent, pour ainsi dire, une « anti-valeur », pour le christianisme, par contre, ils restent toujours « une valeur insuffisamment appréciée »[...] (TDC 45,3.)

La perspective est complètement renversée, car le mal ne vient pas du corps, et par conséquent, le combat à mener se trouve resitué :

Et si la victoire sur le mal doit consister à s'en écarter (d'où les paroles sévères dans le contexte de Mt 5, 27-28), il ne s'agit toutefois que de *s'écarter du mal de l'acte* (en l'occurrence de l'acte intérieur de la « concupiscence ») *et jamais de transférer le caractère négatif de cet acte sur son objet*. Un semblable transfert signifierait une certaine acception – peut-être pas pleinement consciente – de l'« anti-valeur » manichéenne. Il ne constituerait pas une véritable et profonde victoire sur le mal de l'acte, qui est un mal par son essence morale, et donc un mal de nature spirituelle[...] (TDC 45,4.)

Il est clairement posé ici que le mal moral est « de nature spirituelle » et non pas corporelle : il ne procède pas de la corporéité, il n'est pas imputable au corps mais relève de l'esprit qui se détermine pour un acte mauvais. Cette réfutation du manichéisme, ainsi que la dénonciation de ses possibles pénétrations dans le christianisme¹⁷⁴, s'avèrent d'autant plus importantes qu'il existe des « 'habitudes invétérées' issues du

tradition chrétienne » ; TDC 44,6 concernant Mt 5,29-30 ; TDC 45,1 concernant spécialement Mt 5,27-28 où JEAN-PAUL II montre qu'« il n'est pas possible de découvrir une 'condamnation' ou une accusation du corps [...] Tout au plus pourrait-on y entrevoir une condamnation du cœur humain » ; et enfin TDC 53,5 concernant 1 Co 7,27-28 pour préciser que « par 'pureté' il faut entendre la juste manière de traiter le domaine sexuel en fonction de l'état de vie personnel (et non pas nécessairement une abstention absolue de la vie sexuelle)[.] »

¹⁷² TDC 44,6.

¹⁷³ TDC 45,1.

¹⁷⁴ Cf. TDC 44,5.

manichéisme, dans la manière de penser et d'évaluer les choses »¹⁷⁵, – d'autant plus dangereuses que l'on n'en est pas forcément conscient.

Contre toute condamnation de la chair

À partir de là sont remises en perspective plusieurs déclinaisons du même travers : tant il est vrai qu'il y a bien des façons de congédier le corps.¹⁷⁶ Le Saint-Père en mentionne deux dans le cours de sa réflexion. La première correspond à l'encratisme.¹⁷⁷ Ce courant dont le nom est formé sur le terme ἐγκράτεια désignant la maîtrise de soi (un concept que S. PAUL reprend de la philosophie grecque¹⁷⁸), nourrissant envers le corps une méfiance tenace, demande de s'abstenir de viande, d'alcool, et de rapports sexuels.¹⁷⁹ Le pape se contente de montrer que le conseil donné par l'apôtre PAUL au sujet de la continence volontaire en 1 Co 7,27-28 ne peut légitimement être interprété dans le sens d'une telle condamnation de la chair.¹⁸⁰

La seconde manière d'évincer le corps que critique JEAN-PAUL II correspond à la mentalité puritaine. Le puritanisme, issu d'un « calvinisme exacerbé », était désireux de « moraliser la société en supprimant tout péché, tout comportement impie [...] et tous les 'désordres' des divertissements populaires[...] »¹⁸¹ Le pape l'évoque en même temps que le « *moralisme étroit* »¹⁸² et le manichéisme pour bien faire saisir que les réserves qu'il formule sur l'utilisation du corps dans la représentation artistique ne procèdent ni de l'un ni de l'autre. Sa théologie du corps déploie

¹⁷⁵ TDC 46,1.

¹⁷⁶ Rationalisme, existentialisme, s'ils ne sont pas mentionnés ici, trouvent sans doute également leur enracinement dans une première fracture entre le corps et l'esprit. Le rationalisme, jetant le doute sur toute sensation, semble se réfugier dans l'esprit, quitte à le surinvestir. L'existentialisme pose que la liberté en quelque sorte décide de la nature, car si la nature précédait la liberté elle la limiterait par une sorte de déterminisme insupportable.

¹⁷⁷ Cf. TDC 82,6.

¹⁷⁸ Cf. TDC 53,5.

¹⁷⁹ Cf. Pierre VALLIN, « Mariage », dans : J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, op. cit., p. 838.

¹⁸⁰ Cf. TDC 82,6 : « [I]l s'agit probablement de la réponse à la question de savoir si le mariage est un péché. »

¹⁸¹ P. COLLINSON, « Puritanisme », op. cit., p. 1167.

¹⁸² TDC 62,5.

« l'*ethos* de l'Évangile »¹⁸³ et celui-ci ne se confond pas avec le rigorisme moral.

c. Positions théologiques insuffisamment équilibrées : le corps mal situé

Contre toutes ces déviations dans la manière de penser l'homme dans sa dimension corporelle, JEAN-PAUL II reconnaît au corps humain une valeur et une dignité suréminentes. Derrière les courants philosophiques, spirituels ou religieux dont il dénonce les travers, se jouent également d'importantes questions dans l'ordre de l'intelligence de la foi, au sujet desquelles il clarifie plus d'un point. En ce sens *La théologie du corps* répond aussi à des positionnements théologiques qui pourraient manquer d'équilibre. Parmi les principales questions, et toujours en lien avec le sujet de cette étude, trois thèmes seront retenus : le rapport entre nature et grâce, la manière de comprendre « l'image de Dieu », et le devenir du corps dans la résurrection.

Sur la façon de comprendre le rapport entre nature et grâce

Bien des façons d'envisager le corps reviennent à statuer, consciemment ou non, sur le lien entre la nature et la grâce, en situant au passage l'impact et l'étendue du péché originel. Certaines positions apparaissent extrêmes, voire diamétralement opposées : celle du manichéisme qui « voyait la source du mal dans la matière, dans le corps »¹⁸⁴ est aux antipodes de celle d'un PÉLAGE (354-420), pour qui la nature humaine est bonne et capable d'atteindre la perfection par elle-même, en étant simplement et en quelque sorte « accessoirement » aidée par la grâce.¹⁸⁵

La théologie du corps est enracinée dans la conviction que la Chute n'entraîne pas que l'homme, en son âme ou en son corps, serait devenu mauvais : la nature n'est pas « totalement corrompue »¹⁸⁶. Pour la question qui nous occupe, cela demande

¹⁸³ TDC 38,2 ; 44,1.

¹⁸⁴ TDC 44,5.

¹⁸⁵ Cf. Marie-Anne VANNIER, « Pélagianisme » dans : J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, op. cit., p. 1061 : PÉLAGE « explique dans différents ouvrages que l'homme est libre, qu'il participe en tant que créature à la grâce du Créateur, et qu'il peut devenir par ses seules forces la véritable image de Dieu. » JEAN-PAUL II traite du pélagianisme en TDC 27,2 note 44.

¹⁸⁶ Selon la formulation du *Catéchisme de l'Église Catholique* (CEC 405). Notons qu'au plan métaphysique, Karol WOJTYŁA avait retenu ceci de S. AUGUSTIN :

d'abord de bien situer la concupiscence. Depuis la Chute, l'homme est marqué par cette inclination et fait l'expérience d'être par elle poussé à pécher. Pour autant, elle ne constitue pas une faute en elle-même¹⁸⁷ et ne s'impose pas à lui sous la forme d'un déterminisme auquel il ne pourrait échapper. Le mal résidera dans l'usage qu'il fait de sa liberté lorsqu'il cède à la concupiscence en consentant délibérément à aller dans le sens des penchants mauvais du cœur.¹⁸⁸ Autrement dit, la concupiscence ne rend pas la nature humaine mauvaise en elle-même, pas plus qu'elle n'atteste que cette nature serait entièrement corrompue. Malgré les séquelles du péché originel, la nature demeure encore en capacité de tendre vers Dieu, et la grâce lui est donnée pour cela.

Justement, de par sa nature et de par la grâce liée à la création et à la rédemption, l'être humain est mû par un dynamisme accordé à son devenir eschatologique, et « appelé avec efficacité »¹⁸⁹ à y correspondre. JEAN-PAUL II réaffirme la capacité de l'homme à aller vers son accomplissement, jusqu'à l'horizon de la béatitude, moyennant sa collaboration avec la grâce. Cela se fait progressivement, et cela lui permet de se trouver toujours davantage puisque ce n'est qu'en se donnant lui-même qu'il y parvient, comme l'a rappelé le CONCILE VATICAN II. Cela signifie également que l'homme et la femme peuvent toujours s'ouvrir à

Le degré de bonté d'un être créé dépend avant tout de la perfection propre de sa nature, de sorte qu'une nature supérieure, même blessée, est plus parfaite qu'une nature inférieure non blessée. Par exemple, un être rationnel blessé par le péché est plus parfait qu'une nature irrationnelle non blessée, l'or endommagé est plus parfait que l'argent ou le plomb. (En référence à « *De natura boni contra Manich.* 5, 6, 7. PL 42, 553-554. »).

Notre traduction de :

El grado de bondad de un ser creado depende ante todo de la perfección propia de su naturaleza, de manera que una naturaleza superior, incluso herida, es más perfecta que una naturaleza inferior no herida. Por ejemplo, un ser racional herido por el pecado es más perfecto que una naturaleza inferior no herida, y el oro dañado es más perfecto que la plata o el plomo. (Karol WOJTYŁA, *Lecciones de Lublin I*, présentation par Juan Manuel Burgos, introduction et traduction par Rafael Mora Martín, « Pensamiento 45 – Biblioteca Palabra », Palabra, Madrid, 2014, p. 190. La référence est donnée en note 124.)

¹⁸⁷ Ce que réaffirmera également le *Catéchisme de l'Église Catholique*, cf. CEC 2515.

¹⁸⁸ Cf. TDC 53,3.

¹⁸⁹ TDC 46,4.

la signification sponsale de leur corps pour s'accorder à elle. En effet,

la triple *concupiscence* (et en particulier la concupiscence de la chair) *ne détruit pas la capacité de relire le « langage du corps » dans la vérité* – et de le relire continuellement de manière plus mature et plus pleine[.] (TDC 107,3.)

Par ailleurs, l'homme incliné à l'erreur et au mal par la concupiscence, même quand il a péché, demeure capable de venir à Dieu :

[S]i la concupiscence [...] engendre aussi le « péché », le mal moral contraire à la vertu de chasteté (aussi bien conjugale qu'extraconjugale), il reste cependant toujours, dans le cadre de l'*ethos* de la rédemption, [...] la possibilité de retourner, c'est-à-dire de se convertir, du péché à la chasteté, en tant qu'expression d'une vie selon l'Esprit (cf. Ga 5, 16). (TDC 107,3.)

Ce retour est bien situé comme une conversion, qui met en jeu la liberté de l'homme – avec le soutien de la grâce qui le précède et l'accompagne.

JEAN-PAUL II parle explicitement en quelques endroits de la collaboration des vertus avec les dons de l'Esprit¹⁹⁰, et tient que le « développement de la personnalité humaine » est « à la fois de caractère personnaliste et charismatique. »¹⁹¹ L'analyse de la phénoménologie de la honte de Gn 3 permettra de montrer de quelle manière.

Sur la façon de comprendre l'homme « image de Dieu »

Notons encore que JEAN-PAUL II implique le corps (et le corps dans la dualité sexuelle) dans sa façon de penser l'homme comme « image de Dieu » en référence au premier récit de la Création.¹⁹² À ce propos, Mgr Luis F. LADARIA relève que « les

¹⁹⁰ Voir surtout TDC 131,2, et plus ponctuellement TDC 51,5 ou 81,5.

¹⁹¹ TDC 81,5.

¹⁹² Cf. Gn 1,26-27 :

Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre. »

Dieu créa l'homme à son image,
à l'image de Dieu il le créa,
homme et femme il les créa.

opinions [...] divergent lorsqu'il s'agit d'établir exactement quel est le contenu de l'affirmation biblique »¹⁹³ et passe en revue plusieurs positions.¹⁹⁴ Concernant l'implication du corps, et du corps sexué, dans l'*imago Dei*, le cardinal Angelo SCOLA constate bien, dans son livre sur le mystère nuptial, que « le lien entre création à l'*image de Dieu* et sexualité humaine est une question

Au passage, le pape rappelle que cette image de Dieu ne concerne pas seulement Adam et Ève, mais qu'elle est transmise à tout être humain, cf. TDC 21,6 :

Les premiers parents transmettent à tous les parents humains – même après le péché, en même temps que le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et pour ainsi dire au seuil de toutes les expériences « historiques » – la vérité fondamentale au sujet de la naissance de l'homme à l'image de Dieu, selon les lois naturelles. Dans ce nouvel homme – né de la femme-génitrice par l'œuvre de l'homme-géniteur – se produit à chaque fois la même « image de Dieu », de ce Dieu qui a constitué l'humanité du premier homme : « Dieu créa l'homme à son image ; homme et femme il les créa » (Gn 1, 27).

¹⁹³ Luis F. LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, vol. 2 : Anthropologie théologique, Parole et Silence, Paris, 2011, p. 193.

¹⁹⁴ Ainsi : « Au cours des siècles, la condition d'image et de ressemblance divines a été identifiée à la possession d'une âme rationnelle. Transposer ces conceptions à l'auteur de la Genèse ne semble pas juste. » (L. F. LADARIA, *op. cit.*, p. 194). L'image de Dieu est vue par certains exégètes contemporains « dans la mission en vertu de laquelle il est accordé : celle de dominer et gouverner la terre » (*ibid.*, p. 194). « D'autres auteurs, en revanche [...] pensent qu'il faut davantage insister sur la relation avec Dieu lui-même qui s'exprime dans cette relation au monde » (*ibid.*, p. 195) ; tandis que

K. Barth a développé sa célèbre théorie qui reconnaît l'image de Dieu dans la relation entre les hommes, laquelle 'reproduit' en quelque sorte la relation qui unit les personnes divines. [...] En particulier, la sexualité duelle, même si elle n'est évidemment pas quelque chose de propre à l'homme, est la façon concrète dont Dieu a voulu mettre dans l'être humain le reflet de sa propre forme d'être et de vivre. (*Ibid.*, p. 196.)

S. PAUL opère une « réinterprétation christologique du thème de l'image [...] ». En effet, l'image de Dieu est Jésus » (*ibid.*, p. 197), et « dans la théologie néotestamentaire [...] la Genèse est réinterprétée à la lumière du Christ » (*ibid.*, p. 198-199). Mgr LADARIA montre enfin comment la doctrine de la « double création » de PHILON D'ALEXANDRIE, distinguant « l'homme de Gn 1,26, fait à l'image de Dieu », et « celui de Gn 2,7, façonné », a pu faire penser que « l'homme terrestre provient de la terre et ne peut acquérir la condition d'image » tandis que « l'homme fait de Gn 1,26, au contraire, ne partage pas la substance corruptible. » (*Ibid.*, p. 199.)

disputée »¹⁹⁵, et à partir de l'enseignement plus large de JEAN-PAUL II¹⁹⁶, il nous livre la conviction suivante :

D'un point de vue plus théologique, la sexualité humaine (et, donc, la différence des sexes) appartient au fait que l'homme est à l'image de Dieu. Cette affirmation permet d'éviter, dans la définition de l'homme, toute fermeture intramondaine (et donc de réduire la sexualité humaine à un niveau animal). D'autre part, elle nous fait comprendre que l'image ne peut pas être réduite au seul élément spirituel.¹⁹⁷

Signalons en outre le document de la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE qui examine l'homme en tant que créé à l'image de Dieu.¹⁹⁸ Ce texte met en lumière comment, même si cet aspect n'a pas toujours été honoré comme il le devrait¹⁹⁹, « la corporéité humaine participe à l'*imago Dei* » et comment la Bible donne à saisir que « l'*imago Dei* se manifeste [...] dès le départ, dans la différence entre les sexes. »²⁰⁰ De ce fait, « l'identité sexuelle de la personne n'est pas une construction culturelle ou sociale », mais « fait partie de la manière spécifique suivant laquelle l'*imago Dei* existe »²⁰¹, ce qui conduit à affirmer la chose suivante :

Lorsqu'un homme et une femme unissent leurs corps et leurs esprits dans une attitude d'entière ouverture et de don total de soi, ils forment une nouvelle image de Dieu. L'union qui fait d'eux une seule chair ne

¹⁹⁵ Angelo SCOLA, *Le mystère des noces*. I. Homme-Femme, II. Mariage-Famille, préface de Mgr André Vingt-Trois, traduction par Sylvie Garoche, « Communio », Parole et Silence, Paris, 2012, p. 51.

¹⁹⁶ En particulier à la lumière de *Mulieris Dignitatem* et de la *Lettre aux femmes*, cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'année mariale, AAS 80 (1988) 1653-1729 ; DC 85 (1988) 1063-1088 (désormais cité MD) ; et ID., *Lettre aux femmes*, 29 juin 1995, AAS 87 (1995) 903-912 ; DC 92 (1995) 717-722.

¹⁹⁷ A. SCOLA, *Le Mystère des noces*, op. cit., p. 34-35. Le chapitre II du *Mystère des noces*, intitulé « Image de Dieu et sexualité humaine » (*ibid.*, p. 51), comprend un sous-chapitre qui pose précisément cette question : « La sexualité humaine fait-elle partie de l'*Imago Dei* ? » (*Ibid.*, p. 61.) Il est intéressant de s'y référer. Voir aussi ID., « L'*imago Dei* e la sessualità umana : A proposito de una tesi originale della *Mulieris Dignitatem* », *Anthropotes* 8 (1992) 61-73.

¹⁹⁸ Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Communio et service. La personne humaine créée à l'image de Dieu », op. cit. Voir notamment les numéros 26 à 39.

¹⁹⁹ Cf. *ibid.*, n. 27.

²⁰⁰ *Ibid.*, n. 31 et 33.

²⁰¹ *Ibid.*, n. 33.

correspond pas simplement à une nécessité biologique, mais à l'intention du Créateur qui les conduit à partager la joie d'être faits à son image.²⁰²

Dans *La théologie du corps*, JEAN-PAUL II s'inscrit dans la continuité d'interprétations qui paraissent parfois opposées, puisqu'il situe conjointement « l'image de Dieu » dans la nature rationnelle de l'être humain et dans la dimension de communion interpersonnelle – en accentuant cette dernière.²⁰³ L'homme honore particulièrement sa ressemblance avec Dieu en assumant la dimension du don, ce don qui imprègne également le corps puisque celui-ci est « sponsal » :

L'homme apparaît dans le monde visible comme l'expression la plus haute du don divin parce qu'il porte en lui la dimension intérieure du don. Avec cette dimension, il porte dans le monde sa ressemblance particulière avec Dieu par laquelle il transcende et domine également sa « visibilité » dans le monde, sa corporéité, sa masculinité ou sa féminité, sa nudité. Ce qui reflète également cette ressemblance, c'est la conscience primordiale de la signification sponsale du corps imprégnée du mystère de l'innocence originelle. (TDC 19,3 repris en TDC 96,1.)

De cette conviction découle également l'insistance sur la place du corps lui-même dans « l'image de Dieu » :

Selon le mystère de la création [...] le corps humain dans son originelle masculinité et féminité n'est pas seulement source de fécondité, [...] mais a « dès l'origine » un caractère sponsal, c'est-à-dire qu'il a la capacité d'exprimer l'amour par lequel la personne humaine devient don et confirme ainsi le sens profond de son propre être et de sa propre existence. Dans ce caractère qui lui est propre, le corps est l'expression de l'esprit et est appelé, dans le mystère même de la création, à exister dans la communion des personnes « à l'image de Dieu ». (TDC 32,1.)

De cette façon, le pape semble en quelque sorte réintégrer la corporéité elle-même dans l'*imago Dei*, à la différence de ceux qui la situaient surtout – voire exclusivement – dans l'esprit de l'homme.²⁰⁴ Le cardinal A. SCOLA ratifie bien cette façon de penser, puisqu'il indique :

²⁰² *Ibid.*, n. 39.

²⁰³ Cf. TDC 9,3. L'on peut lire encore à ce propos – même sans partager complètement cette analyse – l'intéressant article d'Yves SEMEN qui met en parallèle la conception thomasienne de l'image de Dieu et celle de JEAN-PAUL II dans *La théologie du corps*. Cf. Yves SEMEN, « L'*imago Dei* chez Thomas d'Aquin et Jean-Paul II : contradiction ou prolongement ? », *Cahiers de l'IPC* 83 (2016) 63-85.

²⁰⁴ Cf. TDC 9,4.

Au-delà des interprétations historico-critiques qui ne sont pas unanimes, il faut reconnaître que le verset de la Genèse (1,27) [...] amène à penser que la sexualité humaine fait partie de l'image de Dieu.²⁰⁵

Il dit encore :

On ne peut pas ignorer la vision classique augustinienne et thomiste qui place en dernière analyse *l'Imago Dei*, dans l'esprit de l'homme, sa *mens*, entendu comme le lieu de son intelligence et de sa volonté, donc de la nature proprement rationnelle de l'homme, mais il est nécessaire de considérer cet homme dans sa totalité – comme une *unité de corps et d'âme* (GS 14).²⁰⁶

Et :

L'évidence, offerte par l'expérience, que la sexualité humaine est une donnée *constitutive* (et non pas : dérivée) de *l'Imago Dei* trouve dans les textes cités de l'enseignement de Jean-Paul II [*Mulieris Dignitatem*, la *Lettre aux femmes*, *La théologie du corps*...] un fondement qui fait autorité[.]²⁰⁷

Le cardinal confronte ensuite ce point de vue avec les données de la théologie biblique et dogmatique.²⁰⁸ JEAN-PAUL II souligne d'ailleurs que d'après les deux récits de la Création dans la *Genèse*,

l'analogie du corps humain et du sexe par rapport au monde des animaux – que nous pouvons appeler analogie « de nature » – est dans les deux récits (bien que d'une manière différente dans chacun) également élevée, dans un certain sens, au niveau d'« image de Dieu » et au niveau de la personne et de la communion entre les personnes. (TDC 14,6.)

Ainsi le corps lui-même devient-il en un certain sens porteur et vecteur de l'image de Dieu, et cela de manière paradigmatique dans la relation homme-femme.

Sur le devenir du corps dans la résurrection

Un dernier éclaircissement théologique auquel il sera fait droit ici a trait au devenir du corps dans la résurrection. Contre toute conception déviante de la résurrection dans un sens spiritualiste où l'esprit pleinement réalisé se trouverait comme dégagé du corps, JEAN-PAUL II réaffirme la « récupération de la corporéité » et un nouvel état du corps.²⁰⁹ La résurrection met bien en jeu une

²⁰⁵ A. SCOLA, *Le Mystère des noces*, op. cit., p. 44-45.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 61-69.

²⁰⁹ TDC 66,3.

spiritualisation, mais à l'intérieur d'une unité profonde du composé psychosomatique qu'est et demeure l'homme :

Il est évident qu'il ne s'agit pas ici de transformation de la nature de l'homme en celle des anges, c'est-à-dire en une nature purement spirituelle. Le contexte indique clairement que l'homme conservera dans l'« autre monde » sa propre nature humaine psychosomatique. S'il en allait autrement, parler de résurrection serait dénué de sens. (TDC 66,5.)

Il explicite : si l'homme devient encore plus ressemblant à Dieu dans la résurrection, ce n'est nullement par un retrait ou un amoindrissement de son corps :

Résurrection veut dire restitution à la vraie vie de la corporéité humaine qui était assujettie à la mort dans sa phase temporelle. [...] Il faut supposer que dans la résurrection cette ressemblance se fera plus grande : non pas par une désincarnation de l'homme, mais par un autre genre (on pourrait aussi dire, un autre degré) de spiritualisation de sa nature somatique, c'est-à-dire par un autre « système de forces » à l'intérieur de l'homme. La résurrection signifie une nouvelle soumission du corps à l'esprit. (TDC 66,5.)

Parler de « soumission du corps à l'esprit » pourrait faire penser qu'enfin le spirituel l'emportera sur le corporel, aussi le pape précise-t-il encore : « La 'spiritualisation' ne signifie pas seulement que l'esprit dominera le corps, mais, dirais-je, qu'il imprégnera complètement le corps et que les forces de l'esprit imprégneront les énergies du corps. »²¹⁰ De cette manière, contre l'idée d'une résurrection comprise comme un nouveau rapport de forces en faveur de l'esprit, une sorte de coercition de l'esprit définitivement victorieux sur le corps, JEAN-PAUL II dessine plutôt une harmonie nouvelle, inédite, parfaite, entre ce qui est corporel et spirituel en l'homme, étant réaffirmée la primauté de l'esprit.²¹¹

Cette qualité d'harmonie interne, loin de supposer une contrainte du corps, fleurira bien plutôt en une libre spontanéité où tout sera ordonné en l'homme.²¹²

Enfin, contre le fait de penser la résurrection en termes de grâce communiquée pleinement mais uniquement à l'esprit et non au corps, ou comme une sorte de dépersonnalisation du sujet absorbé par la Trinité qui se communique à lui, JEAN-PAUL II spécifie encore :

²¹⁰ TDC 67,1.

²¹¹ Cf. TDC 67,2.

²¹² Cf. TDC 67,2.

Cette nouvelle spiritualisation sera donc un *fruit de la grâce*, c'est-à-dire de la *communication de Dieu dans sa divinité même*, non seulement à l'âme mais à toute la *subjectivité psychosomatique de l'homme*. (TDC 67,3.)

Dans la résurrection, l'homme sera donc saisi et pénétré par la grâce non seulement dans ses facultés spirituelles, mais dans toutes ses dimensions. Ce qui entraîne

comme une nouvelle formation de toute la subjectivité personnelle de l'homme à la mesure de l'union avec Dieu dans son mystère trinitaire et de l'intimité avec Lui dans la parfaite communion des personnes. Cette intimité [...] n'absorbera pas la subjectivité personnelle de l'homme, mais bien au contraire, elle la fera ressortir d'une manière incomparablement plus large et plus pleine. (TDC 67,3.)

La résurrection n'équivaut donc pas à une dissolution dans l'être même de Dieu. Elle ouvre plutôt une participation à sa vie qui laisse – ou plutôt même confère – à l'homme sa pleine consistance comme sujet personnel, dans une communion à laquelle il ne manque rien.

Conclusion : « Un dans son corps et dans son âme » (GS 14,1)

S'opposant aux courants déviants qui resurgissent aisément à tel ou tel moment de l'histoire de la pensée, et de l'Église conséquemment, JEAN-PAUL II met donc en perspective une conception de l'homme dans l'unité de son corps et de son âme profondément enracinée dans la Tradition, Tradition qu'il assume en projetant sur elle une lumière nouvelle. Dans la façon dont il répond à diverses manières réductrices et faussées de considérer l'homme, ou plus spécialement son corps, il opère plusieurs réajustements. Il souligne notamment quatre points :

- D'une part, il n'est pas légitime d'envisager le corps de l'homme indépendamment de sa subjectivité personnelle, et il n'est pas plus légitime d'envisager son esprit sans son corps.
- D'autre part, l'homme possède la valeur et la dignité propres d'une personne toujours appelée à orienter sa liberté vers le bien, malgré les séquelles du péché originel, malgré la concupiscence en particulier.
- De plus, l'homme, créé à l'image de Dieu dans la dualité sexuelle, est ordonné à une communion qui rend visible quelque chose de la communion trinitaire.

- Enfin, tout entier sauvé par le Christ et animé par son Esprit, il a pour vocation ultime de partager la vie de la Trinité jusque dans sa corporéité.

Le Saint-Père se montre très attentif aux conceptions de l'homme qui trahissent ce que celui-ci est en lui-même. Il dénonce celles qui ne voient en lui qu'un organisme vivant un peu plus complexe que d'autres, celles qui le considèrent comme moyen – instrument pour le progrès ou pour la jouissance –, celles qui déprécient ou hypertrophient telle ou telle de ses dimensions constitutives – sa raison, sa corporéité, sa sexualité – sans l'appréhender dans son intégralité. Il convient cependant d'observer que JEAN-PAUL II éclaire les travers de ces courants en cherchant soigneusement à accueillir et retenir ce qu'il peut y avoir de bon en eux. Il ne s'agit pas tant pour lui de rejeter que de resituer, et son équilibre comme sa pédagogie s'avèrent remarquables à cet égard.

I.C. Repères textuels

Pour ce qui concerne les points de repère préalables à l'étude elle-même, il reste maintenant à préciser quelles sont les catéchèses qui ont trait plus directement à la question de la honte de Gn 3 (1), et à préciser quelques points concernant la terminologie (2).

I.C.1. Les catéchèses concernées par la honte de Gn 3

L'ensemble de *La théologie du corps* comprend deux parties : la première occupe les deux tiers de l'ouvrage, la seconde le tiers restant.²¹³

La première partie, intitulée « Les paroles du Christ », comporte trois chapitres :

²¹³ Pour son édition de *La théologie du corps*, Yves SEMEN a restitué le plan détaillé que Michael WALDSTEIN avait repris à partir du tapuscrit polonais qu'il avait retrouvé en 2006 dans les archives de la Fondation Jean-Paul II (cf. MW p. 11). Ce tapuscrit qui représente le document source constituait un tout, précédait le séquençage en catéchèses et la traduction en italien, et a d'ailleurs été utilisé avec l'aval de JEAN-PAUL II pour l'édition polonaise de 1986 avec ses titres et divisions. Pouvoir disposer de cette architecture d'ensemble s'avère très précieux. Ce plan général figure dans l'annexe 4 de cette étude. L'introduction d'Y. SEMEN donne en outre d'autres informations intéressantes concernant ce plan, cf. TDC p. 81-101.

- Chapitre 1 : le Christ en appelle à l'« Origine »
- Chapitre 2 : le Christ en appelle au cœur humain
- Chapitre 3 : le Christ en appelle à la résurrection

La seconde partie, ayant pour titre « Le sacrement », comporte également trois chapitres :

- Chapitre 1 : La dimension de l'alliance et de la grâce
- Chapitre 2 : La dimension du signe
- Chapitre 3 : Il leur a donné la loi de la vie comme leur héritage

Les textes qui importent le plus pour cette étude se trouvent surtout dans la première partie de *La théologie du corps*, et bien moins dans la seconde, consacrée au mariage en tant que sacrement. L'on y glane toutefois des observations intéressantes, mais disséminées ici ou là au fil des pages. Dans la première partie, en revanche, les références sont nombreuses et certains sous-chapitres sont directement dédiés à la honte de Gn 3. Deux séries de catéchèses (l'une centrée sur l'« origine », l'autre sur le « cœur »), de même que deux catéchèses isolées, concernent spécialement la honte.

a. La honte dans les catéchèses traitant de « l'origine »

La honte est un thème qui prend place assez tôt dans *La théologie du corps*, puisque la première mention apparaît lors de l'examen du second récit de la Création. En effet, Gn 2,25 (« Or, tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'éprouvaient pas de honte ») est cité *in extenso* en TDC 3,2. Toutefois ce verset ne fait pas l'objet d'un examen à ce moment-là : l'étude de cette nudité sans honte d'Adam et Ève au « commencement » est entreprise à partir du quatrième point du premier chapitre, qui considère « La signification de la nudité originelle ».²¹⁴ Il est affirmé très tôt que « Genèse 2, 25 présente l'un des éléments-clefs de la révélation originelle »²¹⁵, ce qui justifie l'examen approfondi qui en est fait dans l'ouvrage – et qui justifie aussi la présente étude. L'absence de honte est explorée de manière détaillée dans le cinquième point, qui a pour objet « L'homme dans la dimension du don », examinant « La

²¹⁴ TDC 11 ; 12 et 13,1, avec vingt-trois occurrences du terme « honte » (sur un total de cent cinquante-cinq en incluant les titres).

²¹⁵ TDC 11,2.

signification sponsale du corps » puis « Le mystère de l'innocence originelle ».²¹⁶ Dans ces pages, la honte corporelle est étudiée sous l'angle de son (heureuse) absence pour Adam et Ève.

b. La honte dans les catéchèses traitant du « cœur » humain

Après s'être penché de manière prolongée sur les deux premiers chapitres de la *Genèse* en considérant notamment l'absence de honte en Gn 2,25, JEAN-PAUL II en vient à examiner l'apparition de cette honte dans le troisième chapitre de la *Genèse*.²¹⁷ Il s'agit pour lui de rendre compte de ce que signifie cette apparition. Il le fait au sein d'une vaste étude partant des versets où le Christ parle du « cœur » de l'homme. Cet ensemble représente le deuxième groupe de catéchèses traitant expressément de la honte. Dans le chapitre 2, le deuxième point consacré à « L'homme de la concupiscence » examine « La signification de la honte originelle »²¹⁸, puis « L'insatiabilité de l'union »²¹⁹, où une « dimension plus profonde de la honte »²²⁰ est mise en évidence.

c. Les catéchèses isolées faisant beaucoup référence à la honte

Dans le reste de l'ouvrage, outre les mentions sporadiques de la honte, deux lieux méritent encore d'être signalés. D'une part, lorsque JEAN-PAUL II analyse à partir de 1 Co 12,18-27 la « description paulinienne du corps », la catéchèse 55 fait spécialement le lien entre les notions de « honte » (neuf occurrences du terme) et de « respect » du corps. D'autre part, dans la réflexion sur « L'ethos du corps dans l'art et les médias », en lien avec le besoin d'intimité, la catéchèse 61 (avec sept occurrences du terme) situe la honte originelle comme « un élément permanent de la culture et des mœurs. »²²¹

²¹⁶ Les catéchèses 14 à 19 totalisent vingt-huit occurrences du mot « honte ». À cela s'ajoutent quelques mentions isolées dans la suite du premier chapitre, qui concentre en tout cinquante-quatre occurrences du terme.

²¹⁷ Cf. Gn 3,7 et 10-11, c'est-à-dire, d'après l'auteur, les versets « qui contiennent le témoignage de la première expérience de la honte » (TDC 30,1).

²¹⁸ Catéchèses 26 à 28, avec trente-sept occurrences de « honte ».

²¹⁹ Catéchèses 29 et 30, avec trente occurrences du terme « honte ». Soixante-sept occurrences pour l'ensemble de ce deuxième chapitre, donc.

²²⁰ TDC 29,4.

²²¹ TDC 61,2.

I.C.2. Le vocabulaire de la honte de Gn 3 dans La théologie du corps

Voyons enfin les données à connaître concernant le vocabulaire de la honte. Les indications utiles seront données pour les quatre éditions qu'utilise couramment cette étude : en polonais, en italien, en anglais, et en français dans la traduction d'Yves SEMEN.²²²

a. Repérage de la terminologie de la honte

Le vocabulaire de la honte dans le tapuscrit polonais

Il est intéressant de regarder en premier lieu le texte polonais²²³, d'une part parce qu'il constitue le document source, celui-là même qui a précédé les catéchèses en italien²²⁴, d'autre part pour percevoir la continuité avec la terminologie utilisée dans le texte original d'*Amour et responsabilité*. Sans surprise, l'on voit reparaître le terme *wstydy* qui exprime d'abord la honte dans un sens englobant, donc aussi la honte corporelle, puis ponctuellement la pudeur, ce sens plus restreint étant inclus dans le champ sémantique du vocable polonais.

Ainsi *wstydy* est utilisé dans *La théologie du corps* de la manière suivante :

- 1) d'abord pour la honte d'Adam et Ève : celle qu'ils n'ont pas en Gn 2,25 (« *Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali nawzajem wstydu* » cité en MN 3,2), et celle dont les manifestations apparaissent à partir de Gn 3,7

²²² Sur la question de l'édition de référence pour la Théologie du corps, nous renvoyons à l'article suivant : Pascal IDE, « *La théologie du corps* de Jean-Paul II, un enjeu philosophico-théologique inaperçu », *Revue Théologique des Bernardins* 3 (2011) 89-103. L'auteur examine précisément ce point (notamment p. 89-93). Il faut naturellement ajouter aux éditions qu'il mentionne les deux nouvelles éditions en français publiées en 2014 : la traduction d'Yves SEMEN utilisée ici de manière privilégiée, ainsi que celle publiée sous la direction de Gilfredo MARENGO aux éditions Parole et Silence.

²²³ Pour rappel, cf. JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1986, que nous citons MN (suivi de la référence de catéchèse, ou de la lettre p. et du numéro de page).

²²⁴ Voir à ce sujet ce que Michael WALDSTEIN dit dans son introduction à l'édition anglaise des catéchèses en MW p. 7-10.

même si le mot lui-même ne figure pas alors dans le texte biblique ;²²⁵

- 2) pour la honte en un sens plus large que corporel ;²²⁶
- 3) pour la honte corporelle qui nous occupe ;
- 4) pour un grand nombre des acceptions de « pudeur » : et bien des occurrences de *wstyd* seront de fait traduites dans le texte italien par *pudore* (et dans le texte français par « pudeur »).

Associé au nom *wstyd*, l'adjectif *wstydlive* est utilisé dans le sens de « honteux » ou « pudique ». Mentionnons une (unique) occurrence de *skromna* pour dire « modeste » (au féminin) en MN 38,4, dans une citation de *Pr* 31,10. Pour l'absence ou le manque de honte, « impudeur » ou « impudicité », l'on trouve *bezwstyd* avec les adjectifs qui lui sont liés.²²⁷ Pour le reste, par rapport au vocabulaire de la honte dans *Amour et responsabilité*, le terme *wstydlivość* (« pudicité ») n'est plus utilisé sauf pour le titre de l'ouvrage de F. SAWICKI ; *pruderia* (« pruderie » ou « pudibonderie ») disparaît également, tandis que l'adjectif *purytańskiej* (« puritain ») figure encore à deux reprises.²²⁸

²²⁵ Cf. par exemple MN 31,1 : « Słowa te zawierają w sobie jakby dogłębną interpretację pierwotnego wstydu (Rdz 3, 7), który stał się udziałem mężczyzny i kobiety, wraz z pożądliwością. » Traduit en français par :

Nous sommes parvenus à la conclusion que ces paroles [Gn 3,16] contiennent un éclairage adéquat et une *profonde interprétation de la honte originelle* (cf. Gn 3, 7) qui est devenue partie intégrante de l'homme et de la femme en même temps que la concupiscence. (TDC 31,1.)

Ce passage se trouve dans l'exploration de la « dimension plus profonde de la honte » qui commence en TDC 29,4.

²²⁶ Cf. MN 31 par exemple.

²²⁷ En tout quatre occurrences.

²²⁸ Cf. MN 44,5 et 62,5 pour qualifier la mentalité (*mentalność*).

Le vocabulaire de la honte dans le texte italien des catéchèses

Venons-en au texte italien qui fait référence à maints égards.²²⁹ La plupart du temps, JEAN-PAUL II adopte le terme *vergogna* pour rendre le polonais *wstydy*.²³⁰ Ce vocable prévaut donc pour :

- 1) Gn 2,25 : « *Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non provavano vergogna* », et de même pour parler des manifestations de la honte dont le texte biblique fait état à partir de Gn 3,7²³¹ ;
- 2) la honte au sens général ;
- 3) la honte corporelle ;
- 4) et partant, la pudeur elle-même, ce sens étant englobé par celui de *vergogna*.²³²

À côté de *vergogna*, on trouve le substantif *pudore* pour traduire un nombre moins important d'occurrences de *wstydy*.²³³ La signification du terme se superpose globalement au sens de pudeur en français, aussi bien pour ce qui concerne le ressenti (la pudeur comme émotion) que pour ce qui concerne la vertu (la pudeur comme *habitus*). Dans *La théologie du corps*, *pudore* est

²²⁹ Pour mémoire, cf. GIOVANNI PAOLO II, *L'Amore umano nel piano divino*, op. cit., cité AU directement suivi du numéro de catéchèse, ou de la lettre p. et du numéro de page. Rappelons que dans cette édition, la numérotation des catéchèses diffère de celle adoptée par M. WALDSTEIN et suivie par Y. SEMEN, cf. annexe 1. Elle diffère également de la première édition italienne de l'ensemble de cet enseignement, qui numérotait ces catéchèses de 1 à 133, cf. ID., *Uomo e donna lo creò, catechesi sull'amore umano*, Libreria Editrice Vaticana – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia – Città Nuova Editrice, Rome, 1985.

²³⁰ L'on recense cent trente-neuf occurrences de *vergogna*.

²³¹ Cf. AU 31,1 par exemple.

²³² Notons que dans la version italienne de la *Somme théologique* de saint THOMAS, c'est justement *vergogna* qui est utilisé pour parler de la pudeur comme partie intégrante de la tempérance avec l'honnêteté, cf. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, vol. 3 : Seconda parte seconda sezione, testo latino dell'Edizione Leonina, traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani, introduzione di Giuseppe Barzaghi, Edizioni Studio Domenicano, Bologne, 2014, Ila-IIae, q. 144.

²³³ L'on recense trente-trois occurrences pour le terme *pudore*, soit environ un quart des occurrences de *wstydy*.

parfois qualifié de *sessuale*²³⁴ (comme peut l'être *vergogna*²³⁵), même si l'adjectif ne lui est jamais directement accolé. Le terme *pudore* est donc privilégié pour les acceptions de la honte (*wstyd*) qui relèvent d'une pudeur du corps, laquelle peut correspondre à une pudeur du sexe sans se limiter à elle. L'on peut y associer encore deux adjectifs formés sur la même racine, mais ils ne se trouvent en fait que dans des citations bibliques.²³⁶

Il faut encore mentionner que JEAN-PAUL II a choisi ponctuellement *pudicizia* (qui correspond au français « pudicité ») pour traduire une occurrence particulière de *wstyd*.²³⁷ Il s'agit ici d'un sens bien particulier, que l'auteur explicite dans une périphrase, qui ne recouvre pas nécessairement le sens de *pudicizia* que l'on trouve chez SAINT THOMAS par exemple.²³⁸

²³⁴ Par exemple en AU 29,3.

²³⁵ Voir par exemple AU 28,4 où est écrit : « la vergogna immanente [...] ha un carattere 'sessuale' », c'est-à-dire « la honte immanente [...] a un caractère 'sexuel' » (TDC 28,4).

²³⁶ *Pudica* est utilisé pour la citation de Pr 31,10 en AU 38,4, *impudico* dans la citation de Si 23,17-22 en AU 39,2. *Impudico* traduit l'adjectif *nieczysty* qui signifie « impur / non chaste / impudique » en polonais dans l'expression « człowiek nieczysty wobec swego ciała » (« l'être humain impur / non chaste avec son corps » – notre traduction). Mais lorsqu'il s'agit de citations bibliques mentionnées au fil du texte, les mots ne sont pas directement choisis par JEAN-PAUL II : l'auteur est en partie tributaire des traductions qu'il utilise.

²³⁷ AU 39,2 : « Persiste, d'altra parte, il pudore esteriore rispetto agli uomini – o piuttosto una parvenza di pudicizia – che si manifesta come timore delle conseguenze anziché del male in se stesso. » Le texte polonais comportait deux fois le terme *wstyd*, disant : « Zostaje co najwyżżej powierzchowny wstyd przed ludźmi – a raczej namiastka wstydu wyrażająca się jako lęk przed konsekwencjami, nie zaś przed samym złem. » (MN 39,2.) Ce que l'on pourrait traduire littéralement : « Il reste au mieux [tout au plus / au maximum] la honte superficielle devant les gens – ou plutôt un ersatz [un succédané] de honte qui se manifeste comme une peur des conséquences, mais non du mal même. » (Notre traduction.) La traduction d'Y. Semen va dans le sens du redoublement de termes qui figure dans le polonais (*wstyd* / « pudeur ») plutôt que d'intégrer « pudicité » d'après l'italien, cf. TDC 39,2 : « D'autre part, il persiste la pudeur extérieure à l'égard des êtres humains, ou plus exactement une apparence de pudeur, qui se manifeste comme une crainte des conséquences plutôt que du mal en lui-même. »

²³⁸ Dans la *Somme théologique*, *pudicizia* traduit le latin *pudicitia* dans la question dédiée aux parties de la tempérance en général cf. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, vol. 3, op. cit., IIa-IIae, q. 143. Notons qu'en polonais pour cette notion c'est *wstydlivość* qui est employé par S. THOMAS, cf. TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. 22, op. cit., IIa-IIae, q. 143.

Enfin, à l'opposé *impudicizia*²³⁹ recouvre les emplois de *bezwstydy* ainsi que d'autres termes provenant de citations bibliques comme *namiętność* (« luxure »), *rozpusta* (« débauche », « libertinage », « fornication »).

Le vocabulaire de la honte dans l'édition anglaise de Michael WALDSTEIN

La langue anglaise n'offre pas les mêmes ressources que l'italien pour le paradigme de la honte, dans la mesure où elle ne possède pas de terme particulier pour la notion de *pudore* en distinction de *vergogna*. Un unique mot, *shame*, assume l'ensemble de ce champ sémantique, comme il en allait pour *wstydy* : il n'existe pas d'autre vocable pour spécifier ce qui relève de la honte corporelle, sexuelle, ou de la vertu de pudeur. De sorte que l'on ne sera pas surpris de retrouver le terme *shame* pour les quatre emplois de *wstydy* repérés précédemment :

- 1) pour la honte qui est absente en Gn 2,25 : « Now both were naked, the man and his wife, but they did not feel shame »²⁴⁰ et qui se manifeste à partir de Gn 3,7²⁴¹ ;
- 2) pour la honte au sens large ;
- 3) pour la honte du corps et du sexe ;
- 4) et donc pour le sens plus restreint de « pudeur ».

L'on doit saluer ici le travail accompli par Michael WALDSTEIN dans la réalisation de son édition critique en anglais : il a fait en sorte de prendre en compte le tapuscrit polonais, qu'il avait retrouvé en 2006 à force de détermination, pour l'articuler au texte italien des catéchèses.²⁴² L'index thématique qu'il a placé à la fin de son édition comporte deux entrées pour *shame*, avec les indications suivantes :

Shame (vergogna) 136 fois [suivent les références].

Shame, Modesty (pudore) 33 fois. D'un sens voisin à celui de *vergogna*, mais

²³⁹ Quatorze occurrences.

²⁴⁰ Tel que cité en MW 3,2.

²⁴¹ Cf. MW 31 par exemple.

²⁴² Qu'il soit tout spécialement remercié de nous avoir gracieusement donné accès à l'outil de travail qu'il a élaboré pour sa traduction.

avec une connotation plus sexuelle ; peut aussi signifier la vertu de pudeur. [Suivent les références].²⁴³

Il est donc explicite que le terme *shame* rend à la fois les occurrences de *vergogna* et *pudore*. Il faut mentionner également l'emploi de *modesty*, pour lequel l'on compte huit occurrences.

- En quatre lieux, il s'agit en fait de la reprise d'une expression de 1 Co 12, 23 : « with greater modesty »²⁴⁴ sert à traduire ce que l'italien rend par « con maggior decenza » (en français : « avec plus de décence »).
- Dans les quatre autres occurrences, *modesty* traduit l'italien *pudore*.²⁴⁵ Le terme est donc à comprendre comme le mot anglais adopté en distinction de *shame* pour exprimer la pudeur. Il ne s'agit pas de la vertu de modestie en distinction de la pudeur.

Le vocabulaire de la honte dans l'édition française d'Yves SEMEN

Le texte français calque ses emplois de « honte » sur ceux de *vergogna* en italien, autrement dit pour évoquer :

- 1) la honte des chapitres 2 et 3 de la *Genèse* ;
- 2) la honte au sens large ;
- 3) la honte corporelle et sexuelle ;
- 4) et enfin la pudeur.

De la même manière, le terme « pudeur » est systématiquement adopté dans le texte français pour toute occurrence de *pudore* en italien, avec une signification aussi large.

²⁴³ Notre traduction de :

Shame (vergogna) 136 times. [...]

Shame, Modesty (pudore) 33 times. Close in meaning to *vergogna*, but with a more sexual overtone; can also signify the virtue of modesty. [...] (MW p. 718.)

²⁴⁴ MW 54,5 ; 55,1.5 ; 55,7.

²⁴⁵ Pour le détail :

- « sexual modesty » (MW 12,1) traduit « pudore sessuale » (AU 12,1) ;
- « external modesty » (MW 39,2) traduit « il pudore esteriore » (AU 39,2) ;
- « sense of modesty » (MW 55,7) traduit « senso di pudore » (AU 55,7) ;
- « its element of modesty » (MW 56,1) traduit « sua componente di pudore » (AU 56,1).

L'édition française d'Y. SEMEN est également dotée d'un d'index thématique, et pour les termes qui nous intéressent, il apparaît comme un pur décalque de celui de M. WALDSTEIN. Cela donne :

HONTE (*vergogna*) 136 fois : 3- 2 ; 11- 2-6 ; 12- 1-2, 4-5 ; 13- 1 ; 14- 5-6 ; 15- 1-4 ; 16- 2-4 ; 17- 2-4 ; 18- 1, 5 ; 19- 1-2, 5 ; 21- 2 ; 22- 6 ; 26- 5 ; 27- 1-2 ; 28- 1-4, 6 ; 29- 1-5 ; 30- 1-2, 4, 6 ; 31- 1, 3-4 ; 40- 2 ; 55- 4-7 ; 61- 2-4 ; 62- 1-2 ; 94- 8 ; 95- 1 ; 96- 4 ; 110- 3. Voir également PUDEUR.²⁴⁶

Et :

PUDEUR (*pudore*) 33 fois : avec une signification proche de « honte » (*vergogna*) mais avec une connotation plus sexuelle. Signifie dans certains cas la vertu de modestie : 11- 3 ; 12- 1-2, 5 ; 28- 4-6 ; 29- 3, 5 ; 30- 5 ; 36- 3 ; 39- 2 ; 55- 7 ; 56- 1 ; 61- 3. Voir HONTE.

Une note d'Y. SEMEN redouble les indications de l'index :

Le mot italien employé ici, et dans toute cette catéchèse 28 sauf à la fin, est *pudore* que nous traduisons par *pudeur*. Son sens est ici voisin de celui de honte (*vergogna*), mais avec une connotation plus directement sexuelle. Dans son édition anglaise des catéchèses, Michael Waldstein traduit invariablement *pudore* et *vergogna* par *shame*, ce qui semble restrictif, mais imposé par la langue anglaise. Dans certains cas, *pudore* est employé dans le sens de la vertu de modestie (cf. index thématique). (TDC 28,4 note ii du traducteur, p. 681.)

En fait, comme cela vient d'être établi, M. WALDSTEIN traduit quatre occurrences de *pudore* par *modesty* (terme qui restitue aussi quatre occurrences de *decenza* pour citer 1 Co 12,23). *Modesty* sert donc bien à M. WALDSTEIN pour dire autrement « pudeur », notion pour laquelle il n'y a pas de terme spécifique en anglais, mais cela ne permet pas de déduire qu'il s'agirait de la vertu de modestie en distinction de la pudeur. D'ailleurs, le terme *modestia* qui existe en italien n'est employé nulle part par le pape dans *La théologie du corps*.²⁴⁷ C'est par contagion un peu rapide de l'anglais à partir de l'index de M. WALDSTEIN qu'il est ici parlé de la vertu de modestie.

Outre ces termes, il faut encore signaler l'emploi du mot « impudicité » : treize occurrences traduisent treize des quatorze occurrences de *impudicizia* (la quatorzième, qui prend place dans

²⁴⁶ TDC p. 732. L'on recense jusqu'à cent soixante-quinze occurrences en comptant celles des titres et des notes du traducteur.

²⁴⁷ Il sert à l'AQUINATE pour parler de cette mesure qui joue aussi dans la tempérance cf. *ST*, IIa-IIae, q. 160 ; q. 168 ; q. 169.

une citation de 1 Co 6,13, a été rendue par « fornication »²⁴⁸). En revanche, « impudeur » qui figurait en *Amour et responsabilité* n'apparaît plus dans *La théologie du corps*.²⁴⁹

b. *Trois observations sur les emplois des différents termes pour la « honte »*

Que tirer de ces repérages sur la terminologie de la « honte » ?

Premièrement, JEAN-PAUL II parle pour l'essentiel de la honte corporelle, en commençant par celle dont l'absence est relevée en Gn 2,25.²⁵⁰ C'est de manière ponctuelle qu'il évoque une honte ayant une dimension (ou une signification) plus profonde.²⁵¹ Aussi peut-on dire que, dans le cadre de notre *corpus*, la honte dont il est question est presque toujours la honte corporelle, que cela soit spécifié ou non par un adjectif comme « sexuelle ».

Deuxièmement, le pape recourt de manière récurrente à « pudeur » (*pudore*) pour des situations où par ailleurs il parle de « honte » (*vergogna*), passant d'un terme à l'autre sans difficulté. Parmi les exemples les plus frappants, il utilise *pudore* à propos de Gn 2,25 ou 3,7 qu'il commente ailleurs en se servant du terme *vergogna*.²⁵² La grande majorité des autres occurrences confirme ce

²⁴⁸ Cf. TDC 56,4 : « Le corps n'est pas pour la fornication ». En italien : « Il corpo ... non è per l'impudicizia » (AU 56,4), et en polonais : « ciało nie jest dla rozpusty » (MN 56,4).

²⁴⁹ L'on peut ajouter les adjectifs des deux citations bibliques mentionnées à propos des autres langues : « pudique » pour Si 26,15-18 en TDC 38,4, et « impudique » pour Si 23,17-19 en TDC 39,1 avec les mêmes réserves que celles formulées plus haut à propos de l'italien.

²⁵⁰ « Or, tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'éprouvaient pas de honte » (Gn 2,25 tel que cité en TDC 3,2.)

²⁵¹ De TDC 29,4 à 30,4.

²⁵² À titre d'illustration, peuvent être rapportés les emplois suivants de *pudore* ou « pudeur » :

- TDC 11,3 : « l'expérience de la pudeur » est évoquée dans un développement à partir de Gn 2,25 ; et TDC 11,4 poursuit (toujours à propos de Gn 2,25) en parlant cette fois de la « honte » comme « expérience 'limite' ».
- TDC 12,5 : toujours au sujet de de Gn 2,25, l'on trouve « les limites de la pudeur ».

point. Ainsi, dans *La théologie du corps*, les deux termes sont presque toujours traités comme étant équivalents et interchangeables.

Troisièmement, il faut repérer ponctuellement une distinction spécifique : une des phrases du texte livre un emploi intéressant et simultané des termes, qui traite la « pudeur » comme une espèce particulière de « honte ». Lorsque JEAN-PAUL II écrit : « l'apparition de la honte et en particulier de la pudeur sexuelle, va de pair avec la perte de cette plénitude originelle »²⁵³, il montre qu'il envisage bien la « pudeur » comme faisant partie du sémantisme plus large de la « honte ». En somme, l'italien lui a offert ici la possibilité d'exploiter une nuance dont la langue polonaise ne dispose pas.²⁵⁴

Pour cette étude, il importera donc de garder présents à l'esprit ces trois points :

- Les termes « honte » et « pudeur » sont très souvent substituables l'un à l'autre, ce qui s'avère très logique puisque JEAN-PAUL II parle de toute façon de la honte corporelle, celle qui pousse en particulier à cacher les organes sexuels, comportement significatif de la pudeur.

-
- La catéchèse 28 qui examine des aspects spécifiques de la honte mêle les termes « honte » et « pudeur ». Il est dit tout d'abord : « Cette honte dont la cause se trouve dans l'humanité elle-même est tout à la fois immanente et relative » (TDC 28,1). Puis, en TDC 28,4 sous le titre « La honte sexuelle », il est parlé de « honte immanente » et aussitôt après de « pudeur ». Cette pudeur se trouve précisément qualifiée par les adjectifs employés juste auparavant pour caractériser la honte : « C'est pourquoi cette pudeur immanente, et en même temps sexuelle, est toujours, au moins indirectement, relative. »

- TDC 29,3 : « La pudeur sexuelle dont parle Genèse 3, 7 ».

- Etc.

²⁵³ Notre traduction de l'italien : « l'apparire della vergogna e in particolare del pudore sessuale, è collegato con la perdita di quella pienezza originaria » (AU 12,2). Soit dans l'édition d'Y. SEMEN : « la honte, et en particulier la pudeur sexuelle, que l'on [...] voit apparaître, sont en effet, liées à la perte de cette plénitude originelle » (TDC 12,2).

²⁵⁴ De fait, ici, le tapuscrit polonais ne faisait pas de distinction, il comportait pour cet extrait deux fois le même terme *wstyd*, cf. MN 12,2 : « gdzie pojawienie się wstydu, w szczególności wstydu 'seksualnego', wyraźnie jest ukazane jako związane z utratą owej pierwotnej pełni. » L'anglais, n'ayant également qu'un seul terme pour « honte » et « pudeur », acculait de manière semblable à la répétition de *shame*, cf. MW 12,2 : « the emergence of shame, and in particular of 'sexual' shame, is clearly portrayed as linked with the loss of that original fullness. »

- Ici ou là, la pudeur, entendue comme honte du corps ou plus spécifiquement du sexe, est présentée comme une sorte de honte (parmi d'autres). Il s'agit alors d'une synecdoque particularisante puisque ce sens restreint est englobé dans celui plus large de la honte.
- De manière exceptionnelle, cette pudeur, généralement synonyme de honte corporelle, est considérée comme une attitude de réserve assez large comportant également un aspect corporel ou sexuel.²⁵⁵ Dans ce cas, la pudeur n'est pas seulement corporelle, puisqu'un adjectif est nécessaire pour la préciser.

c. Notre emploi du vocabulaire

Sauf mention particulière, la présente étude suivra les textes tels qu'ils sont publiés. Dans l'ensemble de cette exploration de la honte de Gn 3 dans *La théologie du corps*, les termes « honte » et « pudeur » seront adoptés indifféremment pour parler de cette honte corporelle, comme l'introduction l'avait signalé. Lorsque ces termes seront utilisés dans un sens distinct (par exemple la pudeur comme vertu, la honte au sens large et non seulement comme honte du corps) cela sera spécifié.

Récapitulation

Ce premier chapitre a permis de dégager les données suivantes :

- L'intention de JEAN-PAUL II dans *La théologie du corps* était de poser les fondements d'une anthropologie adéquate qui permette de s'approprier la doctrine contenue dans l'encyclique *Humanae vitae* à partir d'une compréhension de « l'amour humain dans le plan divin ».
- La perspective résolument théologique qu'il a adoptée pour ce propos a mis en jeu une théologie christocentrée, enracinée dans l'Écriture et la Tradition (faisant une place particulière au CONCILE VATICAN II), honorant aussi la dimension subjective de la personne.
- En dialogue avec le monde contemporain, JEAN-PAUL II a accueilli l'apport des sciences, tout en opérant les

²⁵⁵ Par exemple dans cette occurrence où le terme est qualifié par un adjectif : « la pudeur corporelle » (TDC 61,3).

reconsidérations nécessaires pour que le corps humain soit toujours référé à la « vérité intégrale » sur l'homme.

L'on dispose maintenant de la toile de fond à partir de laquelle va être entreprise l'analyse systématique de ce que *La théologie du corps* enseigne au sujet de la honte de Gn 3. Pour la mener à bien, l'on s'attachera d'abord à mettre à jour les caractéristiques de cette honte en la regardant en quelque sorte de manière « statique » : ce sera l'étude de la psychologie de la honte (chapitre II). Cela permettra ensuite de l'appréhender de manière « dynamique », toujours dans l'optique de mettre en lumière quel service elle est susceptible de rendre à l'homme du point de vue de son développement moral : ce sera l'étude de la phénoménologie de la honte (chapitre III).

Chapitre II

Analyse de la psychologie de la honte de Gn 3 d'après *La théologie du corps*

Restituer et analyser ce que *La théologie du corps* nous enseigne au sujet de la honte sexuelle équivaut à entreprendre une caractérisation de cette honte à partir de données assez immédiates (A). Cette première étape conduira à mettre en lumière, principalement, le lien étroit qui unit la honte de Gn 3 à la concupiscence (B). À partir de là il deviendra possible de préciser qui a honte de quoi et comment, ce qui revient à répondre à trois questions : quels sont précisément le sujet, l'objet et les modalités de cette honte bien particulière ? (C)

II.A. Première caractérisation de la honte de Gn 3

II.A.1. La honte de Gn 3 en trois temps et deux mouvements

L'on commencera par déterminer à quel temps théologique appartient la honte. Dès lors que l'on a compris comment *La théologie du corps* se déploie selon une économie du salut qui distingue trois étapes dans l'histoire de l'homme avec Dieu, à savoir l'« origine », puis la condition de l'homme à la fois déchu et racheté, et enfin l'eschatologie, il est nécessaire de répondre à cette interrogation : qu'en est-il de la honte de Gn 3 en chacun de ces temps ?

a. « Préhistoire théologique » : « l'origine » et l'absence de honte

Le premier temps, celui que JEAN-PAUL II nomme la « préhistoire théologique », est un temps sans honte. En cette « origine », qui « signifie [...] ce dont parle le livre de la Genèse »¹, il est relevé précisément ceci à propos d'Adam et Ève : « Or, tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'éprouvaient pas de honte (Gn 2, 25). »² Cette absence de honte ne relève ni d'un déficit, ni de ce qui peut s'observer chez les enfants ou chez certains peuples

¹ TDC 1,3.

² TDC 3,2.

primitifs.³ Il faut plutôt appréhender cette absence de honte sur l'arrière-plan de la signification de la nudité originelle, dont il est dit : « Dans la première esquisse biblique d'anthropologie cette signification est loin d'être quelque chose d'accidentel. Au contraire elle est précisément la clef de sa pleine et entière compréhension. »⁴

La nudité originelle renvoie au fait que le corps humain est le substrat de la communion interpersonnelle, et qu'il est pleinement perçu comme tel. « Seule cette dimension, semble-t-il, permet de comprendre comme il convient la signification de la nudité originelle. »⁵ Adam et Ève sont riches d'une faculté de voir leur corps pour ce qu'il est, et c'est cela qui rend compte de l'absence de honte. Loin de renvoyer à une carence, le fait qu'ils soient libres de honte procède d'une formidable justesse de perception.⁶ De cette façon, « la nudité correspond à cette plénitude de conscience de la signification du corps découlant de la perception typique des sens ». ⁷ Et c'est pourquoi la honte n'a pas de raison d'être.⁸ Cette remarquable qualité de perception lie ce qui est vu par les sens (le corps dans sa masculinité et sa féminité) à ce qui est saisi adéquatement de la dignité humaine dans la lumière de « l'image de Dieu ». ⁹ Il n'y a donc pas de rupture ni de tension entre ce qui est ressenti et ce qui est

³ Cf. TDC 12,2.

⁴ TDC 11,2.

⁵ TDC 12,5.

⁶ Cf. TDC 12,2.

⁷ TDC 12,3.

⁸ Cf. TDC 12,4.

⁹ Cf. TDC 12,5.

appréhendé par l'esprit.¹⁰ Et en définitive, c'est bien là ce qui donne la clef de l'absence de honte.¹¹

En fait, grâce aux dons découlant secondairement de la justice et de la sainteté originelles¹², la nudité originelle met en jeu une participation à la manière dont Dieu lui-même voit :

Cette vision réciproque de chacun d'eux n'est pas seulement une participation à la perception « extérieure » du monde, mais a aussi une dimension intérieure de participation à la vision du Créateur lui-même – cette vision dont parle à plusieurs reprises le récit du premier chapitre : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et voici que c'était très bon. » (Gn 1, 31.) La « nudité » signifie le bien originel de la vision divine. Elle signifie toute la simplicité et la plénitude de cette vision qui manifeste la valeur « pure » de l'être humain comme homme et femme, la valeur « pure » du corps et de son sexe. (TDC 13,1.)

La « préhistoire » théologique apparaît donc marquée par une particulière transparence, une lisibilité du corps humain comme signe de la personne et substrat d'une relation d'amour, qui fait que jusque dans ses caractères sexuels, le corps, masculin et féminin, est appréhendé pour ce qu'il est : vecteur d'une communion renvoyant *in fine* à Dieu Lui-même. D'ailleurs, l'homme et la femme se saisissent d'abord comme sujets d'une même humanité, dans un lien de fraternité.¹³

¹⁰ Cf. TDC 13,1 :

La situation [...] indiquée [...] par la révélation originelle du corps telle qu'elle résulte en particulier de Genèse 2, 25, ne connaît pas de rupture intérieure ni d'opposition entre ce qui est spirituel et ce qui est sensible, de même qu'elle ne connaît pas de rupture ni d'opposition entre ce qui constitue humainement la personne et ce qui, dans l'homme, est déterminé par le sexe, c'est-à-dire ce qui est masculin et ce qui est féminin.

En se voyant l'un l'autre réciproquement, *pour ainsi dire à travers le mystère même de la création*, l'homme et la femme *se voient eux-mêmes encore plus pleinement et plus distinctement* qu'à travers la vue, c'est-à-dire à travers les yeux du corps.

¹¹ Cf. TDC 13,1.

¹² Ces dons qui vont de pair avec le don de la grâce sanctifiante dans la condition originelle de l'homme comportent l'immortalité (exemption de la mort corporelle), l'impassibilité (exemption de la souffrance, de la faiblesse, de la maladie), la connaissance infuse des vérités naturelles et surnaturelles (exemption de l'erreur et de l'ignorance), ainsi que la rectitude morale (exemption de la concupiscence). Saint JEAN-PAUL II en parle selon « les formules de l'ensemble théologique de l'Église » comme de dons « préternaturels » (TDC 27,2).

¹³ Cf. TDC 18,5.

Plus important encore, dans l'anthropologie de JEAN-PAUL II, leur nudité même s'entend comme cette liberté du don correspondant au caractère sponsal de leur corps : « créés par l'Amour, c'est-à-dire dotés dans leur être de la masculinité et de la féminité, ils sont tous deux 'nus' parce qu'ils sont libres de la liberté même du don. »¹⁴ Parce que l'homme et la femme vivent leur corps dans cette liberté « *d'exister dans une relation de don réciproque* »¹⁵, la honte leur demeure étrangère.¹⁶ Ils apparaissent en somme accordés à leur vocation fondamentale, honorant leur sexualité selon la finalité qui convient. « L'homme [...] *est en même temps libre de la 'contrainte' de son propre corps et de son propre sexe* ».¹⁷

De cette façon, c'est donc l'effectivité de l'amour qui explique l'absence de honte : JEAN-PAUL II parle de « l'originelle et béatifique immunité de la honte par l'effet de l'amour. »¹⁸ Voilà qui n'est pas sans rappeler ce qu'enseignait *Amour et responsabilité*. En effet, Karol WOJTYŁA avait exposé comment le véritable amour a la capacité d'entraîner la disparition de la honte, plus exactement son absorption.¹⁹ Dans la perspective surtout philosophique de cet ouvrage, considérant l'homme dans sa condition présente (donc « historique » pour JEAN-PAUL II), il montrait comment l'amour en mûrissant absorbe en quelque sorte la honte, lui faisant perdre sa raison d'être. *La théologie du corps*

¹⁴ TDC 15,1. Cf. aussi TDC 13,1 :

En même temps, ils « communiquent » sur la base de cette communion des personnes dans laquelle, à travers la féminité et la masculinité, ils deviennent un don mutuel l'un pour l'autre. Dans la réciprocité, ils parviennent ainsi à une compréhension particulière de la signification de leurs propres corps. La signification originelle de la nudité correspond à cette simplicité et à cette plénitude de vision dans laquelle leur compréhension de la signification du corps naît pour ainsi dire du cœur même de leur communauté-communion. Nous appellerons cette signification « sponsale ». Dans Genèse 2, 23-25, l'homme et la femme émergent, précisément à l'« origine » même, avec cette conscience de la signification de leurs propres corps.

¹⁵ TDC 4,1.

¹⁶ Cf. TDC 14,5 à propos de leur expérience de don réciproque : « De cela semble aussi témoigner – peut-être même d'une manière spécifique – cette nudité dénuée de toute honte de nos premiers parents. »

¹⁷ TDC 14,6.

¹⁸ TDC 16,2.

¹⁹ Cf. notamment AR 164-168.

expose quant à elle qu'à l'« origine », l'amour prévenait l'apparition de la honte en « immunisant » contre elle. L'expression interroge forcément, car parler en termes d'immunité vis-à-vis de la honte revient à l'envisager comme un mal sous un certain rapport. La question sera abordée quand il s'agira de déterminer si elle joue un rôle positif ou négatif pour l'homme. Dans l'immédiat, il faut noter encore le lien entre l'absence de honte et l'innocence originelle :

La volonté humaine est originellement innocente et ainsi est facilitée la réciprocité et l'échange du don du corps, selon sa masculinité et sa féminité, comme don de la personne. Par conséquent, l'innocence attestée par Genèse 2, 25 peut être définie comme l'innocence de l'expérience réciproque du corps. La phrase : « tous les deux, l'homme et sa femme, étaient nus et ils n'en éprouvaient pas de honte » exprime précisément une telle innocence dans la réciprocité « expérience du corps », une innocence qui inspire l'échange intérieur du don de la personne, qui réalise concrètement la signification sponsale de la masculinité et de la féminité dans leur relation réciproque. (TDC 17,2.)

En somme, l'absence de honte est une traduction de cette innocence de l'homme et de la femme à l'« origine ». JEAN-PAUL II note que l'on peut « comprendre ici cette innocence originelle comme une 'pureté de cœur' particulière qui conserve une fidélité intérieure au don selon la signification sponsale du corps. »²⁰ Cela s'avère très cohérent avec ce qui a été posé précédemment :

Le fait qu'ils « n'éprouvaient pas de honte » veut dire que la femme n'était pas un « objet » pour l'homme, ni lui un « objet » pour elle. D'une certaine manière, l'innocence intérieure comme « pureté de cœur » rendait impossible [...] que l'un se trouve réduit par l'autre au niveau d'un pur et simple objet. S'ils « n'éprouvaient pas de honte », cela veut dire qu'ils étaient unis par la conscience du don, qu'ils avaient une réciproque *conscience de la signification sponsale de leurs corps* dans laquelle s'exprime la liberté du don et où se manifeste toute la richesse intérieure de la personne comme sujet. (TDC 19,1.)

Finalement, l'absence de honte renvoie ici à la sainteté originelle de l'homme et de la femme.²¹ Elle suppose effectivement d'être accordé au dessein divin, elle relève donc d'une qualité morale très désirable et très estimable, tandis que l'opposé représenterait un mal :

[D]ans cette relation mutuelle dont parle Genèse 2, 23-25, l'homme et la femme deviennent un don l'un pour l'autre à travers toute la vérité et toute

²⁰ TDC 16,5.

²¹ Cf. TDC 19,5.

l'évidence de leur propre corps, dans sa masculinité et féminité. [...] L'innocence « du cœur » et, par conséquent l'innocence de l'expérience, signifie une participation morale à l'acte éternel et permanent de la volonté de Dieu.

Le contraire d'un tel « accueil » ou d'une telle « acceptation » de l'autre être humain comme don serait une privation du don lui-même et donc une transformation et même une réduction de l'autre au rang d'« objet pour moi-même » (objet de concupiscence, d'« appropriation indue » etc.). (TDC 17,3.)

L'on observe qu'en tout cela, l'absence de honte apparaît comme un bien, ce qui ne laisse pas encore saisir comment sa présence pourrait prendre une signification positive. Il faudra en rendre compte. Quoi qu'il en soit, « l'origine » est de toute façon perdue pour l'homme et l'on parvient au point où c'en est fini de l'absence de honte et dans la suite du texte révélé, la nudité sera presque systématiquement une expérience accompagnée de honte.²²

b. Dimension de l'homme « historique » : l'avènement de la honte

L'entrée de l'homme dans la condition « historique » qui succède à la « préhistoire théologique » fait quitter le tableau de Gn 2 illuminé par l'absence de honte, pour celui de Gn 3 marqué justement par l'introduction de la honte. « La honte, et en particulier la pudeur sexuelle, que l'on [...] voit apparaître, sont en effet, liées à la perte de cette plénitude originelle. »²³ Le commencement de la honte, découlant d'une subversion de la dynamique du don en dynamique de captation, signe la fin de la situation originelle qui était bienheureuse à plus d'un titre :

[D]ans le contexte de Genèse 2, 23-25, [...] une telle extorsion de son don à l'autre être humain (à la femme de la part de l'homme et vice-versa) et sa réduction intérieure à n'être qu'un pur et simple « objet pour moi » devait marquer précisément le début de la honte. Celle-ci, en effet, correspond à une menace infligée au don dans son intimité personnelle et témoigne de l'effondrement intérieur de l'innocence dans l'expérience réciproque. (TDC 17,3.)

Ainsi, au lieu d'être librement offert et accueilli, le don peut désormais faire l'objet d'une « extorsion » qui l'annihile dans le même mouvement, aux dépens de la valeur de la personne. Alors que la plénitude de l'« origine » comportait une participation au regard divin, à partir de la Chute l'homme et la femme ressentent

²² Cf. TDC 16,3.

²³ TDC 12,2.

leur nudité sur un mode nouveau, et au détriment de leur relation. Le péché originel induit pour eux un changement très profond, qui renvoie à ce que l'Église enseigne au sujet la perte de la sainteté et de la justice originelles de l'homme.²⁴ Désormais, la nudité de l'homme et de la femme, parce qu'elle n'est plus perçue dans la lumière du don qui imprégnait le corps, devient source de honte :

Si l'homme et la femme cessent d'être réciproquement don désintéressé, comme ils l'étaient l'un pour l'autre dans le mystère de la création, ils se rendent compte alors qu'« ils sont nus » (cf. Gn 3). Et alors naîtra dans leurs cœurs la honte de cette nudité, une honte qu'ils n'avaient pas ressentie dans l'état d'innocence originelle. (TDC 18,5.)

La nudité en elle-même n'a pas changé, mais le rapport au corps et à sa nudité a changé : il s'est modifié à partir « d'autres proportions internes entre la sensibilité, la spiritualité et l'affectivité », à partir de cet « autre degré de sensibilité intérieure à l'égard des dons de l'Esprit-Saint ». Dans cette « autre mesure de spiritualisation », la vision du corps est désormais détournée, par un autre regard : « Si la 'honte' porte avec elle une réduction spécifique de la vision par les yeux du corps, cela provient surtout de ce que l'intimité personnelle est comme troublée et presque 'menacée' par une telle vision. »²⁵ Ce n'est plus la signification sponsale du corps qui est perçue :

Cette *communio* réciproque dans l'humanité elle-même par l'entremise du corps et de sa masculinité et féminité, qui trouvait un écho si fort dans le passage précédent du récit yahviste (cf. Gn 2, 23-25), se trouve à ce moment bouleversée, comme si le corps, dans sa masculinité et féminité, avait cessé de constituer l'« insoupçonnable » substrat de la communion des personnes [...]. La diversité, ou la différence, entre les sexes masculin et féminin a été brusquement ressentie et comprise comme un élément de réciproque opposition des personnes. Cela est attesté par l'expression concise de Genèse 3, 7 : « Ils connurent qu'ils étaient nus » et par son contexte immédiat. (TDC 29,2.)

La valeur unitive du corps cède la place à une vision du corps où l'altérité prend le caractère d'une opposition. Certes, la nature du corps en lui-même n'a pas changé, son objectivité demeure, indépendamment de la manière dont elle est appréhendée. Néanmoins, la signification sponsale du corps, qui non seulement se pense mais s'éprouve, n'est plus présente à la conscience de

²⁴ Cf. TDC 18,2, qui comporte en note des citations du CONCILE DE TRENTE et d'Adolphe TANQUERAY.

²⁵ TDC 13,1.

l'homme de la même manière qu'au commencement.²⁶ Il ne s'agit pas de la découverte d'une nudité qui n'aurait pas été consciente avant la Chute, « mais d'un changement radical de la signification de la nudité originelle de la femme devant l'homme et de l'homme devant la femme ».²⁷

L'homme éprouve un rapport différent à son corps, qui retentit aussi dans sa relation à Dieu et au monde, mais se fait surtout sentir dans la relation mutuelle entre l'homme et la femme.²⁸ La nudité est maintenant perçue négativement, spécialement parce qu'entre en ligne de compte la concupiscence : « l'homme historique' [...] est devenu l'homme de la concupiscence. La triple concupiscence est, en effet, l'héritage de toute l'humanité et le 'cœur' humain y participe réellement. »²⁹ L'intériorité de l'homme est désormais aux prises avec la concupiscence, cela se traduit par sa manière d'agir et se répercute plus largement au niveau social :

L'image de l'homme de la concupiscence concerne avant tout son intimité.³⁰ [...] [C]ette intimité est aussi la force qui décide du comportement humain « extérieur » aussi bien que de la forme de nombreuses structures et institutions au niveau de la vie sociale. (TDC 34,5.)

À l'instigation de la concupiscence, le corps nu n'est plus appréhendé à partir de la liberté du don, mais convoité comme source de satisfaction pour la sensualité.³¹ C'est ici que s'enracine la honte de Gn 3. Si le corps n'est pas devenu honteux en lui-même, il est désormais appréhendé à partir d'une tension nouvelle entre le corps et l'esprit, laquelle n'existait pas dans la « préhistoire » théologique :

En appliquant la théologie johannique au terrain des expériences décrites en Genèse 3 aussi bien qu'aux paroles que le Christ a prononcées dans le Sermon sur la Montagne (Mt 5, 27-28), nous trouvons, pour ainsi dire, une dimension concrète de cette opposition entre le corps et l'esprit qui est née – en même temps que le péché – dans le cœur de l'homme. Ses conséquences se font sentir dans les rapports mutuels des personnes dont l'unité dans

²⁶ Cf. TDC 31,5.

²⁷ TDC 11,5.

²⁸ Cf. *ibid.*

²⁹ TDC 34,2.

³⁰ La note 49 renvoie à Mt 15,19-20 : « Du cœur, en effet, procèdent mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages, diffamations. Voilà les choses qui rendent l'homme impur... » (Cité ainsi dans le texte.)

³¹ Cf. TDC 31,3.

l'humanité est déterminée dès l'origine par le fait qu'ils sont homme et femme. À partir du moment où « une autre loi qui lutte contre la loi de la raison » (Rm 7, 23) s'est installée dans l'homme, il existe un danger presque constant d'une manière de voir, d'évaluer, d'aimer, telle que « le désir du corps » se montre plus puissant que « le désir de l'esprit ». Et c'est précisément cette vérité au sujet de l'homme, cette composante anthropologique, que nous devons toujours avoir à l'esprit si nous voulons comprendre à fond l'appel que le Christ adresse au cœur de l'homme dans le Sermon sur la Montagne. (TDC 33,5.)

Cette « vérité au sujet de l'homme » qu'est la concupiscence aide à saisir la honte de Gn 3, comme aussi bien d'autres données anthropologiques. Reste que, heureusement, la concupiscence qui fait dévier la manière de considérer le corps n'atteint pas complètement sa signification sponsale dans l'homme :

Après le péché originel, l'homme et la femme perdront la grâce de l'innocence originelle. La découverte de la signification sponsale du corps cessera d'être pour eux une simple réalité de la révélation et de la grâce. Cependant cette signification *restera comme une tâche donnée à l'homme par l'ethos du don*, inscrite dans la profondeur du cœur humain comme un écho lointain, pour ainsi dire, de l'innocence originelle. À partir de cette signification sponsale, l'amour humain se formera dans sa vérité intérieure et sa subjectivité authentique. Et l'homme – même à travers le voile de la honte – s'y découvrira continuellement lui-même comme gardien du mystère du sujet, c'est-à-dire de la liberté du don, au point de défendre cette liberté contre n'importe quelle réduction à l'état de pur et simple objet. (TDC 19,2.)

L'image du « voile de la honte » suggère ici à la fois ce qui masque et ce qui laisse percevoir, ce qui sépare de la vision intégrale mais la laisse deviner, ce qu'il est nécessaire de « traverser » pour accéder à ce qui est au-delà du voile.

L'on détaillera plus loin le lien entre la honte et la concupiscence. Pour l'heure, il convient de retenir ceci : c'est pour l'homme « historique » qu'advient la honte corporelle, elle appartient précisément à la condition postlapsaire qui est la nôtre. L'apparition de la honte va de pair avec la ruine d'un état enviable à bien des égards, où l'homme vivait accordé au dessein divin, riche de la grâce qui lui avait été octroyée sans mérite de sa part. Maintenant, une certaine immédiateté de la signification sponsale du corps est perdue, l'être humain est en difficulté dans son rapport au corps et à la sexualité, et la honte qu'il ressent devant la nudité le manifeste, compliquant tout particulièrement les relations entre l'homme et la femme. Devant un tel désastre, on ne voit pas encore en quoi la honte pourrait être positive.

c. Eschatologie : la résurrection et la fin de la honte

Reste à regarder ce qu'il en est de cette honte de Gn 3 dans l'eschatologie : puisque la chair aussi ressuscite, il est pertinent de vérifier ce qu'il advient de la honte corporelle. Mais comme on pouvait s'y attendre, dans ce dernier temps théologique, où JEAN-PAUL II considère uniquement ceux qui auront part à la béatitude (et non ceux qui se damneraient), il n'est aucunement question de honte corporelle. En fait, *La théologie du corps* ne commente même pas le fait qu'elle ne sera plus, bien que plusieurs points concernant l'expérience du corps dans le monde futur éclairent cette absence.³² La résurrection coïncidera pour l'homme avec la réalisation plénière de sa vocation dans et par son corps. Dans le monde à venir, il sera pleinement accordé à cette liberté du don dont nos premiers parents avaient goûté quelque chose à l'« origine » – dans cette nudité sans honte qui caractérisait la « préhistoire » théologique. La concupiscence, qui a entravé la lisibilité du corps en voilant sa signification sponsale, n'altérera plus la manière d'appréhender le corps dans sa masculinité et sa féminité :

Cette éternelle signification du corps humain à laquelle l'existence de tout homme, chargé de l'héritage de la concupiscence, a nécessairement causé une série de limitations, de luttes et de souffrances, se révélera alors de nouveau, et avec à la fois une telle *simplicité* et telle *splendeur* que chacun de ceux qui participeront à l'« autre monde » retrouvera dans son propre corps glorifié la source de la liberté du don. (TDC 69,6.)

Ainsi, la honte ne sera plus de mise parce qu'aura disparu la tension qui la faisait survenir, en raison de la concupiscence qui envisage le corps en contradiction avec sa signification profonde. Ce qui voile la lisibilité du corps comme signe de la personne et substrat de la communion aura disparu. Le corps glorieux rayonnera pleinement de sa dimension sponsale dans la communion des saints, et la honte aura vécu. En somme, l'histoire du salut verra « l'homme de la concupiscence », qui est aussi l'homme de la honte, parvenir à la victoire sur ce qui a fait advenir cette honte, en tout cas dans la mesure où il aura accueilli et actualisé ce salut qui lui est offert dans le Christ.

³² Cf. notamment TDC 69,5.

Conclusion : la honte entre ruptures et continuité

Absente à l'« origine » comme au terme eschatologique, la honte de Gn 3 est donc caractéristique de l'homme « historique ». Déclinée en trois temps et deux mouvements, cette honte qui n'a pas lieu d'être dans l'innocence originelle apparaît à partir de la Chute, signant la perte de la situation initiale de l'homme pour devenir le lot de l'homme « historique », avant de disparaître complètement dans l'accomplissement final de la rédemption. Cela étant, il ne convient pas d'envisager ces trois temps comme entièrement cloisonnés. Une certaine continuité avait été soulignée en l'homme entre ces trois étapes du salut de manière générale. Cette continuité se vérifie spécifiquement à propos de la honte de Gn 3. Voici en effet ce que l'on peut lire dans les « observations introductives à propos de Genèse 2, 25 » :

On peut dire que l'analyse des premiers chapitres de la Genèse nous oblige, en un certain sens, à reconstituer les éléments constitutifs de l'expérience originelle de l'homme. [...] L'important, donc, n'est pas que ces expériences appartiennent à la préhistoire de l'homme (à sa « préhistoire théologique »), mais qu'elles se trouvent toujours à la racine de toute expérience humaine. [...] L'expérience humaine du corps, telle que nous la découvrons dans les textes bibliques cités, se trouve certainement au seuil de toute expérience « historique » ultérieure. Elle semble cependant reposer également sur une base ontologique d'une telle profondeur que l'homme ne la perçoit pas dans sa vie quotidienne, même si, en même temps, il la présuppose et la postule d'une certaine manière comme faisant partie du processus de formation de sa propre image. (TDC 11,1.)

Ainsi, l'absence de honte qui caractérisait l'état d'innocence originelle n'est pas une expérience complètement dépassée et révolue qui ne concernerait plus l'homme historique. Certes, l'avènement de la honte témoigne bien qu'une frontière a été franchie, nous séparant sans retour de l'« origine ». Cependant, et paradoxalement, tout se passe comme s'il demeurait en l'homme quelque chose de l'expérience originelle de la nudité sans honte : quelque chose d'inaperçu peut-être, mais néanmoins effectif. Il y a même davantage : la honte renvoie dans le même mouvement à la situation issue du péché originel et à l'« origine » perdue, comme l'exprime justement le pape en commentant 1 Co 12,18-25 :

Dans les expressions de Paul à propos des « membres indécents » du corps humain, aussi bien que de ceux que « nous tenons pour les plus faibles » ou ceux que « nous considérons moins honorables », il nous semble retrouver *le témoignage de la même honte* que celle dont les premiers êtres humains, homme et femme, avaient fait l'expérience après le péché originel. Cette

honte s'est imprimée en eux et dans toutes les générations de l'homme « historique » comme fruit de la triple concupiscence (avec une référence particulière à la concupiscence de la chair). Et, en même temps que cette honte [...] s'est imprimé en eux un certain « écho » de l'innocence originelle même de l'homme : un « négatif » photographique, pour ainsi dire, [de l'image] dont le « positif » était précisément l'innocence originelle. (TDC 55,4.)³³

Telle est la honte : liée à la concupiscence héritée du premier péché, elle s'est imprimée en l'homme en même temps qu'une sorte de réminiscence du « commencement » biblique. C'est ainsi que tout en attestant la perte de l'« origine », elle pointe encore vers elle en définitive. Cette honte pourrait-elle survenir si l'homme ne gardait au fond de lui quelque chose de la signification du corps, alors même qu'il expérimente que la concupiscence vient contrer son orientation au don ?

Ce qui est vrai à propos de l'« origine » vaut encore d'une autre manière pour le lien de la honte avec l'eschatologie. Commentant cette fois le quinzième chapitre de la première épître de S. PAUL aux Corinthiens, JEAN-PAUL II écrit :

Cette humanité qui, dans toute sa constitution psychosomatique semble être « en déshonneur », porte toutefois en elle le désir intérieur de la gloire, c'est-à-dire la tendance et l'aptitude à devenir « glorieuse », à l'image du Christ ressuscité. Finalement, cette humanité dont l'Apôtre dit – conformément à l'expérience de tous êtres humains – qu'elle est « faible », qu'elle a un « corps charnel », porte en elle l'aspiration à devenir « pleine de force » et « spirituelle ». (TDC 71,3.)³⁴

³³ La mention « de l'image » omise dans la dernière phrase par la traduction d'Y. SEMEN est ici rétablie. Le texte italien dit en effet : « E contemporaneamente in questa vergogna [...] si è impressa una certa 'eco' della stessa innocenza originaria dell'uomo: quasi un 'negativo' dell'immagine, il cui 'positivo' era stata appunto l'innocenza originaria. » (AU 55,4.)

³⁴ L'expression « en déshonneur » provient de 1 Co 15,42-46 à propos de la résurrection des morts, tel que cité en TDC 70,4. Le pape commente ce passage en TDC 70,5 en disant :

[I]l est significatif pour le texte paulinien que la *perspective eschatologique* sur l'homme, fondée sur la foi en « la résurrection des morts », est unie à la référence à « l'origine » et également à la profonde conscience de la situation « historique » de l'homme. L'homme auquel Paul s'adresse dans sa première épître aux Corinthiens et qui s'oppose à la possibilité de la résurrection (comme les Sadducéens) possède également son expérience (« historique ») du corps et de cette expérience il ressort très clairement que le corps est « périssable », « faible », « charnel », « en déshonneur ».

Ainsi, la honte de « l'homme de la concupiscence » comporte comme un appel à ce que sera la condition de l'homme dans la glorification de son corps. Le ressenti intérieur du « déshonneur » lié à la précarité de la chair provoque l'homme à désirer ce qui sera sa condition dans la béatitude. Le pape expose comment doit se comprendre cette aspiration qu'évoque S. PAUL vis-à-vis de la résurrection au sujet du corps :

Paul parle [...] du « corps ». Nous pouvons toutefois admettre, sur la base du contexte immédiat et du contexte lointain, qu'il ne s'agit pas seulement pour lui du corps, mais de l'homme tout entier dans sa corporéité, donc également dans sa complexité ontologique. Il n'y a aucun doute en effet que, si précisément dans tout le monde visible (cosmos), seul ce corps qu'est *le corps* humain porte en lui la « potentialité de la résurrection », c'est-à-dire l'aspiration et la capacité à devenir définitivement « impérissable, glorieux, plein de force, spirituel », c'est parce que, persistant depuis l'origine dans l'unité psychosomatique de son être personnel, il *peut saisir et reproduire dans cette « terrestre » image et ressemblance de Dieu également l'image « céleste » du dernier Adam, le Christ*. Cette image est la réalité de l'« autre monde », la réalité eschatologique (saint Paul écrit : « nous revêtrons »), mais dans le même temps, elle est déjà d'une certaine manière une réalité de ce monde, étant donné qu'elle a été révélée en lui par la résurrection du Christ. C'est une réalité greffée dans l'homme de « ce monde », réalité qui mûrit en lui en vue de l'accomplissement final. (TDC 71,4.)

En somme, la honte corporelle qui permet paradoxalement de donner une certaine intelligence de l'« origine » en laquelle il n'était pas de honte, en même temps qu'elle est reliée à cette perception du « déshonneur » qui affecte l'homme charnel, provoque à tendre vers un au-delà de la condition « historique » – un au-delà dans lequel elle n'aura plus de raison d'être. Bien qu'elle soit le lot de l'homme « historique », elle pointe de cette manière aussi bien vers l'« origine » que vers l'eschatologie.

II.A.2. Trois caractéristiques de la honte de Gn 3

Ayant précisé ce qu'il en est de la honte en fonction des différents stades de l'économie du salut, il s'agit à présent de repérer trois caractéristiques de la honte signalées par *La théologie du corps* : il s'agit d'une honte cosmique, relative et immanente. Ces caractéristiques seront ensuite mises en relation avec certaines caractéristiques de celui-là même qui éprouve la honte.

a. Une honte « cosmique »

Une première caractéristique renvoie au fait que la honte corporelle que ressentent l'homme et de la femme nus l'un devant l'autre participe en fait d'une honte plus large que JEAN-PAUL II appelle « cosmique ».

Celle-ci émerge également lorsque l'homme se sent « nu » devant Dieu, éprouvant vis-à-vis de son Créateur le besoin de se cacher. Parlant d'Adam et Ève après le péché originel, le pape relève qu'il y a en jeu plus qu'une simple honte du corps nu.³⁵ La honte n'est pas seulement celle de l'homme en face de la femme et de la femme en face de l'homme en tant que le corps de chacun est exposé à la vue de l'autre. Il y va d'une honte liée à une peur de Dieu en raison d'une manière nouvelle de percevoir sa propre nudité. Il ne s'agit pas d'abord d'une nudité physique, mais d'une « privation de la participation au Don »³⁶, correspondant à la perte de la grâce et des dons préternaturels qui avaient été accordés à l'homme au commencement, sans mérite de sa part. Alors qu'à travers son corps, il se percevait originellement supérieur aux animaux et apte à « dominer la terre », désormais sa nudité correspond au fait qu'il est en tension avec « tout le monde visible ».³⁷

Si désormais l'homme s'éprouve nu, c'est parce que se trouve voilé ce dont son corps était auparavant le signe limpide.³⁸ La honte est rattachée à ceci : « *En quelque sorte, l'homme perd la certitude originelle de l'image de Dieu' exprimée dans son corps.* »³⁹ Il ne perçoit plus son corps dans la lumière originelle, et la honte a une dimension « cosmique » parce que l'homme n'est pas seulement ébranlé dans son rapport à une personne de l'autre sexe : il est aussi ébranlé en lui-même, aussi bien que face à Dieu et face au monde.⁴⁰ L'homme fait l'expérience d'une précarité au

³⁵ Cf. TDC 27,1.

³⁶ TDC 27,2.

³⁷ TDC 27,3.

³⁸ Cf. TDC 27,3 : « *Les paroles de Genèse 3, 10 attestent directement un changement radical de la signification de la nudité originelle.* »

³⁹ TDC 27,4.

⁴⁰ Cf. *ibid.* :

Et, d'une certaine manière, il perd également le sens de son droit à *participer à la perception du monde* dont il jouissait dans le mystère de la création. [...]

sein de l'univers créé, son appartenance au monde corporel est maintenant ressentie sur le mode d'une vulnérabilité qui lui était étrangère. Alors que Dieu lui avait donné d'exercer un *dominium* sur la création, l'univers sensible devient pour lui sujet d'appréhension et de doute sur lui-même.

En tout cela, la honte corporelle est donc bien loin de se résumer à une honte de ses organes sexuels. Cela justifie qu'il soit difficile de souscrire à la manière dont Oana GOTIA interprète la honte « cosmique », car elle écrit :

Selon le pape, la pudeur est d'abord une expérience profonde et existentielle car elle s'enracine dans notre relation la plus fondamentale de notre vie : la relation avec Dieu, notre Créateur. En mettant en doute son amour à travers le péché, l'homme et la femme ont honte de découvrir qu'ils ont eu tort de croire « celui qui n'est jamais capable de créer, mais seulement de déformer ce que Dieu crée », (le *diabolos* – « celui qui divise »).⁴¹

Il semble que soient confondus ici honte et sentiment de culpabilité ou remords et que l'on projette dans *La théologie du corps* des éléments de relecture qui ne s'y trouvent pas. JEAN-PAUL II ne parle pas en ces termes dans ce *corpus* et la citation entre guillemets n'en provient pas. Les catéchèses montrent bien qu'il y a un doute sur le don et donc sur l'amour⁴², mais il est impossible de trouver un appui clair pour interpréter la honte « cosmique » comme une honte d'avoir cru à la parole du tentateur. Quoi qu'il en soit, la dimension « cosmique » de la honte ouvre à deux autres de ses caractéristiques que le pape explore dans le prolongement : la

Les paroles de Genèse 3, 10 : « J'ai eu peur parce que je suis nu et je me suis caché » confirment l'effondrement de l'acceptation originelle du corps comme signe de la personne dans le monde visible. Et il semble que vacille en même temps l'acceptation du monde matériel dans sa relation à l'homme. [...] dans cette perspective, les paroles d'Adam [...] semblent exprimer la conscience d'être sans défense et le sentiment d'insécurité envers sa structure somatique en présence des processus de la nature obéissant à un *inévitabile déterminisme*. Dans cet énoncé déconcertant se trouve peut-être l'implication d'une certaine « honte cosmique » dans laquelle l'être créé à « l'image de Dieu » et appelé à soumettre la terre et à la dominer (cf. Gn 1, 28) s'exprime au moment même où, au tout début de ses expériences historiques, il est soumis de manière si explicite, à la terre, particulièrement dans la « partie » transcendante de sa constitution représentée précisément par le corps.

⁴¹ Oana GOTIA, « *La théologie du corps : beauté de l'amour et pureté du cœur* », dans : Yves SEMEN (dir.), *Amour humain, amour divin, op. cit.*, p. 73-86, ici p. 80-81.

⁴² Cf. TDC 26,4.

honte immanente et la honte relative.⁴³ Toutes deux se trouvaient brièvement mentionnées en *Amour et responsabilité*.⁴⁴ Voyons de quoi il retourne dans *La théologie du corps*.

b. Une honte « immanente »

Comment comprendre le caractère immanent de la honte ? En réalité, la perturbation qui affecte l'homme, suite à la perte des dons surnaturels et gratuits dont il était gratifié à l'origine et suite à l'apparition de la concupiscence, engendre d'abord une honte vis-à-vis de soi-même. Cette honte concerne bien plus que la seule sexualité :

Cette honte qui se manifeste indubitablement dans l'ordre « sexuel », révèle une difficulté spécifique à percevoir l'essentialité humaine de son propre corps, une difficulté que l'homme n'avait pas éprouvée dans l'état d'innocence originelle. On peut, en effet, comprendre de cette manière-là les paroles : « J'ai eu peur parce que je suis nu », qui mettent en évidence les conséquences, dans l'intime de l'homme, du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Ces paroles révèlent une certaine fracture constitutive dans l'intérieur de la personne humaine, une rupture, pour ainsi dire, de l'unité spirituelle et somatique originelle de l'homme. Il se rend compte pour la première fois que son corps a cessé de s'approcher de la force de l'esprit qui l'élevait au niveau de l'image de Dieu. Sa honte comporte les signes d'une humiliation spécifique par l'intermédiaire du corps. (TDC 28,2.)

⁴³ Cf. TDC 28,1.

Oana GOTIA fait de la honte cosmique la cause de la honte immanente et de la honte relative. Elle écrit ainsi :

Cette honte en rapport à notre relation blessée avec Dieu (que le pape appelle « honte cosmique ») est la cause d'un second type de honte, celle intérieure, immanente, qui manifeste le manque d'harmonie qui s'insinue dans l'équilibre entre notre esprit et notre corps. [...] Cette honte cosmique qui cause la honte immanente, génère une autre honte qui ne touche pas seulement notre relation avec Dieu et avec nous-mêmes, mais aussi celle avec l'autre : c'est le troisième type de honte, celle relative, qui manifeste le doute sur le fait que Dieu nous a créés [sic] et nous aime pour nous-mêmes (TDC 32,5), et par conséquent, elle exprime le soupçon et la peur d'être instrumentalisé ou bien la peur d'instrumentaliser l'autre. (O. GOTIA, « La théologie du corps : beauté de l'amour et pureté du cœur », *op. cit.*, p. 81.)

JEAN-PAUL II parle de « signification plus profonde » à propos de la honte cosmique, mais sans établir un lien de causalité vis-à-vis des deux autres aspects de la honte. Cf. TDC 29,5 et TDC 30.

⁴⁴ Cf. AR 160 et 163.

Ces paroles sont très fortes. JEAN-PAUL II parle de « fracture constitutive » à l'intime de l'homme. Atteint dans l'unité de son être, celui-ci expérimente désormais un état de tension où l'harmonie entre son corps et son esprit est mise à mal. Il ne dispose plus de lui-même avec la même aisance qu'auparavant, mais se sent menacé de l'intérieur par la concupiscence. L'équilibre et la paix intérieure qu'il goûtait dans la simplicité de l'innocence originelle ne sont plus, il lui faudra maintenant les rechercher au prix d'une véritable lutte.⁴⁵ La honte de Gn 3 n'a donc rien d'un épiphénomène, elle traduit plutôt un bouleversement très profond en l'homme, qui ne se cantonne pas à la sexualité même s'il le ressent davantage dans ce domaine.⁴⁶ La honte immanente résulte d'une déformation dans sa manière d'appréhender sa corporéité, et spécialement sa sexualité :

C'est comme s'il ressentait une fracture spécifique dans l'intégrité personnelle de son propre corps, particulièrement dans ce qui en détermine sa sexualité et qui est en lien direct avec l'appel à cette unité dans laquelle l'homme et la femme « seront une seule chair » (Gn 2, 24). (TDC 28,4.)

Au commencement, l'homme pouvait percevoir par son corps lui-même qu'il était différent des autres êtres vivants, car celui-ci attestait qu'il était capable d'une activité proprement humaine et rendait manifeste son ordination au don. Cela

⁴⁵ Cf. TDC 28,3 :

Ainsi donc, cette honte est immanente. Elle contient une telle acuité cognitive qu'elle crée une inquiétude fondamentale dans toute l'existence humaine, non seulement devant la perspective de la mort, mais aussi devant celle dont dépend la valeur et la dignité même de la personne dans sa signification éthique. En ce sens, la honte originelle du corps (« je suis nu ») est déjà de la peur (« j'ai eu peur ») et pré-annonce l'inquiétude de la conscience liée à la concupiscence. Le corps n'est pas soumis à l'esprit comme dans l'état de l'innocence originelle, mais contient en lui un foyer constant de résistance à l'esprit, et il menace en quelque sorte l'unité de l'homme comme personne, c'est-à-dire l'unité de la nature morale qui plonge fermement ses racines dans la constitution même de la personne. La concupiscence du corps est une menace spécifique pour la structure de la possession de soi et de la maîtrise de soi par lesquelles se forme la personne humaine. Elle constitue également un défi spécifique pour la personne. En tout cas, *l'homme de la concupiscence ne domine pas son propre corps de la même manière, avec la même « simplicité » et le même « naturel » que l'homme de l'innocence originelle.* La structure de la possession de soi, qui est essentielle pour la personne, est, d'une certaine manière, ébranlée en lui dans ses fondements mêmes ; il s'identifie de nouveau à cette structure dans la mesure où il est continuellement prêt à la conquérir.

⁴⁶ Cf. TDC 28,4.

l'ouvrait à cette « solitude originelle » par laquelle il se connaissait distinct de tous les *animalia*.⁴⁷ Maintenant que la lisibilité de cette excellence lui est voilée, il ne se perçoit plus selon cette « différence spécifique » qui le mettait à part⁴⁸ et renvoyait à l'image de Dieu en lui. Il éprouve donc de manière inédite ce sentiment de honte qui auparavant lui était étranger. La honte confirme en quelque sorte ce que le CONCILE VATICAN II a exprimé ainsi : « C'est en l'homme lui-même que de nombreux éléments se combattent entre eux. [...] Par conséquent, il souffre d'une division en lui-même »⁴⁹ : maintenant l'homme est tiraillé en son intériorité, il éprouve de la difficulté à accorder son corps et son esprit, et la honte immanente en est une manifestation sur le mode affectif.

c. Une honte « relative »

Cela étant, ce malaise de l'homme avec lui-même se répercute également dans la relation, ce qui conduit au caractère relatif de la honte. Pour une part, les honte immanente et honte relative en effet liées.⁵⁰ La honte relative se donne à connaître tout spécialement dans le besoin de se cacher de l'autre. C'est vrai de l'homme et de la femme après la Chute.⁵¹ Ayant perdu cette « immunisation » par rapport à la honte que conférait l'amour, ils tentent maintenant de pallier ce ressenti nouveau dont leur « préhistoire » était libre. Faute d'une immunisation intérieure par l'amour, ils recherchent une protection extérieure en déroband au regard leurs attributs sexuels.⁵² Notons que la honte « cosmique » comporte bien aussi ce caractère « relatif », d'une part vis-à-vis de

⁴⁷ Cf. TDC 5-7.

⁴⁸ Cf. encore TDC 28,4 :

De ce point de vue, cette première impulsion dont parle Genèse 3, 7 (« ils se rendirent compte qu'ils étaient nus ; ils cousirent des feuilles de figuier et s'en firent des pagnes ») est extrêmement éloquente : c'est comme si « l'homme de la concupiscence » (homme et femme « dans l'acte de la connaissance du bien et du mal ») expérimentait qu'il avait simplement cessé, même par son propre corps et par son sexe, de se trouver au-dessus du monde des êtres vivants ou « *animalia* ».

⁴⁹ GS 10,1.

⁵⁰ Cf. TDC 28,4.

⁵¹ Cf. TDC 28,1.

⁵² Cf. TDC 28,1.

la création, d'autre part vis-à-vis de Dieu, ce qui fait que l'homme cherche aussi à se cacher de son Créateur.⁵³

Désormais, il faut compter avec cette honte mêlée de peur qui semble bien encombrante et qui aboutit, au moins dans un premier mouvement, à mettre une distance entre l'homme et la femme, entre l'homme et Dieu. L'homme « historique » doit donc apprendre à vivre avec la honte de Gn 3, à s'en accommoder d'une manière ou d'une autre. Sous quel rapport cette honte serait-elle un atout pour l'homme ? Cela n'apparaît pas encore.

II.A.3. La honte comme expérience

De fait, selon JEAN-PAUL II, « [l']apparition de la 'honte' comme conséquence immédiate de ce qui est raconté au chapitre 3 de la Genèse a une signification pluridimensionnelle »⁵⁴. Considérer avec lui la honte en tant qu'expérience (on retrouve ici l'attention du phénoménologue) permet d'en éclairer de nouvelles dimensions.

a. Une expérience « limite »

Il nous présente d'abord la honte comme une expérience « du seuil »⁵⁵, une « expérience 'limite' » en tant qu'elle marque le passage de l'« origine » à la condition postlapsaire.⁵⁶ Il faut bien comprendre que si l'avènement de la honte traduit un profond bouleversement dans le rapport de l'homme à son corps, il ne s'agit pas d'un passage de la non-connaissance de la nudité à la conscience de la nudité, mais d'« un changement radical de la signification de la nudité originelle de la femme devant l'homme et de l'homme devant la femme ».⁵⁷ Le corps, initialement perçu dans la liberté intérieure du don comme ordonné à la communion interpersonnelle, risque désormais d'être appréhendé sous l'angle de la concupiscence.⁵⁸

Il y a là un véritable paradoxe : d'une part, cette nouvelle manière de considérer le corps, d'où surgit la honte, advient au détriment de sa valeur unitive, et d'autre part, la honte continue

⁵³ Cf. TDC 96,3-4.

⁵⁴ TDC 12,1.

⁵⁵ TDC 11,6.

⁵⁶ Cf. TDC 11,4.

⁵⁷ TDC 11,5.

⁵⁸ Cf. TDC 30,5.

à renvoyer à la signification véritable du corps.⁵⁹ Voilà qui s'inscrit bien dans une « *herméneutique du don* »⁶⁰ : la honte est relue comme attestant la disparition même de l'aptitude qui permet à l'homme et à la femme de vivre une pleine communion interpersonnelle. Cela explique aussi la peur qui entre en jeu comme une composante de la honte : l'homme et la femme ont de quoi craindre que leur corps soit traité autrement que comme celui d'une personne. Pour cette raison, ils adoptent spontanément une attitude d'évitement, éprouvant le besoin de se cacher :

Cette honte, envahissant entièrement les relations entre l'homme et la femme, s'est manifestée par le déséquilibre de la signification originelle de l'unité corporelle, c'est-à-dire du corps comme « substratum » spécifique de la communion des personnes. C'est comme si l'aspect personnel de la masculinité et de la féminité, qui auparavant mettait en évidence la signification du corps pour une pleine communion des personnes, avait cédé la place à la simple sensation de la « sexualité » par rapport à l'autre être humain. C'est comme si la sexualité était devenue un « obstacle » dans les relations personnelles de l'homme avec la femme. En cachant leur sexualité l'un à l'autre, selon Genèse 3, 7, ils l'expriment tous deux, de manière presque instinctive. (TDC 29,3.)⁶¹

Il convient d'être attentif à la dernière expression : « de manière presque instinctive ». Un autre passage des catéchèses parlera dans le même sens de cette « impulsion instinctive qui les avait fait se couvrir leurs corps »⁶² : sans relever de l'instinct à proprement parler (puisque cette catégorie ne s'applique à l'homme que par analogie), la honte en tant qu'affect précède l'élaboration mentale. Émergeant de la profondeur de l'être humain sans requérir de délibération, elle pousse à agir – ou plutôt ici à réagir – de manière préréflexive.

b. Une expérience « fondamentale »

En outre, pour JEAN-PAUL II, la honte de Gn 3 représente une expérience « fondamentale », liée à la structure de l'homme, à sa valeur, et à sa vocation à la communion.⁶³ La honte renvoie bien à

⁵⁹ Cf. TDC 29,3.

⁶⁰ TDC 13,3.

⁶¹ Voir aussi TDC 29,5.

⁶² TDC 30,5.

⁶³ Cf. TDC 12,1 (où l'on retrouve le genre d'analyses développées dans *Amour et responsabilité*, faisant leur place à la description des ressentis et des comportements) :

qui est l'homme : c'est parce qu'il est une personne que, dans l'unité de son âme et de son corps, il est accessible à cette émotion.⁶⁴ Dans cette émotion se loge une affirmation de sa dignité propre qui « instinctivement » (terme analogique toujours) constitue une défense de sa valeur. L'ambivalence des effets de la honte est à noter : elle provoque une distance pour la protection du sujet et en même temps elle appelle la proximité – mais en favorisant le préalable nécessaire, à savoir justement la prise en compte du caractère inaliénable de la personne.

Dans le même sens, la honte se voit également qualifiée d'« expérience de fond »⁶⁵, avec trois références à l'appui : les ouvrages de Max SCHELER et Franciszek SAWICKI qu'indiquait déjà *Amour et responsabilité*, ainsi que les pages d'*Amour et*

Des analyses contemporaines de la honte, et en particulier de la pudeur sexuelle, on peut déduire la complexité de cette expérience fondamentale où l'homme s'exprime lui-même comme personne selon la structure qui lui est propre. Dans l'expérience de la pudeur, l'être humain expérimente la crainte d'être confronté à un « second moi » (par exemple, la femme devant l'homme) et il s'agit substantiellement d'une crainte pour son propre « moi ». Par la pudeur, l'être humain manifeste, pour ainsi dire « instinctivement », le besoin d'affirmer et d'accepter ce « moi » selon sa juste valeur. Il en fait l'expérience à la fois au fond de lui-même et extérieurement, devant l'« autre ». On peut donc dire que la pudeur est une expérience complexe également en ce sens que, [tandis qu'elle éloigne en quelque sorte un être humain de l'autre (la femme de l'homme), elle cherche dans le même temps leur rapprochement personnel, en créant pour cela une base et un niveau appropriés].

L'on adopte ici une traduction plus littérale pour la fin de la dernière phrase, à partir de l'italien qui dit en AU 12,1 :

Si può dunque dire che il pudore è un'esperienza complessa anche nel senso che, quasi allontanando un essere umano dall'altro (la donna dall'uomo), esso cerca nel contempo il loro personale avvicinamento, creandogli una base e un livello idonei.

Y. SEMEN traduit quant à lui :

On peut donc dire que la pudeur est une expérience complexe également en ce sens que, d'une part, elle éloigne en quelque sorte un être de l'autre (la femme de l'homme) et, d'autre part, elle cherche en même temps leur rapprochement personnel en créant une base et un niveau appropriés pour une telle approche. (TDC 12,1.)

⁶⁴ Il est affirmé ailleurs que « le texte de Genèse 2, 25 exige expressément de rattacher les réflexions sur la théologie du corps à la dimension de la subjectivité personnelle de l'homme. » (TDC 11,3.)

⁶⁵ TDC 11,3.

responsabilité où Karol WOJTYŁA lui-même a procédé à l'examen de la pudeur.⁶⁶ Dans le prolongement, il n'est pas surprenant que soit souligné le caractère « métaphysique » de la honte, mais cette fois à partir de la *Genèse*.⁶⁷ La honte corporelle renvoie effectivement à ce que l'être humain est en lui-même, même si c'est avec des tonalités distinctes selon le sexe.⁶⁸ Toutes ces notations laissent entrevoir la finesse des observations qui caractérisait déjà *Amour et responsabilité*, finesse liée à la rigueur du philosophe comme à l'expérience du pasteur. Il en sera de même avec le fait de situer la honte comme une expérience universelle.

c. Une expérience universelle

De fait, la honte de Gn 3 est une expérience partagée par tout homme « historique » dans l'usage normal de ses facultés, indépendamment de la Révélation. Depuis la Chute, cette expérience « de fond » qu'est la honte vécue par Adam et Ève se décline dans l'existence individuelle de chacun, car elle est liée à ce « co-héritage »⁶⁹ de l'innocence originelle et du péché originel. Paradoxalement, s'il s'agit d'une « expérience du seuil » qui indique bien qu'une frontière a été franchie, nous séparant sans retour de l'« origine », cette même honte renvoie pourtant également à ce temps révolu de l'innocence originelle. Voici comment l'exprime JEAN-PAUL II en commentant saint PAUL :

L'auteur de la première épître aux Corinthiens (12, 18-25) a sous les yeux le corps humain dans toute sa vérité ; donc le corps imprégné avant tout (si on peut s'exprimer ainsi) de toute la réalité de la personne et de sa dignité. Il est, en même temps, le corps de l'homme « historique », homme et femme, c'est-à-dire de cet homme qui, après le péché, fut conçu, pour ainsi dire, dans et à partir de la réalité de l'homme qui avait fait l'expérience de l'innocence originelle. Dans les expressions de Paul à propos des « membres indécents » du corps humain, aussi bien que de ceux que « nous tenons pour les plus

⁶⁶ Cf. *ibid.*, note 21.

⁶⁷ Cf. TDC 31,3.

⁶⁸ Cf. TDC 31,4.

⁶⁹ TDC 4,2, qui dit plus largement :

L'homme historique est donc pour ainsi dire enraciné dans sa préhistoire théologique révélée. Et pour cette raison, les éléments de sa peccabilité historique (tant pour l'âme que pour le corps) s'expliquent en référence à l'innocence originelle. On peut dire que cette référence est un « co-héritage » du péché et précisément du péché originel.

faibles » ou ceux que « nous considérons moins honorables », il nous semble retrouver *le témoignage de la même honte* que celle dont les premiers êtres humains, homme et femme, avaient fait l'expérience après le péché originel. Cette honte s'est imprimée en eux et dans toutes les générations de l'homme « historique » comme fruit de la triple concupiscence (avec une référence particulière à la concupiscence de la chair). (TDC 55,4.)⁷⁰

Présenter ainsi les choses ne revient pas à considérer seulement l'homme rejoint par la Révélation, celui qui sait qu'il y a une « origine » et un péché originel. Dans la mesure où tout homme est enraciné dans sa « préhistoire » théologique, il en garde de toute façon une empreinte en lui-même, dans ce qui le constitue. De ce fait, la honte est bien une expérience universelle, que l'on ait bénéficié ou non de l'annonce de l'Évangile, que l'on soit capable ou non de mettre son existence en perspective dans l'histoire du salut. Cela signifie aussi qu'il n'y a pas lieu de voir la honte corporelle comme un fait social implémenté en l'homme par la culture ou la religion : elle relève d'abord de ce qu'il porte en son intériorité.

Conclusion : la honte comme inversion de l'émotion première devant la nudité du corps ?

Finalement, l'on peut se demander si l'expérience de la honte ne représente pas comme une inversion de l'émotion première (et heureuse) dans laquelle Adam avait accueilli Ève. « Lorsque le premier homme, à la vue de la femme, s'exclame : 'C'est la chair de ma chair et l'os de mes os' (Gn 2, 23), [...] il semble dire : *voilà un corps qui exprime la 'personne' !* »⁷¹ Même si JEAN-PAUL II n'en dit rien, il est frappant que l'apparition de la honte de Gn 3 soit relatée dans le texte biblique si peu après cette émotion fondatrice, inaugurale, où l'homme reconnaissait la femme pour qui elle est.⁷² La découverte de la femme en sa nudité avait originellement eu

⁷⁰ Comme précédemment, l'on rétablit ici le terme « image » omis par la traduction d'Y. SEMEN. Le texte italien dit en effet : « E contemporaneamente in questa vergogna [...] si è impressa una certa 'eco' della stessa innocenza originaria dell'uomo : quasi un 'negativo' dell'immagine, il cui 'positivo' era stata appunto l'innocenza originaria ». (AU 55,4).

⁷¹ TDC 14,4.

⁷² Cf. aussi TDC 9,1 parlant de : « cette première et 'originelle' émotion éprouvée par l'homme de sexe masculin devant l'humanité de la femme, et en même temps devant la féminité de cet autre être humain ».

lieu dans la clarté d'une vision accordée à celle de Dieu.⁷³ Maintenant, la vue du corps nu fait survenir la honte.

Par là, l'émotion de honte peut sembler simplement à l'opposé de l'émerveillement précédent, comme si elle en constituait un désaveu. Cependant si la honte survient, c'est qu'il reste avec elle au cœur de l'homme « un certain 'écho' de l'innocence originelle »⁷⁴, comme ce « négatif » photographique où demeure la mémoire du « positif » initial. De sorte que la honte n'est pas purement et simplement la négation de l'émotion « première et 'originelle' » que nous rapporte l'Écriture : d'une certaine manière, elle la prolonge aussi.

II.B. Le lien entre la honte de Gn 3 et la concupiscence

Pour continuer à caractériser la honte de Gn 3, il est indispensable d'éclairer comment elle se rattache à la concupiscence. JEAN-PAUL II parle de la concupiscence « en tant qu'élément permanent de la peccabilité de l'homme (*status naturae lapsae* [l'état de nature déchue]) »⁷⁵, ou « pour ainsi dire, comme disposition permanente qui découle de la peccabilité humaine. »⁷⁶ Surtout, il prend soin d'écarter les confusions dans la manière de comprendre désir et concupiscence :

La signification biblique et théologique du désir et de la concupiscence diffère de celle que lui donne la psychologie. Pour cette dernière, le désir provient d'un manque ou d'une nécessité que la valeur désirée doit apaiser. La concupiscence biblique, comme nous le déduisons de 1 Jn 2, 16, indique l'état de l'esprit humain éloigné de la simplicité originelle et de la plénitude des valeurs que l'homme et le monde possèdent « dans les dimensions de Dieu ». Cette simplicité et cette plénitude de la valeur du corps humain dans la première expérience de sa masculinité-féminité, dont parle Genèse 2, 23-25, ont subi ensuite une transformation radicale « dans les dimensions du monde ». (TDC 28,5.)

Le désir renvoie à l'intériorité de l'homme. Or, dit le pape, « la dimension de l'homme intérieur [...] est le propre de l'éthique et, plus encore, de la théologie du corps. »⁷⁷ À partir du péché

⁷³ Cf. TDC 18,5.

⁷⁴ TDC 55,4.

⁷⁵ TDC 43,3.

⁷⁶ TDC 43,4.

⁷⁷ TDC 44,1. Il est dit de même en TDC 49,1 : « L'homme intérieur est le sujet spécifique de l'*ethos* du corps ».

originel par lequel l'homme perd les dons surnaturels et leurs bénéfices, dont il jouissait dans la « préhistoire » théologique, ce désir est exposé à être investi et dévié par la concupiscence. Celle-ci tend à l'orienter vers la jouissance égoïste en détournant l'homme et la femme de la dynamique du don qui correspond à leur accomplissement comme personnes créées à l'image de Dieu. Dans le concret de son existence, chacun fait désormais l'expérience de cette notion théologique.⁷⁸

La concupiscence représente donc bien ici cet héritage du péché originel que l'Église a théorisé au fil des siècles.⁷⁹ Elle entraîne la mise à mal de ce que l'innocence première comportait comme particulière « pureté de cœur ».⁸⁰ Dans la mesure où le pape se concentre sur la manière dont l'homme et la femme s'accueillent mutuellement, il évoquera par ailleurs la concupiscence comme cette

limitation, violation ou complète déformation de la signification sponsale du corps [qui] peut être observée de manière particulièrement claire (malgré la concision du texte biblique) dans les deux premiers parents Adam et Ève[.] (TDC 31,6.)

Trois aspects permettront d'explicitier ici le lien entre honte corporelle et concupiscence : la simultanéité (1), la causalité (2) et la symptomatologie (3).

II.B.1. Simultanéité : la honte en même temps que la concupiscence

a. Concomitance de l'avènement de la honte et de celui de la concupiscence

La première chose qui frappe est en effet la concomitance entre l'apparition de la concupiscence et celle de la honte corporelle. C'est vraiment « en même temps » qu'adviennent la concupiscence et la honte.⁸¹ Le pape souligne cette simultanéité à maintes reprises : ainsi évoque-t-il « le phénomène de la honte apparue chez le premier homme, en même temps que le péché

⁷⁸ Cf. TDC 44,1.

⁷⁹ Cf. CEC 405-406.

⁸⁰ Cf. TDC 16,5 : « Il semble qu'il n'y ait aucun empêchement pour comprendre ici cette innocence originelle comme une 'pureté de cœur' particulière qui conserve une fidélité intérieure au don selon la signification sponsale du corps. »

⁸¹ Cf. TDC 28,5.

originel»⁸²; ou « *la honte originelle* (cf. Gn 3,7) qui est devenue partie intégrante de l'homme et de la femme en même temps que la concupiscence. »⁸³ Cela revient à dire que la honte corporelle est survenue en raison de ce qui a disparu et de fait, elle advient sur l'arrière-plan de la concupiscence comprise comme une « carence ».⁸⁴

De cette manière, de même qu'un mal renvoie à un bien qui devrait être présent, la concupiscence qui renvoie à une perte renvoie du même coup à ce qui précédait la perte – sans quoi elle ne pourrait être saisie comme carence. En cela elle présuppose l'« origine » et le fait qu'une certaine trace de cette « origine » soit conservée dans l'intériorité de la personne.

Voici comment se décline cette carence à laquelle renvoient et la honte et la concupiscence : marqué par la concupiscence, et spécialement la concupiscence de la chair, l'homme perçoit différemment aussi bien sa corporéité que le monde matériel qui l'entoure, désormais ressenti comme hostile. La transparence de la personne dans le corps s'obscurcit, sa lisibilité à travers sa masculinité et sa féminité se trouve altérée. La honte (immanente, cosmique et relative) imprègne le champ de perception.⁸⁵ Qui plus

⁸² TDC 30,1.

⁸³ TDC 31,1.

⁸⁴ TDC 27,2.

⁸⁵ Cf. TDC 27,3-4 :

Les paroles de Genèse 3, 10 attestent directement un changement radical de la signification de la nudité originelle. Dans l'état d'innocence originelle [...], la nudité n'exprimait pas une carence mais représentait la pleine acceptation du corps dans toute son humaine, et donc personnelle, vérité. Comme expression de la personne, le corps était le premier signe de la présence de l'homme dans le monde visible. [...] Ainsi, dans le mystère de la création, le corps humain portait en lui, un signe indubitable de « l'image de Dieu » et constituait également la source spécifique de la certitude de cette image présente dans tout l'être humain.

Les paroles « J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché » (Gn 3, 10) témoignent d'un changement radical de ce rapport. *En quelque sorte, l'homme perd la certitude originelle de l'« image de Dieu » exprimée dans son corps. Et, d'une certaine manière, il perd également le sens de son droit à participer à la perception du monde dont il jouissait dans le mystère de la création. [...] Les paroles de Genèse 3, 10 [...] confirment l'effondrement de l'acceptation originelle du corps comme signe de la personne dans le monde visible. Et il semble que vacille en même temps l'acceptation du monde matériel dans sa relation à l'homme. Les paroles de Dieu-Yahvé*

est, la concupiscence atteint particulièrement l'aptitude au don, c'est-à-dire à la fois la capacité de percevoir la création comme don en participant au regard de Dieu et la capacité de se donner soi-même. La signification sponsale du corps est facilement perdue de vue.⁸⁶ La réaction de honte est relue sur l'arrière-plan de cette perte comme ce qui vient précisément « confirmer », manifester, attester cette atteinte.⁸⁷

prophétisent, pour ainsi dire, l'hostilité du monde, la résistance de la nature à l'égard de l'homme et de ses tâches [...].

Dans ce contexte, ou plutôt dans cette perspective, les paroles d'Adam dans Genèse 3, 10, « J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché » semblent exprimer la conscience d'être sans défense et le sentiment d'insécurité envers sa structure somatique *en présence des processus de la nature obéissant à un inévitable déterminisme*. Dans cet énoncé déconcertant se trouve peut-être l'implication d'une certaine « honte cosmique » dans laquelle l'être créé à « l'image de Dieu » et appelé à soumettre la terre et à la dominer (cf. Gn 1, 28) s'exprime au moment même où, au tout début de ses expériences historiques, il est soumis de manière si explicite, à la terre, particulièrement dans la « partie » transcendante de sa constitution représentée précisément par le corps.

⁸⁶ Cf. TDC 29,3.

⁸⁷ Cf. TDC 29,2. La suite du texte explicite :

Cette honte – qui, selon le récit biblique, amène l'homme et la femme à cacher l'un à l'autre leurs propres corps et spécialement leur différenciation sexuelle – confirme donc surtout que la capacité originelle de se communiquer l'un à l'autre, dont parle Genèse 2, 25, s'est rompue. [...] Cette *communio reciproque dans l'humanité elle-même par l'entremise du corps* et de sa masculinité et féminité, qui trouvait un écho si fort dans le passage précédent du récit yahviste (cf. Gn 2, 23-25), se trouve à ce moment *bouleversée*, comme si le corps, dans sa masculinité et féminité, avait cessé de constituer l'« insoupçonnable » substrat de la communion des personnes, comme si sa fonction originelle était « mise en doute » dans la conscience de l'homme et de la femme. Disparaissent la simplicité et la « pureté » de leur expérience originelle qui favorisait une singulière plénitude de communication réciproque de soi. Évidemment, les premiers parents n'ont pas cessé de *communiquer l'un l'autre* par le corps et ses mouvements, ses gestes et ses expressions ; mais la simple et directe communion de soi liée à l'expérience originelle de la réciproque nudité a disparu.

b. Opposition de la honte à la concupiscence

Cette honte inédite est d'abord à envisager comme une réaction affective à la menace également inédite (inconnue dans la « préhistoire » théologique) que représente la concupiscence :

En ce sens, la honte originelle du corps (« je suis nu ») est déjà de la peur (« j'ai eu peur ») et pré-annonce l'inquiétude de la conscience liée à la concupiscence. Le corps n'est pas soumis à l'esprit comme dans l'état de l'innocence originelle, mais contient en lui un foyer constant de résistance à l'esprit, et il menace en quelque sorte l'unité de l'homme comme personne, c'est-à-dire l'unité de la nature morale qui plonge fermement ses racines dans la constitution même de la personne. La concupiscence du corps est une menace spécifique pour la structure de la possession de soi et de la maîtrise de soi par lesquelles se forme la personne humaine. (TDC 28,3.)

Cet extrait nous parle d'abord de la honte « immanente », car du fait de la concupiscence, le sujet se sent menacé dans son unité psychosomatique : l'harmonie intérieure dont il jouissait originellement, est mise à mal. Sa honte découle de cette précarité tout en manifestant aussi qu'il demeure attaché à une juste autopoSESSION, qu'il aspire à la recouvrer. JEAN-PAUL II dit justement : « La pudeur a une double signification : elle indique la menace de la valeur et, en même temps, elle préserve cette valeur de manière intérieure. »⁸⁸ Il y a là l'équivalent de ce qu'enseignait *Amour et responsabilité* : dans la honte il y va à la fois d'un avertissement par rapport au danger que la concupiscence fait peser sur la personne, et d'une réaction défensive pour sauvegarder la valeur personnelle. Ici s'écrit pour la honte un rôle bénéfique, pour l'individu déjà, pour la communion ensuite.

D'après le pape, le Christ sollicite le cœur de l'homme précisément parce que ce cœur abrite la honte qui cherche à garantir la valeur personnelle.⁸⁹ Contre ceux qui prétendraient expliquer la honte par le corps ou la sexualité, JEAN-PAUL II expose que la concupiscence n'a nullement rendu le corps mauvais. Ce sont plutôt les dispositions *spirituelles* de l'homme qui font surgir la honte :

Il ne faut pas rechercher l'explication de cette honte *dans le corps lui-même, dans la sexualité somatique* de l'un et de l'autre, mais bien la faire remonter *aux plus profondes transformations subies par l'esprit humain*. Et précisément cet esprit sait combien il est insatiable de l'union mutuelle entre l'homme et

⁸⁸ TDC 28,6. Ce passage comporte d'ailleurs un renvoi en note à « K. WOJTYLA, *Amour et responsabilité*, Turin, 1978 2^e éd., chap. 'Métaphysique de la pudeur', p. 161-178. »

⁸⁹ Cf. TDC 28,6.

la femme. De plus, cette conscience, transfère pour ainsi dire la faute sur le corps qu'elle prive de la simplicité et de la pureté de la signification liée à l'innocence originnaire de l'être humain. (TDC 31,1.)

Il est donc capital que la honte rappelle à la conscience la valeur de la personne car « tandis que, d'un côté, elle révèle le moment de la concupiscence, elle peut prémunir en même temps contre les conséquences du triple contenu de la concupiscence. »⁹⁰ En somme, la honte avertit et dans le même mouvement pare au danger. Car la concupiscence constitue bel et bien une « menace contre l'expression de l'esprit dans le corps »⁹¹, elle « limite et déforme ce mode objectif d'exister du corps dont l'homme est devenu participant. »⁹² En portant atteinte à la dimension sponsale du corps, elle aboutit en fait à ce qui constitue une dépersonnalisation de l'homme :

La concupiscence en général et la concupiscence du corps en particulier portent atteinte précisément à ce « don sincère » : on pourrait dire qu'elles dépouillent l'homme de la dignité du don exprimée par son corps au travers de la féminité et de la masculinité et, en un certain sens, qu'elles « dépersonnalisent » l'homme, en faisant de lui un objet « pour l'autre ». (TDC 32,4.)

À cause de la concupiscence, les dynamismes sexuels tendent à être vécus indépendamment de l'ordination du corps à la communion personnelle :

Le substrat naturel et somatique de la sexualité s'est manifesté comme force provenant quasi d'elle-même, marquée par une certaine « contrainte du corps », agissant selon sa propre dynamique et limitant l'expression de l'esprit et l'expérience de l'échange du don des personnes. (TDC 32,2.)

La sexualité est alors ramenée à un niveau infra-humain et l'on glisse vers cet adultère commis dans le cœur dont parle l'Évangile :

Ainsi se déforme ce mutuel « pour » qui perd son caractère de communion des personnes au profit de la fonction utilitaire. L'homme qui « regarde » de cette façon décrite en Matthieu 5, 27-28 « se sert » de la femme, de sa féminité, pour assouvir son propre « instinct ». Bien qu'il ne le fasse pas par un acte extérieur, il a déjà en son for intérieur adopté cette attitude en se décidant ainsi intérieurement à propos d'une femme déterminée. (TDC 43,3.)

La concupiscence conduit ainsi au point où le corps sexué est considéré de manière analogue à ce qui se passe dans le règne

⁹⁰ TDC 31,1.

⁹¹ Tel est le titre du développement qui commence avec la catéchèse 32.

⁹² TDC 32,1.

animal.⁹³ *Amour et responsabilité* avait déjà mis à jour la manière dont la honte s'oppose au fait que la personne soit réduite à son corps ou à son sexe. *La théologie du corps* reprend quelque chose de ces considérations, évoquant la réification induite de l'homme ou de la femme.⁹⁴ Mais JEAN-PAUL II insiste davantage sur le fait que la concupiscence affecte particulièrement « *la liberté intérieure du don* » :

La concupiscence, qui se manifeste comme une « contrainte 'sui generis' du corps », limite intérieurement et restreint la maîtrise de soi et, par là même, rend impossible, dans un certain sens, la liberté intérieure du don. En même temps, est obscurcie également la beauté que possède le corps humain en tant qu'expression de l'esprit, dans son apparence masculine et féminine. Le corps n'est plus qu'un objet de concupiscence et donc un « terrain d'appropriation » de l'autre être humain. La concupiscence en tant que telle est incapable de promouvoir l'union comme communion des personnes. Laisse à elle-même, elle n'unit pas mais s'approprie. Le rapport de don se transforme en rapport d'appropriation. (TDC 32,6.)

Cela étant, le cœur de l'homme, capable de concupiscence mais aussi capable de honte, devient le lieu où se vérifie le fait que la nature humaine n'est « pas totalement corrompue »⁹⁵ :

La signification sponsale du corps n'est pas devenue complètement étrangère à ce cœur : elle n'a pas été totalement étouffée en lui par la concupiscence, mais a été seulement habituellement menacée. (TDC 32,3.)

Aussi est-ce dans le cœur que se joue désormais la confirmation ou l'infirmité de l'ordination au don qui doit se traduire dans le corps, éliminant ou alimentant selon le cas la honte corporelle.

Le « cœur » est devenu le lieu du combat entre l'amour et la concupiscence. Plus la concupiscence domine le cœur, moins celui-ci est capable d'expérimenter la signification sponsale du corps et moins il devient sensible au don de la personne qui exprime précisément cette signification dans les rapports mutuels de l'homme et de la femme. Il est même certain que ce « désir » dont parle le Christ en Matthieu 5, 27-28 apparaît dans le cœur humain sous de nombreuses formes : il n'est pas toujours évident et manifeste ; il est parfois dissimulé et se fait ainsi passer pour de « l'amour », alors qu'il transforme la dimension authentique de l'amour et obscurcit la transparente clarté du don dans la relation réciproque des personnes. Cela signifie-t-il que nous devrions nous méfier du cœur humain ? Non ! Cela veut simplement dire que nous devons en conserver le contrôle. (TDC 32,3.)

⁹³ Cf. TDC 32,1.

⁹⁴ Cf. par exemple TDC 32,5 : « La subjectivité de la personne cède la place, d'une certaine manière, à l'objectivité du corps. »

⁹⁵ CEC 405.

Tout n'est donc pas perdu, reste que la réalisation de la communion entre l'homme et la femme est rendue plus difficile.⁹⁶ L'homme « historique » est donc exposé à ressentir la honte en même temps que la concupiscence, cette nouvelle « composante anthropologique »⁹⁷ avec laquelle il faut désormais compter :

À partir du moment où « une autre loi qui lutte contre la loi de la raison » (Rm 7, 23) s'est installée dans l'homme, il existe un danger presque constant d'une manière de voir, d'évaluer, d'aimer, telle que « le désir du corps » se montre plus puissant que « le désir de l'esprit ». (TDC 33,5.)

Aussi est-il nécessaire de pallier ce nouvel état de choses.

c. Changement de relation entre l'homme et la femme du fait de la honte ?

Ces considérations font prendre la mesure des répercussions du péché originel pour la relation entre l'homme et la femme dans l'expérience de leur nudité réciproque. La concupiscence modifie spécialement l'intentionnalité selon laquelle ils se perçoivent mutuellement, car désormais ils sont portés à se voir mutuellement comme un objet en vue d'un assouvissement sexuel.⁹⁸ Subverti par la concupiscence, le regard envisage différemment l'autre dans sa masculinité ou sa féminité, incitant à partir de là à agir de manière inappropriée. La concupiscence fait quitter l'ordination au don et à la communion interpersonnelle pour entraîner vers une appropriation induite de l'autre dans une quête de jouissance.⁹⁹

Devant la menace de cette déviation de l'intentionnalité, c'est l'adhésion de la volonté qui constitue le pivot déterminant. De fait, l'émergence d'une intentionnalité déviante n'est pas encore ratification délibérée, car la volonté peut céder ou résister à la concupiscence.¹⁰⁰ En réalité, c'est par cette adhésion délibérée que l'adultère peut être commis « dans le cœur » même quand il ne se prolonge pas en actes extérieurs. C'est à partir de la subversion de l'intentionnalité que la concupiscence tend à altérer la relation entre l'homme et la femme.

⁹⁶ Cf. TDC 32,1.

⁹⁷ TDC 33,5.

⁹⁸ Cf. TDC 41,1.

⁹⁹ Cf. TDC 41,5.

¹⁰⁰ Cf. TDC 41,2.

La honte, qui survient en même temps, entraîne elle-même des modifications dans cette relation.¹⁰¹ Il semble néanmoins que dans sa manière d'exposer les choses, JEAN-PAUL II superpose plus ou moins les changements induits par la concupiscence et ceux induits par la honte.¹⁰² La différence sexuelle est maintenant perçue comme motif d'opposition plutôt que de communion. Cependant, l'on peut se demander ici si c'est bien la honte qui se manifeste par ce « *déséquilibre de la signification originelle de l'unité corporelle* », ou si ce n'est pas plutôt la concupiscence, comme le laissent entrevoir d'autres passages.¹⁰³ Quoi qu'il en soit, la concupiscence substitue une nouvelle manière d'appréhender la sexualité par rapport à celle qui dans la « préhistoire » théologique procédait d'une participation au regard de Dieu. Le pape parle à cet égard de « seconde découverte du sexe ».¹⁰⁴

C'est surtout la trentième catéchèse qui parle de ce changement de relation dû à la honte corporelle. Le texte affirme que « la honte, qui s'est substituée dans la relation réciproque entre l'homme et la femme à la confiance absolue liée à l'état antérieur d'innocence originelle, a une dimension plus profonde. »¹⁰⁵ L'argumentation se développe en plusieurs moments. Le pape rappelle d'abord qu'à partir « de l'expérience originelle de la honte » les séquelles du péché originel s'étendent

¹⁰¹ Cf. TDC 29,1.

¹⁰² Cf. TDC 29,3.

¹⁰³ Voir notamment TDC 31,2-3 :

[N]ous pouvons établir *et même reconstruire, pour ainsi dire, ce en quoi consiste le déséquilibre* ou, mieux, la déformation caractéristique de la *relation originelle de communion* interpersonnelle [...]. On peut donc dire – en analysant profondément Genèse 3, 16 – qu'alors que le « corps », constitué dans l'unité du sujet personnel, ne cesse de stimuler les désirs de l'union des personnes, précisément en raison de la masculinité et de la féminité (« ton élan te portera vers ton mari »), la concupiscence, elle, oriente dans le même temps ces désirs à sa manière ; cela est confirmé par l'expression : « Et lui, te dominera ». Mais la concupiscence de la chair oriente ces désirs vers l'apaisement du corps, souvent au prix d'une authentique et pleine communion des personnes.

Ajoutons que si le Christ parle ici de l'homme, la femme est également concernée, comme le note le pape en TDC 25,5.

¹⁰⁴ TDC 29,4.

¹⁰⁵ TDC 30,1.

au-delà d'Adam et Ève à toute l'humanité.¹⁰⁶ Il fait ensuite apercevoir comment Gn 3,16 se relit comme « *une résonance plus profonde* » et « *une plus complète motivation de cette honte* »¹⁰⁷, renvoyant encore à la concupiscence qui déforme la signification sponsale du corps. De sorte que ce qui entraîne la honte, c'est « *l'insatiabilité de cette union et de cette unité* qui ne cessent d'attirer l'homme et la femme, précisément parce qu'ils sont des personnes appelées de toute éternité à exister 'en communion'. »¹⁰⁸

¹⁰⁶ Cf. TDC 30,2 :

La formulation incisive de Genèse 3, 16 semble concerner l'ensemble complexe des faits qui, d'une certaine façon, émergent déjà de l'expérience originelle de la honte et qui se manifesteront par la suite dans toute l'expérience intérieure de l'homme « historique ».

¹⁰⁷ TDC 30,3-4. Le texte dit plus largement :

Dans l'ensemble du contexte du récit yahviste, les paroles [de Gn 3, 16] signifient surtout une rupture, une perte fondamentale de la primitive communauté-communion des personnes. Celle-ci aurait dû rendre l'homme et la femme mutuellement heureux grâce à la recherche d'une union simple et pure dans l'humanité, grâce à une réciproque offrande d'eux-mêmes, c'est-à-dire par l'expérience du don de la personne exprimée par l'âme et le corps, avec la masculinité et la féminité [...] et finalement grâce à la subordination de cette union à la bénédiction de la fécondité par la « procréation ».

Il semble donc que dans les paroles que Dieu-Yahvé adresse à la femme il y ait *une résonance plus profonde de la honte* que tous deux commencèrent à éprouver après la rupture de l'Alliance originelle avec Dieu. Nous y trouvons, en outre, une plus complète motivation de cette honte. De façon très discrète, mais néanmoins déchiffrable et expressive, Genèse 3, 16 atteste que *l'union conjugale originelle béatifique des personnes sera déformée dans le cœur de l'homme par la concupiscence*.

¹⁰⁸ TDC 30,5 qui explique plus largement :

L'analyse de Genèse 3, 7 faite précédemment a déjà démontré que dans la nouvelle situation, après la rupture de l'Alliance originelle avec Dieu, l'homme et la femme, au lieu d'être unis l'un à l'autre, se trouvèrent davantage divisés et même opposés l'un à l'autre à cause de leur masculinité et féminité. En mettant en relief l'impulsion instinctive qui les avait fait se couvrir leurs corps, le récit biblique décrit en même temps la situation dans laquelle l'être humain, comme homme *ou* femme – auparavant il était plutôt homme *et* femme – se sent davantage éloigné du corps comme source de l'union originelle dans l'humanité (« chair de ma chair »), et plus opposé à l'autre précisément sur la base du corps et du sexe. Cette opposition ne détruit ni n'exclut l'union conjugale voulue par le Créateur (cf. Gn 2, 24) ni ses effets procréateurs ; mais elle confère à la réalisation de cette union une

L'examen de Gn 3,16 en lien avec la survenue de la honte conduit le pape à cette conclusion :

À la lumière du récit biblique la pudeur sexuelle révèle sa signification profonde qui est liée précisément à la non-satisfaction de l'aspiration à réaliser dans l'« union conjugale du corps » (cf. Gn 2, 24) la réciproque communion des personnes. (TDC 30,5.)

La honte de Gn 3 renvoie finalement à ce qu'on pourrait appeler une « frustration », une déception, une difficulté rencontrée dans l'accomplissement de la personne, accomplissement qui suppose le don de soi dans l'unité de son corps et de son esprit. En tant qu'elle émane de cette « non-satisfaction », elle témoigne d'une difficulté à correspondre à une vocation qui demeure malgré les atteintes du péché originel. Certes, cette honte survient parce que l'être humain a du mal à réaliser une telle communion, mais en même temps, l'affect lui-même continue de pointer vers cet accomplissement contrarié, vers le devoir qu'il représente. Tout se passe comme si la honte tendait à rectifier la déviance dans la relation entre l'homme et la femme pour réorienter leur relation conformément à leur finalité.

JEAN-PAUL II fait observer que l'homme et la femme sont tous les deux marqués par la concupiscence et par la honte, quoique sur des modes un peu distincts.¹⁰⁹ Il n'explique pas bien en quoi la honte est aussi responsable de la propension masculine à « dominer » la femme. Est-ce qu'en se sentant humilié¹¹⁰ et « soumis »¹¹¹ aux mouvements de la concupiscence en lui, il tend à réagir en exerçant une emprise, une domination ? En tout cas, il serait regrettable d'imputer à la honte ce qui revient à la

autre direction, propre à l'homme de la concupiscence. C'est précisément ce dont parle Genèse 3, 16.

La femme dont « l'élan la poussera vers son mari » (Gn 3, 16), et l'homme dont la réponse à cet élan, comme nous le lisons, est de « dominer sur toi » forment indubitablement le même couple humain, le même mariage que dans Genèse 2, 24, et même *la même communauté de personnes*, mais ils sont cependant désormais quelque chose de différent. Ils ne sont plus seulement appelés à l'union et à l'unité, mais ils *sont également menacés par l'insatiabilité de cette union et de cette unité* qui ne cessent d'attirer l'homme et la femme, précisément parce qu'ils sont des personnes appelées de toute éternité à exister « en communion ».

¹⁰⁹ TDC 31,3.

¹¹⁰ Cf. TDC 28,2 : « Sa honte comporte les signes d'une humiliation spécifique par l'intermédiaire du corps. »

¹¹¹ Cf. TDC 28,3.

concupiscence, de même qu'il est inadéquat d'accuser le corps du déséquilibre moral, donc spirituel, de l'homme marqué par la concupiscence.¹¹² Pour recourir à une métaphore, raisonner de la sorte reviendrait à incriminer le thermomètre quand la température devient excessive, ou le compteur Geiger quand la radioactivité passe un seuil critique ! Pour cette étude, l'important était de souligner la concomitance entre l'apparition de la concupiscence et celle de la honte.

II.B.2. Causalité : la honte à cause de la concupiscence

L'on en vient maintenant au rapport de causalité qui lie la honte et la concupiscence. Bien évidemment en effet, non seulement la concupiscence et la honte apparaissent de concert, mais l'une est la raison de l'autre. En référence à Gn 3,7, le pape parle de « ce premier moment, dans lequel la pudeur s'explique par la concupiscence et la concupiscence par la pudeur. »¹¹³

a. La concupiscence à la racine de la honte

Enclins à la concupiscence par suite du péché originel, l'homme et la femme deviennent accessibles à la honte corporelle et, de même que la concupiscence prend chez l'un et l'autre des tonalités différentes, leur honte aura des accents spécifiques.¹¹⁴ La concupiscence se trouve donc à la source de la honte. JEAN-PAUL II attire l'attention sur le fait qu'il s'agit de la triple concupiscence et non seulement de la concupiscence de la chair.¹¹⁵ Cette triple concupiscence, qui « porte en elle une limitation de la signification sponsale du corps à laquelle l'homme et la femme participaient dans l'état d'innocence originelle »¹¹⁶, fait émerger la honte comme une cause produit son effet :

L'homme a la pudeur du corps à cause de la concupiscence. [...] Il a la pudeur du corps à cause de cet état d'esprit auquel la théologie et la psychologie donnent le même nom : désir ou bien concupiscence, bien que leur sens ne soit pas tout à fait le même. [...] Cette simplicité et cette plénitude de la valeur du corps humain dans la première expérience de sa masculinité-féminité, dont parle Genèse 2, 23-25, ont subi ensuite une transformation

¹¹² Cf. TDC 31,1.

¹¹³ TDC 28,4.

¹¹⁴ Cf. TDC 31,4.

¹¹⁵ Cf. TDC 30,6.

¹¹⁶ TDC 31,5.

radicale « dans les dimensions du monde ». Et alors, en même temps que la concupiscence du corps, naquit la pudeur. (TDC 28,5.)

La honte survient parce que survient cette tendance à vivre sa sexualité sur un mode qui contredit la nature et la vocation de l'homme et de la femme, créés à l'image de Dieu et ordonnés à la communion personnelle.

C'est la pudeur de sa propre sexualité à l'égard de l'autre être humain. C'est ainsi que la pudeur est montrée dans le récit de Genèse 3 qui nous rend, en un certain sens, témoins de la naissance de la concupiscence humaine. (TDC 28,4.)

En somme, le récit de la Chute en Gn 3 donne à lire la naissance de la concupiscence à travers celle de la honte qu'elle provoque.

b. Le changement de rapport à la nudité comme cause de la honte

Si le corps humain garde son objectivité et sa valeur après le péché originel, le rapport de l'homme à son corps, lui, se trouve modifié.¹¹⁷ S'inaugure alors une nouvelle manière de percevoir et de vivre cette nudité, d'autant plus que la signification du corps est non seulement quelque chose qui se pense, mais quelque chose qui s'éprouve et se prolonge dans l'agir. À partir du moment où Adam et Ève mangent de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, le changement de sens de la nudité se répercute dans l'ordre existentiel.¹¹⁸

Pour l'homme « historique », la nudité n'est plus comme auparavant vecteur de la signification sponsale du corps, mais elle expose au danger de réduction intentionnelle qui fait de ce corps un objet possible de plaisir. Désormais, l'homme peut convoiter la féminité pour sa jouissance, comme la femme peut convoiter la masculinité pour la sienne. C'est bien ce qui suscite le comportement de dérober à la vue de l'autre ce qui peut éveiller en lui la concupiscence.¹¹⁹ De la sorte, le changement de signification de la nudité est cause de la honte et l'éclaire, tandis que la honte éclaire en retour ce changement de signification de la nudité.¹²⁰ C'est donc la subversion de « la mesure du cœur » qui génère la honte.

¹¹⁷ Cf. TDC 11,5.

¹¹⁸ Cf. TDC 31,5-6.

¹¹⁹ Cf. TDC 29,5. Comportement presque réflexe, comme on l'a vu, et cf. TDC 30,5.

¹²⁰ Cf. TDC 31,6.

c. La honte liée à une tension entre concupiscence et conscience de la valeur

En même temps, le seul changement de signification de la nudité originelle ne suffit pas pour qu'advienne la honte. Assurément, la honte advient parce qu'advient la concupiscence qui pousse à voir le corps comme objet possible de jouissance. Toutefois, la honte ne pourrait survenir si le cœur de l'homme « historique » ne connaissait *que* la concupiscence. La manière d'envisager le corps sexué est subvertie, mais pas au point d'occulter entièrement la signification sponsale à travers laquelle ce corps doit être appréhendé. De sorte que l'expérience de la honte renvoie finalement à un conflit intérieur, comme le met en évidence la question de l'adultère commis dans le cœur dont parle l'Évangile :

« Désirer », « regarder avec désir » indique une expérience de la valeur du corps dans laquelle sa signification sponsale cesse d'être sponsale, en raison même de la concupiscence. [...] Dès lors, « en désirant », « en regardant pour désirer » (comme nous le lisons dans Matthieu 5, 27-28), l'homme *expérimente* de façon plus ou moins explicite le *détachement de cette signification du corps* [...]. Ce détachement de la signification sponsale du corps entraîne en même temps un conflit avec la dignité de la personne : un authentique conflit de conscience. (TDC 39,5 et 40,1.)

Ni le conflit ni la honte ne surviendraient dans le cœur de l'homme si la concupiscence y régnait seule en maîtresse. Mais le cœur se trouve comme pris en tension entre deux désirs : d'une part, celui qui relève de « l'éternelle attraction réciproque »¹²¹ d'un sexe vers l'autre et tend à la communion, et d'autre part, le désir concupiscent qui fait dévier cette attraction vers une satisfaction sensuelle autocentrée.¹²²

Il s'agit en définitive d'une tension entre le désir relevant du dessein originel de Dieu sur l'homme et la femme et le désir subverti, égoïste, prêt à instrumentaliser l'autre pour sa jouissance. Ce désir concupiscent représente par conséquent une réduction intentionnelle.¹²³ De cette manière, la honte atteste bien que la concupiscence imprègne le cœur et atteste en même temps que demeure vivace en lui un autre référentiel que celui de la concupiscence.

¹²¹ TDC 40,2. L'expression « l'éternelle attraction » revient six fois dans la Théologie du corps (cf. TDC 40,2.3.5 ; 46,5 ; 49,5.)

¹²² Cf. TDC 40,2.

¹²³ Cf. TDC 40,3.

II.B.3. Symptomatologie : la honte symptôme de la concupiscence

Dans le prolongement, la honte n'apparaît pas seulement comme l'effet de la concupiscence, mais encore comme un signe qui donne à connaître que cette concupiscence a pris racine dans le cœur de l'homme « historique ».

a. La honte de Gn 3 comme « manifestation » ou symptôme de la concupiscence

En deux endroits du texte, la honte est ainsi envisagée comme manifestation de la concupiscence. La catéchèse 29 parle de « la concupiscence qui, selon Genèse 3, s'est manifestée 'à l'origine' par la honte de l'homme et de la femme »¹²⁴ ; et surtout, la catéchèse 26 situe la honte comme « la première source de la manifestation »¹²⁵ de la concupiscence dans l'homme. Un autre terme s'avère plus intéressant encore : JEAN-PAUL II parle de la honte comme d'un « symptôme », ce qui nous place métaphoriquement dans un registre médical. Dans la catéchèse 27, ce symptôme n'est pas directement rattaché à la concupiscence elle-même, mais plus globalement à la Chute.¹²⁶

L'on a vu comment la honte va de pair avec la peur liée à la nudité, cette nudité qui renvoie à la privation des dons dont l'homme était gratifié au commencement. Ainsi la honte est-elle envisagée comme le signe « pathologique » d'une atteinte de l'homme, par rapport à la santé morale et théologique que représentaient la justice et la sainteté dont il jouissait à l'« origine ». En cette honte s'écrit combien l'homme est affecté par ce désordre qui a rompu la plénitude initiale.¹²⁷

Dans sa signification la plus profonde, la honte vient révéler « l'effondrement de la relation originelle 'de communion' »¹²⁸ qui unissait l'homme et la femme.¹²⁹ La honte manifeste que le rapport de captation égoïste et de domination tend à l'emporter sur l'originnaire mouvement de don de soi.¹³⁰ Dans cette perspective,

¹²⁴ TDC 29,1.

¹²⁵ TDC 26,5.

¹²⁶ Cf. TDC 27,1.

¹²⁷ Cf. TDC 29,4.

¹²⁸ TDC 29,5.

¹²⁹ Cf. TDC 30,4.

¹³⁰ Cf. TDC 31,3.

la honte n'est pas le mal qu'il faudrait écarter, mais le signe que l'atteinte est effective et agissante – elle est également le signe qu'un sens du bien demeure. De même que, dans l'ordre médical, la fièvre alerte sur la présence d'une affection, la honte alerte sur un changement nocif pour l'individu et cherche à le combattre : « tandis que, d'un côté, elle révèle le moment de la concupiscence, elle peut prémunir en même temps contre les conséquences du triple contenu de la concupiscence. »¹³¹ Ce caractère de signe « pathologique » est un autre biais par lequel la honte peut s'avérer précieuse : il est des affections qu'on ne détecterait pas sans les symptômes qui les accompagnent !

b. La honte de Gn 3 comme une affection ?

Reconnaissons pourtant que la métaphore est inversée en un autre lieu : c'est la honte qui apparaît comme indésirable, c'est par rapport à la honte qu'une « immunité » est évoquée lorsque JEAN-PAUL II définit l'« origine » comme « l'originelle et béatifique immunité de la honte par l'effet de l'amour. »¹³² Dans la « préhistoire théologique », l'amour qui constitue la dynamique fondamentale de l'homme et de la femme écarte complètement la possibilité qu'advienne la honte. La signification sponsale du corps n'est pas déformée dans le cœur de l'homme car aucune concupiscence ne menace la relation : la honte n'a donc aucune raison d'être, l'« origine » est sous le signe de l'innocence.¹³³ La tournure employée ne fait pas pour autant de la honte le mal à combattre et à éliminer : un symptôme désagréable ne se confond pas avec le désordre qu'il signale, surtout quand il atteste en même temps que demeure une capacité de réagir à ce désordre.

c. La honte de Gn 3 signe d'un désordre

Précisément, la honte de Gn 3 renvoie bien à un désordre, un désordre de nature morale et spirituelle, que l'on peut apparenter à un état pathologique, dysfonctionnel, de l'homme en sa condition « historique ». L'homme est tout en même temps sous le coup de cette « fracture » dans sa constitution (il ressent désormais une opposition entre le spirituel et le sensible), et de cette rupture dans l'unité originelle (il ressent désormais une opposition entre le

¹³¹ TDC 31,1.

¹³² TDC 16,2.

¹³³ Cf. TDC 16,3.

masculin et le féminin).¹³⁴ Récapitulons comment cela se manifeste :

- L'on trouve dans l'ordre de la relation de l'homme avec lui-même, avec le cosmos et avec Dieu : le fait d'être « privé des dons surnaturels et préternaturels »¹³⁵ ; « une certaine fracture constitutive dans l'intérieur de la personne humaine, *une rupture, pour ainsi dire, de l'unité spirituelle et somatique originelle de l'homme* »¹³⁶ ; « *une fracture spécifique dans l'intégrité personnelle de son propre corps, particulièrement dans ce qui en détermine sa sexualité* »¹³⁷ ; « l'affaiblissement de l'esprit »¹³⁸ ; « l'hostilité du monde, la résistance de la nature à l'égard de l'homme et de ses tâches »¹³⁹ ; la quasi-autonomisation des dynamismes somatiques de la sexualité.¹⁴⁰
- L'on trouve sur le volet de la relation entre l'homme et la femme les effets majeurs de la concupiscence : l'obscurcissement de la signification sponsale du corps¹⁴¹ comme de « la clarté des désirs et des aspirations »¹⁴² ; le détournement de « l'éternelle attraction réciproque de l'homme et de la femme » vers l'immédiateté d'une satisfaction sensuelle¹⁴³ ; « la perte de la liberté intérieure du don »¹⁴⁴ ; une « insatiabilité de l'union »¹⁴⁵, entraînant cette difficulté à réaliser dans l'échange des corps la communion interpersonnelle à laquelle le cœur de tout être humain continue cependant à aspirer.¹⁴⁶ Par tout cela,

¹³⁴ Cf. TDC 13,1.

¹³⁵ TDC 27,2.

¹³⁶ TDC 28,2.

¹³⁷ TDC 28,4.

¹³⁸ TDC 43,6.

¹³⁹ TDC 27,4.

¹⁴⁰ Cf. TDC 32,2.

¹⁴¹ Cf. TDC 40,3-4 ; 59,4.

¹⁴² TDC 101,5.

¹⁴³ Cf. TDC 40,3-4.

¹⁴⁴ TDC 32,6.

¹⁴⁵ TDC 29,1 ; 30,5 ; 31,1.

¹⁴⁶ Cf. TDC 30,5 parlant de « la non-satisfaction de l'aspiration à réaliser dans l'union conjugale du corps' (cf. Gn 2, 24) la réciproque communion des personnes. »

la différence sexuelle est ressentie sur le mode de l'opposition plus que sur celui de l'appel à l'union.¹⁴⁷

Indubitablement, tous les éléments consignés ici vont dans le sens d'une déperdition, du passage d'un état heureux et sain à un état insatisfaisant et discordant. En particulier, pour ce qui concerne les relations de l'homme et de la femme à travers leur corporéité, il y va bien de « transformations négatives »¹⁴⁸ comme le relève un autre passage. Dans ce paysage, la honte de Gn 3 apparaît par conséquent comme un symptôme spécifique de cette atteinte qu'est la concupiscence, laquelle compromet l'unité intérieure de l'être humain comme la communion entre l'homme et la femme. Et en tant que telle, la honte rend à tout le moins ce service d'alerter sur ce changement de situation à prendre en compte.

Conclusion : la honte comme signe de la perte de la transparence du corps ?

La honte de Gn 3 procède bel et bien d'une distorsion qui survient dans la manière d'appréhender le corps sexué. À ce propos, il ne faudrait pas se méprendre sur ce que peuvent signifier certaines tournures que l'on peut trouver dans *La théologie du corps* ou chez ceux qui la commentent. Un exemple emprunté au dominicain polonais Jarosław KUPCZAK, auteur d'une excellente présentation de *La théologie du corps*¹⁴⁹, permet de l'illustrer. Parlant de l'absence de honte qui caractérise la « préhistoire » théologique, ce théologien a très bien saisi ceci :

L'absence de honte dans l'état d'innocence originelle n'indique pas un manque ou un moindre développement de la conscience de l'homme et de la femme, mais plutôt l'opposé [citation suit]. La nudité originelle de l'homme et de la femme symbolise donc une plénitude et une innocence dans la manière de connaître une autre personne à travers le corps [citation suit], dans laquelle le corps [...] exprime le « Je » humain, personnel [...].

¹⁴⁷ Cf. TDC 29,3.

¹⁴⁸ TDC 29,2. Le texte dit plus largement : « Le changement radical de la signification originelle de la nudité nous laisse supposer des transformations négatives de tout le rapport interpersonnel homme-femme. »

¹⁴⁹ Cf. Jarosław KUPCZAK, *Gift and Communion. John Paul II's Theology of the Body*, CUA Press, Washington D.C., 2014.

L'absence de honte rend possible la communion des personnes (*communio personarum*).¹⁵⁰

Cependant, il écrit qu'après la Chute, « le corps perd sa transparence comme expression de la personne et, simultanément, comme l'image et la ressemblance de Dieu. »¹⁵¹ Il importe de bien saisir une telle formulation pour ne pas se méprendre à partir d'un raccourci : dans quelle mesure le corps a-t-il « perdu sa transparence » ? Certes, le péché originel a des répercussions sur la corporéité, mais le problème ici n'est pas que le corps humain devienne exposé à de nouvelles faiblesses, à la maladie et à la mort. Trois éléments sont à distinguer dans le fait que le corps ne donne plus à voir la personne avec la même évidence.

- Premièrement, conséquemment à la fracture dans l'unité entre le corps et l'esprit, il se produit comme une autonomisation de la sexualité.¹⁵² Là où précédemment la chair obéissait à l'esprit, lequel obéissait à Dieu, il y a désormais comme une résistance de la chair à l'empire serein de l'esprit.
- Deuxièmement, le regard concupiscent s'arrête aux valeurs sexuelles (à s'accaparer) sans plus voir la personne qui mérite qu'on se donne pour elle. Dans une sorte de fascination sur ce qui attire les sens et l'affectivité, l'on perd de vue sa dimension propre, sa dignité propre et la

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 53-54. Notre traduction de :

The lack of shame in the state of original innocence does not indicate a lack of underdevelopment in man and woman's consciousness, but, rather, the opposite. [Quote]. The original nakedness of man and woman therefore symbolizes a completeness and an innocence of knowing another person through the body [quote] in which the body [...] expresses the human, personal 'I [...]. The lack of shame makes the communion of persons (*communio personarum*) possible.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 57. Notre traduction de : « the body loses its transparency as an expression of the person, and, simultaneously, as the image and likeness to God. »

¹⁵² Cf. TDC 32,2, avec notamment (mais pas seulement) cette phrase :

Le substrat naturel et somatique de la sexualité s'est manifesté comme force provenant quasi d'elle-même, marquée par une certaine « contrainte du corps », agissant selon sa propre dynamique et limitant l'expression de l'esprit et l'expérience de l'échange du don des personnes.

signification sponsale du corps. Ce désordre n'est pas charnel, mais spirituel, car la corruption ne procède pas du corps, mais du cœur de l'homme.¹⁵³ Il affecte son intériorité, menaçant l'orientation de la volonté : du regard extérieur sur le corps sexué, le sujet glisse vers une intentionnalité qui revient à désirer ce corps de manière désordonnée (cf. Mt 5,27-28).¹⁵⁴

- Troisièmement, dans la mesure où celui ou celle qui agit selon la concupiscence n'agit pas pleinement humainement, son corps ne témoigne plus d'une « *activité authentiquement humaine* »¹⁵⁵, il n'exprime plus la personne avec la même clarté, il ne donne plus de la voir en action.

Ainsi, l'on peut dire que la concupiscence voile, brouille, entache la lisibilité du corps vis-à-vis de la personne et vis-à-vis de l'image de Dieu.¹⁵⁶ JEAN-PAUL II dit d'ailleurs que la

¹⁵³ Cf. Mt 15,19-20 : « Du cœur en effet procèdent mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages, diffamations. Voilà les choses qui souillent l'homme ; mais manger sans s'être lavé les mains, cela ne souille pas l'homme. »

¹⁵⁴ Cf. TDC 32,6 :

La concupiscence, qui se manifeste comme une « contrainte 'sui generis' du corps », limite intérieurement et restreint la maîtrise de soi et, par là même, rend impossible, dans un certain sens, la liberté intérieure du don. En même temps, est obscurcie également la beauté que possède le corps humain en tant qu'expression de l'esprit, dans son apparence masculine et féminine.

Voir aussi TDC 40,3-4 et 59,4.

¹⁵⁵ Cf. TDC 7,2 :

L'homme est un sujet non seulement parce qu'il a conscience de lui-même et qu'il s'autodétermine, mais aussi sur la base de son propre corps. La structure de ce corps est telle qu'elle lui permet d'être l'auteur d'une activité authentiquement humaine. Dans cette activité, le corps exprime la personne. Il est donc, dans toute sa matérialité (« il modela l'homme avec la poussière du sol ») pénétrable et transparent, pour ainsi dire, de telle sorte que devienne clair qui est l'homme (et qui il devrait être) grâce à la structure de sa conscience et de son autodétermination. C'est sur cela que repose la perception fondamentale de la signification de son propre corps, que l'on ne peut pas manquer de découvrir en analysant la solitude originelle de l'homme.

¹⁵⁶ Cf. TDC 27,3-4 :

Ainsi, dans le mystère de la création, le corps humain portait en lui, un signe indubitable de « l'image de Dieu » et constituait également la source

concupiscence « obscurcit la transparente clarté du don »¹⁵⁷. À l'inverse, le don de piété permet justement de la retrouver, dans la mesure où il « restitue à l'expérience du corps – spécialement pour ce qui est du domaine des relations réciproques de l'homme et de la femme – toute *sa simplicité, sa clarté transparente* et aussi *sa joie intérieure*. »¹⁵⁸

Il importe donc de bien comprendre ceci : le corps humain a gardé pour l'essentiel sa capacité à manifester la personne (moins cependant dans les situations où le sujet agit de manière déshumanisée, à l'instigation de la concupiscence). Même après la Chute, le corps demeure bel et bien le signe de la personne, en revanche, la lisibilité de ce signe est désormais gravement compromise par la concupiscence au cœur de l'homme. Plus que le corps lui-même, c'est « l'expérience du corps »¹⁵⁹ qui a perdu sa transparence. Finalement, si l'on veut comprendre correctement, il faut faire appel, corrélativement à cette « transparence » dont parle le pape, à la notion d'« obscurcissement » ou de « voile » qu'il utilise également : ce voile jeté sur le corps sexué à partir du péché originel, et qui est aussi, précisément, le voile de la honte.¹⁶⁰

spécifique de la certitude de cette image présente dans tout l'être humain. L'acceptation originelle du corps était, en un certain sens, la base de l'acceptation de tout le monde visible. Et, à son tour, elle était pour l'homme la garantie de sa domination sur le monde, sur la terre qu'il allait devoir soumettre (cf. Gn 1, 28).

Les paroles « J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché » (Gn 3, 10) témoignent d'un changement radical de ce rapport. *En quelque sorte, l'homme perd la certitude originelle de l'« image de Dieu »* exprimée dans son corps.

¹⁵⁷ TDC 32,3 qui dit plus largement :

Il est même certain que ce « désir » dont parle le Christ en Matthieu 5, 27-28 apparaît dans le cœur humain sous de nombreuses formes : il n'est pas toujours évident et manifeste ; il est parfois dissimulé et se fait ainsi passer pour de « l'amour », alors qu'il transforme la dimension authentique de l'amour et obscurcit la transparente clarté du don dans la relation réciproque des personnes.

¹⁵⁸ TDC 58,7. Voir aussi TDC 101,5.

¹⁵⁹ TDC 58,7.

¹⁶⁰ Cf. TDC 19,2 :

Cependant cette signification *restera comme une tâche donnée à l'homme par l'ethos du don*, inscrite dans la profondeur du cœur humain comme un écho lointain, pour ainsi dire, de l'innocence originelle. À partir de cette

II.C. Sujet, objet et modalités de la honte de Gn 3

Parvenus à ce stade de l'investigation, l'on comprend déjà à quel temps de l'économie du salut appartient la honte de Gn 3, ainsi que son lien avec la concupiscence. Il est temps d'aborder trois questions : qui au juste a honte ? de quoi précisément ? et comment ? Cette exploration conduira à préciser en premier lieu à quel sujet renvoie la honte corporelle (1), puis à clarifier quel est l'objet propre de cette honte, car l'on verra qu'en cette matière, les confusions sont possibles (2). L'on montrera enfin que *La théologie du corps* fait état de diverses qualités de honte (3).

II.C.1. Caractéristiques du sujet de la honte de Gn 3

Ce qui précède a montré que la honte de Gn 3 ne concerne pas l'homme de l'« origine » ni celui de l'eschatologie, mais seulement l'homme « historique ». Mais quelles sont les caractéristiques qui le rendent accessible à cet affect que d'aucuns regardent comme le propre de l'homme ? Il va s'agir de mettre en relation la honte corporelle et la nature de l'être humain. S'il est clair que *La théologie du corps* confirme *Amour et responsabilité* pour ce qui est de référer la honte de Gn 3 à la personne, l'ouvrage opère également des dépassements de cette perspective à partir de l'apport spécifique de la Révélation. Sans réaliser une enquête exhaustive, il nous faut donc dégager les données essentielles pour bien cerner qui est le sujet de la honte.

a. L'homme de la « solitude » originelle

Le premier élément rejoint l'anthropologie philosophique dans la mesure où l'homme est une créature à la fois spirituelle et corporelle, ce qui le rend unique (« seul ») parmi tous les êtres vivants. À propos de la création de l'homme en Gn 2 et tout en relevant « l'extrême concision du texte biblique », le pape déclare :

Il est [...] certain que nous touchons ici le problème central de l'anthropologie. La conscience du corps semble s'identifier [...] avec la découverte de la complexité de sa propre structure qui, sur la base d'une anthropologie philosophique consiste en définitive dans le rapport entre

signification sponsale, l'amour humain se formera dans sa vérité intérieure et sa subjectivité authentique. Et l'homme – même à travers le voile de la honte – s'y découvrira continuellement lui-même comme gardien du mystère du sujet, c'est-à-dire de la liberté du don, au point de défendre cette liberté contre n'importe quelle réduction à l'état de pur et simple objet.

l'âme et le corps. Le récit yahviste exprime cette complexité avec son propre langage (c'est-à-dire avec sa propre terminologie) en disant : « Le Seigneur Dieu modela l'homme avec la poussière du sol. Il insuffla dans ses narines l'haleine de vie et l'homme devint un être vivant » (Gn 2, 7). Et de fait, cet homme précisément, un « être vivant », se distingue continuellement de tous les autres êtres vivants du monde visible. (TDC 7,1.)¹⁶¹

C'est dire qu'il faut d'abord prendre en compte la spécificité de l'homme en tant qu'il est un de corps et d'âme, se placer là où se noue ce « problème central de l'anthropologie ». JEAN-PAUL II souligne toutefois que saisir la « solitude » originelle de l'homme nous entraîne plus loin que cette considération métaphysique de la complexité humaine par rapport aux animaux non-raisonnables : cela nous fait voir que son corps rend manifeste son caractère de personne.

L'homme est un sujet non seulement parce qu'il a conscience de lui-même et qu'il s'autodétermine, mais aussi sur la base de son propre corps. *La structure de ce corps est telle qu'elle lui permet d'être l'auteur d'une activité authentiquement humaine.* Dans cette activité, le corps exprime la personne. Il est donc, dans toute sa matérialité (« il modela l'homme avec la poussière du sol ») pénétrable et transparent, pour ainsi dire, de telle sorte que devienne clair qui est l'homme (et qui il devrait être) grâce à la structure de sa conscience et de son autodétermination. (TDC 7,2.)

Par sa structure personnelle, le sujet de la honte est un être libre, capable de s'autoposséder et de s'autodéterminer, doué d'intériorité, doté d'une conscience morale.¹⁶² L'intériorité sera justement le lieu où émerge la honte de Gn 3. Du reste, cette constitution par laquelle l'homme est un de corps et d'âme¹⁶³ et « seul » parmi les *animalia* constitue le fondement de la honte immanente.¹⁶⁴

Si la « solitude » de l'homme renvoie au fait qu'il est un sujet moral, cela implique sa relation avec Dieu Lui-même :

Cet homme, dont le récit du premier chapitre dit qu'il a été créé « à l'image de Dieu », apparaît dans le second récit *comme sujet de l'alliance, c'est-à-dire*

¹⁶¹ La note 11 précise à propos de Gn 2,7 :

L'anthropologie biblique distingue dans l'homme moins le *corps* et l'*âme*, que *corps* et *vie*. L'auteur biblique présente ici la donation de la vie au moyen de l'« haleine », du « souffle » qui ne cesse d'être propriété de Dieu : quand Dieu le retire, l'homme retourne en poussière, celle dont il a été tiré (cf. le Livre de *Job*, 34,14-15 ; *Ps* 104,29 ss).

¹⁶² Cf. TDC 16,4.

¹⁶³ « Un dans son corps et dans son âme », dit GS 14,1.

¹⁶⁴ Cf. TDC 12,1.

sujet constitué comme personne, constitué en qualité de « *partenaire de l'Absolu* » en tant qu'il doit consciemment discerner et choisir entre le bien et le mal, entre la vie et la mort. [...] *L'homme est « seul » : cela veut dire que, par sa propre humanité, par ce qu'il est, il est en même temps intégré dans une relation unique, exclusive et absolument singulière avec Dieu lui-même.* (TDC 6,2.)

Le sujet de la honte de Gn 3 est donc d'abord cet être « seul » parmi tous les êtres vivants, dont le corps fait transparaître la singularité et l'excellence en tant que personne, doué d'intériorité et capable de vie morale, engagé dans une relation complètement unique avec Dieu qui fait de lui un partenaire. La honte immanente se comprend à la lumière de ces caractéristiques.

b. L'homme de « l'unité » originelle

Deuxième élément fondamental concernant le sujet de la honte corporelle : l'être humain est créé dans cette « unité originelle » portée par la dualité des sexes.¹⁶⁵ La « solitude » de l'homme par rapport aux autres animaux ne veut pas dire qu'il serait une monade. Créé à l'image de Dieu qui est communion de Personnes, il est lui-même fait pour la relation, plus précisément pour une communion interpersonnelle. Cette communion se vivra de manière élective dans l'union de l'homme et de la femme, procédant d'un choix libre.¹⁶⁶ La « solitude » s'ouvre ici à la dualité pour former une « unité » conforme au dessein divin, laquelle procède du fait qu'il y a pour l'être humain deux manières d'être corps selon la dignité spécifique qui lui est accordée (et donc de manière absolument irréductible au monde animal). La création de l'homme dans cette « unité » originelle a donc toute son importance.

Le texte yahviste du chapitre 2 [...] nous autorise d'une certaine manière à penser d'abord uniquement à l'homme qui, par son corps, appartient au monde visible, tout en le dépassant. Il nous fait ensuite penser à ce même homme, mais selon la dualité des sexes. La corporéité et la sexualité ne s'identifient pas complètement. Bien que, dans sa constitution normale, le corps humain porte les signes de son sexe et qu'il soit de par sa nature masculin et féminin, *le fait que l'homme soit « corps » appartient à sa structure de sujet personnel plus profondément que le fait qu'il soit aussi homme et femme dans sa constitution somatique.* C'est pourquoi la signification de la solitude originelle, qui peut se référer simplement à l'« homme », est substantiellement antérieure à la signification de l'unité originelle ; cette dernière se base en effet sur la masculinité et sur la féminité comme, pour ainsi

¹⁶⁵ Cf. TDC 9,1.

¹⁶⁶ Cf. TDC 10,3.

dire, sur deux « incarnations » différentes, c'est-à-dire sur deux façons d'« être corps » de ce même être humain créé « à l'image de Dieu » (Gn 1, 27). (TDC 8,1.)

Même si la « solitude » originelle détermine l'homme plus profondément que « l'unité » originelle, cette dernière dimension appartient bien au sujet de la honte. Surtout, c'est de manière privilégiée dans cette « unité » originelle, en tant que « masculin et féminin », « homme et femme » (Gn 1,27), que l'être humain est à l'image de Dieu, car

l'homme est devenu image et ressemblance de Dieu non seulement à travers sa propre humanité mais aussi à travers la communion des personnes que l'homme et la femme constituent dès le début. [...] L'homme devient image de Dieu non pas tant au moment de la solitude qu'au moment de la communion. « Dès l'origine », en effet, il est non seulement une image dans laquelle se reflète la solitude d'une Personne qui régit le monde, mais aussi, et essentiellement, l'image d'une insondable communion divine de Personnes. (TDC 9,3.)¹⁶⁷

¹⁶⁷ Le texte expose de façon plus détaillée (*ibid.*) :

Le récit du chapitre 2, [...] ne parle pas de l'« image de Dieu », mais il révèle, d'une manière qui lui est propre, que la création complète et définitive de l'« homme » (soumis d'abord par l'expérience de la solitude originelle) s'exprime en donnant vie à cette « communion de personnes » que constituent l'homme et la femme. Le récit yahviste s'accorde ainsi avec le contenu du premier récit. Si, vice-versa, nous voulons trouver aussi dans le récit yahviste le concept d'« image de Dieu », nous pouvons alors déduire que *l'homme est devenu image et ressemblance de Dieu non seulement à travers sa propre humanité mais aussi à travers la communion des personnes* que l'homme et la femme constituent dès le début. Le rôle de l'image est de refléter le modèle, de reproduire son propre prototype. L'homme devient image de Dieu non pas tant au moment de la solitude qu'au moment de la communion. « Dès l'origine », en effet, il est non seulement une image dans laquelle se reflète la solitude d'une Personne qui régit le monde, mais aussi, et essentiellement, l'image d'une insondable communion divine de Personnes.

C'est ainsi que le deuxième récit pourrait aussi préparer à comprendre le concept trinitaire d'« image de Dieu », même si « image » n'apparaît que dans le premier récit. Cela n'est manifestement pas sans signification également pour la théologie du corps, mais constitue peut-être même l'aspect théologique le plus profond de tout ce que l'on peut dire sur l'homme. Dans le mystère de la création – sur la base de la « solitude » originelle et constitutive de son être – l'homme a été doté d'une profonde unité entre ce qui en lui, humainement et par le corps, est masculin, et ce qui, tout aussi humainement et par le corps, est féminin. Sur tout cela est descendue, dès l'origine, la bénédiction de la fécondité, unie à la procréation humaine (cf. Gn 1 28).

Ici se trouve possiblement, d'après JEAN-PAUL II, « l'aspect théologique le plus profond de tout ce que l'on peut dire sur l'homme »¹⁶⁸ : dans la différence et la complémentarité des sexes, l'homme et la femme sont appelés à rendre visible quelque chose de la communion trinitaire – rien moins. Et si cela commence dès l'origine, cela ne concerne pas uniquement la « préhistoire théologique » de l'homme, parce que cette vocation demeure après la Chute, le corps humain gardant son caractère « sponsal » :

Même si cette signification subit, et subira, de multiples déformations, elle demeurera toujours le niveau le plus profond qui exige d'être révélé dans toute sa simplicité et sa pureté et d'être manifesté dans toute sa vérité comme signe de l'« image de Dieu ». (TDC 15,5.)

Ces données concernant « l'unité » originelle liée à la création « à l'image de Dieu » constituent l'arrière-plan qui permet de saisir la honte relative. En effet, l'homme a la capacité de percevoir sa vocation au don, à la communion, dans le cadre d'un engagement électif qui mobilise toute sa personne, y compris son corps sexué : « L'homme entre 'dans l'être' avec la conscience que sa propre masculinité-féminité, c'est-à-dire sa propre sexualité, est ordonnée à une fin. »¹⁶⁹ C'est bien parce que l'homme « historique » continue à connaître quelque chose du caractère sponsal de son corps qu'il ressent les limitations que la concupiscence inflige à cet accomplissement.¹⁷⁰ La honte de Gn 3, en tant qu'elle est « relative », survient précisément devant ce qui compromet la réalisation de cette « unité » entre l'homme et la femme.¹⁷¹

¹⁶⁸ TDC 9,3.

¹⁶⁹ TDC 14,6.

¹⁷⁰ Cf. TDC 32,1.

¹⁷¹ Cf. TDC 30,5 dont un extrait a déjà été cité :

Ils ne sont plus seulement appelés à l'union et à l'unité, mais ils *sont également menacés par l'insatiabilité de cette union et de cette unité* qui ne cessent d'attirer l'homme et la femme, précisément parce qu'ils sont des personnes appelées de toute éternité à exister « en communion ». À la lumière du récit biblique la pudeur sexuelle révèle sa signification profonde qui est liée précisément à la non-satisfaction de l'aspiration à réaliser dans l'« union conjugale du corps » (cf. Gn 2, 24) la réciproque communion des personnes.

c. *L'homme de la « nudité » originelle devenu « l'homme de la concupiscence »*

Troisième donnée concernant le sujet qui éprouve la honte corporelle : il est l'homme de la « nudité » originelle, celui qui au commencement a perçu son corps sexué dans une participation lumineuse au regard divin. Dans l'expérience d'une nudité sans honte, il saisissait justement ce corps selon la « solitude » et « l'unité » qui le caractérisent. Mais le péché originel est venu obscurcir cette perception première, donnant à l'homme de s'éprouver « nu » tout autrement. La concupiscence tend à l'éloigner, en situation, de la signification de la « nudité » originelle, en rétrécissant dramatiquement sa manière d'appréhender le corps et le sexe dans l'altérité.¹⁷² À partir de là, l'orientation au don qui imprégnait la « nudité » originelle se trouve compromise :

Le substrat naturel et somatique de la sexualité s'est manifesté comme force provenant quasi d'elle-même, marquée par une certaine « contrainte du corps », agissant selon sa propre dynamique et limitant l'expression de l'esprit et l'expérience de l'échange du don des personnes. (TDC 32,2.)

Cependant, celui que JEAN-PAUL II appelle « l'homme de la concupiscence »¹⁷³ est aussi celui qui garde en lui une certaine réminiscence du don originel. Pour cette raison, le sujet de la honte est tout à la fois l'homme de la « nudité » originelle et « l'homme de la concupiscence » : il est celui qui ressent ce conflit interne où se combattent la signification sponsale du corps et les revendications de la concupiscence. La concupiscence ne supprime pas et n'occulte pas entièrement « l'image de Dieu » que l'homme « historique » continue à porter en lui. Le pape l'exprime en ces termes : « Bien qu'il existe de profondes différences entre l'état d'innocence originelle et l'état de péché héréditaire de l'homme, cette *'image de Dieu'* constitue une base de continuité et d'unité. »¹⁷⁴ On l'a explicité plus haut : c'est parce que « l'homme de la concupiscence » garde « un certain 'écho' de l'innocence originelle »¹⁷⁵ qu'il est accessible à la honte.

¹⁷² Cf. TDC 31,5.

¹⁷³ L'expression se trouve vingt-quatre fois dans le texte dont cinq fois entre guillemets, cf. TDC 28,4 ; 34,2 ; 38,2 ; 49,1 ; 58,5.

¹⁷⁴ TDC 21,7.

¹⁷⁵ TDC 55,4.

d. L'homme du « don sincère » de soi

Le sujet de la honte est donc l'homme de la solitude originelle, de l'unité originelle, il est aussi l'homme de la nudité originelle devenu « l'homme de la concupiscence » : ces éléments disent déjà beaucoup. Mais un autre élément, fondamental, déterminant, qui sous-tend également le fait que l'homme puisse ressentir la honte, doit encore être pris en compte. Tel qu'il a été créé, avec la dignité qui est la sienne et le fait qu'il dispose de lui-même en étant à la source de ses actes, il est un être en devenir, en perfectionnement, devant se réaliser dans l'histoire, laquelle engage d'ailleurs d'autres que lui.¹⁷⁶ Il n'est pas créé achevé, mais appelé à s'accomplir dans le cours de son existence, ce qui peut advenir plus ou moins, voire se trouver dramatiquement contrarié. Par-dessus tout, cet accomplissement ne s'opère en réalité que d'une seule manière.

Il faut revenir ici à ce jalon incontournable de l'enseignement conciliaire que livre la Constitution pastorale *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 sincère de lui-même. »¹⁷⁷ Cette vérité décisive pour saisir l'homme donne leur portée aux trois caractéristiques exposées ci-avant.¹⁷⁸ Dans cette perspective, le don de soi n'est pas seulement une donnée centrale, mais bien la condition même de la réalisation authentique de l'homme. Il correspond à la seule et unique voie par laquelle il se trouve, ce qui signifie qu'en dehors de ce don « sincère » (ou « désintéressé ») de lui-même, il se perd, précisément parce qu'il perd ce qui est essentiellement humain. Il ne s'agit pas d'une option mais d'une nécessité interne.

JEAN-PAUL II honore tout spécialement cette clé de compréhension de l'homme dans *La théologie du corps*. Il insiste sur le fait que l'homme ne s'accomplit que dans la mesure où il choisit

¹⁷⁶ Voir le septième chapitre de *Personne et acte* sur la notion de « participation » (PA 297-335).

¹⁷⁷ GS 24,3.

¹⁷⁸ Cf. TDC 13,2 où le pape évoque

une nouvelle dimension, un nouveau critère de compréhension et d'interprétation que nous appellerons « herméneutique du don ». La dimension du don est décisive pour la vérité essentielle et la profondeur de signification de la solitude-unité-nudité originelle.

d'exister « pour » une autre personne.¹⁷⁹ Cette vocation fondamentale au don se traduit spécialement par la dimension sponsale de son corps dont l'importance a déjà été dite, et rejaille par conséquent sur la honte corporelle. À la lumière de cette caractéristique essentielle de l'homme, l'on saisit que la honte survient comme le symptôme que cette signification sponsale est menacée de trahison. L'affect signale un dévoiement possible ou avéré du don en captation, il alerte donc sur le fait que l'homme est menacé de ne pas s'accomplir. Le sujet de la honte corporelle est cet homme fait pour se réaliser par un don authentique de lui-même, sans mélange, sans récupération égoïste, faute de quoi il se perdra – et en réaction à ce risque surgit la honte.

e. L'homme « simul lapsus et redemptus »

Justement, parce qu'il est devenu « l'homme de la concupiscence », l'être humain éprouve de la difficulté à aller vers son accomplissement temporel et sa vocation à la béatitude. Cela suppose notamment un effort considérable dans l'ordre des relations entre l'homme et la femme.¹⁸⁰ Mais cet effort s'avère possible, en particulier parce que l'être humain bénéficie des secours de la grâce. Il importe de bien situer le sujet de la honte comme étant à la fois déchu et racheté, « *simul lapsus et redemptus* » :

[D]ans l'optique évangélique et chrétienne du problème, l'homme « historique » [...] est capable – comme masculin et féminin – de *constituer le signe sacramentel de l'amour*, de la fidélité et de l'honnêteté conjugale et ceci comme *signe durable* [...]. Cela signifie que l'homme est de manière réelle l'auteur des significations au moyen desquelles, après avoir relu [...] dans la vérité le « langage du corps », il est également capable de former dans la vérité ce langage dans la communion conjugale et familiale des personnes. Il en est capable, même comme « homme de la concupiscence », étant en même temps « appelé » par la réalité de la rédemption du Christ (*simul lapsus et redemptus* [à la fois pécheur et racheté]). (TDC 107,4.)¹⁸¹

¹⁷⁹ Cf. TDC 9,2 qui parle d'« existence de la personne 'pour' la personne », – mais toutes les catéchèses sont fortement imprégnées de ce motif.

¹⁸⁰ Cf. TDC 22,4.

¹⁸¹ Voir aussi TDC 100,2 :

Si, dans l'évangile de Matthieu et de Marc (cf. Mt 19 ; Mc 10), le Christ confirme, en face de ses interlocuteurs, le mariage en tant que *sacrement institué par le Créateur « dès l'origine »* – et si, conformément à cela, il exige son indissolubilité – par cela même il *ouvre* le mariage à l'action salvatrice

C'est dire que l'homme « historique » n'est pas laissé à ses seules ressources pour surmonter la concupiscence et correspondre à sa vocation fondamentale. Il est certes l'homme dont la nature a été blessée, de telle sorte qu'il est maintenant marqué de façon héréditaire par le péché originel. Cependant, il demeure enraciné dans l'« origine »¹⁸² et, travaillé intérieurement par son ordination naturelle et par la grâce, il aspire encore et toujours à sa réalisation véritable :

Les paroles que le Christ a prononcées dans le Sermon sur la Montagne [...] attestent que *la puissance originelle* (et donc également la grâce) *du mystère de la création devient*, pour chacun d'eux, *la puissance* (c'est-à-dire la grâce) *du mystère de la rédemption*. Cela regarde la « nature » même, le substrat même de l'humanité de la personne, les impulsions les plus profondes du « cœur ». (TDC 46,5.)

Malgré les séquelles de la Chute, Dieu continue à inviter l'homme et la femme à s'accomplir dans la communion interpersonnelle par le libre don de soi. JEAN-PAUL II souligne d'ailleurs que la grâce de la rédemption s'ébauche aussitôt après que le péché originel a été commis, ainsi que le laissent voir les paroles que Dieu prononce en Gn 3 :

En effet, déjà dans le contexte du même texte yahviste de Genèse 2 et 3, nous sommes les témoins du moment où l'homme – homme et femme – après avoir rompu l'alliance originelle avec son Créateur, reçoit la première promesse de rédemption avec les paroles de ce que l'on appelle le proto-évangile en Genèse 3, 15 et commence à vivre *dans la perspective théologique de la rédemption*. Ainsi donc, l'homme « historique » – tant l'interlocuteur du Christ dont parle Matthieu 19 que l'homme d'aujourd'hui – participe à cette perspective. (TDC 4,3.)

de Dieu, *aux forces qui jaillissent* « *de la rédemption du corps* » et qui aident à surmonter les conséquences du péché et à construire l'unité de l'homme et de la femme selon le dessein éternel du Créateur. L'action salvatrice qui découle du mystère de la rédemption intègre en elle l'action sanctifiante originelle de Dieu dans le mystère même de la Création.

¹⁸² Cf. TDC 4,1-2 :

Cependant, en tout homme, sans aucune exception, cet état – l'état « historique » – plonge profondément ses racines dans sa « préhistoire » théologique qui est l'état d'innocence originelle. [...] *L'homme historique est donc pour ainsi dire enraciné dans sa préhistoire théologique révélée*. [...] On peut dire que cette référence est un « co-héritage » du péché et précisément du péché originel. Si ce péché signifie, dans chaque homme historique, un état de grâce perdue, alors il comporte aussi une référence à cette grâce qui était précisément la grâce de l'innocence originelle.

Le réalisme à propos des conséquences de la Chute ne se dégrade nullement en pessimisme, car loin d'être désespérément prisonnier de la concupiscence, l'homme est en capacité d'agir dans la dynamique du salut :

Il participe non seulement à *l'histoire de la peccabilité humaine*, en tant qu'héritier et, en même temps, comme sujet personnel et unique de cette histoire, *mais aussi à l'histoire du salut*, là aussi comme sujet et comme co-créateur. Il n'est donc pas purement et simplement fermé à l'innocence originelle à cause de sa peccabilité, mais il est aussi et en même temps ouvert au mystère de la Rédemption accompli [sic] dans le Christ et par le Christ. [...] C'est précisément *cette perspective de la rédemption du corps qui garantit la continuité et l'unité* entre l'état héréditaire de péché de l'homme et son innocence originelle, bien que cette innocence, il l'ait historiquement, perdue de manière irrémédiable. (TDC 4,3.)

En ce sens le sujet de la honte n'apparaît pas condamné à ne plus connaître *que* la honte. Un chemin de salut se dessine pour lui, et la rédemption est aussi « rédemption du corps » selon l'expression consacrée par S. PAUL¹⁸³ : une rédemption qui concerne l'homme dans l'unité de son être.¹⁸⁴

f. L'homme « de l'appel' »

À partir de là, le pape en vient à parler de l'homme comme étant « *l'homme de l'appel'* »¹⁸⁵ : prenant appui sur les paroles du Christ dans le Sermon sur la Montagne, et plus spécialement sur Mt 5,27-28, il insiste sur le fait que l'homme « historique », en vertu de la rédemption, est « appelé » bien plus que mis en accusation en raison de la concupiscence.¹⁸⁶ Dans son étude du mariage comme sacrement, le pape se démarque ainsi des conceptions de la psychanalyse et de la culture du soupçon qu'elles induisent, pour redire avec force que l'homme « *n'est pas complètement déterminé par la 'libido'* », qu'il « *est toujours essentiellement 'appelé' et pas simplement 'accusé'* ». ¹⁸⁷

Avec la Tradition de l'Église, JEAN-PAUL II tient donc que l'homme et la femme sont conviés à surmonter la concupiscence en se donnant par amour de façon à réaliser la communion personnelle élective et féconde à laquelle ils sont ordonnés.

¹⁸³ Cf. *Rm* 8,23.

¹⁸⁴ Cf. *TDC* 71,4.

¹⁸⁵ *TDC* 107,2.

¹⁸⁶ Cf. *TDC* 107,1.

¹⁸⁷ *TDC* 107,6.

Quelles que soient les limites que leur impose leur condition « historique », ils restent appelés à cela avec tout ce que la grâce ouvre comme possibilités effectives, ils sont « appelé[s] ‘avec efficacité’ »¹⁸⁸, en vertu du salut réalisé par le Christ.¹⁸⁹

Cette efficacité procède du fait que la grâce agit en l’homme pour soutenir l’action qui lui incombe. L’homme et la femme peuvent donc compter sur l’action de Dieu dans leur lutte contre la concupiscence et pour la réalisation de la signification sponsale du corps. Et le pape précise : « L’homme y est appelé par la parole de l’Évangile et, donc de ‘l’extérieur’, mais en même temps il est aussi appelé de ‘l’intérieur’. »¹⁹⁰ Tout cela conduit à reconnaître dans la honte de Gn 3 un vecteur particulier de cet appel intérieur, vecteur qui se déclenche opportunément en cas de menace. L’on a vu que cette honte témoigne en même temps de la brisure occasionnée par le péché originel et d’une certaine rémanence de l’héritage de l’origine. Il apparaît maintenant que, portant avec elle cet « écho » de « l’origine », elle va de pair avec ce qui rend possible pour l’homme « historique » d’être appelé efficacement à réaliser la signification sponsale du corps, plutôt que condamné sans retour par l’atteinte de la concupiscence.¹⁹¹

La présence de la honte de Gn 3 peut ainsi être relue comme un signe, un indice ou une confirmation que cet héritage de « l’origine » habite et travaille effectivement le cœur de celui qui est devenu « l’homme de la concupiscence ».¹⁹² Héritage que le Christ vient « réactiver », déployer, faire fructifier, dans une dynamique à la fois naturelle et surnaturelle, la grâce assumant la nature en même temps qu’elle la guérit et la surélève pour la porter à son plein accomplissement. L’appel « extérieur » de l’Évangile vient rejoindre et conforter l’appel « intérieur » que la honte relaie à sa manière.

En tant qu’elle manifeste l’existence de cet héritage « de l’origine », la honte atteste pour l’homme qu’il n’est pas seulement l’homme de la concupiscence, mais cet homme toujours porteur de l’image de Dieu, appelé à l’actualiser dans le cours de son existence, à lui donner forme notamment dans sa manière de vivre l’amour humain de tout son être, corps et âme.

¹⁸⁸ TDC 46,4.

¹⁸⁹ Cf. TDC 46,4.

¹⁹⁰ TDC 46,5.

¹⁹¹ Cf. TDC 46,6.

¹⁹² Voir aussi TDC 32,3.

La honte devient alors le signe que s'il « demeure naturellement l'homme de la concupiscence », il est toutefois en même temps, *l'homme de l'appel*. »¹⁹³

Cette dimension de l'appel revêt pour JEAN-PAUL II une importance significative :

Cet appel est la catégorie propre de l'*ethos* de la rédemption. L'appel à ce qui est vrai, bien et beau signifie en même temps, dans l'*ethos* de la rédemption, la nécessité de vaincre ce qui découle de la triple concupiscence. Il signifie aussi *la possibilité et la nécessité de transformer* ce qui a été alourdi par la concupiscence de la chair. (TDC 47,5.)

Lorsque l'appel du Christ dans l'Évangile vient réactiver en l'homme « historique » l'héritage de la vérité de l'« origine », celui-ci renoue avec l'élection qui appartenait déjà à cette « origine »¹⁹⁴ et qui supposera désormais de surmonter les séquelles du péché originel. Le Christ réveille en particulier au cœur de l'homme cette signification sponsale du corps que défend précisément la honte corporelle. Il attire l'être humain vers la victoire contre la concupiscence et vers « la sublimité de sa vocation (cf. *Gaudium et Spes*, 22) »¹⁹⁵ pour lui donner de correspondre à « l'amour humain dans le plan divin ». Dans cette trajectoire où se conjuguent action humaine et action divine, examiner ce que devient la honte de Gn 3 permettra d'entrevoir comment l'affectivité elle-même peut avoir son rôle, toutes les puissances de l'homme étant appelées à s'ordonner à sa fin véritable, conformément aux dispositions divines. Ce sera l'objet de l'examen de la phénoménologie de la honte (chapitre III).

¹⁹³ TDC 107,2.

¹⁹⁴ Cf. TDC 96,4 :

Confrontant le témoignage de l'« origine » rapporté dans les premiers chapitres du livre de la Genèse et le témoignage de l'épître aux Éphésiens, on doit en déduire que la réalité de la création de l'homme était déjà imprégnée de l'éternelle élection de l'homme dans le Christ, appelé à la sainteté par la grâce de l'adoption comme fils (« nous prédestinant à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté, à la louange et la gloire de sa grâce dont il nous a gratifiés dans son Fils bien-aimé », Ép 1, 5-6).

¹⁹⁵ TDC 86,3. La Théologie du corps comporte trois références explicites à cette expression : TDC 86,3,8 et 87,6. La Constitution *Gaudium et Spes* est toute imprégnée de cette conviction qui transparaît aussi en d'autres endroits du texte.

Conclusion : La honte, l'appel et le devoir

Dans l'immédiat, rassemblons les caractéristiques qui ont été dégagées concernant le sujet (homme ou femme) de la honte de Gn 3. Il est l'homme de la « solitude-unité-nudité originelle »¹⁹⁶, celui en qui demeure l'image de Dieu, bien qu'il ait perdu l'innocence originelle en devenant « l'homme de la concupiscence », celui qui reste appelé à correspondre à « la sublimité de sa vocation », celui en qui opère efficacement la grâce divine (grâce du mystère de la création et du mystère de la rédemption). Ce soutien de la grâce ne dispense certes pas l'homme et la femme de l'effort considérable qui est requis de leur part, ni de la persévérance que demande l'ajustement aux dispositions divines – et il en faut assurément pour résister aux sollicitations de la concupiscence. Mais dans la perspective d'un salut qui s'actualise par les choix libres de la personne, ni la concupiscence ni la honte qu'elle entraîne ne seront le dernier mot sur l'homme. En ce sens, le sujet de la honte est aussi le sujet d'un appel à parvenir à un au-delà de la honte, en ce temps déjà, et ultimement dans la béatitude où il partagera la vie même de Dieu.

Cet appel sollicite la liberté de l'homme, mais il correspond profondément à un devoir enraciné dans sa nature même :

[L]e corps, en effet, dans sa masculinité ou féminité, est donné comme tâche à l'esprit humain [...] et, par une maturité adéquate de l'esprit, il devient lui aussi un signe de la personne dont celle-ci est consciente, et une authentique « matière » de la communion des personnes. (TDC 54,9.)

Ce devoir, s'il a d'abord été donné dans la dimension de la création, demeure toujours valable pour l'homme « historique » :

Après le péché originel, l'homme et la femme perdront la grâce de l'innocence originelle. La découverte de la signification sponsale du corps cessera d'être pour eux une simple réalité de la révélation et de la grâce. Cependant cette signification *restera comme une tâche donnée à l'homme par l'ethos du don*, inscrite dans la profondeur du cœur humain comme un écho lointain, pour ainsi dire, de l'innocence originelle. (TDC 19,2.)

Dans la dimension de la rédemption, le Christ confirme en effet cette exigence :

Dans son Sermon sur la Montagne, c'est précisément à cet homme [l'homme qui a déjà acquis depuis son « origine » un sens précis de la signification du corps] que le Christ s'adresse en particulier avec les paroles de Matthieu (5, 27-28). Il s'adresse à l'homme d'un moment déterminé de l'histoire et, avec lui, à tous les hommes qui appartiennent à la même histoire humaine. [...] Les

¹⁹⁶ TDC 13,2.

paroles du Christ ont un *contenu anthropologique* explicite ; elles touchent à ces significations éternelles qui constituent une anthropologie « adéquate ». Par leur contenu éthique, ces paroles constituent en même temps cette anthropologie et exigent, pour ainsi dire, que l'homme entre dans la plénitude de son image. (TDC 25,2.)

En ce sens, celui que saint JEAN-PAUL II appelle « *l'homme de l'appel* » est aussi l'homme du devoir. Il lui incombe d'entrer « dans la plénitude de son image », notamment dans le domaine des relations entre les deux sexes, et lorsqu'il menace de déroger à cette exigence, alors survient la honte corporelle.

II.C.2. L'objet de la honte de Gn 3 : où un train peut en cacher un autre

Après avoir déterminé plus précisément qui est le sujet de la honte, venons-en maintenant à l'objet de la honte. De quoi précisément la honte est-elle la honte ? Les trois caractéristiques de la honte (immanente, relative, cosmique) ont déjà touché ce point, mais il y a lieu de le circonscrire de plus près. Cela suppose de commencer par écarter des confusions fréquentes – même en terre chrétienne –, c'est pourquoi seront d'abord exposés les faux objets de la honte (a), avant que soit explicité de quoi la honte est réellement la honte (b). Enfin sera exposé le lien entre l'objet de la honte et l'enjeu de la honte (c).

a. Les faux objets de la honte de Gn 3

Il est effectivement facile de se méprendre sur l'objet de la honte corporelle. Dans la mesure où la compréhension de la honte dépend de la manière dont on voit et dont on vit la corporéité humaine, les confusions sont vite au rendez-vous. Débusquons les principales.

Pas de honte de la nudité

Première rectification à opérer : même si la honte a pour effet assez immédiat de pousser l'homme et la femme à couvrir leur corps nu pour le dérober aux regards de l'autre, la honte de Gn 3 n'est pas une honte de la nudité en tant que telle. Le pape l'affirme très clairement : « Seule la nudité qui fait de la femme un 'objet' pour l'homme, ou vice versa, est source de honte. »¹⁹⁷ De cette façon, ce n'est pas la nudité même, mais ce qui est fait de la nudité

¹⁹⁷ TDC 19,1.

dans l'intention de la personne, qui provoque la honte. Le corps nu, le fait d'être nu, ne sont pas de soi l'objet de la honte.

Pas de honte des organes génitaux

Une deuxième rectification concerne les organes génitaux :

Dans le corps humain il y a les « membres indécents », non pas en raison de leur nature « somatique » (une description scientifique et physiologique traite tous les organes du corps humain de manière neutre, avec la même objectivité), mais seulement et exclusivement parce que *dans l'homme lui-même existe cette honte* qui perçoit certains membres du corps comme « indécents » et conduit à les considérer comme tels. (TDC 55,5.)

Il y a ici comme un retournement : l'homme projette sur les organes génitaux une honte qui est en lui, et le raccourci consiste à percevoir ces « membres » comme « indécents » ou « honteux ». Une langue comme le français parle alors de « parties honteuses » ! Mais il s'agit là d'une perception faussée, d'un transfert indu d'une honte intérieure à un objet extérieur. Même si les organes génitaux peuvent être vécus comme « honteux » du fait d'une perception faussée, en réalité ils ne le sont pas en eux-mêmes.

Pas de honte du corps ni du sexe

Autre équivoque qu'il importe de dissiper pour certains : la honte « corporelle » ou « sexuelle » n'est en rien une honte du corps ni du sexe. Le corps comme la sexualité sont bien envisagés comme une valeur, et même comme une valeur qui mérite d'être davantage appréciée.¹⁹⁸ JEAN-PAUL II alerte sur le risque de transférer sur le corps l'accusation qui concerne le mal moral, et rappelle que le mal d'un acte n'est pas de nature corporelle, mais bien spirituelle.¹⁹⁹ Par conséquent, ni le corps ni le sexe ne constituent l'objet de la honte. Et dans le prolongement, la femme que l'homme regarde avec un désir concupiscent ne doit pas non plus être prise pour l'objet de la honte. Ce qui est condamné dans cette situation, c'est en tout état de cause la manière de la désirer et non l'objet du désir.²⁰⁰

Très clairement, toute interprétation manichéenne qui équivaldrait à une honte du corps est rejetée par le pape polonais

¹⁹⁸ Cf. TDC 45,3.

¹⁹⁹ Cf. TDC 45,4.

²⁰⁰ Cf. *Ibid.* Voir aussi TDC 45,5.

comme « étrangère à l'Évangile »²⁰¹, et toute relecture qui attribuerait à l'Évangile une telle conception du corps est dénoncée comme erronée.²⁰² JEAN-PAUL II écarte notamment toute assimilation des paroles de Jésus sur l'adultère commis « dans le cœur » en Mt 5,27-28 à un jugement négatif sur le corps.²⁰³

De la même manière, si l'apôtre PAUL, dans ses épîtres, parle négativement de la « chair », il importe de bien saisir dans quel sens il faut l'entendre :

Il est significatif que Paul, en parlant des « œuvres de la chair » (cf. Ga 5,11-21), mentionne non seulement « la fornication, l'impureté, la débauche, [...] l'ivresse, les orgies » – donc tout ce qui, selon un mode de compréhension objectif, revêt le caractère des « péchés de la chair » et de la jouissance sensuelle liée à la chair –, mais nomme aussi d'autres péchés auxquels nous ne serions pas portés à attribuer un caractère « charnel » et « sensuel » : « l'idolâtrie, la magie, les haines, la discorde, la jalousie, les emportements, les disputes, les dissensions, les envies... » (Ga 5, 20-21). D'après nos catégories anthropologiques (et éthiques), nous serions plutôt portés à appeler toutes les « œuvres » ici énumérées « *péchés de l'esprit humain* » plutôt que « *péchés de la chair* ». Ce n'est pas sans raisons que nous pourrions voir en elles plutôt les effets de la « concupiscence des yeux » ou de « l'orgueil de la vie », qui ne sont pas des effets de la « concupiscence de la chair ». Cependant Paul les qualifie toutes d'« œuvres de la chair ». Cela se comprend exclusivement sur l'arrière fond de cette signification plus vaste (dans un certain sens métonymique) que prend, dans les épîtres pauliniennes, le terme « chair » opposé non pas seulement ni tant à l'« esprit

²⁰¹ Cf. TDC 45,5.

²⁰² Cf. TDC 44,6 :

À une oreille peu accoutumée, l'évidente sévérité de ce système pourrait sembler en harmonie avec les sévères paroles de Matthieu 5, 29-30 où le Christ parle d'« arracher l'œil », de « couper la main » si ces membres étaient la cause du scandale. Par l'interprétation purement « matérielle » de ces expressions il est même possible de parvenir à une vision manichéenne de l'affirmation du Christ à propos de l'homme qui a « commis l'adultère dans le cœur... en regardant une femme pour la désirer ». Dans ce cas également l'interprétation manichéenne tend à condamner le corps comme source réelle du mal, étant donné qu'en lui, selon le manichéisme, se cache, et en même temps se manifeste, le principe « ontologique » du mal. On cherchait donc à découvrir et parfois on voyait une telle condamnation dans l'Évangile, là où, au contraire, la seule chose [...] exprimée est une exigence particulière adressée [à] l'esprit humain.

Sur le travestissement de l'Évangile dans une optique manichéenne, voir aussi TDC 44,5. Précisément, le titre du développement suivant est « La compréhension adéquate » (cf. TDC 45,1) : il s'agit bien d'écarter les mécompréhensions.

²⁰³ Cf. TDC 45,1.

humain » qu'à l'Esprit Saint qui travaille dans l'âme (dans l'esprit) de l'homme. (TDC 52,2.)

Par conséquent, précise le pape, « [t]ous les péchés *sont l'expression de la 'vie selon la chair'* qui s'oppose à la 'vie selon l'Esprit'. »²⁰⁴ La « chair » au sens paulinien ne se superpose donc pas simplement à la corporéité, mais renvoie à ce qui en l'homme s'oppose à ce qui vient de l'Esprit.²⁰⁵ C'est donc seulement en ce sens qu'il peut y avoir une honte à propos de la « chair ». Et dans le prolongement, parler de rédemption du « corps » comme le fait encore l'apôtre S. PAUL (cf. *Rm* 8,23) ne revient nullement à envisager la corporéité comme mauvaise en soi.²⁰⁶

Même le réalisme sur la concupiscence et ses dégâts ne doivent pas conduire à regarder l'homme et l'exercice de sa sexualité comme objet de honte. S'il est vrai que la concupiscence constitue une clé pour l'anthropologie et bien évidemment, par conséquent, pour l'éthique, il n'est pas légitime d'en faire le critère de compréhension de l'homme.²⁰⁷ C'est dans le même sens que JEAN-PAUL II refuse l'hypertrophie de la *libido* héritée de la psychanalyse et plus largement les herméneutiques du soupçon.

Pas de honte du désir sexuel ni du besoin sexuel

Ni le désir sexuel en lui-même ni le « besoin » qui le porte ne suscitent de honte. Ce désir et ce besoin relèvent de la nature humaine et en tant que tels, ils ont toute leur légitimité. Partant de là, il incombe à l'homme de les assumer et de permettre leur expression d'une façon qui soit conforme à sa dignité et à sa vocation.²⁰⁸ Le pape s'attache d'ailleurs à écarter l'idée que

les paroles du Christ selon Matthieu 5,27-28 exprimeraient un jugement négatif sur ce qui est « érotique » et, adressées au cœur humain, elles constitueraient en même temps un avertissement sévère contre l'« éros ». (TDC 47,3.)

Il expose les nuances dans la compréhension du terme « érotique » pour expliquer que le Christ appelle plutôt à vivre les sollicitations du désir sexuel dans une dynamique « érotique » ajustée, éthique, c'est-à-dire tendue « vers le vrai, le bien et le

²⁰⁴ TDC 52,3.

²⁰⁵ Cf. TDC 51,1.

²⁰⁶ Cf. TDC 45,2.

²⁰⁷ Cf. TDC 46,2.

²⁰⁸ Cf. TDC 41,4.

beau ». ²⁰⁹ Dans ce mouvement, l'éros rejoint l'*ethos* de la rédemption qui demande de vaincre la concupiscence :

L'appel à ce qui est vrai, bien et beau signifie en même temps, dans l'*ethos* de la rédemption, la nécessité de vaincre ce qui découle de la triple concupiscence. Il signifie aussi *la possibilité et la nécessité de transformer* ce qui a été alourdi par la concupiscence de la chair. En outre, si les paroles de Matthieu 5, 27-28, représentent un tel appel, elles signifient alors que, dans le domaine érotique, l'« éros » et l'« ethos » ne divergent pas l'un de l'autre, ne s'opposent pas l'un à l'autre, mais *sont appelés à se rencontrer dans le cœur humain et à porter du fruit dans cette rencontre*. Ce qui est digne du « cœur » humain c'est que la forme de ce qui est « érotique » soit en même temps la forme de l'*ethos*, c'est-à-dire de ce qui est « éthique ». (TDC 47,5.)

La honte ne porte donc aucunement sur les dynamismes érotiques ainsi entendus. Elle signale plutôt la menace qui empêcherait de les vivre de manière adéquate, dans le cadre d'une communion interpersonnelle où l'homme et la femme se donnent l'un à l'autre par amour. Au-delà de ce qui est trop souvent seulement reçu comme un interdit, il est essentiel de saisir et de viser le véritable épanouissement de l'homme que cet interdit veut protéger. ²¹⁰ Et justement, loin d'avoir pour objet ce qui est « érotique », la honte porte plutôt sur ce qui fait dévier le mouvement authentique de l'éros qui porte à l'élévation. Elle contribue à remettre la valeur de la personne et la signification sponsale de son corps dans le champ de conscience, pour que ce qui est érotique soit vécu de manière authentiquement éthique, contribuant donc au perfectionnement de l'homme et de la femme.

Pas de honte de l'union conjugale

À partir de là, rien d'étonnant à ce que l'on ne trouve pas non plus de dépréciation de l'union conjugale, même lorsque le Christ évoque la continence pour le royaume des cieux. ²¹¹ Dans ses

²⁰⁹ TDC 47,5. Voir aussi TDC 48,1 :

Il faut retrouver continuellement dans ce qui est « érotique » la signification sponsale du corps et la dignité authentique du don. C'est la tâche de l'esprit humain, une tâche de nature éthique. Si l'on n'accomplit pas cette tâche, l'attrance même des sens et la passion du corps peuvent s'arrêter à la simple concupiscence privée de toute valeur éthique et l'être humain, homme et femme, n'expérimente pas cette plénitude de l'« éros » qui signifie l'élan de l'esprit humain vers ce qui est vrai, bien et beau et par laquelle aussi ce qui est « érotique » devient vrai, bien et beau. Il est donc indispensable que l'*ethos* devienne la forme constitutive de l'éros.

²¹⁰ Cf. TDC 47,6.

²¹¹ Cf. TDC 78,1.

analyses, JEAN-PAUL II n'élude pas la question de savoir si l'Ancien Testament communique une honte de ce qui est sexuel. Et de fait il relève que certains textes, législatifs en particulier, semblent imprégnés d'une certaine dépréciation pour le domaine de la sexualité.²¹² Mais il poursuit :

Cela n'annule certainement pas les vérités que nous connaissons par le livre de la Genèse, pas plus que cela n'accuse l'Ancien Testament – et notamment les livres législatifs – d'être une sorte de précurseur du manichéisme. Le jugement qui s'y trouve exprimé au sujet du corps et du sexe n'est pas d'abord « négatif » ni même sévère, mais il est plutôt *marqué par un objectivisme* motivé par l'intention de mettre de l'ordre dans ce domaine de la vie humaine. (TDC 36,3.)

Point de jugement négatif de l'Ancien Testament sur le corps humain ou la sexualité, donc. Il faut ajouter que ce corps a même reçu une dignité nouvelle par l'Incarnation du Verbe comme par l'inhabitation de l'Esprit, le mariage comme sacrement étant lui-même rapporté à l'union du Christ et de l'Eglise. Finalement, ni la condition charnelle de l'être humain, ni la nudité, ni le sexe, ni les organes génitaux, ni les mouvements spontanés du corps sexué, ni les rapports sexuels entre l'homme et la femme ne sont objet de honte. L'on peut rajouter que dans le prolongement d'*Amour et responsabilité*²¹³, *La théologie du corps* ne regarde pas négativement la jouissance sexuelle, laquelle fait partie des joies que goûte avec bonheur le couple lorsque les relations sont accordées au dessein divin. Il est donc tout à fait clair que la honte de Gn 3, loin de signifier une déconsidération du corps ou du sexe, ne porte en fait ni sur le corps ni sur la sexualité. C'est méconnaître cette honte que de l'entendre de la sorte.

b. L'objet véritable de la honte de Gn 3

Ayant établi de quoi la honte n'est pas la honte, voyons à présent sur quoi elle porte effectivement. En réalité, même s'il ne s'agit pas d'une honte du sexe, il s'agit bien d'une honte à propos du sexe :

Cette honte qui se manifeste indubitablement dans l'ordre « sexuel », révèle une difficulté spécifique à percevoir l'essentialité humaine de son propre corps, une difficulté que l'homme n'avait pas éprouvée dans l'état d'innocence

²¹² Cf. TDC 36,3.

²¹³ L'exigence étant clairement située, cf. pour rappel AR 54 : « Goûter le plaisir sexuel sans traiter pour autant la personne comme un objet de jouissance, voilà le fond du problème moral sexuel. »

originelle. [...] Sa honte comporte les signes d'une humiliation spécifique par l'intermédiaire du corps. (TDC 28,2.)²¹⁴

En raison de cette « *quasi-rupture* »²¹⁵ entre le corps et l'esprit, l'homme et la femme ressentent avec honte les dynamismes de leur corps sur un mode susceptible de les éloigner de l'image de Dieu dont ils restent pourtant porteurs jusque dans la dualité des sexes. Et si cette honte présente un caractère sexuel, c'est parce que la sexualité est particulièrement affectée par la concupiscence.²¹⁶ Tout cela provient en réalité du désordre survenu dans l'intériorité de l'homme, dans son « cœur ». La honte porte sur ce désordre, elle est honte de la concupiscence.²¹⁷

Voilà donc l'objet propre de la honte de Gn 3 : la concupiscence. La honte porte sur cette tendance à vivre sa sexualité sur un mode qui contredit la nature et la vocation de l'homme et de la femme, créés à l'image de Dieu et ordonnés à la communion personnelle. Et c'est bien l'esprit de l'homme – et non son corps – qui est atteint par la concupiscence. « Selon la première épître de saint Jean (2, 16), la concupiscence montre surtout l'état de l'esprit humain. La concupiscence de la chair, elle aussi, atteste en premier lieu l'état de l'esprit humain. »²¹⁸ La honte

²¹⁴ Cf. TDC 28,2. :

Cette honte qui se manifeste indubitablement dans l'ordre « sexuel », révèle une difficulté spécifique à percevoir l'essentialité humaine de son propre corps, une difficulté que l'homme n'avait pas éprouvée dans l'état d'innocence originelle. On peut, en effet, comprendre de cette manière-là les paroles : « J'ai eu peur parce que je suis nu », qui mettent en évidence les conséquences, dans l'intime de l'homme, du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Ces paroles révèlent une certaine fracture constitutive dans l'intérieur de la personne humaine, une rupture, pour ainsi dire, de l'unité spirituelle et somatique originelle de l'homme. Il se rend compte pour la première fois que son corps a cessé de s'approcher de la force de l'esprit qui l'élevait au niveau de l'image de Dieu. Sa honte comporte les signes d'une humiliation spécifique par l'intermédiaire du corps. Elle cache en elle le germe de cette contradiction qui accompagnera l'homme « historique » dans toute son périple terrestre, comme l'a écrit saint Paul : « Je me complais en effet dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur, mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison » (Rm 7, 22-23).

²¹⁵ En traduisant plus littéralement d'après l'italien, cf. AU 28,2 : « *quasi una rottura* », soit « *presque une rupture* ».

²¹⁶ Cf. TDC 28,4.

²¹⁷ Cf. TDC 28,5.

²¹⁸ TDC 33,5.

de Gn 3 correspond à l'affliction qui vient de ce que « *l'homme de la concupiscence ne domine pas son propre corps de la même manière, avec la même 'simplicité' et le même 'naturel' que l'homme de l'innocence originelle.* »²¹⁹ Il ressent cela comme une « humiliation » qui lui est infligée par le corps.

Dans la « préhistoire » théologique, la situation ne se prêtait pas à la honte :

En se voyant l'un l'autre réciproquement, *pour ainsi dire à travers le mystère même de la création*, l'homme et la femme *se voient eux-mêmes encore plus pleinement et plus distinctement* qu'à travers la vue, c'est-à-dire à travers les yeux du corps. En effet, ils se voient et ils se connaissent l'un l'autre avec toute la paix du regard intérieur qui crée précisément la plénitude de l'intimité des personnes. (TDC 13,1.)

Le regard d'Adam et Ève sur le corps nu était accordé aux dispositions du Créateur, accordé au don. À propos de « l'innocence intérieure (c'est-à-dire la rectitude d'intention) »²²⁰ qui caractérisait « l'origine », JEAN-PAUL II écrit :

L'innocence originelle est [...] ce qui exclut « radicalement », c'est-à-dire à sa racine même, la honte du corps dans les relations entre l'homme et la femme, qui en élimine la nécessité dans l'homme, dans son cœur, ou dans sa conscience. Bien que l'innocence originelle parle surtout du don du Créateur, de la grâce qui a permis à l'homme de vivre la signification du don premier du monde et, en particulier, la signification dans ce monde du don réciproque de l'un à l'autre à travers la masculinité et la féminité, cette innocence semble cependant se référer avant tout à l'état intérieur du « cœur » humain, de la volonté humaine. Au moins indirectement, se trouvent incluses en elle la révélation et la découverte de la dimension de la conscience morale humaine[.] (TDC 16,4.)

Dans la « préhistoire » théologique, l'« innocence 'du cœur' et, par conséquent l'innocence de l'expérience, signifie une participation morale à l'acte éternel et permanent de la volonté de Dieu. »²²¹ En revanche, à partir du péché originel, le cœur de l'homme ne perçoit plus la nudité dans la même lumière et c'est cela qui fait émerger la honte à propos du corps.²²²

L'objet de la honte procède bien de ce détournement de l'intention qui fait quitter l'innocence originelle pour une réduction intentionnelle où se perdent la dimension sponsale du corps et la

²¹⁹ TDC 28,3.

²²⁰ TDC 28,3.

²²¹ TDC 17,3.

²²² Cf. TDC 13,1.

certitude qu'il est porteur de l'image de Dieu.²²³ Aussi est-ce à cette subversion de l'intentionnalité qu'il faut rapporter la honte : « Celle-ci, en effet, correspond à une menace infligée au don dans son intimité personnelle et témoigne de l'effondrement intérieur de l'innocence dans l'expérience réciproque. »²²⁴ La honte de Gn 3 porte ainsi sur ce que génère en l'homme la triple concupiscence, ce « fruit, dans le cœur de l'homme, de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (cf. Gn 2, 17). »²²⁵ Elle est motivée non par le corps lui-même, mais par ce qui a changé dans l'esprit de l'homme.²²⁶

La honte est finalement honte de cette déformation de la signification sponsale du corps quand la concupiscence oriente à sa manière les désirs du corps, retournant l'élan originel vers le don en mouvement de captation égoïste. La concupiscence fait tendre à la « possession de l'autre comme un objet que l'on désire »²²⁷ alors que l'homme est par essence un sujet fait pour disposer de lui-même, appelé non à s'accaparer l'autre, mais à se donner par amour. Elle menace de faire glisser l'homme d'une sexualité élevée au niveau personnel et accordée à l'image de Dieu à une sexualité principalement guidée par le désir sur un mode qui le rapproche de l'animal.²²⁸ La honte survient parce que l'homme perçoit dans son cœur ce dévoiement qui contredit ses aspirations les plus profondes, qui limite l'expression de sa liberté, qui contrarie le don par lequel il pouvait se trouver pleinement. L'objet de la honte est donc cette « contrainte » ressentie peu ou prou par l'esprit et susceptible de vaincre la volonté.²²⁹

Cette contrainte pèse sur le cœur de l'homme alors même qu'il continue d'avoir soif d'une communion accordée à l'image de Dieu toujours imprimée en lui, et parce qu'il continue à en avoir soif. Finalement, cela revient à dire que la honte de Gn 3 n'est pas une honte du corps ni de l'esprit, mais de ce que la concupiscence suscite dans le cœur de l'homme à propos du corps sexué : cette distorsion par rapport à sa nature et sa vocation les

²²³ Cf. TDC 17,3.

²²⁴ TDC 17,3.

²²⁵ TDC 26,2.

²²⁶ Cf. TDC 31,1.

²²⁷ TDC 31,3.

²²⁸ Cf. TDC 31,1.

²²⁹ Cf. TDC 41,2-3.

plus profondes. Cette honte qui « comporte les signes d'une humiliation spécifique par l'intermédiaire du corps »²³⁰ a pour objet ultime une non-correspondance à l'image de Dieu qui fonde sa plus haute dignité.

c. L'objet et l'enjeu de la honte de Gn 3

Bien évidemment, l'objet de la honte rejoint ainsi l'enjeu de la honte. La honte survient du fait de ce conflit à l'intime de l'homme, où il ressent conjointement l'appel à vivre les dynamismes spontanés de sa sexualité conformément à sa vocation originelle et le risque majeur de les orienter selon la concupiscence. C'est le choix de la volonté qui sera déterminant, aussi l'homme perçoit-il plus ou moins clairement sa responsabilité dans le fait d'avaliser le détournement généré par la concupiscence ou de réordonner ses désirs en fonction de sa fin véritable. La honte lui rappelle de manière voilée qu'il est « gardien du mystère du sujet ».²³¹

L'on se rappelle comment JEAN-PAUL II a souligné que la création de l'homme et de la femme à l'image des Personnes divines constitue « peut-être même l'aspect théologique le plus

²³⁰ TDC 28,2 cité peu avant.

²³¹ TDC 19,2. L'on pourrait se demander s'il y aurait ici une réminiscence cachée de la question de Caïn en Gn 4,9 : « Suis-je *gardien* de mon frère ? » Cependant il est difficile de l'assurer, car dans la Bible éditée en 1971 par la Conférence Épiscopale Italienne, utilisée par JEAN-PAUL II pour le texte italien des catéchèses (cf. AU 24,4 note 16), c'est le terme *guardiano* qui était employé dans ce verset, alors que le texte italien de la catéchèse disait ici : « custode del mistero del soggetto » (AU 19,2). Cf. *La Sacra Bibbia*, a cura della Conferenza Episcopale Italiana, 2 vol., Edizioni Pastoral Italiane, Rome, 1971. Cette « *editio princeps* » servit de base pour l'« *editio minor* » de 1974. Gn 4,9 demeura sans modification, mais le terme *guardiano* fut remplacé par *custode* dans la nouvelle édition réalisée par la Conférence Épiscopale Italienne en 2008. Cf. *La Sacra Bibbia*, versione ufficiale a cura della Conferenza Episcopale Italiana, 2 vol., Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 2008.

Il n'est pas possible de souscrire ici au raccourci d'Oana GOTIA qui en vient à faire de la honte elle-même le « gardien du mystère du sujet ». (Cf. O. GOTIA, « *La théologie du corps* : beauté de l'amour et pureté du cœur », *op. cit.*, p. 82.) Certes, cela serait en cohérence avec ce que nous a appris *Amour et responsabilité*, présentant la honte comme « une *défense naturelle de la personne* » (AR 164-165). Mais ici la honte n'est qu'indirectement le « gardien du mystère du sujet » : c'est bien l'homme qui est ce gardien, à travers ce « voile de la honte » – un voile qui a l'ambivalence d'une médiation ou d'un obstacle.

profond de tout ce que l'on peut dire sur l'homme. »²³² Dans cette lumière, l'ensemble de la neuvième catéchèse éclaire la signification du corps.²³³ L'on pourrait dire en somme que la honte porte sur la possible défiguration de l'image de Dieu dans l'être humain, de cette capacité qui a été donnée à l'homme et à la femme de « transférer dans la réalité visible du monde le mystère caché en Dieu de toute éternité ».²³⁴ Par leur façon de vivre leur corps et leur sexualité, il leur appartient d'en offrir une nouvelle actualisation dans le cours de leur existence, acte après acte, et d'en devenir ainsi comme un signe privilégié. Si le corps de l'homme et de la femme garde cette aptitude, cela s'avère plus difficile pour le « cœur » depuis qu'il est aux prises avec la concupiscence.²³⁵ La honte survient opportunément pour indiquer et contrer ce qui met en danger cette réalisation d'un « amour humain » véritablement ordonné au « plan divin ».

L'on peut repérer par un autre biais comment l'objet de la honte est lié à l'enjeu de la honte, à ce que la honte défend. De fait il est frappant d'observer que la honte advient précisément comme pour promouvoir ce que la concupiscence tend à obscurcir ou à retirer du champ de conscience de l'homme et de la femme. Cela concerne tout d'abord la dignité personnelle assortie de la capacité de don qui suppose une maîtrise de soi :

La concupiscence en général et la concupiscence du corps en particulier portent atteinte précisément à ce « don sincère » : *on pourrait dire qu'elles dépouillent l'homme de la dignité du don exprimée par son corps au travers de la féminité et de la masculinité et, en un certain sens, qu'elles « dépersonnalisent » l'homme, en faisant de lui un objet « pour l'autre ».* [...]

La concupiscence comporte la perte de la liberté intérieure du don. La signification sponsale du corps humain est liée précisément à cette liberté. L'homme peut devenir un don – c'est-à-dire que l'homme et la femme peuvent exister dans la relation du don réciproque de soi – à condition que chacun d'eux soit maître de lui-même. *La concupiscence, qui se manifeste comme une « contrainte 'sui generis' du corps », limite intérieurement et restreint la maîtrise de soi et, par là même, rend impossible, dans un certain sens, la liberté intérieure du don.* (TDC 32,4-6.)

²³² TDC 9,3.

²³³ Voir aussi plus spécifiquement TDC 9,1 ; 9,2 ; 9,3 ; 9,5.

²³⁴ TDC 19,3.

²³⁵ Cf. TDC 32,3.

Cela concerne ensuite la beauté du corps comme expression de l'esprit, et l'union des corps comme signe et prolongement de l'union des esprits :

En même temps, est obscurcie également la beauté que possède le corps humain en tant qu'expression de l'esprit, dans son apparence masculine et féminine. Le corps n'est plus qu'un objet de concupiscence et donc un « terrain d'appropriation » de l'autre être humain. La concupiscence en tant que telle est incapable de promouvoir l'union comme communion des personnes. Laissée à elle-même, elle n'unit pas mais s'approprie. *Le rapport de don se transforme en rapport d'appropriation.* (TDC 32,6.)

Bien évidemment, cela concerne encore directement la signification sponsale du corps :

Le désir [concupiscent] a pour effet que dans le for intérieur, c'est-à-dire dans le « cœur », dans l'horizon intérieur de l'homme et de la femme, la signification du corps qui est propre à la personne est obscurcie. La féminité cesse ainsi d'être surtout un sujet pour la masculinité ; elle cesse d'être un langage spécifique de l'esprit ; elle perd son caractère de signe. Elle cesse, dirais-je, de revêtir la sublime signification sponsale du corps. [...] Le désir qui naît précisément de la concupiscence de la chair, [...] piétine les ruines de la signification sponsale du corps et de tous ses éléments subjectifs), et [...] tend directement à une fin exclusive : *satisfaire seulement le besoin sexuel du corps*, comme son objet propre. (TDC 40,4.)

Enfin, au-delà de la signification sponsale du corps, c'est l'orientation globale de l'existence elle-même qui est déviée.²³⁶ En fin de compte, tout ce qui est atteint par la concupiscence héritée du péché originel constitue l'enjeu de la honte, et il ne s'agit nullement de choses mineures. Ainsi se découvre tout ce qui se joue derrière son apparition, c'est-à-dire en fait derrière l'apparition de la concupiscence qui la motive. Cela montre combien il importe que la honte puisse « jouer son rôle », qu'elle soit accueillie et prise en compte de manière adéquate.

II.C.3. Degrés ou qualités de la honte corporelle

Pour terminer cette caractérisation de la honte corporelle dans *La théologie du corps*, il reste à opérer une distinction renvoyant à différents degrés ou différentes qualités de honte. *Amour et responsabilité* avait déjà montré que la honte peut connaître des défigurations ainsi que des variations en qualité. *La théologie du corps* ne livre que peu de choses à ce sujet, mais quelques réflexions méritent toutefois d'être faites.

²³⁶ Cf. TDC 40,5.

a. Le péché d'impudicité

Pour commencer par le degré le plus bas de la honte, disons que dans *Amour et responsabilité*, l'impudeur, la non-honte (*bezwstyd*, littéralement absence ou négation de la honte) était abordée comme un « problème »²³⁷, et cela se comprend bien : si la honte corporelle est une tendance naturelle et spontanée chez l'être humain, à partir du moment où le développement de sa personnalité, de pair avec l'émergence de la conscience des valeurs sexuelles, atteint un certain degré de maturité, alors de fait, l'absence de honte apparaît problématique. Elle constitue même à proprement parler un mal, dans le sens où elle correspond à l'absence d'un bien qui devrait être présent. Dans la perspective de *La théologie du corps*, l'impudicité (toujours *bezwstyd*, qui devient dans le texte italien *impudicizia*) se trouve cette fois clairement située comme un péché, un péché « contre la sainteté du corps », un péché « d'impureté », d'après l'enseignement de S. PAUL.²³⁸

L'œuvre de rédemption accomplie par le Christ majeure même la culpabilité de l'homme, puisque le prix auquel nous avons été rachetés confère au corps un surcroît de dignité et enjoint de s'acquitter du devoir nouveau qui en découle. La concupiscence porte à l'impudicité, tandis que l'action de l'Esprit en éloigne. Parler de l'impudicité comme d'un péché suppose une faute morale relevant d'un acte libre et conscient qui constitue aussi une faute contre Dieu. Le fait d'y reconnaître un péché souligne la responsabilité de l'homme, et pointe indirectement vers le fait que la honte, en tant qu'elle réagit contre la perspective d'une impudicité, représente également un bien sous ce rapport.

b. La pudeur seulement « extérieure »

En second lieu, il est fait mention d'une pudeur qui n'a guère de valeur, une pudeur seulement « extérieure », « ou plus exactement une apparence de pudeur, qui se manifeste comme une crainte des conséquences plutôt que du mal en lui-même »²³⁹, lorsque la concupiscence de la chair l'emporte sur la conscience. L'illustration biblique choisie par JEAN-PAUL II [à savoir *Si 23,17-2*] nous place en fait devant un travestissement de la

²³⁷ AR 168.

²³⁸ Cf. TDC 56,5.

²³⁹ TDC 39,2.

pudeur authentique : un *ersatz* de pudeur, qui se contente de défendre des apparences alors que le cœur, lui, s'installe dans l'impudeur, dominé par la concupiscence. Cette pudeur qui n'est que de façade s'inscrit dans ce que le pape appelle « [l']état intérieur de l'homme de la concupiscence ».²⁴⁰ L'extrait du *Siracide* sert donc d'exemple pour donner à lire « l'état de l'âme de l'homme dominé par la concupiscence de la chair ».²⁴¹ Ce succédané de pudeur ne veut prévenir que des conséquences sociales pour l'individu (afin de préserver un honneur compris comme bonne réputation) tandis que le cœur, asservi à la passion qui l'occupe, se ferme implicitement à une vraie pudeur, celle qui fait droit à « la voix plus profonde de la conscience »²⁴² à l'intime du cœur.

c. La honte intérieure et authentique

Et de fait, à ces hontes défailtantes, impudicité ou simulacre de pudeur, s'oppose une honte authentique et intérieure qui fait partie de l'expérience de l'homme de tous les temps et de tous les lieux. D'ailleurs, parvenir à l'impudicité ou à une pudeur seulement extérieure suppose d'avoir étouffé la voix de la conscience. Une cause bien repérable consiste à laisser la concupiscence charnelle ou la passion l'emporter sur « l'écho lointain de l'origine »²⁴³ qui demeure au cœur de l'homme même dans sa condition « historique ».²⁴⁴

Toutefois, lorsque la concupiscence conduit le désir de l'homme, celui-ci peut en avoir conscience, et c'est pourquoi les paroles du Christ en Mt 5,27-28 ont du sens pour lui :

Quand le Christ, dans le Sermon sur la Montagne, parle de l'homme qui « désire » et qui « regarde avec désir », [...] il se réfère en même temps à chaque homme qui, sur la base de sa propre expérience intérieure, sait ce que veut dire « désirer », « regarder avec désir ». [...] [Il] s'agit [...] d'une science tout intérieure, située à l'intime du cœur et de la conscience [...]. (TDC 39,3.)

Ainsi, quand le Christ exhorte l'homme « à redécouvrir ou mieux, à réaliser la signification sponsale du corps et à exprimer de cette

²⁴⁰ C'est le titre du développement qui s'ouvre au début de la catéchèse 39.

²⁴¹ TDC 39,1. Dans cette trente-neuvième catéchèse, des citations de S. AUGUSTIN, DANTE (1265-1321) et Clive Staples LEWIS (1898-1963) au sujet de William SHAKESPEARE (1564-1616) donnent par ailleurs un aperçu de la littérature mondiale à ce sujet. Cf. TDC 39,2, note 51.

²⁴² TDC 39,2.

²⁴³ TDC 112,3.

²⁴⁴ Cf. TDC 39,2.

manière la liberté intérieure du don »²⁴⁵, il redouble en quelque sorte un appel qui résonne déjà à l'intérieur de lui par sa conscience. « L'homme y est appelé par la parole de l'Évangile et, donc de 'l'extérieur', mais en même temps il est aussi appelé de 'l'intérieur'. »²⁴⁶ L'appel du Christ réactive en somme cette voix de la conscience qui menaçait d'être étouffée, pour solliciter la liberté de l'homme dans le sens de son accomplissement authentique.²⁴⁷

Précisément, cette voix qui porte au cœur de l'homme « l'écho lointain » de ce qui lui avait été donné en sa « préhistoire » théologique se trouve comme amplifiée émotionnellement par la honte. La honte corporelle opère en quelque sorte à la manière d'un porte-voix de la conscience, et cela pour que les relations entre l'homme et la femme qui mettent en jeu la tendance sexuelle ne soient pas téléguidées par la concupiscence, mais ordonnées à la sublimité de leur vocation dont parlait le CONCILE VATICAN II.

Récapitulation

Après avoir posé les premières caractéristiques de la honte de Gn 3 d'après *La théologie du corps* de JEAN-PAUL II, et éclairé son lien avec la concupiscence, on a ciscrisit ce qu'il faut retenir concernant le sujet qui éprouve la honte : quelles sont sa nature (sujet personnel créé « à l'image de Dieu » dans la dualité des sexes), sa condition (« *simul lapsus et redemptus* »), sa vocation la plus haute (vivre un authentique amour jusqu'à donner à voir quelque chose du mystère de la communion des Personnes divines elles-mêmes). L'objet, le motif, et l'enjeu de sa honte ont de même été précisés, avec le fait que celle-ci peut varier en qualité, entre une authentique pudeur renvoyant à sa conscience profonde et une impudicité peccamineuse, en passant par une pudeur seulement extérieure.

Telle qu'elle a été caractérisée, la honte corporelle s'impose à l'homme comme un ressenti qu'il ne choisit pas, en réaction aux mouvements d'une concupiscence prompte à investir des désirs sexuels (sains en eux-mêmes) pour entraîner la volonté vers une satisfaction égoïste de la sensualité. Ce qui ne s'impose pas à l'homme, en revanche, mais sera le fruit de ses choix, c'est la réponse qu'il donnera à ce stimulus émotionnel qui le pousse à

²⁴⁵ TDC 46,4.

²⁴⁶ Cf. TDC 46,5.

²⁴⁷ Cf. TDC 46,5.

réagir contre la concupiscence. Que va-t-il faire de cette honte dans l'usage de sa liberté ? Va-t-il ratifier les valeurs qu'elle défend en « obéissant » à cette réaction affective ? Ou va-t-il ignorer ses avertissements pour céder aux sollicitations d'un désir détourné vers la seule jouissance au mépris de signification sponsale du corps ? C'est l'analyse de la phénoménologie de la honte de *Gn 3* qui permettra de répondre à ces interrogations, et par là, de déterminer dans quelle mesure cette honte représente un atout pour l'homme.

Chapitre III

Analyse de la phénoménologie de la honte de *Gn 3* d'après *La théologie du corps*

Le dernier volet de cette exploration systématique de la honte de *Gn 3* d'après *La théologie du corps* conduit à regarder de plus près comment cette honte entre en jeu dans la croissance morale de l'homme. Pour mettre cela à jour, l'on observera dans un premier temps que cette honte possède cinq atouts qui la rendent susceptible de servir effectivement ce développement moral (A). L'on s'attachera ensuite à situer la honte successivement par rapport aux dynamismes du péché, de la nature et de la grâce (B).

III.A. Cinq atouts de la honte de *Gn 3* pour la morale

Pour étudier comment la honte de *Gn 3* peut jouer un rôle dans le développement moral de l'homme dans *La théologie du corps*, il est utile de saisir comment JEAN-PAUL II comprend la morale. Voici justement ce qu'il disait à propos de ce qu'il appelle une morale « vivante » :

Une morale vivante, au sens existentiel, n'est pas seulement constituée des normes qui revêtent la forme de commandements, de préceptes et d'interdits, comme c'est le cas dans « Tu ne commettras pas d'adultère ». La morale dans laquelle se réalise le sens même de l'être humain – qui est en même temps accomplissement de la loi par la « surabondance » de la justice à travers la vitalité subjective – se forme dans la perception intérieure des valeurs d'où naît le devoir comme expression de la conscience, comme réponse du « je » personnel. (TDC 24,3.)¹

Dans le domaine des relations entre l'homme et la femme qui mettent en jeu les dynamismes psychosomatiques spontanés, la honte de *Gn 3* présente cinq atouts majeurs pour servir une telle morale : elle se révèle éducatrice dans le domaine moral (1) ; elle

¹ La « surabondance » dont il est question ici est à concevoir d'après *Mt 5,20* où Jésus déclare : « si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux. »

apparaît comme une alliée pour l'homme aux prises avec la concupiscence (2), elle renvoie à la catégorie du « cœur » (3) ; elle semble à maints égards particulièrement accordée à l'Évangile (4) ; enfin et surtout, elle est liée à la dynamique du don par laquelle l'homme réalise ou manque son accomplissement véritable (5).

III.A.1. Valeur pédagogique de la honte de Gn 3 pour la morale

La honte serait-elle éducatrice pour la morale ? Le fait est qu'un premier service qu'elle rend à l'homme dans la perspective de son développement moral réside dans son rôle pédagogique.

a. La honte éducatrice à la valeur personnelle

Tout d'abord, cette honte coïncide avec une sorte de manifestation spontanée de la valeur personnelle.² Tant dans son rapport à lui-même (dimension immanente de la honte) que dans son rapport aux autres (dimension relative), l'homme éprouve le besoin d'affirmer et de préserver cette valeur, de sorte que son corps ne soit pas envisagé autrement que comme celui d'une personne.³ La honte corporelle émane précisément du sens de la dignité du corps humain : elle défend spontanément comme un droit du corps. Elle le fait au point de pouvoir devenir un critère valide pour décider si une création artistique traite du corps humain dans une perspective acceptable, c'est-à-dire respectueuse de la vérité intégrale sur la personne, ou selon une réduction qui bafoue cette vérité en mettant à mal la signification sponsale du corps.⁴

JEAN-PAUL II met en relief le fait que la honte fait connaître les « limites » à ne pas franchir. Quand il est question de nudité, la honte recherche le respect et le cadre qui convient à « l'ordre du don et de la réciproque donation de soi ».⁵ Ce qui peut être partagé dans une relation « intime » entre un homme et une femme qui se sont donnés l'un à l'autre jusque dans leur corps n'a pas à être dévoilé ou communiqué en dehors. Partant, le Saint-Père donne raison à la honte et à ses réserves contre l'argument fallacieux

² Cf. TDC 12,1.

³ Cf. TDC 61,3.

⁴ Cf. TDC 61,4.

⁵ TDC 61,4.

d'un prétendu « droit » à montrer tout ce qui concerne l'homme.⁶ Le « sens de l'intimité du corps » renvoie assurément à ce que communique la honte sur son mode propre. Quant à la « vérité sur l'homme », elle demande de considérer non seulement l'extériorité de l'homme mais en même temps son intériorité, laquelle exige à juste titre que son corps soit traité dans les limites de la honte-pudeur.⁷

La honte de Gn 3, bien loin de relever de mentalités méfiantes envers le corps, renvoie donc à cette « vérité sur l'homme », et par la résonnance affective qu'elle délivre en situation, elle défend et promeut la vérité intégrale sur le corps humain.⁸ Voilà donc pour la honte une première manière de se révéler éducatrice. Ces considérations s'inscrivent bien dans la suite de ce qu'avait mis à jour *Amour et responsabilité*, tout en étant resituées dans une perspective théologique. Notamment, la honte réveille et nourrit en l'homme la manière dont il s'appréhende dans cette dimension de « solitude » par laquelle, depuis l'« origine », il se distingue de tous les autres êtres vivants.

b. La honte éducatrice à la communion interpersonnelle et au don de soi

La honte de Gn 3 rejoint également ce qui concerne la dimension de « l'unité » originelle, puisqu'elle influe sur la façon dont on vit son corps et spécialement sa sexualité, comme cela apparaît de manière paradigmatique dans les relations entre l'homme et la femme. De fait, la honte rappelle à sa façon les normes qui conditionnent une véritable communion entre l'homme et la femme, en correspondance avec leur vocation. La pudeur, nous dit JEAN-PAUL II,

a une signification fondamentale pour la formation de l'*ethos* de la coexistence humaine, et en particulier dans les relations homme-femme. L'analyse de la pudeur indique clairement combien elle est profondément enracinée dans leurs relations mutuelles, *combien elle exprime exactement les règles essentielles de la « communion des personnes »*, et combien profondément aussi elle affecte la dimension de la « solitude » originelle de l'homme. (TDC 12,1.)

Les italiques demandent d'être très attentifs à ce qu'écrit le pape. La pudeur « *exprime exactement les règles essentielles de la 'communion des personnes'* » : voilà assurément qui n'est pas peu

⁶ Cf. TDC 62,2.

⁷ Cf. TDC 62,3.

⁸ Cf. TDC 62,5.

dire ! La honte est donc envisagée ici comme une expression, et une expression fiable, de la loi morale pour la relation interpersonnelle. De son côté, la concupiscence a pour effet de jeter un voile sur la signification sponsale du corps :

Les paroles du Christ dans le Sermon sur la Montagne indiquent que par elle-même la concupiscence ne révèle pas à l'homme cette signification et même, au contraire, qu'elle l'assombrit et l'obscurcit. (TDC 59,4.)

La honte en revanche ramène cette signification dans le champ de conscience : elle donne de la ressentir dans les situations où cette signification peut être mise à mal. Elle surviendra spécialement pour signaler le risque d'extorsion du don, car elle renvoie elle-même à une norme du don inscrite en l'homme. « La honte originelle, déjà notée dès les premiers chapitres de la Bible, est un élément permanent de la culture et des mœurs. Elle appartient aux origines mêmes de l'*ethos* du corps humain. »⁹ De cette manière, la honte renvoie à cette « *nouvelle dimension* », ce « *nouveau critère de compréhension et d'interprétation* » que le pape appelle « *herméneutique du don* » et qui s'avère « décisive pour la vérité essentielle et la profondeur de signification de la solitude-unité-nudité originelle. »¹⁰

Dans un autre passage encore, JEAN-PAUL II déclare explicitement que la honte, en lien avec le besoin d'intimité, est au service du don, même si c'est de manière indirecte. Le besoin d'intimité qui va de pair avec la honte joue encore un rôle pour la culture, faisant connaître ce qui peut être donné à voir ou non et à quelles conditions, et contribuant ainsi à assurer pour l'homme l'ouverture au don de soi.¹¹ La honte fait donc partie des éléments qui dessinent les contours de l'agir juste pour l'homme « historique ». En tout état de cause, l'ordination au don fait bel et bien partie de la vérité intégrale sur l'homme, telle que l'Écriture sainte la donne à connaître.¹² En réagissant à ce qui éloigne de cette norme, la honte de Gn 3 tend à favoriser l'ajustement de l'homme à sa vocation au don – ce don dans lequel seul il se trouve lui-même. Et saisir cette orientation au don est incontournable pour connaître l'homme et adopter un agir

⁹ TDC 61,2.

¹⁰ TDC 13,2.

¹¹ Cf. TDC 61,2.

¹² Cf. TDC 14,2.

approprié à sa nature.¹³ Autant dire que la honte qui s'élève contre la subversion du don en captation égoïste rend effectivement un précieux service à l'homme.

c. La honte éducatrice par et pour la théologie ?

Dans l'ordre pédagogique, il est un autre service que rend la honte de Gn 3 par lequel elle est susceptible de soutenir le développement moral de la personne, même si c'est de manière indirecte. Comme cela a été relevé précédemment, pour JEAN-PAUL II expérience et Révélation ne sont pas tant à opposer qu'à conjuguer.¹⁴ En particulier, notre expérience de la corporéité est à même de nourrir notre intelligence de la foi, en nous instruisant au sujet de l'« origine » que nous avons perdue :

Dans l'interprétation de la révélation sur l'homme, et surtout sur le corps, nous devons, pour des raisons bien compréhensibles, nous référer à l'expérience, parce que c'est surtout dans l'expérience que nous percevons l'homme-corps. [...] [N]ous avons pleinement le droit de nourrir la conviction que notre expérience « historique » doit, d'une certaine manière, s'arrêter au seuil de l'innocence originelle de l'homme, parce qu'à son égard elle s'avère inadéquate. Toutefois [...] nous devons arriver à la conviction que dans ce cas *notre expérience humaine est un moyen en quelque sorte légitime pour l'interprétation théologique* et, en un certain sens, un point de référence indispensable auquel nous devons faire appel dans l'interprétation du mot « origine ». (TDC 4,4.)

Dans ce cadre, la honte présente l'intérêt de rejoindre de manière privilégiée ce que la Révélation nous livre à propos de l'innocence originelle. Elle offre ainsi un apport propre pour appréhender une situation à laquelle nous sommes pourtant devenus étrangers :

L'innocence originelle appartient au mystère de l'« origine » humaine dont l'homme « historique » s'est ensuite séparé en commettant le péché originel. Cela ne signifie cependant pas qu'il ne soit pas en mesure de s'approcher de ce mystère au moyen de sa connaissance théologique. L'homme « historique » tente de comprendre le mystère de l'innocence originelle comme à travers un contraste, c'est-à-dire en remontant également à l'expérience de sa propre faute et de son propre état de pécheur. Il cherche à comprendre l'innocence originelle comme caractéristique essentielle pour la théologie du corps en partant de l'expérience de la honte ; en effet, le texte biblique lui-même l'oriente dans ce sens. *L'innocence originelle est donc ce qui exclut « radicalement », c'est-à-dire à sa racine même, la honte du corps*

¹³ Cf. TDC 18,4.

¹⁴ Cf. TDC 69,2.

dans les relations entre l'homme et la femme, qui en *élimine la nécessité dans l'homme*, dans son *cœur*, ou dans sa *conscience*. (TDC 16,4.)¹⁵

Dans sa condition postlapsaire, l'homme se trouve vis-à-vis de l'innocence originelle dans ce que le pape appelle un « *a posteriori* historique »¹⁶, mais de manière paradoxale, la honte l'aide à « reconstruire le caractère distinctif de l'innocence originelle contenue dans l'expérience réciproque du corps et de sa signification sponsale, selon ce qu'atteste Genèse 2, 23-25 »¹⁷. La honte dont il fait l'expérience lui communique quelque chose de l'absence de honte qu'il goûtait au commencement. Les apports de la théologie (à propos de la nature et de la vocation de l'homme, à propos des obstacles et des adjuvants qu'il rencontre dans son effort pour y correspondre), sont à même de l'éclairer et de l'aider dans son perfectionnement.

Sur un autre mode, ce que la honte suggère à l'homme « historique » concernant sa « préhistoire » théologique peut aussi l'aider à se comprendre, à s'ajuster et à aller vers son devenir eschatologique. JEAN-PAUL II affirme du reste que

cette théologie du corps, dont nous avons cherché les bases principalement dans les paroles du Christ lui-même, est indispensable pour comprendre de manière adéquate les enseignements du magistère de l'Église contemporaine. [...] c'est précisément cette théologie du corps qui constitue la méthode fondamentale de toute la pédagogie chrétienne du corps. (TDC 59,7.)

En effet, le pape a voulu situer la théologie du corps comme une « pédagogie du corps » :

Si l'appel du Christ au cœur humain et, avant cela, son appel à « l'origine », nous permettent de construire ou, du moins, d'esquisser une anthropologie que nous pouvons appeler « théologie du corps », *une telle théologie est en même temps une pédagogie*. La pédagogie tend à éduquer l'homme en posant devant lui les exigences, en en donnant les raisons et en indiquant les voies qui mènent à leur réalisation. Les énoncés du Christ ont cette fin : ce sont des énoncés « pédagogiques ». Ils contiennent une pédagogie du corps, exprimée de manière concise et, en même temps, aussi complète que possible. [...] le Créateur a assigné le corps comme tâche à l'homme, le corps dans sa masculinité

¹⁵ Pour illustrer l'expérience d'être pécheur, le pape s'appuie dans la note 28 sur Rm 7,14-15.17-24 (notamment : « vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais »), ainsi que sur le poète latin OVIDE : « *'Video meliora proboque, deteriora sequor'* ['Je vois et approuve les meilleurs choses, mais j'accomplis ensuite les pires'] (Ovide, *Métamorphoses*, 7, 20.) »

¹⁶ TDC 16,5.

¹⁷ TDC 17,3.

et *féminité*, et [...] dans la masculinité et féminité, il lui a d'une certaine manière assigné comme tâches son humanité, la dignité de la personne, et aussi le signe transparent de la « communion » interpersonnelle dans laquelle l'homme se réalise par le don authentique de lui-même. En posant devant l'homme les exigences qui correspondent aux tâches qui lui sont confiées, le Créateur indique en même temps à l'homme, masculin et féminin, les voies à suivre pour les assumer et les réaliser. (TDC 59,2.)

La honte de Gn 3 converge manifestement avec cette « pédagogie chrétienne du corps », confirmant intérieurement ce que la Révélation propose à croire et à vivre. Certes, elle n'indique pas de façon discursive les valeurs, les exigences, les motifs ou les conduites à suivre. Elle tend néanmoins à éduquer l'homme elle aussi, en lui en communiquant le « sens » de ce qui convient ou non quand il s'agit de son corps, et spécialement dans les relations entre l'homme et la femme qui engagent la tendance sexuelle. D'ailleurs, JEAN-PAUL II emploie ponctuellement l'expression « le sens de la honte »¹⁸, donnant à entendre que la honte délivre une sensibilité spécifique par laquelle la personne est comme mise sur les rails d'un agir juste.

Justement, à propos de la signification sponsale du corps, *La théologie du corps* explique :

C'est précisément cette vérité qui doit être connue intérieurement ; elle doit, en un certain sens, être « ressentie par le cœur » afin que les rapports réciproques de l'homme et de la femme – et jusqu'au simple regard – puissent retrouver ce contenu authentiquement sponsal de leur signification. (TDC 58,6.)

Permettre de « ressentir par le cœur » cette vérité, n'est-ce pas là une fonction qu'assume à sa manière la honte de Gn 3 ? Dans l'existence humaine, et tout particulièrement dans le cadre des relations entre l'homme et la femme, elle représente en somme comme une caisse de résonance qui fait percevoir sur un mode

¹⁸ Notre traduction de : « il senso de la vergogna » (AU 62,2). Y. SEMEN a cru bon de préférer ici « le sens de la pudeur » en raison du contexte, cf. TDC 62,2 (« Si le sens de la pudeur et la sensibilité personnelle sont offensés... ») et les notes xii, xiii et xv p. 682.

La catéchèse 55 parle également d'un « sens de pudeur pour ce corps » (« senso di pudore per quel corpo » en AU 55,7), même si cette fois Y. SEMEN a adopté ici le terme « sentiment » pour *senso* et traduit ici « sentiment de pudeur à l'égard de ce corps » (TDC 55,7). Il nous semble préférable de choisir le terme « sens » plutôt que « sentiment » pour rendre ici l'italien « senso ». Le tapuscrit polonais quant à lui disait : « ze wstydlwym charakterem tego ciała » (MN 55,7) c'est-à-dire littéralement : « avec le caractère pudique / honteux de ce corps » (notre traduction).

affectif les données morales à prendre en compte dans l'action. Elle communique le sens des valeurs à honorer. En rappelant notamment la signification sponsale du corps, elle place chacun devant le devoir qui y est attaché.

Conclusion : la honte au bénéfice de la culture

En somme, trois manières dont la honte corporelle présente une valeur éducatrice intéressante pour le perfectionnement de l'homme ont été identifiées. À travers ces considérations, il devient clair que la contribution de la honte représente un apport précieux pour « l'homme de la concupiscence », celui qui risque aisément de perdre de vue la signification du corps et l'importance de s'accomplir à travers le don de lui-même. En définitive, la honte apporte sa pierre pour l'édification personnelle comme pour la qualité des relations entre l'homme et la femme en tant que celles-ci engagent les dynamismes sexuels, lesquels sont à la fois naturellement ordonnés au don et susceptibles d'être récupérés par la concupiscence. La honte corporelle est à même d'éduquer l'homme et la femme à des attitudes conformes à leur valeur, au respect mutuel et au don de soi par amour.

Ce rôle pédagogique s'exerce au bénéfice de l'individu et du couple, et également au bénéfice de la culture. Mettons cela en relation avec un point que JEAN-PAUL II reprend de l'encyclique *Humanae vitae* :

Dans son encyclique *Humanae Vitae* (n° 22), Paul VI souligne la nécessité de « créer un climat favorable à l'éducation à la chasteté ». Il entendait affirmer par là que vivre le corps humain dans toute la vérité de sa masculinité et féminité doit correspondre à la dignité de ce corps et à sa signification dans la construction de la communion des personnes. On peut dire que cela constitue une des dimensions fondamentales de la culture humaine, entendue comme *affirmation qui ennoblit tout ce qui est humain*. (TDC 63,6.)

La honte corporelle, quand elle est juste et saine, va de toute évidence dans le sens d'un tel objectif. Aussi la contribution de cette honte à l'éducation individuelle en même temps qu'à l'affinement d'un climat favorable à la chasteté¹⁹ mérite-t-elle d'être prise en compte.

¹⁹ Plusieurs catéchèses reviennent sur cette nécessité « de créer un climat favorable à la pureté » en écho à la conviction exprimée par PAUL VI en HV 22. Voir ainsi TDC 59,7 et 60,3.

III.A.2. La honte de Gn 3 comme alliée contre la triple concupiscence

Il y a plus encore. La honte ne fait pas que communiquer à l'homme une sensibilité particulière à ce qui compte pour son développement moral et théologal. Elle ne se contente pas de l'instruire : elle lui transmet aussi un élan pour agir.

a. La honte comme protection contre la concupiscence qui menace la personne

En premier lieu, la honte protège par avance contre les effets de la concupiscence :

[L]a honte originelle (cf. Gn 3, 7) qui est devenue partie intégrante de l'homme et de la femme en même temps que la concupiscence. [...] tandis que, d'un côté, elle révèle le moment de la concupiscence, elle peut prémunir en même temps contre les conséquences du triple contenu de la concupiscence. (TDC 31,1.)

Son rôle pédagogique pour signaler « le moment de la concupiscence » se double donc d'une effectivité pour s'opposer à cette concupiscence dans sa triple déclinaison. La honte tend à orienter l'agir de l'homme dans un sens opposé à celui de la concupiscence :

[D]'une part, [la pudeur] éloigne en quelque sorte un être de l'autre (la femme de l'homme) et, d'autre part, elle cherche en même temps leur rapprochement personnel en créant une base et un niveau appropriés pour une telle approche. (TDC 12,1.)

Il apparaît ici que comme toute émotion, la honte « meut », c'est-à-dire pousse « à agir ou à ne pas agir »²⁰ comme le dit le *Catéchisme de l'Église Catholique*. Elle incite l'homme et la femme à se fuir quand la concupiscence cherche leur intimité d'une manière inappropriée, pour leur permettre de se rapprocher dans le sens d'une relation accordée à leur vocation. De cette manière, la honte corporelle favorise pour eux une authentique « *communio personarum* » en conjurant ce qui les en détournerait. L'impulsion affective conférée par la honte vient contrer l'élan de la concupiscence, diminuant donc le risque que celle-ci entraîne

²⁰ *Catéchisme de l'Église Catholique*, Centurion – Cerf – Fleurus-Mame – Librairie Éditrice Vaticane, Paris, 1998, n. 1763, qui dit plus largement : « Les sentiments ou passions désignent les émotions ou mouvements de la sensibilité, qui inclinent à agir ou à ne pas agir en vue de ce qui est ressenti ou imaginé comme bon ou comme mauvais. » L'ouvrage sera désormais cité CEC suivi du numéro concerné.

l'adhésion de la volonté. La honte joue par le fait même sur ce moment critique où peut se décider un acquiescement à la concupiscence.²¹

Pour prendre une image, disons que la honte prend place dans l'espace où la volonté risquerait de basculer du mauvais côté, pour contrecarrer le mouvement en exerçant une force contraire. Bien sûr, la réaction affective de la honte à l'émergence de la concupiscence ne supprime pas la liberté, ne garantit pas la bonne décision de la volonté : il n'y a rien d'automatique. Reste qu'il est bienvenu qu'un dynamisme spontané vienne s'opposer à « cette 'contrainte' plus ou moins complète »²² que la concupiscence exerce sur l'esprit de l'homme. Qui n'apprécierait d'avoir un allié intérieur dans un combat contre un ennemi également intérieur ?

b. La honte comme lien de continuité avec l'innocence originelle

Qui plus est, cette protection que donne la honte est relue à un niveau proprement théologique comme ce qui rattache l'homme « historique » à sa « préhistoire » perdue. JEAN-PAUL II ose à cet égard une formule audacieuse :

On peut même aller jusqu'à dire qu'à travers la honte, l'homme et la femme demeurent presque dans l'état de l'innocence originelle. Ils prennent en effet continuellement conscience de la signification conjugale du corps et tendent, pour ainsi dire, à la protéger contre la concupiscence, tout comme ils tentent de maintenir la valeur de la communion ou de l'union des personnes dans l'« unité du corps ». (TDC 31,1.)

Ainsi, non seulement la honte de Gn 3 permet à l'homme d'avoir une idée de ce que pouvait représenter l'innocence qu'il goûtait dans la « préhistoire » théologique, bien qu'il l'ait perdue, mais de plus, elle préserve en lui quelque chose de cette innocence originelle. Nous avons là une des affirmations les plus positives de *La théologie du corps* au sujet de la honte.²³ Sans revenir sur des aspects déjà commentés, il importe de souligner ceci : si l'homme et la femme ne sont plus dans cet état de sainteté et de justice où ils voyaient le corps humain dans la lumière du regard divin, ils

²¹ Cf. TDC 41,2.

²² TDC 41,3.

²³ Ainsi que l'a signalé l'introduction, ce qui est exprimé là est d'ailleurs tellement positif que le traducteur de l'édition précédente, pour rendre « *attraverso la vergogna* » (AU 31,1), forçant légèrement le sens de la préposition *attraverso* en italien, était allé jusqu'à écrire « grâce à la honte » (HF 31,1, p. 172.)

y « demeurent presque » par le biais de la honte : cette expérience « limite » les rattache mystérieusement à cette origine perdue et les travaille de l'intérieur.

c. *La honte au service de l'intégration de l'éros en agapê ?*

L'on peut retrouver quelque chose de cette « connexion » de l'homme avec sa « préhistoire » théologique dans les pages consacrées au *Cantique des Cantiques*.²⁴ JEAN-PAUL II examine dans ce contexte dans quelle mesure il est possible de rapprocher la « connaissance » dont parle l'Écriture à propos de l'union charnelle avec la notion philosophique d'*éros* héritée de PLATON. Il avertit d'entrée de jeu que ni les conceptions ni les langages de la Bible et de la philosophie antique ne peuvent être superposés.²⁵ D'ailleurs, il fait état de différentes manières d'entendre le concept d'*éros*, jusqu'à un usage contemporain qui le restreint sévèrement.²⁶ Lui-même situe l'*éros* « comme la forme de l'amour humain dans lequel opèrent les énergies du désir »²⁷, et à partir de son analyse du *Cantique*, il dessine une trajectoire allant de l'*éros* ainsi compris jusqu'à son intégration en *agapê*.²⁸

Cette perspective s'avère d'autant plus intéressante que dans les relations entre l'homme et la femme, la honte corporelle réclame précisément cet ajustement du désir à la qualité d'une communion authentique. Elle s'élève contre ce qui détourne le désir né de « l'éternelle et réciproque attraction » des sexes vers une gratification sensible égocentrée. Elle s'oppose de cette façon à ce qui contrarie l'intégration de l'*éros* dans l'amour mature qui correspond à l'*agapê*. Autrement dit, la honte sert l'affinement et la purification de cet « amour humain dans lequel opèrent les énergies du désir » pour qu'il parvienne effectivement à son accomplissement véritable. En soutenant le mouvement du don et le choix d'une tendresse désintéressée, la honte peut contribuer à conduire l'être humain jusqu'à cette « paix du corps » qui exclura

²⁴ Cf. TDC 108 à 113. Le pape précise que ce « n'est pas un commentaire au sens propre du terme » (TDC 113,6).

²⁵ Cf. TDC 22,4.

²⁶ Cf. TDC 22,4 note 35.

²⁷ TDC 113,2.

²⁸ Cf. TDC 113,4-5.

finalement toute honte. Le pape le laisse d'ailleurs entrevoir en analysant d'autres paroles du *Cantique*.²⁹

Dans cette qualité de relation, l'homme et la femme renouent alors avec quelque chose de ce qui était donné à Adam et Ève dans la « préhistoire » théologique.³⁰ Ils font l'expérience de s'apprécier mutuellement conformément à ce qu'ils sont dans le regard du Créateur. Leur désir a trouvé son accomplissement véritable, l'*éros* s'est intégré en *agapè*, et ils goûtent quelque chose de l'« origine » avec laquelle la honte corporelle les maintenait en contact.

Conclusion : la honte doublement bienvenue contre la concupiscence

La honte corporelle présente donc un double avantage pour l'homme dans son combat contre la concupiscence. D'une part, elle lui communique une sensibilité particulière capable de guider son agir, car en situation dangereuse, ce « sens de la honte »³¹ lui donne des éléments pour s'ajuster. D'autre part, elle alimente par son dynamisme propre le mouvement par lequel il s'accorde à sa vocation, se déterminant pour une vraie communion en s'écartant des chemins de traverse où l'entraîne la concupiscence. Indéniablement, en cela, la honte de Gn 3 s'avère déjà précieuse pour l'homme « historique ».

III.A.3. La honte et la catégorie du « cœur »

Outre le service qu'elle rend sur le plan pédagogique et son rôle d'alliée contre la concupiscence, la honte présente un autre intérêt : celui d'être en prise avec le « cœur » de l'homme. Il convient à présent de s'arrêter quelque peu sur cette catégorie morale. De fait, faisant fond sur la manière dont plusieurs textes bibliques emploient cette métaphore, JEAN-PAUL II y recourt abondamment, notamment pour mettre en relief la façon dont le Christ en appelle à ce « cœur » de l'homme. À quoi correspond ce « cœur » et quel est le lien entre la honte de Gn 3, le cœur de l'homme et la morale ?

²⁹ Cf. TDC 110,2.

³⁰ Cf. TDC 110,3.

³¹ Pour rappel, notre traduction de : « il senso de la vergogna » (AU 62,2).

a. Le « cœur » comme subjectivité de la personne et lieu de l'intentionnalité

Avant toute chose, le « cœur » renvoie au fait que l'homme est un sujet :

[L]'homme, en effet, est unique et singulier surtout en raison de son « cœur » qui décide de lui « de l'intérieur ». La catégorie du « cœur » est en quelque sorte l'équivalent de la subjectivité personnelle. (TDC 49,7.)

Pas étonnant, par conséquent, que l'auteur de *La théologie du corps*, particulièrement intéressé par l'intériorité pour ce qui concerne le développement moral de la personne, s'empare de cette notion pour lui permettre de livrer ces ressources. Il présente même cette catégorie comme « incontournable » lorsque l'on considère le corps humain :

[L]a dimension de la subjectivité personnelle de l'homme est un élément incontournable de l'herméneutique théologique que nous devons découvrir et assumer à la base du problème du corps humain. [...] Nous ne pouvons considérer le corps comme une réalité objective en dehors de la subjectivité personnelle de l'homme, des êtres humains, masculins et féminins. Pratiquement tous les problèmes de l'« *ethos du corps* » sont liés à la fois à l'identification ontologique du corps en tant que corps de la personne et au contenu et à la qualité de l'expérience subjective, c'est-à-dire en même temps à la manière de « *vivre* » son propre corps et à la manière de le « *vivre* » dans les relations interhumaines, particulièrement dans l'éternelle relation « homme-femme ». (TDC 60, 1.)

Le lieu du « cœur » nous situe donc à l'intime de l'homme, là où il se connaît et s'éprouve à la fois corporel et spirituel, et la fidélité à la Révélation demande de se référer au « cœur » de l'homme pour envisager son corps de manière adéquate. Cette conviction conditionne la manière dont JEAN-PAUL II réfléchit en théologie. Surtout, c'est dans son cœur que l'homme décide de l'orientation de ses actes et de sa vie.³² Le « cœur » définit l'intentionnalité, orientant le regard intérieur puis les actes

³² Cf. TDC 49,7 cité au début de ce point. Le CONCILE VATICAN II formulait la même chose en ces termes :

Par son intériorité, en effet, l'homme surpasse l'univers des choses : c'est à cette profonde intériorité qu'il revient, lorsque qu'il rentre dans son cœur où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs, et où lui-même décide de son propre sort sous le regard de Dieu. (GS 14,2.)

extérieurs, comme cela se passe quand la concupiscence menace la relation entre l'homme et la femme.³³

C'est donc ce qui se passe dans le cœur qui déterminera si l'homme considère le corps de la femme selon une altérité personnelle qui cherche la communion, faisant reculer la honte, ou comme un simple objet possible de plaisir qui enferme dans une réduction intentionnelle – et suscite la honte. JEAN-PAUL II note d'ailleurs que ce vecteur de l'intériorité peut s'avérer plus fiable que la norme extérieure : « La distinction entre le bien et le mal inscrite dans la conscience humaine peut se révéler être plus profonde et plus exacte que le contenu d'une norme légale. »³⁴ Il en donnera d'ailleurs une illustration sur laquelle il y aura lieu de revenir.

b. Le cœur comme lieu d'un combat entre le bien et le mal moral

Posé comme équivalent de la subjectivité personnelle et lieu de l'intentionnalité, le cœur de l'homme est aussi « lieu de la lutte contre la concupiscence à l'intérieur de l'homme »³⁵, le lieu où se cristallise le combat entre cette inclination au péché et l'appel à correspondre aux dispositions divines. Le cœur est

ce « lieu intime » où se combattent dans l'homme le bien et le mal, le péché et la justice, la concupiscence et la sainteté. Parlant de la concupiscence (du

³³ Cf. TDC 41,2 :

Ce changement dans l'intentionnalité de l'existence par lequel une certaine femme commence à exister pour un certain homme, non pas comme un sujet d'appel et d'attraction personnelle, ou comme un sujet « de communion », mais uniquement comme un objet pour le possible assouvissement du besoin sexuel s'actualise dans le « cœur » dans la même mesure où il s'actualise dans la volonté. L'intentionnalité cognitive elle-même ne signifie pas encore asservissement du « cœur ». C'est seulement lorsque la réduction intentionnelle, expliquée précédemment, entraîne la volonté dans son étroit horizon, quand elle suscite en elle la décision d'établir des relations avec l'autre être humain (avec la femme en l'occurrence) selon l'échelle des valeurs propres à la « concupiscence », c'est seulement alors qu'on peut dire que le « désir » s'est emparé aussi du « cœur ». C'est seulement lorsque la « concupiscence » s'est rendue maîtresse de la volonté qu'on peut dire qu'elle domine la subjectivité de la personne et qu'elle est à la base de la volonté et de la possibilité de choisir et décider par lesquelles – en vertu de l'autodécision ou autodétermination – est déterminée la manière même d'exister en relation avec une autre personne. L'intentionnalité d'une telle existence acquiert alors une pleine dimension subjective.

³⁴ TDC 35,5.

³⁵ TDC 70,6.

regard concupiscent : cf. *Mt* 5, 28), le Christ, rend ses auditeurs conscients du fait que chacun porte en soi, avec le mystère du péché, la dimension intérieure de l'« homme de la concupiscence » (qui est triple : « la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie » : 1 *Jn* 2, 16). (TDC 100,7.)

De la sorte, avant de mettre en jeu quelque adversaire extérieur, le combat entre le bien et le mal se déroule d'abord à l'intérieur de l'homme.³⁶ Il faut redire qu'à la suite de S. PAUL, le pape ne voit pas dans la « chair » ce qui est corporel, mais l'héritage du péché originel par lequel les dynamismes somatiques tendent à s'autonomiser en échappant à la régulation de l'esprit :

« La chair convoite contre l'esprit et l'esprit convoite contre la chair ». [...] (*Ga* 5, 17) [...] Paul pense à la tension qui existe dans l'être intime de l'homme, dans son « cœur ». Et il ne s'agit pas seulement du corps (la matière) et de l'esprit (l'âme) comme de deux éléments anthropologiques essentiellement différents qui depuis l'« origine » constituent l'essence même de l'homme. Mais ces paroles présupposent cette disposition de forces qui s'est formée en l'homme avec le péché originel et à laquelle participe tout homme « historique ». Dans cette disposition qui s'est formée au plus intime de l'homme, le corps s'oppose à l'esprit et prend facilement le pas sur celui-ci. (TDC 51,1.)³⁷

³⁶ Cf. TDC 51,2.

³⁷ La note 59, en s'appuyant sur les travaux de Reginald Ernest Oscar WHITE, précise ceci :

« Paul, comme les Grecs, n'a jamais identifié 'chair pécheresse' avec le corps physique.

Dans Paul, donc, on ne doit pas identifier la chair avec le sexe ou avec le corps physique. Il est plus proche de l'idée juive de la personnalité physique – qui inclut des éléments psychiques et physiques comme véhicule de la vie extérieure et des niveaux inférieurs de l'expérience.

Il est homme dans son humanité avec les limites, la faiblesse morale, la vulnérabilité, la condition de créature et la mortalité que la nature humaine implique.

L'homme est vulnérable tant devant le mal que devant Dieu ; il est un véhicule, un canal, une résidence, un temple, un champ de bataille pour le [b]ien et pour le mal.

Qui le possédera, l'habitera, le dominera ? Ou le péché, le mal, l'esprit actuellement à l'œuvre chez les enfants de désobéissance ; ou le Christ, l'Esprit Saint, la foi, la grâce. Voilà le choix qui s'offre à chaque homme.

Pour ce qui concerne la honte corporelle dans les relations entre l'homme et la femme, l'alternative entre le bien et le mal deviendra une alternative entre l'amour et la concupiscence : « Le 'cœur' est devenu le lieu du combat entre l'amour et la concupiscence. »³⁸ Ainsi, dans le cœur même de l'homme se vit cette tension entre la chair et l'Esprit ; dans le cœur de l'homme survient la menace de la concupiscence qui s'oppose à l'amour véritable ; dans le cœur de l'homme survient également la honte corporelle qui tout à la fois alerte sur cette concupiscence et tend à la conjurer. Le cœur apparaît de ce fait comme le lieu décisif dans ce tiraillement entre la capacité à réaliser dans sa propre existence la signification sponsale du corps et le risque de céder à ce qui la ruine. Le lieu où dans sa liberté l'homme confirme sa création à l'image de Dieu ou la laisse pour compte.

Le cœur est aussi le lieu où s'actualise la rédemption.³⁹ Le salut se joue donc particulièrement dans cette intériorité, où se déterminent les attitudes et les actes qui constituent le comportement, correspondant à une ouverture ou à une fermeture à la grâce. Dans ce combat entre le bien et le mal, dans cette opposition entre la « chair » et l'Esprit, le cœur est le centre où l'homme choisit pour ou contre Dieu : c'est le lieu de sa liberté, le lieu de sa conversion, le lieu de son renouvellement par la grâce avec laquelle il coopère. Et cela n'engage pas uniquement l'existence individuelle, car dans ce cœur se joue finalement l'essentiel de l'histoire, comme le relève encore le pape à propos de Mt 5,27-28 :

[C]es paroles, prononcées autrefois pour l'audience limitée de ce sermon, s'adressent à l'homme de tous les temps et de tous les lieux et font appel au cœur humain dans lequel est inscrite *la trame la plus intérieure* et, en un certain sens, la plus essentielle *de l'histoire*. C'est l'histoire du bien et du mal (dont l'origine est rattachée dans le livre de la Genèse à l'arbre mystérieux

Le fait qu'il lui soit *possible* de choisir ainsi fait voir l'autre face de la conception paulinienne de la nature humaine, la conscience de l'homme et *l'esprit* humain[.] » (R.E.O. WHITE, *Biblical Ethics*, Exeter, Paternoster Press, 1979, pp. 135-138).

Un *erratum* qui disait « lien » au lieu de « bien » a été corrigé ici. Le texte cité en anglais par l'édition italienne dit effectivement « good », cf. AU 51,1 note 2.

Le pape poursuit ensuite son analyse en mettant en lien la « chair » au sens paulinien avec la triple concupiscence johannique.

³⁸ TDC 32,4.

³⁹ Cf. TDC 52,1.

de la connaissance du bien et du mal), et c'est, en même temps, l'histoire du salut dont l'Évangile est la parole et dont l'Esprit Saint est la force, cet Esprit qui est donné à ceux qui accueillent l'Évangile d'un cœur sincère. (TDC 59,1.)

Histoire morale et histoire du salut se tissent donc conjointement dans cette intimité de la conscience individuelle imprégnée par l'appel au don de soi, menacée par la concupiscence et travaillée par la grâce de Dieu. Et c'est le lieu où survient la honte de Gn 3, c'est-à-dire là précisément où la vie morale et le salut de l'homme se décident.

c. Le cœur lieu de la signification sponsale du corps

Une autre considération importante à prendre en compte au sujet du cœur réside dans le fait qu'il recèle la signification du corps, ce qui justifie l'insistance du Chist sur cette dimension :

Dans son Sermon sur la Montagne, [...] le Christ s'adresse [...] à l'homme d'un moment déterminé de l'histoire et, avec lui, à tous les hommes qui appartiennent à la même histoire humaine [...], il s'adresse à l'homme « intérieur ». Les paroles du Christ ont un *contenu anthropologique* explicite ; elles touchent à ces significations éternelles qui constituent une anthropologie « adéquate ». Par leur contenu éthique, ces paroles constituent en même temps cette anthropologie et exigent, pour ainsi dire, que l'homme entre dans la plénitude de son image. L'homme qui est « chair » [...] doit, à la lumière de ces paroles du Christ, se trouver à l'intérieur de lui-même, dans son « cœur »⁴⁰. Le « cœur » est *cette dimension de l'humanité à laquelle sont directement liés le sens de la signification du corps*

⁴⁰ À propos de la notion de « cœur », la note 40 précise ici en citant notamment les théologiens Robert JEWETT (né en 1933) et Heinrich SCHLIER (1900-1978) :

« L'usage typiquement hébraïque qui se reflète dans le Nouveau Testament implique une conception de l'homme comme unité de pensée, de volonté et de sentiment... Il dépeint l'homme comme un tout, considéré à partir de son intentionnalité ; le cœur, comme centre de l'homme, est envisagé comme source de volonté, d'émotion, de pensées et d'affections.

La conception judaïque traditionnelle a été rapprochée par Paul de catégories hellénistiques telles que 'esprit', 'attitudes', 'pensées' et 'désirs'. Une telle coordination entre les catégories judaïques et hellénistiques se retrouve dans Ph 1, 7 ; 4, 7 ; Rm 1, 21, 24, où le 'cœur' est envisagé comme un centre à partir duquel découlent toutes ces choses. » (R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, 1971, Brill, p. 448). « Le cœur... est le centre secret, la racine intérieure de l'homme et, par là, de son monde..., l'insondable fondement et la force vitale de toute expérience existentielle et de toute décision. » (H. SCHLIER, *Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus*, in : *Lebendiges Zeugnis*, 1965, p. 123.) Cf. aussi F. Baumgärtel-J. Behm, « *Kardia* », in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1933 (Kohlhammer), p. 609-616.

humain et l'ordre de ce sens. Il s'agit ici à la fois de cette signification que nous avons appelée « sponsale » [...] aussi bien que celle que nous avons appelée « procréatrice ». (TDC 25,2.)

C'est donc le cœur qui sait appréhender le corps humain sexué pour ce qu'il est. C'est à partir de cette conscience que l'homme peut s'ajuster en situation pour un agir droit concernant le corps. Qui plus est, ce savoir intérieur est indispensable, en effet,

si l'homme veut répondre à l'appel exprimé par Matthieu 5, 27-28, il doit apprendre avec persévérance et cohérence ce qu'est la signification du corps, la signification de la féminité et de la masculinité. Il doit l'apprendre non seulement à travers une abstraction extérieure à lui (bien que cela soit aussi nécessaire), mais surtout dans le domaine des réactions intérieures de son « cœur ». C'est une « science » qui ne peut pas être vraiment apprise dans seulement dans les livres car il s'agit avant tout de la « connaissance » profonde de l'intériorité humaine. [...] l'homme intérieur a été appelé par le Christ à acquérir un jugement mûr et accompli qui lui permet de discerner et de juger les différents mouvements de son propre cœur. Il faut ajouter que cette tâche peut être accomplie et qu'elle est vraiment digne de l'homme. [...] une chose est, par exemple, une noble satisfaction, une autre au contraire le simple désir sexuel. (TDC 48,4.)

Ainsi l'homme doit-il être en contact avec son cœur pour agir conformément à sa nature et à sa vocation. Ce qui conduit même à ce raccourci : « La chasteté, c'est vivre dans l'ordre du cœur. »⁴¹ Pas étonnant, par conséquent, que le cœur soit aussi le lieu de la honte, le lieu où se fait ressentir également sur un mode affectif la discordance entre ces éléments et les incitations de la concupiscence qui tendent à les bafouer.

d. Le cœur lieu électif de la morale vivante

Pour toutes ces raisons, le cœur apparaît comme le lieu électif de la morale. Et précisément, l'attention au « cœur » joue un grand rôle parmi les reconsidérations opérées par le Christ au sujet des questions morales, ce qui représente une évolution déterminante par rapport à la dynamique qui prévalait dans la première Alliance. Ses propos dans l'Évangile marquent un changement et entraînent un véritable approfondissement, où ce qui se passe dans l'intériorité, dans le secret du cœur, l'emporte sur ce qui ne serait qu'observance extérieure des prescriptions divines. JEAN-PAUL II le souligne au sujet de ce qui est dit en Mt 5, 27-28 sur l'adultère commis « dans le cœur » :

⁴¹ TDC 131,1.

Il semble que ce passage ait une signification-clé pour la théologie du corps, comme celui où le Christ s'est référé à « l'origine » [...] Cet énoncé constitue un des passages du Sermon sur la Montagne dans lequel Jésus-Christ opère une *révision fondamentale de la manière de comprendre et d'accomplir la loi morale de l'Ancienne Alliance*. (TDC 24,1.)⁴²

Et de fait, prendre en compte l'intériorité humaine, et non seulement l'objectivité de la loi, nous fait entrer dans ce que le pape appelle « l'âme » de la morale :

Nous nous trouvons ainsi au cœur de l'*ethos* ou dans ce qui peut être défini comme la forme intérieure, l'âme, pour ainsi dire, de la morale humaine. Les penseurs contemporains (par exemple Scheler) voient dans le Sermon sur la Montagne un grand tournant précisément dans le domaine de l'*ethos*. Une morale vivante, au sens existentiel, n'est pas seulement constituée des normes qui revêtent la forme de commandements, de préceptes et d'interdits, comme c'est le cas dans « Tu ne commettras pas d'adultère ». La morale dans laquelle se réalise le sens même de l'être humain – qui est en même temps accomplissement de la loi par la « surabondance » de la justice à travers la vitalité subjective – se forme dans la perception intérieure des valeurs d'où naît le devoir comme expression de la conscience [...].

L'*ethos* nous fait simultanément entrer dans la profondeur de la norme elle-même et descendre à l'intérieur de l'homme, sujet de la morale. La valeur morale est liée au processus dynamique de l'intimité de l'homme. Pour l'atteindre, il ne suffit pas de s'arrêter « à la surface » des actions humaines, mais il faut encore pénétrer vraiment à l'intérieur de ces actions. (TDC 24,3.)

Un des grands atouts de l'intériorité est donc d'amener à un dépassement de la norme positive : l'agir droit n'est plus considéré prioritairement voire exclusivement du point de vue de sa conformité à des prescriptions extérieures, mais davantage dans la perspective d'une réelle édification de l'homme en adéquation avec sa vocation à reproduire l'image de Dieu. Or la honte corporelle renvoie justement à ce qui se passe dans la conscience personnelle, en donnant une résonnance à l'orientation de l'intentionnalité sur le fond du conflit entre la concupiscence et la norme morale concernant la façon de traiter le

⁴² Il précise en outre au même endroit :

Cette révision se réfère, dans l'ordre, aux commandements suivants du décalogue : au cinquième « Tu ne tueras pas » (cf. Mt 5, 21-26), au sixième « Tu ne commettras pas l'adultère » (cf. Mt 5, 27-32) – il est significatif qu'à la fin de ce passage apparaisse aussi la question de « l'acte de répudiation » (cf. Mt 5, 31-32) auquel il est déjà fait allusion au chapitre précédent –, et enfin au huitième commandement selon le texte du livre de l'Exode (cf. Ex 20, 7) « Tu ne te parjureras pas mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments » (cf. Mt 5, 33-37).

corps humain ! Pour JEAN-PAUL II, cette honte éclaire même la manière dont le Christ en appelle au « cœur » de l'homme.⁴³

À partir de là se dessine une opposition entre l'adultère commis dans le corps, déjà combattu par les dispositions de la loi mosaïque, et l'adultère commis dans le cœur, compris comme équivalent du « regard concupiscent »⁴⁴, sur lequel le Christ attire l'attention :

Le Christ dit : « Eh bien, moi je vous dis : 'Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur' » (Mt 5, 28) ; devant ce passage, revient toujours à l'esprit l'ancienne traduction : « l'a déjà rendue adultère dans son cœur », une version qui, peut-être mieux que le texte actuel, exprime le fait que nous avons affaire ici à un acte purement intérieur et unilatéral [...]. Ainsi donc, « l'adultère commis dans le cœur » est, en un certain sens, opposé à « l'adultère commis dans le corps ». (TDC 38,1.)

Certes, les prescriptions de la première Alliance stipulaient déjà « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain »⁴⁵ : l'homme était donc exhorté à veiller sur les mouvements de son cœur. Cependant, l'interprétation de la Loi qui s'était développée restait tributaire d'une conception limitée du mariage : l'adultère était surtout compris comme un tort par rapport au droit de propriété de l'époux vis-à-vis de l'épouse (laquelle, de surcroît, n'était pas forcément l'unique épouse).⁴⁶ En somme, les prescriptions vétérotestamentaires avaient conduit à développer une casuistique qui préservait sous un certain rapport la relation conjugale, mais sans atteindre la pleine compréhension de

⁴³ Cf. TDC 28,4.

⁴⁴ TDC 38,6, qui évoque « les paroles au sujet du 'regard concupiscent' ou de 'l'adultère commis dans le cœur'. »

⁴⁵ Ex 20,17. Cela est rappelé en TDC 43,5. Le pape souligne ailleurs que l'on trouve dans l'Ancien Testament des textes qui constituent comme des pierres d'attente pour les paroles du Christ en Mt 5,27-28, ainsi en TDC 38,5 (à propos de versets comme Pr 6,25 : « Ne désire pas sa beauté dans ton cœur... ») il écrit :

Les textes sapientiaux [...] développent une *psychologie morale spécifique*, sans tomber toutefois dans le psychologisme. En un certain sens, ils sont assez proches de cet appel du Christ au « cœur » rapporté par Matthieu (cf. 5, 27-28), bien qu'on ne puisse affirmer qu'ils révèlent une tendance à transformer l'*ethos* de manière fondamentale. Les auteurs de ces livres se servent de leur connaissance de l'intériorité humaine pour enseigner la morale dans le cadre de l'*ethos* qui prévalait à leur époque et qui se trouvait substantiellement confirmé par eux.

⁴⁶ Cf. TDC 35,4.

l'adultère qui s'ouvre par l'appel adressé par le Christ au « cœur » de l'homme.

Le problème est que tout en respectant pour un regard extérieur les règles de conduite, un homme peut tout à fait commettre un adultère avec une femme, dès lors qu'il s'autorise à la désirer intérieurement sur la base de la concupiscence. Ces réflexions conduisent le pape à montrer que dans ce cas, l'homme peut même se rendre coupable d'adultère envers sa propre épouse. Effectivement, le critère qui détermine la faute n'est pas de savoir à qui appartient la femme – est-ce la sienne ou celle d'un autre ?⁴⁷ Ce qui importe d'abord, c'est l'intentionnalité du cœur de l'homme. Le regard qui en découle traduit-il une fidélité avec la valeur personnelle et sponsale du corps de la femme, ou une réduction intentionnelle qui la bafoue ?⁴⁸ Auparavant une observance de la Loi qui demeurerait extérieure (consistant à s'abstenir de relations sexuelles avec la femme d'un autre) pouvait sembler satisfaire les exigences morales, mais à la vérité, elle ne conduisait pas à accomplir réellement la Loi :

Le Christ, en revanche, *enseigne que le commandement s'accomplit par « la pureté du cœur »* à laquelle l'homme ne participe *qu'au prix d'une attitude très ferme à l'égard de tout ce qui a son origine dans la concupiscence de la chair. Acquiert la pureté du cœur qui sait exiger avec cohérence [de son « cœur » :] de son « cœur » et son « corps ».* (TDC 43,5.)⁴⁹

L'accomplissement de la Loi suppose donc cette « pureté du cœur » qui requiert une détermination constante et radicale contre tous les mouvements de la concupiscence de la chair, c'est-à-dire, précisément, contre tout ce qui suscite la honte de Gn 3. Et finalement, l'accomplissement de la Loi coïncide avec un perfectionnement moral grâce auquel le cœur ne sera plus exposé de la même manière à l'expérience de cette honte. Il pourra l'être encore du fait de l'intention déviante d'autrui, mais plus en raison d'une complicité interne avec les instigations de la concupiscence.

⁴⁷ Cf. TDC 38,1.

⁴⁸ L'ensemble de ce développement se trouve dans le chapitre 2 de la première partie de la Théologie du corps.

⁴⁹ Le texte italien comporte une répétition de « de son cœur » qui n'a pas été conservée dans la traduction française et que nous rétablissons entre crochets. Cf. AU 43,5 : « *Acquista la 'purezza di cuore' chi sa esigere coerentemente dal suo 'cuore': dal suo 'cuore' e dal suo 'corpo'.* »

e. Le cœur « source de la pureté » pour l'heureuse issue de la honte

Tant et si bien, qu'à partir des paroles du Christ dans l'Évangile, le cœur devient selon l'expression de JEAN-PAUL II « la source de la pureté » ou « de l'impureté morale », en référence à l'Évangile.⁵⁰ Et le pape de préciser :

En rapport avec [la] tradition juridico-religieuse de l'Ancienne Alliance, s'est formée une façon erronée d'entendre la pureté morale. [...] Le Christ s'y opposa catégoriquement : rien ne rend l'homme impur « de l'extérieur » ; il n'est aucune saleté « matérielle » qui rende l'homme impur au sens moral, c'est-à-dire intérieurement. Aucune ablution, même rituelle, n'est capable par elle-même de produire la pureté morale. Celle-ci prend sa source uniquement à l'intérieur de l'homme : elle provient du cœur. [...] En tout cas, le Christ s'est bien gardé d'établir un lien entre la pureté au sens moral (éthique) et la physiologie et les processus organiques qui s'y rapportent. À la lumière des paroles de Matthieu 15, 18-20 [...], il n'est aucun des aspects de l'« impureté » sexuelle, au sens strictement somatique et biophysique qui entre de lui-même dans la définition de la pureté ou de l'impureté au sens moral (éthique). (TDC 50,3.)⁵¹

Rien d'autre que le cœur, donc, ne décide de la pureté morale. D'ailleurs, la honte sexuelle dont parle *La théologie du corps* n'a rien à voir avec le fait de se trouver en situation d'impureté rituelle d'après les catégories de la loi mosaïque (comme du fait d'un écoulement menstruel ou séminal, etc.). La honte renvoie bien à un dévoiement du cœur à travers le détournement des intentions, dans lequel réside l'impureté morale. Du reste, si le champ de la pureté morale inclut le domaine des relations entre l'homme et la femme en tant que celles-ci impliquent le corps, il ne s'y limite absolument pas, mais embrasse tout domaine moral.⁵² D'où cette explicitation :

En parlant de la pureté au sens moral, c'est-à-dire de la vertu de pureté, nous nous servons d'une analogie dans laquelle le mal moral est comparé à l'impureté. [...] Il s'ensuit que le concept de « pureté » et « d'impureté » au sens moral est un concept premièrement général, non spécifique : donc tout bien moral est une manifestation de pureté et tout mal moral est une manifestation d'impureté. (TDC 50,4.)

⁵⁰ Cf. TDC 50,2.

⁵¹ La note 58 éclaire le fait que l'Ancien Testament comportait à la fois la notion de pureté rituelle et la notion de pureté morale, cette dernière étant portée par deux courants, les prophètes d'une part, la tradition sacerdotale d'autre part.

⁵² Cf. TDC 50,4.

Pour ce qui concerne directement cette étude, la pureté qui s'oppose à l'emprise de la concupiscence de la chair (supprimant dans le même mouvement l'émergence de la honte), signifie que l'intentionnalité, autrement dit le « cœur », est accordé(e) à la valeur de la personne, à la signification sponsale du corps, à la ressemblance divine. Dans cette pureté l'homme et la femme retrouvent quelque chose de la lumière dans laquelle ils se recevaient à l'« origine ». Et finalement, cette pureté apparaît en quelque sorte comme la résolution de la honte dans le cœur de l'homme. Ce point sera repris en situant les relations de la honte avec le péché, la nature et avec la grâce.

III.A.4. Une honte particulièrement accordée à l'Évangile ?

Dans le prolongement de ces réflexions, il est intéressant de regarder tout ensemble la honte de Gn 3 et la morale du Nouveau Testament. En effet, outre ce qui est expressément affirmé par les catéchèses de saint JEAN-PAUL II, des points de convergence significatifs et pertinents pour cette recherche conduisent à opérer ce rapprochement. La honte corporelle serait-elle particulièrement accordée à l'Évangile ? Elle apparaît de fait en cohérence remarquable avec ce que le Christ cherche à susciter à travers ses exhortations, et que l'apôtre PAUL prolonge encore avec d'autres formulations et développements dans ses épîtres.

a. La honte et la référence à l'« origine »

Premier point de convergence : le fait de renvoyer à l'« origine ». En particulier, dans les relations entre l'homme et la femme, en tant que celles-ci mettent en jeu un désir que la concupiscence risque d'investir, il est surprenant de constater à quel point la honte de Gn 3 rencontre le mouvement de conversion que le Christ propose à ses auditeurs. À propos des interrogations sur l'indissolubilité du mariage et plus largement des questions des hommes de tous les temps (chrétiens ou non) sur le couple et la famille, le pape s'exclame :

Comme il est significatif que, dans sa réponse à toutes ces questions, le Christ ordonne à l'homme de retourner d'une certaine manière au seuil de son histoire théologique ! Il lui ordonne de se placer lui-même à la frontière qui sépare l'innocence-félicité originelle et l'héritage de la première chute. En procédant ainsi, ne veut-il pas dire que la voie sur laquelle il conduit l'être humain, homme et femme, dans le sacrement du mariage, c'est-à-dire la voie de la « rédemption du corps », doit consister à *recouvrer cette dignité*, dans laquelle s'accomplit en même temps, la vraie signification du corps

humain, sa signification personnelle et sa signification « de communion » ? (TDC 23,5.)

D'après les précédentes explorations, il est frappant de voir que la démarche à laquelle invite le Christ rejoint précisément ce que produit d'elle-même, à sa manière, la honte corporelle. En invitant ses interlocuteurs à regarder ce que Dieu a disposé à l'« origine », le Christ replace l'homme à la frontière entre la « préhistoire » théologique et ce qui suit la Chute, et c'est ce que fait aussi la honte. Autrement dit, pour permettre à l'homme de trouver les réponses aux questions qu'il se pose, et l'agir accordé à son être et à sa vocation, le Christ lui propose de se tenir précisément là où commence la honte !

JEAN-PAUL II écrit par ailleurs :

On peut affirmer que, avec leur expressive éloquence évangélique, ces paroles [les paroles du Christ se référant « à l'origine »] rappellent l'homme de l'innocence originelle à la conscience de l'homme de la concupiscence. (TDC 58,5.)

Il y a là une singulière convergence entre ce que fait spontanément la honte, qui remet l'homme « historique » en connexion avec sa « préhistoire » perdue, et ce que veut faire le Christ à travers son enseignement. Aussi lit-on :

Dans le Sermon sur la Montagne le Christ n'invite pas l'homme à retourner à l'état originel d'innocence parce que l'humanité l'a irrévocablement laissé derrière elle, *mais il l'appelle à retrouver* – sur la base des significations éternelles et pour ainsi dire indestructibles de ce qui est « humain » – *les formes de vie de « l'homme nouveau »*. De cette manière s'établit un lien, et même une continuité, entre « l'origine » et la perspective de la rédemption. Dans l'*ethos* de la rédemption du corps devra être repris à frais nouveaux l'*ethos* originel de la création. (TDC 49,4.)

Assurément, les exhortations du Christ font tendre vers « l'homme nouveau » et vers la plénitude de la rédemption qui s'accomplira définitivement dans l'eschatologie, mais cela consiste aussi à ressaisir de manière nouvelle ce qui était donné au premier couple au commencement. Le regard vers le monde futur ne doit pas faire oublier ce qui était au commencement, la nouveauté ne doit pas masquer la continuité : il s'agit plutôt de reprendre et d'accomplir ce qui appartenait à la création et qui a été contrarié par le péché originel et ses conséquences. Dans la mesure où la honte de Gn 3 maintient l'homme en contact avec l'« origine », à travers elle le dynamisme spontané de l'affectivité semble bien rejoindre et confirmer la dynamique des exhortations évangéliques.

b. La honte et la focalisation de l'Évangile sur le « cœur »

Deuxième point de similitude : pour ce qui se vit entre l'homme et la femme sur la base de la tendance sexuelle, la honte corporelle renvoie au « cœur » de l'être humain, et c'est également ce que fait le Christ, en particulier pour les questions de morale conjugale ou familiale telles que l'adultère ou la répudiation. Ce qui a été dit plus haut de la catégorie du « cœur » appelle un petit complément. En réalité, selon l'expression de JEAN-PAUL II, il s'opère avec le Christ un véritable « déplacement du centre de gravité »⁵³ concernant le péché. Ce déplacement amène à dépasser la manière dont l'Ancien Testament comprenait la justice, d'abord envisagée comme conformité (extérieure) à la Loi.⁵⁴ Cela vaut de manière presque exemplaire pour la question de l'adultère dont la signification, à partir de Mt 5,27-28, passe du « corps » au « cœur ».⁵⁵

La compréhension de l'adultère se trouve donc renouvelée, pour être désormais abordée à partir de ce qui se passe dans le cœur : ce n'est plus une question de propriété conjugale, mais une question de consentement ou de résistance à la concupiscence de la chair. Ainsi, le « déplacement du centre de gravité » ramène la question au lieu où se situe l'enjeu véritable : dans le cœur même, là où s'affrontent l'amour et la concupiscence, là où chacun doit décider en conscience, acte après acte, ce qu'il choisit et ce qu'il rejette. Les attitudes extérieures découleront de la réponse donnée dans le secret de ce cœur au mouvement de la concupiscence. Chacun est donc exhorté à vérifier ce qui se passe dans son intériorité et, s'il lui arrive de ratifier une intentionnalité qui procède de la concupiscence, à s'amender.⁵⁶

⁵³ Tel est le titre du développement qui commence avec la catéchèse 38.

⁵⁴ Cf. TDC 38,1 qui parle d'« un passage direct à l'ethos nouveau » représentant « quelque chose de plus par rapport à l'évaluation de l'ethos vétéro-testamentaire. »

⁵⁵ Cf. *ibid.* : « penchons-nous quelque peu sur l'expression qui, en Matthieu 5, 27-28, effectue d'une certaine façon le transfert ou le déplacement de la signification de l'adultère du « corps » au « cœur ». Ce sont des paroles qui ont trait au désir. » Le pape précise en TDC 38,2 :

Cet homme dont le Christ parle dans le Sermon sur la Montagne – l'homme qui regarde « pour désirer » – est indubitablement l'homme de la concupiscence. [...] Ici, il s'agit non seulement d'une interprétation psychologique mais, en même temps, d'une interprétation théologique.

⁵⁶ Cf. TDC 48,3.

Si telle est l'exigence, alors l'existence de la honte représente indéniablement une heureuse chose. Elle contribue en effet à ce que l'homme ait davantage conscience de ses mouvements intérieurs, puisqu'elle leur confère cet impact affectif sans laquelle certains actes risqueraient de demeurer inaperçus, comme l'enseignait Karol WOJTYŁA. La honte devient cette « caisse de résonance » grâce à laquelle l'homme apprend à mieux percevoir et discerner ce qui se passe en son intériorité ainsi que la réponse à y donner. Pour qui veut bien y prêter attention, elle fait même connaître l'insuffisance de l'observance extérieure de la norme et la nécessité de la dépasser. La honte peut avertir celui qui est apparemment « en règle » avec la norme mais qui menace pourtant de s'écarter de l'exigence morale dans le secret de sa conscience.

Bien sûr, il s'agit ici d'une honte authentique, et non de cette pudeur seulement extérieure qui se contente d'apparences. La honte véritable sert ainsi la conversion véritable, celle où le cœur de l'homme lui-même change. Voilà qui revient à dire que la honte de Gn 3 sert en définitive l'accomplissement authentique de la Loi, rejoignant la manière dont le Christ veut le donner à saisir. Finalement, dans le cœur de celui que le Christ interpelle, cet homme « *simul lapsus et redemptus* », l'appel que l'Évangile adresse de manière extérieure se conjugue à celui de la honte qui ramène vers la valeur à prendre en compte, la norme à respecter, la communion à poursuivre, afin que puisse être retrouvée et réalisée la signification sponsale du corps.

c. La honte et le « sacrum » de la personne

Voilà qui conduit au troisième point de convergence majeur : l'Évangile, comme la honte, requiert de l'homme et de la femme que chacun honore en l'autre comme en soi le caractère « sacré » de la personne, en relation avec son corps. Le Christ le fait en jetant un éclairage nouveau sur la compréhension de l'adultère :

Le Christ qui, dans le *Sermon sur la Montagne*, donne sa propre interprétation du commandement « Tu ne commettras pas l'adultère » – une interprétation constitutive du nouvel *ethos* – assigne avec les mêmes paroles lapidaires comme tâche à tout homme la dignité de toute femme ; et en même temps (bien que cela ne résulte du texte qu'indirectement) il assigne à toute femme la dignité de tout homme⁵⁷. Finalement il assigne à chacun – tant à l'homme qu'à la femme – sa propre dignité : en un certain sens, le « sacrum [caractère

⁵⁷ La note 94 précise ici : « Le texte de saint Marc qui parle de l'indissolubilité du mariage affirme clairement que la femme, elle aussi, commet un adultère quand elle répudie son mari et en épouse un autre (cf. Mc 10, 12). »

sacré] » de la personne, et cela en considération de sa féminité ou masculinité, en considération du « corps ». (TDC 100,6.)

La honte corporelle, elle, défend à sa manière la valeur du corps et sa signification sponsale contre les déviations générées par la concupiscence de la chair. Elle tend à soutenir l'homme contre le péché. Avant le péché, elle le retient d'agir de manière inopportune en l'avertissant au moment où la volonté est exposée à ratifier les sollicitations de la concupiscence, et en opposant à celle-ci son dynamisme propre.⁵⁸ Si malgré tout l'homme cède à la concupiscence, elle le pousse à revenir à un autre comportement, en conformité avec les valeurs auxquelles elle réagit.

En cela, la honte agit dans le même sens que l'exhortation du Christ en Mt 5,27-28, ainsi que le relève JEAN-PAUL II dans la cinquante-huitième catéchèse.⁵⁹ La honte et le Christ

⁵⁸ Cf. pour rappel TDC 31,1 : « tandis que, d'un côté, elle révèle le moment de la concupiscence, elle peut prémunir en même temps contre les conséquences du triple contenu de la concupiscence. »

⁵⁹ Cf. TDC 58,3-4 :

[D]ans leur contenu essentiel ces paroles [se] réfèrent à l'homme de tout temps et de tout lieu. C'est également cela qui fait leur valeur synthétique : à chacun elles annoncent la vérité qui est valable et importante pour lui personnellement.

Quelle est cette vérité ? Incontestablement, c'est une vérité de caractère éthique et donc, en définitive, une vérité normative, tout comme est normative la vérité contenue dans le commandement « Tu ne commettras point l'adultère ». L'interprétation que le Christ fait de ce commandement nous indique le mal à éviter et à vaincre – celui précisément de la concupiscence de la chair – et en même temps il nous montre le bien dont la voie s'ouvre à nous quand nous surmontons nos désirs. Ce bien est la « pureté du cœur » dont Jésus parle dans le même contexte du Sermon sur la Montagne. Du point de vue biblique, la « pureté du cœur » signifie être exempt de toute espèce de péché ou de faute et pas seulement des péchés qui concernent la « concupiscence de la chair ». Ici, toutefois, nous nous intéressons particulièrement à l'un des aspects de cette « pureté », à savoir celui qui est le contraire de l'adultère « commis dans le cœur ». Si cette « pureté du cœur » [...] est comprise selon la pensée de saint Paul comme « vie selon l'Esprit », alors le contexte paulinien nous offre une image complète du contenu des paroles prononcées par le Christ dans le Sermon sur la Montagne. Ces paroles contiennent une vérité de nature éthique en mettant en garde contre le mal et en indiquant le bien moral du comportement humain ; de fait, elles incitent l'auditeur à éviter le mal de la concupiscence et à acquiescer à la pureté du cœur. Ces paroles ont donc une signification à la fois normative et indicative. Tout en dirigeant vers le bien qu'est la « pureté du cœur », elles indiquent aussi les valeurs auxquelles le cœur humain peut et devrait aspirer.

aiguillonnent l'homme dans la même direction en l'aidant à percevoir le mal à éviter et le bien à rechercher. À sa manière, la honte met bien l'homme sur les rails de la « pureté du cœur » dont il sera question bientôt. Cela revient à dire que la honte va dans le sens de la conversion de « l'homme de la concupiscence » pour qu'il devienne plutôt l'homme de la pureté du cœur, l'homme de la rédemption du corps.

Indubitablement, le sujet moral de la honte de Gn 3, qui s'éprouve – de diverses manières et également par le biais de la honte elle-même – exposé à céder à la concupiscence, est appelé par l'Évangile comme par la honte à se détourner du péché pour lui préférer le bien moral qui coïncide avec la réalisation du plan du Créateur. En tout cela, la honte s'avère bénéfique. Bénéfique pour celui qui connaît l'Évangile, car elle rejoint et confirme cette Bonne Nouvelle à l'intime de son cœur. Bénéfique aussi pour celui qui ignore l'Évangile et ses appels à la sainteté, car ce dernier perçoit toutefois ce qui résonne à l'intime de sa conscience à travers la honte corporelle, et à partir d'elle il se trouve donc exhorté dans le même sens.

III.A.5. La honte pour l'accomplissement effectif et véritable de l'homme

Le dernier atout de la honte corporelle pour la morale qui sera souligné ici consiste dans le fait que la honte corporelle ne sert en définitive rien moins que l'accomplissement véritable de l'homme, et cela sous trois aspects majeurs.

a. La honte et « le problème central de l'anthropologie »

En premier lieu, la honte corporelle est liée de manière déterminante à ce que JEAN-PAUL II a désigné comme étant « le problème central de l'anthropologie », à savoir le rapport de l'homme à son corps.⁶⁰ Elle ne touche pas seulement un problème important, mais ce qu'on pourrait appeler « le problème des problèmes » pour un être qui se définit par l'unité de son âme et de son corps. Le malaise que l'homme éprouve vis-à-vis de sa condition corporelle touche à son essence même, à ce qu'il est en tant qu'homme. Il a été créé comme ce *compositum humanum*, dans une harmonie aujourd'hui perdue et qu'il a vocation à recouvrer de manière encore supérieure à ce qu'ont pu connaître Adam et

⁶⁰ Cf. TDC 7,1 cité précédemment.

Ève, qui n'étaient pas achevés mais devaient se perfectionner eux-mêmes par leur agir.

La honte émerge donc au cœur de ce que vit l'homme en raison de sa nature et en raison de la façon dont le premier péché a atteint cette nature, produisant « *une rupture, pour ainsi dire, de l'unité spirituelle et somatique originelle de l'homme.* »⁶¹ L'équilibre intérieur de l'homme se trouve modifié, perturbé, éloigné de ce qu'il était dans l'innocence originelle. C'est bel et bien la manière d'éprouver son corps qui est altérée pour « l'homme de la concupiscence » :

C'est une autre mesure de « spiritualisation » qui comporte une autre composition des forces intérieures dans l'homme lui-même, pour ainsi dire un autre rapport corps-âme, d'autres proportions internes entre la sensibilité, la spiritualité et l'affectivité, c'est-à-dire un autre degré de sensibilité intérieure à l'égard des dons de l'Esprit-Saint. (TDC 18,2.)

L'on a vu précédemment que cette rupture entre le corps et l'esprit se fait sentir de manière exacerbée dans le domaine de la sexualité.⁶² Si l'homme et la femme ressentent communément une tension entre leur esprit et leur corps, alliée à une tension douloureusement aiguë dans leurs relations mutuelles, la honte, elle, vient ponctuellement marquer de sa résonnance, en situation, la menace de désordre spécifique qui résulte de cet état de fait. Elle découle de ce que l'harmonie entre l'âme et le corps n'est plus ce qu'elle était au commencement, n'est pas encore ce qu'elle pourra être au terme (dans le meilleur des cas), et doit en ce temps faire l'objet d'une sorte de « reconquête » persévérante avec le soutien de la grâce. La honte qu'éprouve l'être humain manifeste que « l'unité psychosomatique de son être personnel »⁶³ se trouve circonstancielllement plus exposée, dans ces situations où la concupiscence blesse sa capacité à « *s'identifier avec son propre corps* ». ⁶⁴

Concernant sa propre subjectivité, la honte alerte l'homme pour qu'il évite en somme d'aggraver un tableau déjà considéra-

⁶¹ TDC 28,3.

⁶² Cf. pour rappel TDC 28,4 :

C'est comme s'il ressentait une *fracture spécifique dans l'intégrité personnelle de son propre corps, particulièrement dans ce qui en détermine sa sexualité* et qui est en lien direct avec l'appel à cette unité dans laquelle l'homme et la femme « *seront une seule chair* » (Gn 2, 24).

⁶³ TDC 71,4.

⁶⁴ Cf. TDC 29,4.

blement mis à mal par le péché originel, et pour qu'il se détermine plutôt à réduire la discordance dont il souffre entre son esprit et son corps. Elle le pousse à se positionner en faveur de la récupération de son unité déjà altérée par la Chute, autrement dit, elle l'incite à agir droitement de sorte qu'il puisse davantage, et finalement pour le meilleur, s'identifier avec son propre corps malgré la « dépersonnalisation » que tend à induire la concupiscence.

Concernant la subjectivité de l'autre, la rupture induite par la Chute entraîne une tendance à regarder le corps sans plus d'égards pour l'esprit, pour la valeur personnelle de ce corps et sa signification de communion. C'est au point que ce corps risque d'être apparenté au corps des *animalia*, y compris lorsqu'il s'agit de considérer la sexualité, alors que l'anthropologie biblique interdit clairement d'assimiler la sexualité humaine à celle de l'animal.

Heureusement, la honte garde justement l'homme « historique » en contact avec l'assurance originelle qui était à la source de l'exclamation du premier homme face à la première femme. Sur la base de la corporéité, Adam était capable de reconnaître en Ève la « chair de [s]a chair »⁶⁵, une sœur en humanité.⁶⁶ Aujourd'hui, si « l'homme de la concupiscence » ne peut plus aussi aisément lire l'humanité à travers le corps, la honte s'oppose à ce que ce corps (et dans le corps, spécialement le sexe) en vienne à masquer la personne, alors que ce corps sexué est en fait ce qui « révèle l'homme. »⁶⁷ En cela, elle lui rend assurément un service considérable.

⁶⁵ Gn 2,23. Voir TDC 14,4 :

Lorsque le premier homme, à la vue de la femme, s'exclame : « C'est la chair de ma chair et l'os de mes os » (Gn 2, 23), il affirme simplement l'identité humaine de l'un et de l'autre. En s'exclamant ainsi, il semble dire : *voilà un corps qui exprime la « personne »* ! En s'appuyant sur un passage antérieur du texte yahviste, on peut également dire que ce « corps » révèle « l'âme vivante » que l'homme est devenu lorsque Dieu insuffla la vie en lui (cf. Gn 2, 7) [...].

⁶⁶ Cf. TDC 18,5 : « Avant de devenir mari et femme [...], l'homme et la femme émergent du mystère de la création avant tout comme frère et sœur dans la même humanité. »

⁶⁷ TDC 9,4.

b. La honte et « l'aspect théologique le plus profond [...] sur l'homme »

Dans l'édification morale, la honte corporelle touche encore à une autre donnée déterminante, au plan théologique cette fois. JEAN-PAUL II, comme on l'a vu, comprend l'*imago Dei* en l'homme en y intégrant sa dimension physique, et surtout, grâce à cette dimension, en reconnaissant dans « *la communion des personnes* que l'homme et la femme constituent dès le début »⁶⁸ le lieu électif de cette image de Dieu.⁶⁹ Il en vient à déclarer que « le concept trinitaire d'« image de Dieu » [...] constitue peut-être même l'aspect théologique le plus profond de tout ce que l'on peut dire sur l'homme. »⁷⁰ Sur ce point encore, l'on ne peut que constater que la honte de Gn 3 joue un rôle majeur.

Comme on l'a vu, l'être humain confirme spécialement sa ressemblance au Dieu Trine qui est communion d'amour lorsque lui-même s'engage dans l'édification d'une authentique communion. La relation qui unit l'homme et la femme depuis l'origine, sur la base de la tendance sexuelle, c'est-à-dire de « l'éternelle attraction »⁷¹ d'un sexe par l'autre, est paradigmatique d'une telle communion, de sorte que grâce à leur corps sexué, tous deux en viennent à « transférer dans la réalité visible du monde le mystère caché en Dieu de toute éternité et en être ainsi le signe. »⁷² Or, que fait la honte corporelle de ce point de vue ? Elle émerge face au risque de défiguration de cette image : elle prévient cette défiguration lorsqu'elle est imminente, elle l'accompagne ou la suit lorsqu'elle est avérée. Par la résonnance affective, elle majore la conscience de la menace ou de l'effectivité de cette défiguration, et communique une énergie qui tend à faire revenir dans le sens de la ressemblance.

De cette manière, la honte apporte sa contribution au resplendissement de l'image de Dieu sous son aspect trinitaire en l'être humain, ou plus précisément à travers le couple humain

⁶⁸ TDC 9,3.

⁶⁹ Cf. *ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ TDC 40,2.

⁷² TDC 19,4, qui précise :

Comme signe visible, le sacrement se constitue avec l'être humain en tant que « corps », à travers sa « visible » masculinité et féminité. Le corps, en effet, et seulement lui, est capable de rendre visible ce qui est invisible : le spirituel et le divin.

lorsque celui-ci choisit de vivre une unité accordée au dessein originel du Créateur. L'on pourrait dire que la honte veille, telle une sentinelle, pour une conformation effective de l'homme et de la femme au modèle divin que constitue la sainte Trinité.⁷³ En situation de danger, elle réclame qu'ils honorent l'image de Dieu dont ils sont porteurs jusqu'en leur corps.⁷⁴ En survenant ainsi, cette honte héritée de la Chute assure une sorte de sauvegarde pour que l'image de Dieu ne soit pas perdue, voilée ou entachée, mais plutôt préservée, confortée, restituée. Le don que l'homme et la femme ont reçu de pouvoir rendre visible en ce monde quelque chose du mystère divin est prodigieux, et la honte corporelle intervient en quelque sorte pour qu'ils soient à la hauteur d'un tel don, sachant que la grâce leur est offerte pour y parvenir malgré les luttes que cela suppose.

c. La honte et « la composante fondamentale de l'existence humaine dans le monde »

Dernier aspect qui sera mis en lumière : dès lors que la honte joue un rôle dans le fait que l'homme exposé à la concupiscence ratifie la signification sponsale du corps de façon à la faire primer sur les désirs désordonnés qui peuvent s'imposer à lui sur la base de sa sexualité, cet affect vient nourrir et soutenir son aptitude au don. À partir de là, l'équation est finalement assez simple. Il a été dit et redit que, conformément à l'anthropologie synthétisée par le CONCILE VATICAN II, l'homme ne s'accomplit vraiment qu'en se donnant lui-même par amour à une autre personne. Précisément, la honte de Gn 3 surgit quand la concupiscence incite l'homme à

⁷³ Cf. pour mémoire TDC 9,3 :

Le rôle de l'image est de refléter le modèle, de reproduire son propre prototype. L'homme devient image de Dieu non pas tant au moment de la solitude qu'au moment de la communion. « Dès l'origine », en effet, il est non seulement une image dans laquelle se reflète la solitude d'une Personne qui régit le monde, mais aussi, et essentiellement, l'image d'une insondable communion divine de Personnes.

⁷⁴ Cf. TDC 13,2 :

L'être humain que Dieu a créé « mâle et femelle » porte l'image divine inscrite dans le corps « depuis l'origine » ; l'homme et la femme constituent ainsi quasi deux modes différents pour l'être humain « d'être corps » dans l'unité de cette image.

s'éloigner de cette vocation qui constitue la condition nécessaire de sa réalisation personnelle.⁷⁵

Ainsi, la honte tend à réorienter l'homme en correspondance avec ce don, en dehors duquel il ferme la porte à son perfectionnement fondamental et donc à son épanouissement. Une fois de plus, ce service-là n'a rien d'accessoire, d'anecdotique, de secondaire. Il s'avère au contraire primordial. La honte s'oppose à ce que le pape appelle la « multiforme et probable antithèse du don »⁷⁶, qui dément la capacité à accueillir l'autre de façon accordée au dessein du Créateur en même temps qu'elle entrave la disposition à se donner soi-même.⁷⁷ Il faut ici donner toute son importance à cette affirmation : la honte « correspond à une menace infligée au don dans son intimité personnelle » et c'est pourquoi ce qui « dans le contexte de Genèse 2, 23-25 [...] devait marquer précisément le début de la honte » est en fait une exacte inversion du don.⁷⁸

⁷⁵ Cf. TDC 18,5.

⁷⁶ TDC 17,3.

⁷⁷ Cf. *ibid.* :

Nous pouvons dire que l'innocence intérieure (c'est-à-dire la rectitude d'intention) dans l'échange du don, consiste dans une réciprocité « acceptation » de l'autre de telle sorte qu'elle corresponde à l'essence même du don. De cette façon, le don mutuel crée la communion des personnes. Il s'agit donc d'« accueillir » l'autre être humain et de l'« accepter », lui ou elle, précisément parce que, dans cette relation mutuelle dont parle Genèse 2, 23-25, l'homme et la femme deviennent un don l'un pour l'autre à travers toute la vérité et toute l'évidence de leur propre corps, dans sa masculinité et féminité. Il s'agit donc d'une « acceptation » ou d'un « accueil » qui expriment et soutiennent dans la nudité réciprocité la signification du don et approfondissent de ce fait la dignité réciprocité de ce don. Cette dignité correspond profondément au fait que le Créateur a voulu (et veut continuellement) l'être humain, homme et femme, « pour lui-même » [*Gaudium et Spes*, 24, 3]. L'innocence « du cœur » et, par conséquent l'innocence de l'expérience, signifie une participation morale à l'acte éternel et permanent de la volonté de Dieu. Le contraire d'un tel « accueil » ou d'une telle « acceptation » de l'autre être humain comme don serait une privation du don lui-même et donc une transformation et même une réduction de l'autre au rang d'« objet pour moi-même » (objet de concupiscence, d'« appropriation induite » etc.).

⁷⁸ *Ibid.* Le texte dit plus largement :

Il faut toutefois constater déjà ici, dans le contexte de Genèse 2, 23-25, qu'une telle extorsion de son don à l'autre être humain (à la femme de la part de l'homme et vice-versa) et sa réduction intérieure à n'être qu'un pur et simple

Cette antithèse du don qui inaugure la honte traduit l'éloignement de la signification essentielle de la nudité originelle par la perte de l'innocence première. Car la honte plonge en réalité ses racines les plus profondes dans cette signification, dont JEAN-PAUL II écrit :

En fait Genèse 2, 25 présente l'un des éléments-clés de la révélation originelle. Dans la première esquisse biblique d'anthropologie cette signification [*la signification de la nudité originelle*] est loin d'être quelque chose d'accidentel. Au contraire elle est précisément la clef de sa pleine et entière compréhension. (TDC 11,2.)

La honte renvoie à la dimension proprement sponsale du corps lorsque cette signification fondamentale est exposée à être perdue, travestie. D'ailleurs, c'est la honte elle-même qui permet de retrouver un accès à cette signification de la nudité originelle dont le péché originel nous a éloignés. À un moment de son exploration, le pape disait qu'il fallait se

demandeur *s'il est possible de reconstituer d'une certaine manière la signification originelle de la nudité* qui, dans le livre de la Genèse, constitue le contexte prochain de la doctrine de l'unité de l'être humain comme masculin et féminin. (TDC 11,6.)

Et il donnait cette réponse :

Cela semble possible *si nous prenons comme point de référence l'expérience de la honte* telle qu'elle est clairement présentée dans cet ancien texte biblique, à savoir, une expérience « du seuil ». (TDC 11,6.)

La honte, expérience du seuil qui marque le passage de l'état d'innocence à celui de l'homme marqué par la concupiscence (c'est-à-dire l'antithèse du don), en tant qu'elle est signe de la perte, ne peut finalement se comprendre qu'en référence à ce qui désormais manque. Et justement, ce qui est à retrouver, c'est l'ordination du corps au don, c'est cette signification sponsale du corps dont JEAN-PAUL II dit qu'elle « constitue la composante fondamentale de l'existence humaine dans le monde »⁷⁹ – rien moins que cela. Il s'ensuit que la honte représente exactement un appel à retrouver dans le corps

l'attribut « sponsal » c'est-à-dire la faculté d'exprimer l'amour : précisément cet amour dans lequel l'homme-personne devient don et – par le moyen de

« objet pour moi » devait marquer précisément le début de la honte. Celle-ci, en effet, correspond à une menace infligée au don dans son intimité personnelle et témoigne de l'effondrement intérieur de l'innocence dans l'expérience réciproque.

⁷⁹ TDC 15,5.

ce don – accomplit le sens même de son essence et de son existence.
(TDC 15,1.)

Cet accomplissement, qui correspond à la seule véritable réalisation de l'homme, requiert une authentique disponibilité pour le don, exigeant tout particulièrement une liberté intérieure par rapport à « la 'contrainte' de son propre corps et de son propre sexe. »⁸⁰ Avant la Chute, Adam et Ève étaient libres pour le don et c'est pourquoi la honte leur était étrangère. Ils pouvaient se déployer dans toute la richesse de leur être et donc advenir à eux-mêmes sans souffrir de la « contrainte » qui s'impose à l'homme « historique ».⁸¹ Mais lorsque la concupiscence de la chair vient compromettre la capacité de l'homme « historique » à honorer la signification sponsale du corps, la honte corporelle lui intime de rechercher cette liberté qui conditionne la possibilité de vivre le don. L'homme et la femme, même entravés par l'inclination au péché, ne cessent pas d'être ordonnés à ce don, y compris par leur corps lui-même, aussi leur faut-il regagner et recevoir un nouvel accès à la liberté du don.⁸²

La tâche est là, qui ne supprime pas la difficulté. JEAN-PAUL II se montre réaliste à ce sujet, puisqu'il affirme que « sur la base de la tendance au péché contractée après le péché originel, l'homme et la femme doivent faire un grand effort pour reconstruire la signification du don réciproque désintéressé. »⁸³ C'est un effort pour garantir la valeur personnelle et la signification sponsale du corps, c'est un effort pour asseoir la liberté du don, de sorte que s'engager comme « gardien du mystère du sujet » équivaut à sauvegarder « la liberté du don » ...et cela se fait encore à travers la honte :

À partir de cette signification sponsale, l'amour humain se formera dans sa vérité intérieure et sa subjectivité authentique. Et l'homme – même à travers le voile de la honte – s'y découvrira continuellement lui-même comme gardien du mystère du sujet, c'est-à-dire de la liberté du don, au point de

⁸⁰ TDC 14,6.

⁸¹ Cf. TDC 19,1 :

S'ils « n'éprouvaient pas de honte », cela veut dire qu'ils étaient unis par la conscience du don, qu'ils avaient une réciproque *conscience de la signification sponsale de leurs corps* dans laquelle s'exprime la liberté du don et où se manifeste toute la richesse intérieure de la personne comme sujet.

⁸² Cf. TDC 19,2.

⁸³ TDC 22,4.

défendre cette liberté contre n'importe quelle réduction à l'état de pur et simple objet. (TDC 19,2.)

La liberté du don, si nécessaire et si désirable, indispensable même pour que l'homme parvienne à son accomplissement, est quelque chose vers quoi l'homme « historique » doit progresser. En tant qu'elle est à reconquérir par un effort persévérant (sachant que pour le reste, elle est surtout un don de grâce), elle demande de s'entraîner à la maîtrise de soi. Il s'agit moins d'une coercition de l'esprit sur le corps que d'une sorte d'apprivoisement des dynamismes spontanés qui parvient à les ré-ordonner pour le don de soi. Cette maîtrise s'avère

indispensable pour que l'homme puisse « se donner lui-même », pour qu'il puisse devenir don, pour qu'il puisse (nous référant aux paroles du Concile) « se trouver pleinement » à travers « un don sincère de lui-même ». (TDC 15,2.)⁸⁴

La honte enseigne donc à l'homme comment poursuivre la communion qui correspond à son perfectionnement. De fait, la honte « exprime exactement les règles essentielles de la 'communion des personnes' »⁸⁵, et dès lors que c'est là l'unique voie par laquelle l'homme peut prendre sa stature, devenir pleinement lui-même et pleinement fécond, alors il est clair que la honte favorise sa réalisation authentique. Quand la convoitise menace dangereusement de prévaloir, la honte tend à ramener l'homme au don désintéressé de lui-même, à cette « loi du don » qu'il lui faut respecter pour s'épanouir et porter du fruit.

⁸⁴ Le texte de TDC 15,2 dit plus largement :

La racine de cette nudité originelle libre de toute honte, dont parle Genèse 2, 25 doit être précisément cherchée dans cette vérité intégrale sur l'homme. Dans le contexte de leur « origine » béatifiante, l'homme et la femme sont libres de la liberté même du don. En effet, pour pouvoir demeurer dans le rapport du « don sincère de soi » et pour devenir un tel don l'un pour l'autre à travers toute leur humanité faite de féminité et de masculinité (également en référence avec cette perspective dont parle Genèse 2, 24), c'est précisément de cette manière qu'ils doivent être libres. Nous entendons ici la liberté surtout comme maîtrise de soi (auto-domination). Sous cet aspect, la maîtrise de soi est indispensable pour que l'homme puisse « se donner lui-même », pour qu'il puisse devenir don, pour qu'il puisse (nous référant aux paroles du Concile) « se trouver pleinement » à travers « un don sincère de lui-même ». Ainsi les paroles « ils étaient nus et ils n'en éprouvaient pas de honte » peuvent et doivent être comprises comme la révélation – et en même temps la découverte – de la liberté qui rend possible et qui qualifie la signification « sponsale » du corps.

⁸⁵ TDC 12,1.

Par ce don de lui-même, l'homme devient aussi « christoconformé », progressivement configuré à Celui qui sans rien retenir pour lui-même a aimé les siens jusqu'à l'extrême en déposant jusqu'à sa vie pour ses amis.⁸⁶ La honte joue donc également pour cette ressemblance au « plus beau des enfants des hommes »⁸⁷, dans la mesure où elle tend à garantir le don sincère de soi contre tout détournement motivé par l'égoïsme des sens ou l'égoïsme des sentiments. Et dans le cadre du mariage sacramentel, elle aide les conjoints, aux prises avec la concupiscence comme tous les descendants d'Adam et Ève, à parvenir malgré cette « contrainte » du corps à traduire dans leur vie quelque chose de l'amour qui lie mutuellement le Christ à son Église. En rappelant l'homme et la femme au don pour lequel ils sont faits, elle contribue à ce qu'ils manifestent la manière dont le Christ s'est livré pour son Église, et la manière dont l'Église répond à ce don en préparation des noces éternelles où Il se la présentera « toute resplendissante, sans tâche ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée. »⁸⁸

Conclusion

Dire que la honte corporelle sert l'accomplissement véritable de l'homme revient certes à monnayer les données déjà vues, en les reprenant à la lumière de l'unité structurelle de l'homme, du concept trinitaire de l'image de Dieu, et de cette « herméneutique du don » qui resplendit dans le caractère sponsal du corps. Reste qu'on ne peut qu'être impressionné en voyant à quel point la honte corporelle cristallise des éléments déterminants pour l'être humain, dès lors que celui-ci, pour se réaliser, doit notamment surmonter la concupiscence de la chair en édifiant un amour authentique par le don de lui-même. Assurément, cette honte corporelle se trouve à la croisée des enjeux les plus fondamentaux pour lui, puisqu'elle relève du « problème central de l'anthropologie », de « l'aspect théologique le plus profond de tout ce que l'on peut dire sur l'homme », de « la composante fondamentale de l'existence humaine dans le monde ».

Au terme de ces considérations sur la façon dont la honte corporelle peut contribuer à l'édification morale de la personne, il

⁸⁶ Cf. Ph 2,6 ; Jn 13,1 et 15,13.

⁸⁷ Ps 45,2.

⁸⁸ Ép 5,27.

est bon de se rappeler la manière dont JEAN-PAUL II voyait dans la « théologie du corps » ce qui sert « l'éducation de l'homme du point de vue du corps », et du corps sexué. Il relevait de fait que cette « pédagogie » participe en fait d'une véritable « *spiritualité du corps* » à partir du moment où l'homme assume dans une maturité spirituelle la « tâche » que son corps sexué représente pour son esprit.⁸⁹ Cette pédagogie et cette spiritualité l'ouvrent tout spécialement au caractère proprement sponsal du corps, ordonné à la communion interpersonnelle. Et le pape poursuivait en disant :

Les paroles du Christ dans le Sermon sur la Montagne indiquent que par elle-même la concupiscence ne révèle pas à l'homme cette signification et même, au contraire, qu'elle l'assombrit et l'obscurcit. La connaissance purement « biologique » des fonctions du corps comme organisme, liée à la masculinité et féminité de la personne humaine, peut aider à découvrir l'authentique signification sponsale du corps *seulement si elle va de pair avec une adéquate maturité spirituelle de la personne humaine*. Sans cela cette connaissance peut même avoir des effets totalement opposés ; et de nombreuses expériences de notre temps le confirment. (TDC 59,4.)

Il ressort de ces paroles que la honte de Gn 3 nous laisse devant une ambivalence. Pour une part, son émergence atteste que la signification sponsale du corps se trouve circonstanciellement menacée, ce qui signe une insuffisante maturité spirituelle si la responsabilité incombe au sujet de la honte. Mais, par ailleurs, elle corrobore que demeure vivace cette conscience que le corps constitue « une authentique 'matière' de la communion des personnes ». Au fur et à mesure que la sensibilité de la personne s'affine, la honte s'avère bénéfique non seulement en tant qu'elle fait percevoir ce que la concupiscence dérobe à la conscience, mais aussi en tant qu'elle peut jouer un rôle pour

⁸⁹ Cf. TDC 59,4 :

[I]l apparaît clairement que la théologie du corps, que nous tirons de ces textes clés des paroles du Christ, devient la méthode fondamentale de la pédagogie, ou de l'éducation de l'homme du point de vue du corps dans la pleine considération de sa masculinité et de sa féminité. Cette *pédagogie peut être entendue sous l'aspect d'une spécifique « spiritualité du corps »* ; le corps, en effet, dans sa masculinité ou féminité, est donné comme tâche à l'esprit humain (ce qui a été merveilleusement exprimé par saint Paul dans le langage qui lui est propre) et, par une maturité adéquate de l'esprit, il devient lui aussi un signe de la personne dont celle-ci est consciente, et une authentique « matière » de la communion des personnes. En d'autres termes, par la maturité spirituelle l'homme découvre la signification sponsale propre au corps.

acheminer l'homme vers cette maturité spirituelle désirable au plus haut point. D'une certaine manière, elle l'accule en effet (à cause du ressenti désagréable) à rechercher une telle maturité au sujet du corps. D'ailleurs, en citant le numéro 21 d'*Humanae vitae*⁹⁰, le pape affirme que

le but de la *pédagogie du corps* est de faire en sorte que les « *manifestations affectives* » – surtout celles qui sont « le propre de la vie conjugale » – soient conformes à l'ordre moral et, en définitive, à la dignité de la personne. (TDC 59,7.)

À la lecture de ces lignes, il semble que le « but » de la honte ne soit pas différent de celui de la « *pédagogie du corps* » dont parle JEAN-PAUL II ! De fait, la honte incite l'être humain à assumer sur un mode adéquat la tendance sexuelle inscrite en sa corporéité, tendance si facilement investie par la concupiscence. La honte l'instruit et l'aiguillonne pour qu'il s'ajuste à sa « sublime vocation »⁹¹, selon l'expression du CONCILE VATICAN II. La honte le provoque à être droit jusque dans ses intentions les plus secrètes, et non seulement dans ses attitudes et comportements extérieurs. Tout cela montre comment le mouvement propre de la honte corporelle rejoint en définitive cette théologie-pédagogie-spiritualité du corps à laquelle saint JEAN-PAUL II a apporté une contribution significative.⁹²

III.B. La honte de Gn 3 entre nature, péché et grâce

Ainsi qu'on l'a vu, la honte de Gn 3 donne à considérer l'homme « historique » tendu entre « l'éternelle attraction réciproque de l'homme vers la féminité et de la femme vers la masculinité »⁹³ et l'héritage de la Chute qu'est la triple

⁹⁰ L'encyclique de PAUL VI disait en effet :

La maîtrise de l'instinct par la raison et la libre volonté impose sans nul doute une ascèse pour que les manifestations affectives de la vie conjugale soient dûment réglées, en particulier pour l'observance de la continence périodique. Mais cette discipline, propre à la pureté des époux, bien loin de nuire à l'amour conjugal, lui confère au contraire une plus haute valeur humaine. (HV 21.)

⁹¹ GS 13,3. En latin « *sublimis vocatio* ».

⁹² Il parle en effet du « rapport organique entre la théologie du corps et la pédagogie du corps » et de « théologie-pédagogie » en TDC 126,2.

⁹³ TDC 40,2.

concupiscence, en particulier la concupiscence de la chair. Cet homme doit choisir entre son ordination naturelle à la communion interpersonnelle et le désir égoïste généré par la concupiscence. Correspondre à sa vocation fondamentale et sublime jusqu'à honorer en lui-même l'image de Dieu lui demande de sortir victorieux du combat dont son cœur est le champ de bataille. Aussi la honte de Gn 3 semble-t-elle se tenir au carrefour du triple dynamisme qui travaille le cœur de l'homme : celui de la nature en tant qu'elle demeure orientée vers le bien véritable, celui du péché qui le détourne de cette orientation, et celui de la grâce qui le soutient dans son cheminement vers la béatitude éternelle. Il s'agit à présent d'examiner la honte et son évolution selon ces trois axes. Parce qu'elle est intimement liée à la concupiscence, l'on considèrera successivement ses relations avec le péché (1), avec la nature (2), et avec la grâce (3).

III.B.1. Honte et péché : de la honte comme avertissement à l'impudicité comme péché

Comment la honte de Gn 3 est-elle en lien avec le développement moral de l'homme considéré sous l'angle de ce qui s'y oppose le plus, le péché ? Peut-on ébaucher une trajectoire ?

a. Avant le péché : la honte symptôme d'une menace avérée de pécher

Certes, la honte dont il est question ici est d'abord et avant tout le symptôme d'une menace avérée héritée de la Chute, qui consiste dans cette disposition intérieure appelée concupiscence. Elle renvoie plus spécifiquement à la concupiscence de la chair. L'homme fait en lui-même l'expérience de cette inclination au mal, qui tend à investir les dynamismes affectifs et sexuels pour chercher sa jouissance à travers l'autre. Le corps de l'autre est alors perçu comme un objet d'appropriation pour la satisfaction sensuelle et n'est plus honoré pour ce qu'il est.

Cette disposition est permanente⁹⁴ : autrement dit, cette inclination au mal habite constamment le cœur de l'être humain et se manifeste notamment dans les relations entre l'homme et la femme parce que celles-ci mobilisent la tendance sexuelle. Chacun a conscience au fond de lui de cet état de choses : il ressent qu'il est susceptible de réagir de manière inappropriée au corps

⁹⁴ Cf. TDC 43,4.

de l'autre, comme il ressent qu'il peut susciter chez l'autre des réactions en contradiction avec la valeur de son propre corps sexué. D'où le besoin spontané de cacher ses attributs sexuels.

La honte corporelle témoigne donc premièrement de cette vérité de caractère anthropologique : désormais, l'homme n'est plus dans le même rapport à son corps qu'au commencement, puisque la concupiscence fait planer sur lui un danger auquel cette honte réagit comme pour le conjurer. La honte en elle-même ne constitue nullement un mal, elle est même comme une preuve que l'orientation à la communion véritable continue à habiter la conscience. En ce sens le pessimisme n'est pas de mise ! La honte laisse voir qu'à l'intime de l'homme demeure une trace, un sens au moins minimum de la valeur du corps, une aspiration à la communion que contrarie la concupiscence.

La honte n'est pas un désordre, la honte n'est pas un péché. En revanche, elle atteste bien que s'est produite une perturbation dans l'unité psychosomatique de l'homme, une sorte de fracture⁹⁵ capable d'entraîner un désordre d'ordre moral si l'on cède aux sollicitations qui l'inclinent au péché. En tout état de cause, si cette réaction émotionnelle qu'est la honte s'impose à l'homme sans qu'il la choisisse, c'est lui néanmoins qui choisit quelle réponse il lui donne : comment il la prend en compte (un peu, beaucoup, passionnément, à la folie, pas du tout...), et comment il agit à partir d'elle. Selon ce qu'il fera, il pêchera ou non.

b. La honte et le moment du péché

Le péché est un acte, qui avant de se traduire en comportement extérieur, commence à l'intime de la conscience par la ratification d'une intentionnalité subvertie. Dans le domaine sexuel, en lien avec la honte corporelle, le péché est effectif à partir du moment où la personne consent (avec un minimum de conscience et de liberté) à orienter sa volonté d'après la concupiscence. Le désir déviant prend alors le dessus sur l'éternelle attraction entre l'homme et la femme qui appelait la communion interpersonnelle. *La théologie du corps* insiste longuement sur cet aspect, prenant appui sur les paroles du Christ en Mt 5,27-28.

La honte apporte sa résonnance affective à la conscience de l'homme, pour que l'acte possible soit non seulement connu mais

⁹⁵ Cf. TDC 28,2.

aussi « ressenti » comme un mal. Elle pousse ainsi l'homme à s'écarter de ce choix pour privilégier une option accordée à sa nature et à sa vocation. Si l'homme cède néanmoins délibérément à la concupiscence, il passe de l'inclination au péché à l'acte de péché, en l'occurrence un acte qui relève de l'impudicité. L'on peut inférer qu'alors la honte demeurera voire s'amplifiera dans le cas où l'acte mauvais est effectivement commis. L'on peut s'attendre à une certaine proportion entre l'intensité de l'affect et celle de la transgression des valeurs défendues par cet affect, en tout cas pour une conscience qui se laisse interpeller. Reste que si l'acte d'impudicité est répété, si se crée une accoutumance au péché, certainement la honte s'éteindra dans l'impudeur dont parlait *Amour et responsabilité*.⁹⁶ C'est ce que laisse entendre ce passage :

Plus la concupiscence domine le cœur, moins celui-ci est capable d'expérimenter la signification sponsale du corps et moins il devient sensible au don de la personne qui exprime précisément cette signification dans les rapports mutuels de l'homme et de la femme. (TDC 32,4.)

En raison d'une insensibilité graduelle au caractère sponsal du corps, la honte surviendra de moins en moins, et l'impudeur, à relire comme un *habitus* vicieux, s'installera. En revanche, si le juste rapport entre l'homme et la femme l'emporte finalement, la honte s'exténuera jusqu'à disparaître d'une manière totalement différente : elle sera alors progressivement « absorbée par l'amour ». Dans *La théologie du corps* JEAN-PAUL II ne parle pas directement de ces deux disparitions de la honte : il se contente d'y faire référence en renvoyant en note au chapitre d'*Amour et responsabilité* consacré à la métaphysique de la pudeur.⁹⁷

L'on peut également présumer que si l'homme résiste à la concupiscence (ou s'amende après avoir péché, se remettant à honorer la signification sponsale du corps), sa honte ira en s'affinant. *La théologie du corps* ne l'expose pas spécifiquement, mais on trouve une confirmation de ce point dans ce passage :

[L]a pureté, au sens de tempérance, mûrit dans le cœur de l'homme qui la cultive et qui tend à la découvrir et à affirmer la signification sponsale du corps dans sa vérité intégrale. C'est précisément cette vérité qui doit être connue intérieurement ; elle doit, en un certain sens, être « ressentie par le cœur » afin que les rapports réciproques de l'homme et de la femme – et jusqu'au

⁹⁶ Cf. AR 168-174.

⁹⁷ Cf. TDC 11,3 note 21.

simple regard – puissent retrouver ce contenu authentiquement sponsal de leur signification. (TDC 58,6.)

La honte, qui contribue à ce que le cœur ressente effectivement la vérité que la concupiscence tend à occulter, fera donc partie de ces accompagnements de l'acte qui lui confèrent un impact sans lesquels ils auraient pu demeurer presque inaperçus, – comme l'avait exprimé *Amour et responsabilité*.⁹⁸

c. Le manque de honte comme péché d'impudicité

La théologie du corps développe assez peu de choses au sujet du manque de honte, alors qu'*Amour et responsabilité* s'arrêtait longuement sur la non-honte (*bezwstydy*) comme « impudeur ». Ici JEAN-PAUL II évoque seulement la non-honte (*bezwstydy*) comme impudicité (*impudicizia*), en lien avec les exhortations de saint PAUL qui recommandent de s'en abstenir, notamment en 1 Th 4,3-5.⁹⁹ D'autres passages, également repris des épîtres pauliniennes, évoquent cette impudicité en la présentant aussi sous des expressions équivalentes :

[A]u chapitre 6 de sa première épître aux Corinthiens saint Paul précise la vérité sur la sainteté du corps en stigmatisant, avec des mots même violents, « l'impudicité », c'est-à-dire le péché contre la sainteté du corps, le péché d'impureté[.] (TDC 56,5.)

Et :

L'Apôtre se réfère à cette dimension de l'obligation [« Vous avez été achetés à grand prix » (1 Co 6,20)] quand il écrit aux croyants qui sont conscients du Don, pour les convaincre qu'ils ne doivent pas commettre l'« impudicité », ni « pécher contre leurs propres corps » (1 Co 6, 18). (TDC 56,4.)

L'impudicité est donc clairement considérée ici comme un péché, un péché qui concerne la manière d'agir avec le corps et s'oppose à la pureté qui sera examinée plus loin. Un péché contre le corps, contre la signification du corps, contre sa sainteté même : l'apôtre PAUL nous place devant un manque de honte-pudeur très évidemment compris comme une faute morale qui est aussi faute contre Dieu. Cette impudicité, évidemment, n'a rien à voir

⁹⁸ Cf. AR 27 :

L'acte objectif en lui-même aurait été souvent bien pâle et presque imperceptible pour la conscience humaine, si des états émotionnels affectifs, créés par des événements vécus et diversement ressentis, ne l'avaient souligné et mis en relief.

⁹⁹ Cf. TDC 53,6.

avec l'heureuse absence de honte qui caractérisait l'« origine » ni avec des situations d'absence de honte que l'on peut regarder comme positives.¹⁰⁰ Ici l'absence de honte est regrettable, il serait préférable que l'on soit en capacité d'éprouver l'affect.

Cette carence de honte renvoie à un *habitus* vicieux par lequel la sensibilité au mal moral que constitue la réduction du corps à l'état d'objet pour la jouissance s'exténue jusqu'à pouvoir disparaître. Saint THOMAS D'AQUIN notait déjà comment l'on cesse de ressentir la honte lorsque l'on prend l'habitude de mal agir. Il disait : « Qu'un péché se commette habituellement diminue sa honte et son déshonneur dans l'opinion des hommes »¹⁰¹ : c'est bien ce qui se vérifie ici pour cette faute particulière procédant de la concupiscence de la chair.

Qui plus est, l'impudeur correspond à un péché d'autant plus grave que la rédemption a conféré au corps humain une dignité supplémentaire. « Par le moyen de la rédemption, tout homme a, pour ainsi dire, reçu à nouveau de Dieu son propre corps et lui-même »¹⁰², et ce corps est désormais « Temple de l'Esprit », ses membres sont devenus « des membres du Christ ». Par conséquent, ce que l'homme fait de son corps engage Dieu à un certain niveau, ce corps est à un titre nouveau la propriété de Dieu, de sorte que bafouer la dignité du corps humain constitue comme un crime de lèse-majesté vis-à-vis de Dieu Lui-même.¹⁰³

Voilà qui fait envisager le manque de honte à un autre niveau que selon l'optique philosophique. La dignité du corps humain dans le mystère de la création et le surcroît de valeur qu'il acquiert par le mystère de la rédemption amènent à apprécier tout manquement envers ce corps dans une lumière nouvelle. Non seulement par l'impudicité l'homme manque son accomplissement comme personne et compromet la communion qu'il est appelé à vivre, mais de surcroît, il met à mal l'image divine qu'il a l'honneur de porter en lui-même depuis l'« origine » et fait peu de cas du prix auquel il a été racheté en son âme et en son corps. Ce qu'il blesse désormais, en ces actes que la honte de Gn 3 ne le retient plus de commettre, ce sont les membres du Christ, la demeure de l'Esprit.

¹⁰⁰ Cf. TDC 12,2.

¹⁰¹ ST, IIa-IIae, q. 142, a. 4, ad 2 : « consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati secundum opinionem hominum ».

¹⁰² TDC 56,4.

¹⁰³ Cf. TDC 57,1.

III.B.2 Honte et nature : de la honte de Gn 3 à la pureté comme vertu

Après avoir vu en quels termes se pose la relation entre la honte de Gn 3 et le péché, venons-en à la question suivante : que peut-on dire de l'émergence et du développement de cette honte en lien avec le perfectionnement moral de l'homme du point de vue de la nature ? L'on verra que la honte renvoie d'abord au fait que la nature est blessée tandis que demeure l'aspiration au bien (a). La honte sera ensuite mise en rapport avec la continence, la maîtrise de soi et la tempérance (b), et enfin avec la pureté comme vertu (c).

a. La honte signe d'une nature blessée mais encore capable de perfectionnement

Bien sûr, il ressort de ce qui a été exposé jusqu'ici que la honte apparaît d'abord comme le signal d'un « hiatus », d'une imperfection, du risque d'un écart par rapport à l'agir droit. Ce qui fait survenir la honte, c'est le conflit entre le sens de la valeur à honorer et la sollicitation contraire de la concupiscence. Dans la perspective de JEAN-PAUL II, la honte est tout d'abord relue comme le révélateur de ce que l'on pourrait appeler un « handicap » à l'autopossession et l'autodétermination, car

l'homme de la concupiscence ne domine pas son propre corps de la même manière, avec la même « simplicité » et le même « naturel » que l'homme de l'innocence originelle. La structure de la possession de soi, qui est essentielle pour la personne, est, d'une certaine manière, ébranlée en lui dans ses fondements mêmes ; il s'identifie de nouveau à cette structure dans la mesure où il est continuellement prêt à la conquérir.

La honte immanente est liée à un tel déséquilibre intérieur. (TDC 28,3-4.)

Ainsi la honte semble-telle tendue entre deux pôles. D'un côté, elle se rattache à la mise à mal de la faculté de se posséder soi-même, du fait de la fracture entre le corps et l'esprit héritée du péché originel ; de l'autre, elle est tendue vers la possibilité de renouer avec cette aptitude comme dans une dynamique de reconquête. JEAN-PAUL II avertit clairement du caractère ardu de cette reconquête : la difficulté pour l'homme « historique » s'avère réelle et consistante.¹⁰⁴ La sexualité constitue de ce point de vue un domaine particulièrement délicat¹⁰⁵ dans la mesure où, en ce qui

¹⁰⁴ Cf. TDC 22,1.

¹⁰⁵ Cf. TDC 28,4.

la concerne, les séquelles du péché originel comportent comme une autonomisation du corps par rapport à l'esprit.¹⁰⁶ Aussi la tâche qui incombe à l'homme et à la femme de réaliser dans leur existence singulière la signification sponsale du corps¹⁰⁷ est-elle rendue particulièrement exigeante.

Il faut aussi mettre cela en lien avec cette affirmation :

[N]ous devons admettre que *la conscience de sa peccabilité* est chez l'homme « historique », non seulement un nécessaire point de départ, mais aussi une *condition indispensable de son aspiration* à la vertu, à la « pureté du cœur », à la perfection. (TDC 49,7.)

Ici se dessine pour la honte corporelle un rôle important. En tant qu'affect, la honte donne un relief particulier à la « *conscience de peccabilité* » dont parle ici le pape. Elle soutient donc dans l'homme ce point de départ requis pour qu'il tende vers un agir vertueux. Elle favorise par là même sa mise en route et la possibilité pour lui de faire ce chemin devenu plus difficile à cause de la concupiscence de la chair. La honte aide l'homme à nourrir ou retrouver la conscience que sa sexualité est finalisée¹⁰⁸ par une communion qu'il lui appartient de réaliser en surmontant la concupiscence. En cela elle contribue bel et bien à son accomplissement comme personne dans l'unité de son âme et de son corps.

b. De la honte à la continence, la maîtrise de soi et la tempérance

Il s'avère intéressant de mettre également la honte en lien avec la tempérance et ce qui y conduit. De fait, voici tout d'abord comment le pape parle de la continence¹⁰⁹ :

¹⁰⁶ Cf. TDC 32,2.

¹⁰⁷ Cf. TDC 10,5 :

L'analyse que nous avons faite jusqu'à maintenant de la signification de l'unité originelle fait apparaître comment, « depuis l'origine », cette unité de l'homme et de la femme, inhérente au mystère de la création, est aussi donnée comme une tâche à réaliser dans la perspective de tous les temps à venir.

¹⁰⁸ Cf. TDC 14,6 : « L'homme entre 'dans l'être' avec la conscience que sa propre masculinité-féminité, c'est-à-dire sa propre sexualité, est ordonnée à une fin. »

¹⁰⁹ Pour rappel, il la définit comme suit en TDC 128,1 :

[I] est facile de comprendre que la continence ne se limite pas à opposer une résistance à la convoitise de la chair, mais à travers cette résistance, elle s'ouvre également aux valeurs plus profondes et plus mûres inhérentes à la signification sponsale du corps dans sa féminité et masculinité, comme aussi à l'authentique liberté du don dans les relations réciproques des personnes. Dans la mesure où elle recherche avant tout la jouissance charnelle et sensuelle, la concupiscence de la chair rend, en un certain sens, l'homme aveugle et insensible aux valeurs plus profondes qui jaillissent de l'amour et qui, en même temps, constituent l'amour dans la vérité intérieure qui lui est propre. (TDC 128,2.)

Telle que JEAN-PAUL II comprend la continence, dans la perspective d'une ordination à l'amour, celle-ci revient en somme à honorer les valeurs défendues par la honte corporelle et à contrer les mouvements de la concupiscence de la chair. L'on se souvient en effet que la honte corporelle était déjà envisagée selon un double aspect : éloigner de la concupiscence, et disposer aux conditions d'un rapprochement permettant une réelle communion interpersonnelle, tout cela à partir d'une sensibilité à la valeur du corps et à sa signification sponsale. L'on retrouve ici pour la continence un double aspect dont les versants se superposent à ceux de la honte : résister à la concupiscence et s'efforcer de réaliser les valeurs liées à la signification sponsale du corps. C'est dire que la continence opère dans ce qui correspond, au niveau affectif, à la sphère d'influence de la honte corporelle. Et l'on peut en déduire que la honte apportera son dynamisme propre en soutien à la continence.

Ce qui est dit à propos des reconsidérations sur le commandement concernant l'adultère permet d'élargir ce lien entre honte et continence pour englober la maîtrise de soi et la tempérance. De fait, JEAN-PAUL II montre que le Christ invite l'homme à se réapproprier intérieurement ce qui était révélé à l'« origine » concernant le corps, pour que cela se prolonge dans une façon d'être et d'agir accordées au dessein divin.¹¹⁰ Et il

La « continence », qui fait partie de la vertu plus générale de tempérance, consiste en la *capacité de dominer, de contrôler et d'orienter les impulsions* [plutôt : *pulsions*] à caractère sexuel (concupiscence de la chair) et leurs conséquences dans la subjectivité psychosomatique de l'homme.

Nous corrigeons la traduction d'après l'italien, comme nous avons eu l'occasion de le signaler pour cet extrait.

¹¹⁰ Cf. TDC 49,4 :

souligne la nécessité de la maîtrise de soi, de la continence et de la tempérance pour y parvenir.¹¹¹

Le pape fait voir que pour assumer le devoir qui lui revient, tel que le Christ le donne à entendre dans « *l'ethos* de la rédemption du corps », l'homme doit cultiver en lui des dispositions qui auront pour effet de contrer voire neutraliser les sollicitations de la concupiscence. Il lui faut maîtriser ses désirs à la source de l'intentionnalité, se maîtriser lui-même et se contenir pour fortifier en lui cette « habituelle tempérance ». À sa façon, la honte de Gn 3 place l'homme devant la même exigence de se maîtriser soi-même « à la racine même, au plus profond de l'être »¹¹². Elle va précisément dans le sens de cette réappropriation de soi, se manifestant quand les effets de la concupiscence la contrarient.¹¹³

L'on voit ici que l'on peut articuler honte corporelle, continence, maîtrise de soi et tempérance en tant qu'elles concourent à leur manière à ce que le cœur de l'homme, malgré la concupiscence, demeure attaché à la signification sponsale du corps. La honte le fait par le biais d'une résonnance affective quand menace la concupiscence de la chair, et de son côté la maîtrise de soi conforte « *l'union avec cette valeur* » par le biais de la vertu, favorisant un comportement adéquat, acte après acte. JEAN-PAUL II souligne le caractère progressif de ce perfectionnement en évoquant : « une force et une fermeté encore plus

Dans le Sermon sur la Montagne le Christ n'invite pas l'homme à retourner à l'état originel d'innocence parce que l'humanité l'a irrévocablement laissé derrière elle, *mais il l'appelle à retrouver* – sur la base des significations éternelles et pour ainsi dire indestructibles de ce qui est « humain » – *les formes de vie de « l'homme nouveau »*. De cette manière s'établit un lien, et même une continuité, entre « l'origine » et la perspective de la rédemption. Dans *l'ethos* de la rédemption du corps devra être repris à frais nouveau [sic] *l'ethos* originel de la création. Le Christ ne change pas la Loi, mais il confirme le commandement « Tu ne commettras pas l'adultère » ; toutefois il conduit en même temps l'esprit et le cœur de ses auditeurs vers cette « plénitude de la justice » voulue par Dieu créateur et législateur, que renferme ce commandement. Cette plénitude se découvre d'abord dans une vision intérieure « du cœur », puis dans une manière adéquate d'être et d'agir. La forme de l'« homme nouveau » surgit de cette manière d'être et d'agir dans la mesure où *l'ethos* de la rédemption du corps domine la concupiscence de la chair et tout l'homme de la concupiscence.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Cf. TDC 49,5.

profondes »¹¹⁴. Voilà qui s'inscrit bien dans la perspective d'un *habitus* qui entraîne un gain, c'est-à-dire d'une disposition acquise qui facilitera l'acte suivant en situation. Sans développer davantage ces aspects, il faut retenir que la réaction émotionnelle spontanée de honte va effectivement dans le sens même de ce que l'homme doit construire peu à peu dans l'ordre de la tempérance par un usage avisé de sa liberté.¹¹⁵

c. De la honte à la pureté comme vertu

De cette façon, la honte met en quelque sorte sur les rails de cette pureté désirable et nécessaire par laquelle l'homme et la femme s'accomplissent véritablement. Le pape précise que « par 'pureté' il faut entendre la juste manière de traiter le domaine sexuel en fonction de l'état de vie personnel (et non pas nécessairement une abstention absolue de la vie sexuelle ».¹¹⁶ Et il affirme : « La pureté est une exigence de l'amour. C'est la dimension de sa vérité intérieure dans le 'cœur' de l'homme. »¹¹⁷ La pureté d'intention et de comportement correspond en somme à l'authenticité de l'amour du point de vue subjectif.

L'homme doit donc tendre à cette pureté, et la honte corporelle lui apporte sa contribution pour cela. À partir de ce qu'il ressent comme « une humiliation spécifique par l'intermédiaire du corps »¹¹⁸, elle le pousse à s'écarter de toute captation égoïste instillée par la concupiscence pour privilégier le don de soi qui correspond à son perfectionnement naturel. Par là,

¹¹⁴ TDC 49,5.

¹¹⁵ Sur la façon dont le pape comprend la tempérance en lien avec la maîtrise de soi, et la façon dont la tempérance et les autres vertus cardinales se conditionnent mutuellement voir JEAN-PAUL II, Audience générale *La tempérance*, 22 novembre 1978, DC 75 (1978) 1055-1056. En outre Jean-Paul II rappelle opportunément ceci :

La morale chrétienne ne s'est jamais identifiée avec le stoïcisme. Au contraire, si nous considérons toute la richesse des affections et des émotivités que tout homme connaît – d'une façon d'ailleurs différente pour chacun, d'une façon pour l'homme, d'une autre pour la femme, selon leurs propres sensibilités, – nous devons reconnaître que l'homme ne peut parvenir à cette spontanéité bien mûrie que par un travail sur lui-même et une vigilance particulière sur tout son comportement. C'est en effet en cela que consiste la vertu de « tempérance », de « sobriété ». (*Ibid.*, n. 4, p. 1056.)

¹¹⁶ TDC 53,5.

¹¹⁷ TDC 49,7.

¹¹⁸ TDC 28,2, pour mémoire.

elle fait partie de ce qui conduit « l'homme de la concupiscence » à la pureté comprise comme vertu, en référence explicite à saint PAUL et à saint THOMAS. À saint PAUL tout d'abord, car il nous est dit :

La pureté dont parle Paul dans sa première épître aux Thessaloniens (4, 3-5, 7-8) se manifeste dans le fait que l'homme « sache maintenir son propre corps avec sainteté et respect, non comme un objet de passions libidineuses ». [...]

En premier lieu, la pureté est une « capacité », ou bien, selon le langage traditionnel de l'anthropologie et de l'éthique, une aptitude. Et en ce sens, elle est une vertu. Quand cette capacité, c'est-à-dire la vertu, porte à s'abstenir « de l'impudicité », cela vient de ce que l'homme qui la possède « sait maintenir son propre corps avec sainteté et respect, non comme un objet de passions libidineuses ». Il s'agit ici d'une *capacité pratique qui rend l'homme capable d'agir* d'une manière déterminée et en même temps de *ne pas agir* de manière contraire. (TDC 54,2.)

En référence à saint THOMAS ensuite, car le pape ajoute :

Pour devenir cette capacité ou cette aptitude, la pureté doit évidemment être enracinée dans la volonté, dans le fondement même du vouloir et de l'agir conscients de l'homme. Dans sa doctrine sur les vertus, Thomas d'Aquin voit l'objet de la pureté plus directement encore dans la faculté du désir sensible qu'il appelle *appetitus concupiscibilis* [appétit concupiscible]. C'est précisément cette faculté qui doit être particulièrement « maîtrisée », ordonnée et rendue capable d'agir conformément à la vertu afin que la « pureté » puisse être attribuée à l'homme. Suivant une telle conception, la pureté consiste surtout à contenir les impulsions du désir sensible qui a pour objet ce qui est corporel et sexuel dans l'homme. La pureté est une variante de la vertu de tempérance. (TDC 54,2.)

Parvenir à cette pureté suppose en particulier la maîtrise de soi posée comme un « impératif »¹¹⁹ parce qu'en elle s'enracine la liberté du don – celle-là même qu'Adam et Ève goûtaient de manière éminente au commencement et qui les immunisait contre la honte.¹²⁰ L'absence de honte de l'« origine » est ainsi relue comme une conséquence de la liberté du don, de la capacité à se maîtriser, dans une perception claire et fine de la signification sponsale du corps. Elle ne procède pas d'une emprise « à la force du poignet » sur les mouvements de la sensibilité et de la sensualité, mais du fait de disposer de soi dans une profonde harmonie intérieure. Pour l'homme « historique », en revanche, c'est-à-dire pour l'homme de la honte, cette liberté est à poursuivre à travers un combat exigeant contre les assauts de la

¹¹⁹ TDC 49,4.

¹²⁰ Cf. TDC 15,2.

concupiscence. Et au vu de l'effort persévérant que cela requiert, il est précieux que l'affectivité, à travers la honte, soutienne cette dynamique vers la vertu.¹²¹

Par ailleurs, il est frappant de relever que la pureté, comme la honte, comportera un double aspect, une fonction « positive » et une fonction « négative » :

Selon la doctrine évangélique, si merveilleusement développée dans les épîtres de saint Paul, la pureté n'est pas seulement l'abstention de l'impudicité (cf. 1 Th 4, 3), pas seulement la tempérance, mais elle ouvre en même temps la voie d'une découverte toujours plus parfaite de la dignité du corps humain qui est organiquement liée à la liberté du don dans l'authenticité intégrale de la subjectivité personnelle, masculine ou féminine. De cette manière *la pureté, au sens de tempérance*, mûrit dans le cœur de l'homme qui la cultive et qui *tend à la découvrir et à affirmer la signification sponsale du corps* dans sa vérité intégrale. C'est précisément cette vérité qui doit être connue intérieurement ; elle doit, en un certain sens, être « ressentie par le cœur » afin que les rapports réciproques de l'homme et de la femme – et jusqu'au simple regard – puissent retrouver ce contenu authentiquement sponsal de leur signification. Et c'est précisément ce contenu que l'Évangile indique par « pureté du cœur ». (TDC 58,6.)

Ou encore :

[L]e texte paulinien attire notre attention sur une autre fonction de la vertu de pureté, sur une autre de ses dimensions, plus positive que négative pourrait-on dire.

Voilà la tâche de la pureté que l'auteur de l'épître semble mettre surtout en relief et pas seulement (ni tellement) l'abstention de « l'impudicité » et de ce qui y conduit, c'est-à-dire l'abstention des « passions libidineuses », mais en même temps le maintien de son propre corps et indirectement celui d'autrui dans la « sainteté et le respect ». (TDC 54,3.)

Aussi convient-il d'envisager la pureté selon ces deux axes qui s'avèrent interdépendants :

Ces deux fonctions, l'« abstention » et le « maintien », sont strictement liées et *dépendent l'une de l'autre*. Puisqu'il est en fait impossible de « maintenir le corps avec sainteté et respect » sans cette abstention « de l'impudicité » et de ce qui y conduit, on peut admettre, par conséquent, que le maintien du corps (le sien et celui d'autrui) « avec sainteté et respect » confère une signification et une valeur adéquates à cette abstention. (TDC 54,3.)

Et précisément, progresser dans cette pureté demande de s'affermir vis-à-vis de sollicitations de la sensibilité comme de l'affectivité.¹²² La honte présente l'avantage de générer sur le mode affectif une impulsion qui vient contrer celle que déclenche

¹²¹ Cf. TDC 43,5.

¹²² Cf. TDC 54,3.

l'attraction spontanée au moment où cette dernière risque d'attirer la volonté dans un sens contraire à la raison, contraire au juste ordonnancement des biens. Elle aide ainsi à rétablir un équilibre, une justesse, une justice. Tout cela en liant un aspect négatif (faire barrage à la concupiscence qui menace d'investir la relation entre l'homme et la femme) et un aspect positif (rechercher une communion authentique en favorisant leur rapprochement sur un fondement adéquat).

Honte et pureté poursuivent ainsi la même finalité, chacune dans son registre : que les actes et les attitudes de l'être humain soient accordés à la dimension sponsale du corps. Et bien sûr, la pureté contribuera à ce que la honte survienne de manière appropriée, parce qu'elle affinera et consolidera la sensibilité de la honte à la signification sponsale du corps, comme il en va pour d'autres vertus qui nous ajustent aux biens véritables et nous donnent de tendre vers eux de manière adéquate. La COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE l'exprimera en ces termes dans ses considérations sur la loi naturelle :

[Le sujet] doit découvrir la « droite règle de l'agir » et établir une norme d'action adéquate. Cette règle droite découle de principes préalables. On pense ici aux premiers principes de la raison pratique, mais il revient aussi aux vertus morales d'ouvrir et de connaturaliser la volonté et l'affectivité sensible aux différents biens humains et d'indiquer ainsi à l'homme prudent quelles sont les fins qu'il doit poursuivre dans le flux du quotidien. Ce n'est qu'à ce moment qu'il sera à même de formuler la norme concrète qui s'impose et d'imprégner l'action circonstanciée d'un rayon de justice, de force ou de tempérance. Il ne serait pas faux de parler ici de l'exercice d'une « intelligence émotionnelle » : les puissances rationnelles, sans perdre leur spécificité, s'exercent à l'intérieur du champ affectif, de sorte que la totalité de la personne est engagée dans l'action morale.¹²³

Tout cela s'accomplit à travers un apprentissage qui demande une progressivité et une détermination constante dans le combat contre l'inclination au péché. Cette sensibilité de l'affectivité s'affinera plus ou moins (voire se perdra), selon que les actes posés formeront réellement en l'homme les vertus morales ou non. Le pape parlait de « reconquérir » la « structure de la possession de soi ».¹²⁴ L'acquisition de la « pureté de cœur »

¹²³ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*. Nouveau regard sur la loi naturelle, suivi de *Pour lire le document* « À la recherche d'une éthique universelle » par Serge-Thomas Bonino, préface à l'édition française par Mgr Roland Minnerath, Cerf, Paris, 2009, n. 57.

¹²⁴ TDC 28,3.

comme vérité de l'amour représente assurément une œuvre de patience et de persévérance.¹²⁵ Et parce qu'il s'agit d'un exercice de longue haleine, les « piqûres de rappel » de la honte seront précieuses en situation. Et comme pour toute vertu, à mesure que l'homme sera « exercé » à cette maîtrise et aura progressé, les fruits qui en découleront se laisseront apprécier. Cela peut s'avérer particulièrement exigeant dans un premier temps, et JEAN-PAUL II est réaliste sur ce point :

Cet acte [l'acte de maîtrise de soi et de tempérance auquel le Christ invite dans le Sermon sur la Montagne (Mt 5, 27-28)] peut donner l'impression que l'on est suspendu « dans le vide du sujet ». Il peut donner cette impression en particulier quand il est nécessaire de se décider à l'accomplir pour la première fois ou, plus encore, quand s'est créée une habitude contraire, quand l'homme a pris l'habitude de céder à la convoitise de la chair. (TDC 49,6.)

Malgré cela, les bénéfices dans l'ordre de l'édification personnelle sont notables.¹²⁶ L'homme parvient ainsi au point où se révèle le meilleur de lui-même :

Ainsi donc, l'*ethos* de la rédemption du corps se réalise par la maîtrise de soi, par la tempérance des « désirs », quand le cœur humain fait alliance avec cet *ethos*, ou plutôt quand il confirme cette alliance par sa propre subjectivité intégrale, quand se manifestent les possibilités et les dispositions les plus profondes et les plus réelles de la personne, quand peuvent s'exprimer les strates les plus profondes de ses potentialités, ces strates auxquelles la concupiscence de la chair ne permettrait pas, pour ainsi dire, de se manifester. (TDC 49,6.)

Dans une telle dynamique, l'homme peut donc retrouver quelque chose de la liberté du don qui caractérisait l'« origine », et goûter finalement une qualité de spontanéité qui était inimaginable au début du chemin :

C'est précisément au prix de la maîtrise de ces impulsions que l'homme arrive à cette *spontanéité plus profonde et plus mûre* par laquelle son « cœur », en maîtrisant les instincts, redécouvre la beauté spirituelle du signe constitué par le corps humain dans sa masculinité et dans sa féminité. À mesure que cette découverte se consolide dans la conscience comme conviction et dans la volonté comme orientation aussi bien des choix possibles que des simples désirs, le cœur humain devient participant, pour

¹²⁵ Cf. TDC 54,3.

¹²⁶ Cf. TDC 49,6.

ainsi dire, d'une autre spontanéité dont « l'homme charnel » ignore tout ou presque. (TDC 48,5.)¹²⁷

La vertu acquise apparaît dans ce sens comme une réponse appropriée de l'homme à la honte de Gn 3. Pour celui qui parvient à ce degré de pureté, il semble évident que la honte n'aura plus guère d'occasions de survenir – si ce n'est du fait de la concupiscence d'autrui. L'homme, s'étant de plus en plus affermi dans son alliance intérieure avec la dimension sponsale du corps, touchera alors à ce que le pape, en commentant le *Cantique des cantiques*, appelait « la paix du corps ».

III.B.3. Honte et grâce : de la honte de Gn 3 à la pureté liée à la vie selon l'Esprit

Cela étant, il importe de voir aussi que la maîtrise de soi fructifie non seulement dans l'ordre du perfectionnement naturel sous l'angle de la vertu acquise, mais également, avec l'aide de l'Esprit Saint, dans l'ordre surnaturel sous l'angle de la « vie selon l'Esprit ». JEAN-PAUL II l'expose en se référant encore à l'enseignement de saint PAUL.¹²⁸ L'action de la grâce, en se conjuguant à l'action de l'homme, fera plus et mieux que ce que celui-ci accomplirait livré à ses seules ressources. Aussi convient-il de regarder maintenant la honte de Gn 3 dans cette perspective. Cela conduira d'abord à découvrir comment cette honte, qui

¹²⁷ Relevons au passage qu'en ce qui concerne la régulation des naissances, cette maîtrise de soi sera même évoquée comme correspondant profondément à la nature de l'homme, à l'opposé des moyens artificiels qui dispensent finalement de l'acquiescer, cf. TDC 123,1 :

Une telle extension de la sphère des moyens « de maîtrise... des forces de la nature » menace la personne humaine pour laquelle la méthode de la « maîtrise de soi » est et demeure spécifique. Celle-ci – la maîtrise de soi – correspond en effet à la constitution fondamentale de la personne : c'est précisément une méthode « naturelle ». Au contraire, la transposition des « moyens artificiels » rompt la dimension constitutive de la personne, prive l'homme de la subjectivité qui lui est propre et fait de lui *un objet de manipulation*.

La nécessité de cette maîtrise est aussi soulignée au sujet des époux avec cette citation de PAUL VI à l'appui :

C'est ainsi qu'il écrit : [...] quand il s'agit de la dimension psychologique des « *tendances de l'instinct et des passions* », la paternité responsable signifie la nécessaire maîtrise que la raison et la volonté doivent exercer sur elles » (*Humanae vitae*, 10). (TDC 121,5.)

¹²⁸ Cf. TDC 52,4.

atteste la perte des dons de la grâce, constitue aussi une ouverture à la grâce, en tant qu'elle participe de la loi naturelle (a). Cela permettra ensuite de mettre à jour comment la honte peut s'inscrire dans la trajectoire de la concupiscence à la pureté entendue comme fruit de l'Esprit (b). Cela débouchera enfin sur la possibilité de montrer de quelle manière la honte se trouve en relation avec les vertus théologales (c).

a. La honte signe de la privation de la grâce et disposition à la grâce

La honte comme signe d'une privation de la grâce

Comme on l'a vu, la honte qui survient après le premier péché est d'abord le signe de cette privation des dons de grâce qui avaient été offerts à l'homme au commencement. Pour Adam et Ève, elle découle d'une infidélité à la grâce (péché originel « originant »), et pour leurs descendants, du fait que leur a été transmise une nature blessée (péché originel « originé »). Le péché inaugural n'est pas lié au domaine sexuel¹²⁹, mais ce qui s'ensuit en termes de perception du corps humain comme « honteux » manifeste que l'homme, désormais divisé intérieurement et sollicité par la concupiscence, s'est écarté de cette manière de l'appréhender qui participait du regard divin. La honte constitue même comme une ligne de démarcation entre l'innocence originelle et cette situation nouvelle où la nudité change de signification, devenant dangereuse à cause de la concupiscence. Dorénavant le corps lui-même sera perçu comme « divisé » en membres honorables ou indécents.¹³⁰ L'on pourrait dire par conséquent que l'homme « historique » est l'homme du « corps divisé ».

En ce sens la honte corporelle est premièrement le signe d'un échec dans la manière d'accueillir la grâce et d'y correspondre. Elle découle du péché actuel commis par Adam et Ève et de la « peccabilité héréditaire » qui affecte tout être humain à partir de là. Elle renvoie à un manquement avéré ou possible dans l'accomplissement de l'homme et de la femme, à un certain désaveu de l'image de Dieu dont ils demeurent porteurs jusque dans leur corps. À l'instigation de la concupiscence de la chair, ils sont désormais constamment exposés à trahir le don qui leur a été

¹²⁹ Le *Catéchisme de l'Église Catholique* explicite qu'il a consisté dans une désobéissance et le fait de se préférer à Dieu, cf. CEC 397-398.

¹³⁰ Cf. TDC 55,6.

fait de pouvoir faire rayonner quelque chose du mystère de la communion des Personnes divines. La honte procède du fait qu'à l'intime d'eux-mêmes, en leur cœur, un obstacle menace de les détourner de leur appel à « compléter l'image de Dieu' dans le monde visible »¹³¹. Elle traduit une inadéquation au plan divin, consécutive à un mauvais usage de la liberté.

La honte comme ouverture à la grâce ? Honte et loi naturelle

L'on a vu cependant que la honte témoigne aussi du fait que les dispositions divines ne sont pas devenues complètement étrangères au cœur humain. C'est bien parce qu'elles continuent à imprégner son esprit que l'homme « historique » est capable de ressentir la honte. C'est par elles qu'il peut percevoir les incitations de la concupiscence comme discordantes, contraires à sa finalité la plus profonde : la communion par le don de soi.

En ce sens la honte participe de la loi naturelle, et constitue en tant que telle une ouverture à la grâce.¹³² Si JEAN-PAUL II ne dit nulle part explicitement dans *La théologie du corps* que la honte corporelle relève de la loi naturelle, ce qu'il écrit de l'une et de l'autre montre qu'elles convergent et autorise à penser qu'il interprète lui-même cette honte comme une composante de la loi naturelle. Cela n'a rien de surprenant, puisque la loi naturelle engage non seulement l'intelligence, mais encore l'affectivité.¹³³ Qui plus est, cela s'avère très cohérent avec tout ce qui a été exposé jusqu'ici : la honte de Gn 3 communique effectivement une sorte d'appréhension immédiate, un « sens » de ce qui convient dans les relations entre l'homme et la femme où sont impliquées

¹³¹ TDC 29,3.

¹³² Le *Catéchisme de l'Église Catholique* l'exprime en ces termes : « La loi naturelle procure à la loi révélée et à la grâce une assise préparée par Dieu et accordée à l'œuvre de l'Esprit. » (CEC 1960).

¹³³ Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., n. 44 :

Elle n'est pas le fait d'une considération abstraite de la nature humaine ni de l'effort de conceptualisation qui sera ensuite le propre de la théorisation philosophique et théologique. La perception des biens moraux fondamentaux est immédiate, vitale, fondée sur la connaturalité de l'esprit avec les valeurs et elle engage aussi bien l'affectivité que l'intelligence, le cœur que l'esprit. C'est une saisie souvent imparfaite, encore obscure et crépusculaire, mais qui a la profondeur de l'immédiateté. Il s'agit ici des données de l'expérience la plus simple et la plus commune qui sont implicites dans l'agir concret des personnes.

la masculinité et la féminité. Elle renvoie à ce que Dieu veut pour l'homme selon une norme perçue dans une sorte d'immédiateté.

Dans *La théologie du corps*, le pape fait référence à la notion de loi naturelle¹³⁴ à plusieurs reprises, et tout d'abord dans son examen des paroles du Christ en Mt 5,27-28 sur l'adultère commis dans le cœur. Il déclare alors :

Celui qui connaît le commandement positif « Tu ne commettras pas l'adultère » comme « contenu de la loi » (cf. Rm 2, 22-23), ce peut être aussi bien l'homme du passé que l'homme du futur, mais ce peut être également celui qui, selon la Lettre aux Romains, a seulement ce commandement « inscrit dans (son) cœur » (Rm 2, 15). (TDC 25,1.)

Le commandement de Dieu qui proscriit l'adultère est inscrit dans le cœur de l'homme, ce cœur auquel « *sont directement liés le sens de la signification du corps humain et l'ordre de ce sens.* »¹³⁵ Or le Saint-Père parle précisément ici du commandement qui assied sur une juste base les relations entre l'homme et la femme dans l'éternelle attraction qui pousse un sexe vers l'autre. Et l'on sait que la honte corporelle émerge justement dans les situations où cette norme-là est menacée de transgression !

Toujours à propos de Rm 2,15, JEAN-PAUL II explicite en note :

De cette manière, le contenu de nos réflexions serait déplacé, d'une certaine manière, sur le terrain de la « loi naturelle ». Les paroles citées de l'Épître aux Romains (2, 15) ont toujours été considérées dans la Révélation comme la source qui confirme l'existence de la loi naturelle. Le concept de loi naturelle acquiert ainsi également une signification théologique. (TDC 25,1 note 39.)¹³⁶

Le pape pose donc clairement que la loi naturelle comporte une dimension proprement théologique, laquelle assume et dépasse sa dimension philosophique.¹³⁷ En commentant le numéro

¹³⁴ Cf. TDC 25, 119, 123 et 124.

¹³⁵ TDC 25,2.

¹³⁶ Suivent sept références d'ouvrages et d'articles sur le sujet, publiés entre 1955 et 1976.

¹³⁷ La Constitution *Gaudium et Spes* parlait de « loi divine et naturelle » (GS 89,1). La COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE expliquera en ces termes la dimension philosophique et théologique de la loi naturelle :

La grâce ne détruit pas la nature mais elle la guérit, la conforte et la porte à son plein accomplissement. Par conséquent, même si la loi naturelle est une expression de la raison commune à tous les hommes et peut être présentée de façon cohérente et vraie au plan philosophique, elle n'est pas étrangère à l'ordre de la grâce. Ses exigences demeurent présentes et agissantes dans les

11 de l'encyclique *Humanae Vitae*, il situe également le rôle de l'Église vis-à-vis de cette loi naturelle :

L'auteur de l'encyclique souligne qu'une telle norme [l'ouverture de l'acte conjugal à la procréation] *appartient à la « loi naturelle »*, c'est-à-dire qu'elle est conforme à la raison comme telle. L'Église enseigne cette norme, bien qu'elle ne soit pas exprimée formellement (c'est-à-dire littéralement) dans la Sainte Écriture ; et elle le fait dans la conviction que l'interprétation des préceptes de la loi naturelle appartient à la compétence du Magistère.

Nous pouvons toutefois dire davantage. Même si la norme morale, telle qu'elle est formulée dans l'encyclique *Humanae vitae*, ne se trouve pas littéralement dans la Sainte Écriture, néanmoins, du fait qu'elle est contenue dans la Tradition et – comme l'écrit le pape Paul VI – qu'elle a été « plusieurs fois exposée par le Magistère » (*Humanae vitae*, 12) aux fidèles, il en résulte que cette norme *correspond à l'ensemble de la doctrine révélée* contenue dans les sources bibliques (cf. *Humanae vitae*, 4). (TDC 119,3.)

De la sorte, il est donné d'envisager une sorte de surélévation de la loi naturelle :

La norme de l'encyclique *Humanae vitae* concerne tous les hommes en tant qu'elle est une norme de la loi naturelle et qu'elle se base sur la conformité avec la raison humaine (lorsque, bien entendu, celle-ci cherche la vérité). À plus forte raison concerne-t-elle tous les croyants membres de l'Église, étant donné que le caractère raisonnable de cette norme trouve indirectement une confirmation et un solide soutien dans l'ensemble de la « théologie du corps ». C'est en nous plaçant à ce point de vue que [...] nous avons parlé de l'« *ethos* » de la *rédemption du corps*.

La norme de la loi naturelle, basée sur cet *ethos* trouve non seulement une nouvelle expression, mais aussi *un plein fondement* anthropologique et éthique, tant dans les paroles de l'Évangile que dans l'action purificatrice et fortifiante de l'Esprit. (TDC 119,5.)

La dernière phrase permet d'esquisser une dimension trinitaire pour la loi naturelle : il est dit que sa norme trouve « *un plein fondement* » et « une nouvelle expression » aussi bien « dans les paroles de l'Évangile » que « dans l'action purificatrice et fortifiante de l'Esprit ». Si par appropriation la Création se trouve du côté du Père, alors la loi naturelle porte à la fois l'empreinte des dispositions du Père, de l'Évangile vécu et enseigné par le Christ ainsi que de l'œuvre de l'Esprit. JEAN-PAUL II fait d'ailleurs remarquer (à propos de la régulation des naissances d'après *Humanae vitae*) que l'observance des préceptes de la loi naturelle

différents états théologiques que traverse une humanité engagée dans l'histoire du salut. (COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., n. 101.)

se rapporte pour le croyant à ce qu'il vit dans l'ordre de sa relation au Créateur, lequel est aussi l'auteur de cette loi naturelle.¹³⁸ De cette manière, en tant qu'elle participe de la loi naturelle, la honte de Gn 3 se présente bien comme une ouverture à la grâce, et renvoie *in fine* au Père, au Fils et à l'Esprit.

La honte comme signe de la nécessité de la grâce ?

En réalité, la honte corporelle dispose à la grâce autant qu'elle la réclame. L'on se rappelle que l'apparition de la honte ne suffit pas à garantir l'observance de la norme qu'elle défend contre les assauts de la concupiscence. Pour cette raison, reconnaître que la honte constitue comme une pierre d'attente pour l'accueil de la Révélation et de la grâce ne doit pas occulter ceci : il dépend conjointement de la liberté humaine et de la grâce que cette honte s'avère fructueuse. L'homme ayant perdu « les dons surnaturels et préternaturels qui, avant le péché, faisaient partie de sa 'dotation' »¹³⁹, Dieu lui a ouvert un nouvel accès à la grâce par la rédemption. Cette rédemption « devait devenir la source de la gratification surnaturelle de l'homme après le péché et, en un certain sens, malgré le péché. »¹⁴⁰ C'est ainsi que dans le cœur de l'homme « historique » opère effectivement la grâce du mystère de la création devenue la grâce du mystère de la rédemption.¹⁴¹

D'après la façon dont JEAN-PAUL II relit les propos de saint PAUL en Rm 8,5-10 au sujet de la justification dans le Christ, la honte semble à même de participer de cette nouvelle ouverture à la grâce qui permet à l'Esprit de travailler à l'intime de l'homme.¹⁴² Ainsi la rédemption opère-t-elle au cœur de l'homme qui accueille la grâce, pour lui permettre d'aller vers son accomplissement. Deux aspects peuvent être distingués à partir de ce qu'écrit le pape : d'une part, la rédemption informe l'homme en son intériorité, comme une finalité à laquelle il est ordonné, et d'autre part elle le place devant la responsabilité de prendre à son compte cette finalité. Elle lui enjoint d'y correspondre à travers les actes de sa liberté, parce qu'elle lui est « assignée » comme un devoir :

¹³⁸ Cf. TDC 124,6. Voir aussi TDC 123,3.

¹³⁹ TDC 27,2.

¹⁴⁰ TDC 96,5.

¹⁴¹ Cf. TDC 46,5.

¹⁴² Cf. TDC 51,4.

[L]a *rédemption est donnée* à l'homme *comme grâce* de la Nouvelle Alliance avec Dieu dans le Christ – et qu'en même temps elle lui *est assignée comme ethos* : comme forme de la morale correspondant à l'action de Dieu dans le mystère de la rédemption. (TDC 100,4.)

De cette manière, en ce qui concerne l'amour humain, la grâce et la honte de Gn 3 relue comme composante de la loi naturelle pousseront l'homme dans la même direction (honorer la dimension personnelle du corps et sa signification sponsale), et l'écarteront des mêmes travers (céder aux réductions intentionnelles de la concupiscence de la chair). La grâce s'appuiera entre autres sur le dynamisme affectif pour permettre à l'homme d'assumer la tâche qui lui incombe depuis l'origine et qui lui est redonnée de façon nouvelle dans la dimension de la rédemption, appelant de sa part un engagement conséquent et des choix cohérents.

Même sans s'y arrêter, il est bon de noter que le mystère de la rédemption agit aussi par la prière et de manière éminente par le biais des sacrements. Commentant un passage de l'épître aux Éphésiens, le pape relève par exemple ceci en référence au baptême :

L'auteur semble parler surtout des aspects moraux de la vocation des chrétiens, en faisant continuellement référence *pendant au mystère qui opère déjà en eux* en vertu de la rédemption du Christ – et opère avec efficacité surtout en vertu du baptême. Il écrit en effet : « En lui, vous aussi, après avoir entendu la parole de vérité, l'évangile de votre salut, et avoir cru en lui, vous avez reçu le sceau de l'Esprit-Saint qui avait été promis » (Ép 1, 13). Ainsi donc, *les aspects moraux* de la vocation chrétienne demeurent *liés*, non seulement à la révélation de l'éternel mystère divin dans le Christ et à son acceptation dans la foi, mais aussi à *l'ordre sacramentel* [...] (TDC 94,4.)

Un autre passage illustre bien le même point en référence au mariage comme sacrement :

Si, dans l'évangile de Matthieu et de Marc (cf. Mt 19 ; Mc 10), le Christ *confirme*, en face de ses interlocuteurs, le *mariage* en tant que *sacrement institué par le Créateur « dès l'origine »* – et si, conformément à cela, il exige son indissolubilité – par cela même il *ouvre* le mariage à l'action salvatrice de Dieu, *aux forces qui jaillissent « de la rédemption du corps »* et qui aident à surmonter les conséquences du péché et à construire l'unité de l'homme et de la femme selon le dessein éternel du Créateur. L'action salvatrice qui découle du mystère de la rédemption intègre en elle l'action sanctifiante originelle de Dieu dans le mystère même de la Création. (TDC 100,2.)

En somme, la Révélation, la foi vivante, les sacrements, sont canaux de la grâce pour soutenir la croissance morale que réclame aussi la honte de Gn 3. Ainsi se dessine cette première manière de saisir les relations entre honte et grâce.

b. De la honte à la pureté selon une perspective charismatique

Une deuxième manière d'appréhender ces relations entre la honte de Gn 3 et la grâce amène à revenir sur la pureté pour compléter ce qui a été mis à jour dans l'ordre de la nature.

De la honte à la pureté par la puissance de l'Esprit Saint

En effet, après avoir considéré de quelle manière la honte est à même d'orienter l'homme vers la maîtrise de soi et vers la pureté envisagées sous l'angle de la vertu, l'on doit poser à présent que cette pureté n'est jamais seulement, ni d'abord, le fruit d'un effort de l'homme : elle résulte plutôt et surtout de la puissance de l'Esprit, ou, selon une autre formulation du Saint-Père d'après l'apôtre PAUL : de « *la puissance du Christ lui-même opérant au plus intime de l'homme par l'Esprit Saint* ». ¹⁴³ Le pape dit en effet :

Si la maîtrise dans le domaine de l'*ethos* se manifeste et se réalise comme « amour, joie, paix, patience, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi » – comme nous le lisons dans l'épître aux Galates – alors derrière chacune de ces réalisations, de ces comportements, de ces vertus morales, il y a un *choix spécifique*, c'est-à-dire un effort de la volonté, un *fruit de l'esprit humain* imprégné de l'Esprit de Dieu qui se manifeste dans le choix du bien. Pour parler le langage de Paul : « L'Esprit a des désirs contre la chair » (Ga 5, 17) et, dans ces « désirs », il se montre plus fort que la « chair » et que les désirs engendrés par la triple concupiscence. Dans cette lutte entre le bien et le mal, l'homme se montre *le plus fort grâce à la puissance de l'Esprit Saint* qui, opérant à l'intérieur de l'esprit humain, *fait en sorte que ses désirs fructifient en bien*. Ceux-ci ne sont donc pas seulement – et pas tant – des « œuvres » de l'homme mais davantage un « fruit », c'est-à-dire un effet de l'« Esprit » dans l'homme. C'est pourquoi Paul parle du « fruit de l'Esprit », en mettant un E majuscule à ce mot. [...] parmi les fruits de l'Esprit, l'Apôtre mentionne également la « maîtrise de soi ». (TDC 51,6.)

Il est clair que la détermination de l'homme est requise. Reste que la victoire sur la concupiscence (que cherche aussi la honte) s'obtient « *grâce à la puissance de l'Esprit Saint* », au point que la réalisation revient avant tout à celui-ci. L'effort consistant que l'homme doit bel et bien engager ¹⁴⁴ ne suffira pas :

¹⁴³ TDC 51,3.

¹⁴⁴ À propos de cet effort, on peut citer notamment :

- TDC 59,6 sur la possibilité même de réussir :

Ces « deux » qui – selon l'expression la plus ancienne de la Bible – « seront une seule chair » (Gn 2, 24) ne peuvent réaliser une telle union au niveau propre des personnes (*communio personarum*) si ce n'est moyennant les forces provenant de l'esprit, et précisément de l'Esprit Saint qui purifie, vivifie fortifie et perfectionne les forces de l'esprit humain. (TDC 131,3.)

L'Esprit Saint imprègne l'esprit de l'être humain, soutenant l'orientation de sa volonté vers le bien contre l'inclination au péché. Il travaille ainsi à l'intime de l'homme dans le même sens que la honte corporelle qui réagit en situation aux menaces de la concupiscence. Dans cette optique, la maîtrise de soi est elle-même rangée parmi les « fruits de l'Esprit ». Elle suppose certes un « effort de la volonté », mais elle est avant tout regardée comme « un fruit de l'esprit humain imprégné de l'Esprit de Dieu ». L'on trouve d'ailleurs en note une précision importante sur fruit de l'Esprit et œuvre de l'homme d'après saint PAUL :

Dans le même esprit, parlant des exigences propres de la morale chrétienne, l'auteur de l'encyclique *Humanae vitae* indique aussi la possibilité de les accomplir quand il écrit :

« La maîtrise des instincts par la raison et la libre volonté impose indubitablement une ascèse (Paul VI utilise ce terme) afin que les manifestations affectives de la vie conjugale soient conformes à l'ordre juste, en particulier pour l'observance de la continence périodique. Mais cette discipline qui est le propre de la pureté des époux, bien loin de nuire à l'amour conjugal, lui confère au contraire une plus haute valeur humaine. Elle exige un effort continu (c'est précisément cet effort qui a été appelé plus haut 'ascèse'), mais, grâce à son influence bénéfique, les époux développent intégralement leur personnalité, en s'enrichissant de valeurs spirituelles. Elle... favorise l'attention à l'égard de l'autre conjoint, les aide tous deux à bannir l'égoïsme, ennemi du véritable amour, et elle approfondit leur sens de responsabilité » (*Humanae vitae*, 21). [Une note de traduction précise que les parenthèses sont de JEAN-PAUL II.]

- TDC 120,4 reprenant le numéro 20 de la même encyclique :

C'est ce qu'exprime, entre autres, le passage suivant d'*Humanae vitae* : « La doctrine de l'Église sur la régulation des naissances, qui proclame la loi divine, pourra sembler à beaucoup difficile, voire même impossible à observer. Certes, comme toutes les grandes et bénéfiques réalités, elle requiert un sérieux engagement et de nombreux efforts, individuels, familiaux et sociaux. Et même, elle serait impossible à observer sans l'aide de Dieu, qui soutient et fortifie la bonne volonté des hommes. Mais à qui réfléchit bien, il ne manquera d'apparaître que ces efforts ennoblissent l'homme et sont bénéfiques pour la communauté humaine » (*Humanae vitae*, 20).

Les exégètes notent que, même si parfois Paul applique aussi « aux œuvres de la chair » le concept de « fruit » (par ex. *Rm* 6, 21 ; 7, 5), « le fruit de l'Esprit » n'est cependant jamais appelé « œuvre ».

En effet pour Paul, « les œuvres » sont les actes propres à l'homme (ou ce en quoi Israël place, sans raisons, son espérance) dont l'homme devra répondre devant Dieu. (TDC 51,5 note 62.)

Pour le pape, une des raisons pour la désaffection de saint PAUL envers la notion de vertu est l'imprégnation philosophique et culturelle qui la situait excessivement du côté de l'homme.¹⁴⁵ Précisément, à travers la notion de « fruit de l'Esprit » l'apôtre met l'accent davantage sur ce que Dieu réalise dans l'agir humain, de sorte que nous sommes au-delà de la notion de vertu comme de la notion vétérotestamentaire de « justice » :

Au contraire l'expression « fruit de l'Esprit » souligne l'action de Dieu dans l'homme. Ce « fruit » croît en lui comme *le don* d'une vie dont l'unique Auteur est Dieu ; l'homme peut, au plus, favoriser les conditions voulues pour que le fruit puisse croître et mûrir.

Au singulier, le fruit de l'Esprit correspond en quelque sorte à la « justice » de l'Ancien Testament qui embrasse l'ensemble de la vie conforme à la volonté de Dieu ; il correspond aussi, en un certain sens, à la « vertu » des stoïciens qui était indivisible. [...]

Toutefois, « le fruit de l'Esprit » est différent tant de la « justice » que de la « vertu » parce que (dans toutes ses manifestations et différenciations qui se voient dans les catalogues des vertus) il contient l'effet de l'action de l'Esprit qui, dans l'Église, est fondement et réalisation de la vie du chrétien. (TDC 51,5 note 62.)¹⁴⁶

En soulignant cela, saint JEAN-PAUL II, à la suite de saint PAUL, se démarque nettement de « l'autosuffisance de la vertu » pour mettre en relief le primat de l'action divine. Loin de tout pélagianisme, il montre que ce qui appartient à l'homme, c'est « au plus » de « favoriser les conditions voulues », sans que cela garantisse le succès. Certes, sa contribution est requise, et dans ce sens la honte lui rend service en l'interpellant sur ce qui est menacé et en l'incitant par le biais d'un ressenti désagréable à refuser de suivre la pente de la concupiscence. Cependant c'est l'œuvre de l'Esprit qui s'avère déterminante.

Ce que JEAN-PAUL II relève chez saint PAUL peut d'ailleurs s'éclairer à partir de ce que montre saint THOMAS lorsqu'il

¹⁴⁵ Cf. TDC 51,5 note 62.

¹⁴⁶ Suivent quatre références d'ouvrages ou articles publiés entre 1964 et 1978 sur ce thème.

commente l'épître aux Galates, et plus spécialement Ga 5,22 sur les fruits de l'Esprit.¹⁴⁷ L'AQUINATE écrit en effet que

les œuvres des vertus et de l'Esprit sont [...] ce qu'il y a d'ultime en nous. Car l'Esprit Saint est en nous par la grâce, au moyen de laquelle nous acquérons l'habitus des vertus et devenons capables d'agir conformément à la vertu. [...] Dieu a répandu des semences dans la nature humaine, à savoir la recherche naturelle du bien et la connaissance, et il y a aussi ajouté les dons de la grâce. Et parce que les œuvres des vertus se développent naturellement à partir de ces <dons>, elles sont appelées fruits et non œuvres de la chair.¹⁴⁸

L'on voit ici comment le don précède la vertu et lui ouvre la voie, de sorte que c'est grâce à lui qu'advient la vertu. Saint THOMAS précise peu après que le don permet d'excéder la mesure naturelle du perfectionnement humain, ce qui donne la distinction suivante :

Et si l'on se perfectionne en vue de bien agir de manière humaine, <ce perfectionnement> s'appelle vertu. En revanche, si l'on se perfectionne en vue de bien agir au-delà de la capacité humaine, <ce perfectionnement> s'appelle don.¹⁴⁹

Ainsi, les fruits de l'Esprit mettent bien en jeu ce qui est investi par l'homme, mais en dépendance et à partir de ce qui est donné par Dieu.¹⁵⁰ Ces fruits donnent aussi comme un avant-goût de la béatitude à venir (à cet égard il est plus exact de parler de « fleurs »¹⁵¹) et c'est encore ce caractère délectable qui leur vaut

¹⁴⁷ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Galates*, préface par Jean-Pierre Torrell, introduction par Gilbert Dahan, traduction et tables par Jean-Éric Stroobant de Saint-Eloy, annotation par Jean Borella, Cerf, Paris, 2008, V, Leçon 6, numéros 328 à 330, p. 217-220. Nous remercions particulièrement Mgr Livio MELINA d'avoir attiré notre attention sur le fait que cet arrière-plan de la pensée thomassienne sous-tend très vraisemblablement ces catéchèses de JEAN-PAUL II.

¹⁴⁸ *Ibid.*, n. 328, p. 218.

¹⁴⁹ *Ibid.*, n. 329, p. 218-219.

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, n. 328, p. 218 : « Les œuvres des vertus sont appelées fruits de l'Esprit, et parce qu'elles possèdent en elles la suavité et la douceur, et parce qu'elles sont quelque produit ultime conforme à la mesure des dons. »

¹⁵¹ Cf. *ibid.* :

Elles sont encore appelées fleurs par rapport à la béatitude future, parce que, de même qu'à partir des fleurs on conçoit l'espoir <d'obtenir> des fruits, ainsi par les œuvres de vertus on acquiert l'espérance de la vie éternelle et de la béatitude. Et de même que dans une fleur il y a un état inchoatif du fruit, ainsi dans les œuvres des vertus il y a un état inchoatif de la béatitude,

d'être appelés « fruits ».¹⁵² Saint THOMAS montre encore que leur achèvement se trouve dans la charité, laquelle a été « répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné »¹⁵³, et qu'à partir de cette dernière les autres vertus se perfectionnent. Il note enfin que saint PAUL appelle « joie la jouissance de la charité, et paix la perfection de la charité. »¹⁵⁴

Bien sûr, l'on repense ici à ce que signalait JEAN-PAUL II au sujet de la « paix du corps »¹⁵⁵ en méditant sur le *Cantique des cantiques*. Le corps qui n'est plus menacé par la concupiscence, ni par conséquent gêné par la honte, goûte bien quelque chose de cette paix que donne la vertu accomplie en fruit de l'Esprit. L'on sent bien que la pureté telle qu'en parle *La théologie du corps* procède de l'effort assidu de l'homme et plus encore de l'action de la grâce en lui. Cette conviction confirmée par l'expérience se trouve aussi en d'autres lieux de l'Écriture, et le pape relève notamment un verset du livre de la *Sagesse* qui éclaire les relations entre sagesse et pureté, même en connaissant les limites de la traduction citée :

On pourrait aussi d'une certaine manière prendre en considération le texte du livre de la *Sagesse* (8, 21), connu de la liturgie dans la traduction de la Vulgate : « *Scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det ; et hoc ipsum erat sapientiae, scire, cujus esset hoc donum.* [Je savais que nul ne pouvait être continent si Dieu ne lui avait donné de l'être. Et c'était déjà de la sagesse de savoir de qui elle était le don.] »

Suivant ce concept, ce n'est pas tant la pureté qui est la condition de la sagesse que la sagesse qui est la condition de la pureté comme don particulier de Dieu. Il semble que dans les textes précités prenne déjà forme la double signification de la pureté : comme vertu et comme don. La vertu est au service de la sagesse et la sagesse prédispose à l'accueil du don qui vient de Dieu. Ce don fortifie la vertu et permet de jouir dans la sagesse des fruits d'une conduite et d'une vie qui soient pures. (TDC 57,4.)¹⁵⁶

<béatitude> qui sera<donnée> lorsque la connaissance et la charité seront <parvenues> à l'état de perfection.

¹⁵² Cf. *ibid.*, n. 329, p. 219 : « Quant à l'acte de la vertu, il est soit perfectionnant, et considéré ainsi, c'est la béatitude ; soit procurant la délectation, et pris dans ce sens, c'est un fruit. »

¹⁵³ *Rm* 5,5.

¹⁵⁴ *Ibid.*, n. 330, p. 220.

¹⁵⁵ TDC 110,2.

¹⁵⁶ La note 65 précise :

C'est assez clair pour JEAN-PAUL II : laissé à ses seules forces, « l'homme de la concupiscence » ne peut pas parvenir à la pureté, même avec la honte comme alliée dans ce combat pour renouer avec la signification originelle du corps obscurcie depuis la Chute. Cette pureté requiert le « *don* d'une vie dont l'unique Auteur est Dieu ». Voilà qui est essentiel. Et même si *La théologie du corps* n'en parle explicitement à aucun moment, cela nous place de fait dans le registre des vertus morales à la fois acquises et infuses.¹⁵⁷

De la honte à la pureté comme manifestation de la vie selon l'Esprit

Dans le soin qu'il apporte à montrer comment la pureté de cœur est un don de Dieu avant d'être une conquête de l'homme, le pape, toujours à partir de l'enseignement de saint PAUL, situe le comportement accordé à cette pureté comme « une des manifestations de la vie selon l'Esprit ».¹⁵⁸ D'après JEAN-PAUL II, c'est le fait de reconnaître dans la pureté une manifestation de la vie selon l'Esprit qui donne la compréhension « *juste, complète et adéquate* » de cette vertu.¹⁵⁹ Dans cette perspective, il faut remarquer encore ceci : même la honte qu'éprouve l'homme « historique » peut être relue comme relevant d'un secours divin. Le pape l'illustre à travers la figure de saint AUGUSTIN, en citant trois extraits soigneusement choisis dans ses *Confessions* :

« Prisonnier, malade de la chair, je goûtais de mortelles délices à traîner ma chaîne. Je craignais qu'elle ne se brisât et je repoussais les paroles de bon conseil qui heurtaient, pour ainsi dire, ma blessure, comme un blessé écarte la main d'un libérateur (...). Ce qui surtout me tourmentait violemment, c'était l'habitude d'assouvir l'insatiable concupiscence » (*Confessions*, livre VI, chap. 2, 21-22). « Mais je ne me reposais pas dans la jouissance de mon Dieu : j'étais emporté vers vous par votre beauté et bientôt mon propre poids me tirait loin de vous et j'étais précipité, tout gémissant, aux choses de la terre. Ce poids, c'était mes habitudes charnelles » (*Confessions*, livre VI, chap. 17).

« Tels étaient mon mal et ma torture. Je m'accusais moi-même plus âprement que jamais, je me retournais et me débattais dans ma chaîne

Cette version de la Vulgate conservée par la Néo-Vulgate et par la Liturgie, citée de nombreuses fois par saint Augustin (*De S. Virg.*, par. 43 ; *Confess.* VI, 11 ; X, 29 ; *Serm.* CLX, 7), change toutefois le sens de l'original grec qui se traduit ainsi : « sachant que je ne l'aurais pas obtenue autrement (la sagesse) si Dieu ne me l'avait donnée ».

¹⁵⁷ Cf. par exemple Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, « Les vertus morales dans la vie intérieure », *La vie spirituelle* 183 (1934) 225-236.

¹⁵⁸ Cf. TDC 53,4.

¹⁵⁹ Cf. TDC 54,4.

jusqu'à ce que je la brisasse tout entière. Elle ne me retenait qu'à peine, elle me retenait pourtant. Et vous me pressiez, Seigneur, dans le secret de mon âme, et votre sévère miséricorde, redoublant ses coups, me frappait des fouets de la peur et de la honte, afin que je ne m'abandonnasse pas de nouveau, que fût brisée ma mince et légère chaîne et qu'elle ne reprît pas force pour m'enserrer plus énergiquement » (*Confessions*, livre VIII chap. 11). (TDC 39,2 note 51.)

Ici, même si le langage spirituel et le langage théologique ne sont pas exactement superposables, la honte participe explicitement de l'action divine : elle est considérée comme un moyen dont se sert Dieu, avec la peur, pour dissuader l'homme de se laisser enfermer dans les liens de la concupiscence. D'une certaine manière, la honte de Gn 3 le prépare bien à aller dans le sens de cette « vie selon l'Esprit » alors même qu'il menace de s'en éloigner. À partir de là, il faut tenir ensemble d'une part le « grand effort » requis de l'homme et de la femme pour réaliser dans leur existence la signification sponsale du corps, et d'autre part la primauté de l'œuvre de la grâce jusqu'à l'intérieur de ce « grand effort », ainsi que l'opportunité de la honte assumée elle-même par la grâce.

De la honte à la pureté par le don de piété

Une autre donnée permet d'affiner la manière dont la honte apporte sa contribution pour la « vie selon l'Esprit ». En effet, *La théologie du corps* met la honte corporelle en lien avec le respect du corps dont parle saint PAUL, ce respect qui joue un rôle capital pour la vertu de pureté :

Cette même honte semble en même temps être à la base de ce que l'Apôtre écrit dans sa première épître aux Corinthiens : « ces membres que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux-là mêmes que nous entourons le plus de respect, et nos membres indécents sont traités avec le plus de décence » (1 Co 12, 23). Ainsi donc, on peut dire que c'est précisément *de la honte qu'est né le « respect »* pour son propre corps, un respect que, dans sa première épître aux Thessaloniens, Paul demande de maintenir (1 Th 12, 23). Précisément ce maintien du corps « avec sainteté et respect » doit être considéré comme essentiel pour la vertu de pureté. (TDC 55,5.)

Les italiques de l'auteur soulignent l'importance de cette affirmation : « c'est précisément *de la honte qu'est né le 'respect'* pour son propre corps ». La honte est sous un certain rapport à la source du respect, lequel conditionne la pureté. Une autre citation tout aussi frappante redouble l'expression de cette conviction :

[D]ans sa première épître aux Corinthiens (12,18-25), l'Apôtre lie sa description du corps humain à l'état de l'homme « historique ». Au seuil de l'histoire de cet homme se trouve l'expérience de la honte liée à « la division

dans le corps », au sentiment de pudeur à l'égard de ce corps (et spécialement de ces membres qui déterminent somatiquement la masculinité et la féminité). Toutefois, dans cette même « description », Paul indique également *la voie qui mène* (précisément sur la base du sentiment de honte [plus littéralement : du sens de la honte]) à la transformation de cet état jusqu'à *la victoire progressive sur cette « division dans le corps »*, une victoire qui peut et doit se réaliser dans le cœur de l'homme. Cette voie est précisément celle de la pureté, ou celle du « maintien de son propre corps avec sainteté et respect ». (TDC 55,7.)¹⁶⁰

C'est donc « sur la base » de la honte que va s'ouvrir le chemin à la fois vertueux et charismatique par lequel l'homme et la femme, marqués par la concupiscence, peuvent progressivement reconquérir l'empire sur eux-mêmes en ajustant leur relation à leur vocation fondamentale. La honte qui travaille le cœur de l'homme « historique » achemine vers cette victoire « qui peut et doit se réaliser dans le cœur ». La honte met donc en route pour la pureté de ce cœur en aidant à réordonner l'intentionnalité qui gère les mouvements spontanés du corps et de l'affectivité. Et le respect du corps qui naît de la honte se trouve situé avec la sainteté à l'opposé des actes de la concupiscence.

D'après la relecture que fait JEAN-PAUL II des épîtres pauliniennes, ce respect conduit donc à une pureté qui relève à la fois de l'effort de la vertu acquise et de l'œuvre de la grâce.¹⁶¹ En tant qu'« *'aptitude' centrée sur la dignité du corps, c'est-à-dire sur la dignité de la personne* en relation à son propre corps, à la féminité ou à la masculinité qui se manifestent dans ce corps », la pureté correspond très clairement à ce que promeut la honte de Gn 3. L'on pourrait dire en somme que cette pureté correspond au succès de la honte, un succès d'ordre moral et charismatique tout à la fois, comme l'indique le pape. La pureté est en somme ce que la honte peut donner de mieux, le développement le plus heureux qu'elle peut connaître.

Cela s'accomplit par la médiation du respect pour le corps, lequel participe lui-même du dynamisme de l'Esprit.¹⁶² Ce respect présenté par le pape comme « la force la plus essentielle pour maintenir le corps 'avec sainteté' », est donc « compris ici comme

¹⁶⁰ Pour rappel, le terme « sentiment » qui figure dans la traduction d'Y. SEMEN est ici remplacé par « sens » pour une plus grande fidélité au texte original. En effet, le texte italien dit : « appunto sulla base del senso di vergogna » (AU 55,7), soit littéralement : « précisément sur la base du sens de [la] honte ».

¹⁶¹ Cf. TDC 56,1.

¹⁶² Cf. TDC 54,4.

force d'ordre spirituel ». Plus précisément, ce respect est relu comme un don de l'Esprit, celui qui s'avère tout spécialement accordé à la pureté, c'est-à-dire le don de piété. De fait, *La théologie du corps* affirme : « Dans la vie spirituelle des époux, les dons de l'Esprit Saint sont aussi à l'œuvre et, en particulier, le '*donum pietatis*', c'est-à-dire le don du respect pour ce qui est œuvre de Dieu. »¹⁶³

JEAN-PAUL II explicite l'action du don de piété¹⁶⁴ en montrant qu'il communique à l'homme (y compris à celui qui est maintenant « l'homme de la concupiscence ») une sensibilité particulière à la valeur et à la signification du corps humain, et cela « en vertu du mystère de la création et de la rédemption ». Ce don de l'Esprit conforte le sens du corps, le sens de sa valeur personnelle et de sa dimension sponsale, le sens de sa vocation à transférer dans le monde visible quelque chose du mystère même de Dieu. Ce don invite à considérer le corps et à le vivre au quotidien en fidélité à l'orientation au don que le Créateur a voulue, sachant que la grâce de la rédemption y redonne accès de manière nouvelle.¹⁶⁵

En somme, ce don dispose davantage l'homme à accueillir et vivre son corps en accord avec l'image de Dieu dont il est porteur. Et la honte de Gn 3 se trouve donc à la racine de ce don de l'Esprit qu'est le respect du corps, qui sert lui-même la pureté dans sa dimension morale et dans sa dimension charismatique. L'on comprend à présent qu'en tant qu'élément de la loi naturelle, la honte peut alimenter ce respect, grâce à ce qu'elle apporte comme sensibilité quasi-immédiate à la dimension personnelle et à la signification sponsale du corps.

De plus, le pape observe :

Le lien de la pureté avec l'amour et aussi le lien de cette même pureté dans l'amour avec ce don de l'Esprit qu'est la piété, constituent une ligne

¹⁶³ TDC 132,1.

¹⁶⁴ Cf. TDC 57,2. JEAN-PAUL II indique ailleurs que PAUL VI prenait en compte implicitement les dons de l'Esprit dans l'encyclique *Humanae Vitae* :

Dans quelques passages (particulièrement *Humanae vitae* 21 et 26) traitant de l'ascèse conjugale spécifique, c'est-à-dire des efforts pour acquérir les vertus d'amour, de chasteté et de continence, l'encyclique *Humanae vitae* parle indirectement des dons de l'Esprit Saint auxquels les époux deviennent sensibles à la mesure de leur maturation dans la vertu. (TDC 131,2.)

¹⁶⁵ Cf. TDC 99,7.

conductrice peu connue de la théologie du corps qui mérite toutefois une étude particulièrement approfondie. (TDC 57,3.)

C'est dire s'il reconnaît au don de piété une importance considérable.

Avant d'aller plus loin, toutefois, une précision s'impose, car en lien avec ce « respect » qui naît de la honte, il est ponctuellement parlé du « don de crainte ». ¹⁶⁶ L'on pourrait croire qu'entre en jeu ici un autre don de l'Esprit, différent de la piété. En réalité il s'agit en fait toujours du même don, et ce point s'éclaire lorsque, dans sa relecture d'*Éphésiens* 5,21-33, le pape stipule :

L'auteur de l'épître parle de « crainte du Christ » de la même manière que lorsqu'il parle de la « crainte de Dieu ». Dans ce cas, il ne s'agit pas de crainte ou de peur, qui sont une attitude de défense devant la menace d'un mal, mais il s'agit surtout de respect pour la sainteté, pour le *sacrum* ; il s'agit de la *pietas* qui, dans le langage de l'Ancien Testament, s'exprimait également par le terme « crainte de Dieu » (cf. par ex. *Ps* 103, 11 ; *Pr* 1, 7 ; 23, 17 ; *Si* 1, 11-16). En effet, une telle *pietas*, issue de la profonde conscience du mystère du Christ, doit constituer la base des relations réciproques entre les époux. (TDC 89,1.)

Ainsi, selon JEAN-PAUL II, la « crainte du Christ » ne renvoie pas ici au don de crainte mais à celui de piété filiale. ¹⁶⁷ Et ce don étant

¹⁶⁶ TDC 117b,4.

¹⁶⁷ De plus, si l'on regarde de près ce qui est traduit en français par « La maturité spirituelle de cet attrait n'est autre que le fruit du don de crainte », voici ce que nous trouvons :

- Dans le tapuscrit polonais : « Jej duchowa dojrzałość nie jest niczym innym, jak owocowaniem daru czci » (MN 117B,4), c'est-à-dire littéralement : « Sa maturité spirituelle n'est rien sinon une fructification du don de respect ». Il est parlé de respect (*cześć*) et non de crainte (*bojaźń*). Le champ sémantique de *cześć* englobe le respect, l'honneur, l'admiration, la révérence, mais non la crainte.
 - Dans le texte italien des catéchèses, c'est aussi le don de crainte qui a été retenu : « La maturità spirituale di questo fascino altro non è che il fruttificare del dono del timore ». (AU 113,4). Ce qui est traduit littéralement dans la version publiée en 2014 sous la direction de Gilfredo MARENGO par les éditions Parole et Silence : « La maturité spirituelle de cet attrait n'est autre que la fructification du don de crainte ».
- (JEAN-PAUL II, *L'amour humain dans le plan divin*, op. cit., p. 583. Dans cette édition la catéchèse en question porte le numéro 113.)
- Le texte anglais comporte quant à lui : « The spiritual maturity of this attraction is none other than the blossoming of the gift of fear », c'est-

celui qui éclaire en quelque sorte le regard de l'être humain par la lumière de Dieu, il est logique qu'il permette à l'homme « historique » de recouvrer quelque chose de cette participation au regard de Dieu qui était son apanage dans l'innocence originelle. Il aide ainsi l'homme et la femme à accueillir et honorer les dispositions divines qui jouent dans le rapprochement de la masculinité et de la féminité, ce qui vaut tout spécialement pour les conjoints.¹⁶⁸ De cette façon, le don de piété aide à surmonter la concupiscence qui suscite la honte :

Le don du respect pour tout ce que Dieu a créé fait [...] qu'est progressivement surmontée la difficulté découlant de la concupiscence, grâce à la maturité de la vertu et à la force du don de l'Esprit Saint. (TDC 131,5.)

Ou encore :

L'obstacle à cette liberté [la mutuelle liberté du don] est constitué par la *contrainte intérieure de la concupiscence*, tournée vers l'autre « je » comme objet de jouissance. Le respect de ce que Dieu a créé libère de cette contrainte, libère de tout ce qui réduit l'autre « je » à un simple objet : il fortifie la liberté intérieure du don. (TDC 132,3.)

À partir de ces éléments, il devient évident que ce respect nourrit la pureté comme les dons de l'Esprit nourrissent les vertus.¹⁶⁹ La soixante-dixième catéchèse stipule d'ailleurs que « la rédemption est à l'œuvre dans l'âme de l'homme par *les dons de l'Esprit* ». ¹⁷⁰ Autant dire que la pureté ou la chasteté ne relèvent pas seulement de l'action humaine, loin s'en faut, mais mettent en jeu l'action de l'Esprit et la « vie de l'Esprit ». ¹⁷¹

à-dire l'équivalent de l'italien et de la version française. Cependant, dans l'outil de travail que M. WALDSTEIN avait élaboré à partir du tapuscrit polonais, il avait opéré ici une correction qui figure comme suit : « The spiritual maturity of this fascination is nothing but the fruit born of the gift of ~~fear~~ reverence » c'est-à-dire « ... du don de ~~crainte~~ respect ». (La référence se trouve p. 197 du document de travail, inédit, auquel Michael WALDSTEIN nous a généreusement donné accès.)

En tout état de cause, c'est bien le « respect », et non la crainte, que JEAN-PAUL II commente dans les lignes qui suivent la citation.

¹⁶⁸ Cf. TDC 131,4.

¹⁶⁹ Selon la formulation du *Catéchisme de l'Église Catholique* : « [Les sept dons du Saint-Esprit] complètent et mènent à leur perfection les vertus de ceux qui les reçoivent. » (CEC 1831.)

¹⁷⁰ TDC 70,8.

¹⁷¹ Cf. TDC 131,1-2.

Il y a donc un véritable primat de l'œuvre de l'Esprit. Sans dispenser l'homme de la part qui lui revient, le don de piété l'ouvre au dynamisme de la grâce et contribue à l'acheminer vers la pureté comprise à la fois comme vertu et comme manifestation de la « vie selon l'Esprit ». Cette pureté fait partie de la perfection morale et spirituelle vers laquelle doit tendre celui qui, créé à l'image de Dieu dans la dualité sexuelle, est devenu depuis la Chute « l'homme de la concupiscence ». Elle lui demande de renouer avec ce qui était donné au commencement, pour l'épanouir en allant vers son devenir eschatologique, elle requiert qu'il prenne continuellement conscience de la dimension sponsale du corps pour l'honorer comme il se doit en situation.

Lorsque, partant de la honte comme réaction à la concupiscence, l'homme et la femme s'affermissent dans cette adéquation à la signification sponsale du corps, il y va donc conjointement d'une œuvre humaine et d'une œuvre divine –

La façon dont JEAN-PAUL II prend en compte l'interdépendance entre les vertus et l'importance des dons de l'Esprit dans l'édification de l'homme est bien en syntonie avec la Tradition, et tout spécialement avec l'héritage de SAINT THOMAS D'AQUIN –que Karol WOJTYŁA lui-même avait bien assimilé. Nous en trouvons une illustration dans la synthèse qu'il donnait en 1961 dans un article sur le personnalisme thomiste (K. WOJTYŁA, « Le personnalisme thomiste », *op. cit.*, p. 92-93) :

Les puissances, dans lesquelles s'exprime et s'actualise la spiritualité de l'âme, et par la même la spiritualité de l'homme, ce sont la raison et la volonté libre. Ce sont elles aussi qui constituent comme les moyens principaux qui permettent à la personne humaine de se réaliser ; c'est en se fondant sur leur activité que se façonne toute la personnalité psychologique et morale. Ces puissances ne sont pourtant pas les seules puissances de l'âme humaine. Étant donné que celle-ci est la forme substantielle du corps, outre ces puissances spirituelles elle possède également des puissances qui intrinsèquement dépendent de la matière. Ce sont avant tout les puissances sensibles, aussi bien de connaissance que de désir. Et ces puissances également, en tant qu'appartenant à l'être humain concret, se trouvent dans la personne, et servent à leur manière au façonnement de la personnalité psychologique et morale. Saint Thomas s'en rend parfaitement compte, et c'est conformément à la réalité qu'il caractérise la spiritualité de l'homme. Dans sa conception, il s'agit d'une spiritualité à laquelle répond, au plus haut degré, l'unification, en une unité substantielle, avec la corporéité, et par là également avec la sensibilité. Cette unification doit donc jouer également un rôle spécifique dans le façonnement de la personnalité humaine. Selon saint Thomas, ce sont toutes les puissances de l'âme humaine qui œuvrent en vue du perfectionnement de l'homme ; toutes servent en effet la personne et son développement.

mais davantage et surtout d'une œuvre divine.¹⁷² La vertu acquise ne suffit pas, mais par le don de piété qui donne de tenir son corps « en respect et sainteté », à mesure que l'homme progresse dans la vie dans l'Esprit, l'emprise de la concupiscence diminue, le « grand effort » requis devient plus aisé, et la joie (celle qui signe la jouissance de la charité) l'emporte.¹⁷³

Au terme de ce chemin que la honte de Gn 3 incite à parcourir, rayonne donc cette pureté goûtée comme une joie, correspondant au fait de s'être pleinement trouvé dans le don sincère de soi, conformément à l'anthropologie synthétisée par le CONCILE. Dans ce sens, le « respect » entendu comme don de piété, s'il naît de la honte, contribue également à la résolution de la honte. Il l'affine comme sensibilité, la portant à sa maturité dans l'intégration personnelle, et perfectionne en l'homme ce qui permettra qu'elle ait moins à survenir. C'est donc aussi par l'accueil des dons de l'Esprit que l'on voit diminuer les occasions où se manifeste la honte de Gn 3. La pureté comprise comme vertu et comme manifestation de la vie selon l'Esprit apparaît donc comme le devenir heureux de la honte corporelle.

c. De la honte aux vertus théologiques

Le dernier point de cet examen de la honte de Gn 3 en relation avec la vie surnaturelle consiste à regarder comment elle s'articule avec les vertus théologiques.

La honte et la foi s'éclairant mutuellement

Au sujet du lien entre la honte et la foi, trois points sont à mentionner :

- D'une part, en tant qu'elle participe de la loi naturelle, la honte prépare en quelque sorte à recevoir la Révélation et à y adhérer par la foi. Elle fait partie de ces dispositions qui permettent à l'homme d'accueillir la Révélation comme venant rejoindre son expérience. Il s'y ouvre plus facilement dans la mesure où celle-ci concorde avec ce qu'il éprouve naturellement, ce qu'il « connaît » existentiellement. Or les points de contact entre la honte et l'Évangile ont été soulignés.

¹⁷² Cf. TDC 117b,5.

¹⁷³ Cf. TDC 58,7.

- D'autre part, sur un plan didactique, les considérations qui précèdent permettent de saisir que (seule) la foi permet de vraiment rendre compte de la concupiscence et par conséquent de la honte de Gn 3.¹⁷⁴ Hors de cet éclairage, la honte corporelle reste saisie de manière partielle, voire carrément erronée (ainsi lorsqu'elle conduit à accuser le corps ou la sexualité de ce qui revient en fait à la concupiscence et au consentement que l'homme lui donne). La notion théologique de concupiscence, distincte de la notion psychologique, est une donnée issue de la Révélation, et l'homme « historique » ne peut se saisir adéquatement lui-même sans comprendre le rôle qu'elle joue. Le fait que JEAN-PAUL II parle de la honte comme d'une expérience « limite » (à la frontière entre l'innocence originelle et la condition pécheresse de l'homme), ou le fait qu'il la rattache à cet « écho lointain » de l'« origine », suffisent à le manifester. Sans reprendre ici d'autres aspects déjà exposés, l'on voit par là que l'homme ne peut recevoir l'intelligence adéquate de sa honte autrement que par la foi.
- Enfin, la foi « sauve » en quelque sorte de la honte corporelle dans la mesure où la foi (seule) sauve de la concupiscence dont la honte est le symptôme. En réalité, l'adhésion à Celui qui nous libère de la concupiscence est l'unique moyen pour l'homme « historique » de se voir un jour affranchi de cette inclination au péché que lui-même ne peut extirper de son cœur. Tout ce qui lui est accessible, et qu'il doit faire, c'est résister à cette inclination, acte après acte, dans le cours de son existence. La honte étant réaction à la concupiscence, c'est dans la

¹⁷⁴ Cf. TDC 31,1 par exemple :

Nous sommes parvenus à la conclusion que ces paroles [Gn 3,16] contiennent un éclairage adéquat et une *profonde interprétation de la honte originelle* (cf. Gn 3, 7) qui est devenue partie intégrante de l'homme et de la femme en même temps que la concupiscence. Il ne faut *pas* rechercher l'explication de cette honte *dans le corps lui-même, dans la sexualité somatique de l'un et de l'autre, mais bien la faire remonter aux plus profondes transformations subies par l'esprit humain.*

Voir aussi TDC 28,4 qui déclare que « la pudeur s'explique par la concupiscence et la concupiscence par la pudeur. »

mesure où l'homme s'ouvre par la foi à la rédemption qu'il sera délivré de la concupiscence – et donc de la honte.

Cela adviendra progressivement en cette vie et définitivement dans l'eschatologie. La foi comme vertu théologale offre des ressources supplémentaires et proprement divines pour se positionner contre l'inclination au péché qu'est la concupiscence, et en faveur de la signification sponsale du corps inscrite en l'image de Dieu. L'on a relevé dans ce sens le lien entre la honte et les dons de l'Esprit (par-dessus tout le don de piété), entre la honte et les fruits de l'Esprit (par-dessus tout la pureté). La foi vivante coïncidera avec cette « vie selon l'Esprit » qui donne à la honte son développement heureux, jusqu'à ce que l'homme parvienne à cette pureté du cœur qui se goûte avec joie et dans la paix.

Certes, le croyant authentique ne sera pas dispensé de l'expérience de sa condition postlapsaire : en ce sens il sentira lui aussi les instigations de la concupiscence et la réaction de honte qui les accompagne normalement, notamment dans le cadre des relations qui mettent en jeu la tendance sexuelle. Il bénéficiera toutefois également du secours de la grâce pour s'accorder dans ses choix à ce qu'il tient par la foi. Et plus il progressera dans une « *foi œuvrant par la charité* »¹⁷⁵, plus il reprendra contact avec la valeur et la signification du corps sexué en s'affermissant contre la concupiscence – et moins il connaîtra les manifestations de la honte.

La honte dans un chemin particulier d'espérance

Voici qui ouvre également au lien qui unit la honte de Gn 3 avec une autre vertu théologale : l'espérance. Assurément, la honte survient de telle manière qu'elle redit d'abord à l'homme qu'il est sur une pente dangereuse. En donnant une résonnance affective désagréable à un manquement à venir, en cours, ou réalisé, dans l'intégration des dynamismes psychoaffectifs qui touchent à sa sexualité, elle équivaut d'abord pour lui à un rappel douloureux qu'il est « l'homme de la concupiscence » – qu'il ait ou non l'éclairage de la Révélation pour l'explicitier. En ce sens, la honte représente pour l'homme autant d'occasions de s'affliger de « la

¹⁷⁵ Cf. TDC 52,5 citant Ga 5,6.

contrainte du corps » qui s'exerce sur lui, des limites qui restreignent sa capacité à s'auto-posséder et qui font obstacle en lui à la liberté du don.

Mais il faut redire que la concupiscence n'est pas le dernier mot sur l'homme, et en quelque sorte la honte exhorte aussi l'homme « historique » à lui résister pour privilégier la signification sponsale du corps. Ce faisant, la honte ne l'enferme pas dans la non-correspondance avec sa vocation, mais pointe vers son accomplissement véritable dans le cadre d'une authentique communion. Car cet accomplissement peut encore être atteint – il est capital d'insister sur ce point.¹⁷⁶ La honte provoque ainsi l'homme à agir dans le sens de cette possibilité qui demeure, et pour laquelle il bénéficiera des soutiens de la grâce. JEAN-PAUL II le redit avec conviction :

L'appel à ce qui est vrai, bien et beau signifie en même temps, dans l'*ethos* de la rédemption, la nécessité de vaincre ce qui découle de la triple concupiscence. Il signifie aussi la possibilité et la nécessité de transformer ce qui a été alourdi par la concupiscence de la chair. (TDC 47,5.)

Qui plus est, cette espérance émerge dès la Chute, de sorte que l'homme peut pleinement être tendu vers la rédemption qui lui est promise et acquise dans le Christ.¹⁷⁷ L'homme « historique » a donc de véritables motifs pour espérer. L'encyclique *Humanae Vitae*, à laquelle JEAN-PAUL II fait explicitement référence, le soulignait déjà vivement :

« Nous n'entendons nullement cacher les difficultés, parfois graves, inhérentes à la vie des époux chrétiens : pour eux, comme pour chacun, 'étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la vie' (cf. Mt 7, 14). Mais l'espérance de cette vie doit illuminer leur chemin tandis qu'ils s'efforcent courageusement de vivre avec sagesse, justice et piété le temps présent, en sachant que la figure de ce monde passe » (*Humanae vitae*, 25). (TDC 126,4.)

En commentant ce passage, le pape polonais écrit :

Dans l'encyclique, la vision de la vie conjugale est, à chaque pas, marquée de réalisme chrétien, et c'est précisément cela qui aide le plus à trouver ces « forces » qui permettent de former la spiritualité des époux et des parents dans l'esprit d'une authentique pédagogie du cœur et du corps.

La conscience même « de la vie future » ouvre, pour ainsi dire, un large horizon aux forces qui doivent les guider le long du chemin resserré (cf. *Humanae vitae*, 25) et les conduire par la porte étroite (cf. *Humanae vitae*, 25) de la vocation évangélique.

L'encyclique dit : « Que les époux affrontent donc les efforts nécessaires,

¹⁷⁶ Cf. TDC 107,3.

¹⁷⁷ Cf. TDC 86,2-3.

soutenus par la foi et par l'espérance qui 'ne déçoit pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs avec le Saint Esprit qui nous a été donné' » (*Humanæ vitæ*, 25). (TDC 126,4.)

Si le pape parle de cette espérance d'abord et surtout dans le cadre du sacrement de mariage, reste que sous plusieurs aspects cette espérance vaut aussi pour le sujet de la honte corporelle de manière plus large. D'où cette affirmation :

L'homme doit se sentir appelé à redécouvrir ou mieux, à réaliser la signification sponsale du corps et à exprimer de cette manière la liberté intérieure du don, c'est-à-dire de cet état et de cette force spirituelle qui découlent de la maîtrise de la concupiscence de la chair. (TDC 46,4.)

Ou :

Il importe que, précisément dans son « cœur », [l'homme] ne se sente pas irrévocablement accusé et laissé en proie à la concupiscence de la chair, mais que dans ce même cœur, il se sente appelé avec énergie. Appelé précisément à cette valeur suprême qu'est l'amour. Appelé comme une personne dans la vérité de son humanité et donc aussi dans la vérité de sa masculinité et féminité, dans la vérité de son corps. Appelé dans cette vérité qui est un héritage « de l'origine », un héritage de son cœur, plus profond que l'état de péché dont il a hérité, plus profond que la triple concupiscence. Les paroles du Christ, insérées dans l'entière réalité de la création et de la rédemption, réactivent cet héritage plus profond et lui donnent une puissance réelle dans la vie de l'homme. (TDC 46,6.)

Plusieurs expressions de la même conviction ont été relevées dans cette étude, montrant que, pour JEAN-PAUL II, le réalisme sur la contrainte exercée sur l'homme par concupiscence va de pair avec un optimisme fondé en raison. La grâce reçue du mystère de la création et du mystère de la rédemption offre à l'homme des ressources spécifiques qu'il mobilisera par l'espérance, une espérance elle-même reçue de la grâce. Cette espérance, comme la honte à l'intime du cœur de l'homme, vient contrer en lui l'inclination de la concupiscence.¹⁷⁸

Parce que cette espérance ne concerne pas uniquement la vie éternelle, à plusieurs reprises JEAN-PAUL II en parle comme de « l'espérance au quotidien », comprise comme espérance « de la victoire sur le péché ».¹⁷⁹ Il l'appelle aussi « l'espérance de chaque jour » :

Dans sa vie de chaque jour, l'homme doit puiser au mystère de la rédemption du corps l'inspiration et la force pour maîtriser le mal qui est en sommeil en lui sous la forme de la triple concupiscence. [...] Dans tous les

¹⁷⁸ Cf. TDC 101,7 au sujet du mariage comme sacrement.

¹⁷⁹ TDC 86,6.

cas [mariage ou consécration], il s'agit de *l'espérance de chaque jour* qui, dans la mesure des tâches normales et les difficultés de la vie humaine, aide à vaincre « le mal par le bien » (*Rm* 12, 21). De fait, « dans l'espérance, nous avons été sauvés » : l'espérance de chaque jour manifeste sa puissance dans les œuvres humaines et jusque dans les mouvements même du cœur humain, traçant un chemin, en un certain sens, à la grande espérance eschatologique liée à la rédemption du corps. (TDC 86,7.)

L'on trouve encore une autre expression, « l'espérance du temporel » :

Cette vérité – que le mariage en tant que sacrement issu du mystère de la rédemption est donné à l'homme « historique » à la fois comme grâce et comme *ethos* – détermine en outre le caractère du mariage en tant qu'un des sacrements de l'Église. *Comme sacrement de l'Église*, le mariage [...] est aussi parole de l'Esprit qui exhorte l'homme et la femme à modeler toute leur coexistence en tirant leur force du mystère de la « rédemption du corps ». De cette manière, ils sont appelés à la chasteté comme état de vie « selon l'Esprit » qui leur est propre (cf. *Rm* 8, 4-5 ; *Ga* 5, 25). La rédemption du corps signifie également, en ce cas, cette « espérance » qui, dans la dimension du mariage, peut être définie comme l'espérance de chaque jour, l'espérance du temporel. C'est *sur la base d'une telle espérance que peut être maîtrisée la concupiscence de la chair*, comme source de la tendance à une satisfaction égoïste, et que, dans l'alliance sacramentelle de la masculinité et de la féminité, la « chair » elle-même devient le « substrat » spécifique d'une communion durable et indissoluble des personnes (*communio personarum*), d'une manière digne des personnes. (TDC 101,4.)

Autrement dit, si quotidiennement la honte corporelle peut rappeler à l'homme « historique » sa précarité du point de vue de la concupiscence de la chair, quotidiennement aussi elle l'appelle à mieux, et quotidiennement encore l'espérance soutient l'effort de cet homme, lui confirmant l'importance de son engagement pour honorer sa prodigieuse vocation.¹⁸⁰ En tout état de cause,

l'homme doit redécouvrir la plénitude perdue de son humanité et vouloir la retrouver. [...] La vie humaine est par sa nature même « co-éducatrice », et sa dignité aussi bien que son équilibre dépendent, à tout moment de l'histoire et sous n'importe quelle longitude et latitude géographiques, de « qui » elle sera pour lui, et lui pour elle. (TDC 43,7.)

Par ailleurs, si la honte a une dimension « cosmique », liée au malaise que l'homme d'après la Chute ressent vis-à-vis du monde visible, l'espérance elle aussi comporte, d'une autre manière, un aspect « cosmique » qui embrasse l'ensemble de la création et l'horizon de l'eschatologie :

¹⁸⁰ Cf. TDC 86,8.

Dans chacune de ces voies [mariage ou continence « pour le royaume des cieux »], la « rédemption du corps » n'est pas seulement une grande attente de ceux qui possèdent « les prémices de l'Esprit » (Rm 8, 23), mais aussi une source permanente d'espérance que la création sera « libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des fils de Dieu » (Rm 8, 21). Les paroles du Christ, prononcées depuis la profondeur divine du mystère de la rédemption et de la « rédemption du corps », portent en elles le levain de cette espérance : elles ouvrent la perspective sur elle à la fois dans la dimension eschatologique et dans la dimension de la vie quotidienne. En effet, les paroles adressées aux auditeurs immédiats sont adressées en même temps à l'homme « historique » des différents temps et lieux. *Cet homme, précisément, qui possède « les prémices de l'Esprit... gémit... en attendant la rédemption du corps »* (Rm 8, 23). En lui se concentre aussi l'espérance « cosmique » de toute la création qui, en lui, en l'homme, « attend avec impatience la révélation des fils de Dieu » (Rm 8, 19). (TDC 99,5)

Dans cette optique, l'homme espère la rédemption du corps d'autant plus qu'il ne peut se libérer seul de la concupiscence qui fausse son rapport au corps sexué : pour reprendre l'expression de saint PAUL, il « gémit » en attendant cette rédemption. Cela étant, le pape met l'accent sur les capacités que l'homme conserve malgré les séquelles du péché originel, en particulier malgré les atteintes de la concupiscence de la chair. Ces capacités s'enracinent d'une part dans le fait que l'homme n'est pas entièrement sous la contrainte de la concupiscence, et d'autre part dans l'effectivité de la rédemption qui est rédemption du corps.¹⁸¹

En quelque sorte, les stimulations de la honte se conjuguent à cette espérance dont l'être humain doit vivre au quotidien. Lorsque l'homme ressent combien la concupiscence risque de récupérer et détourner les désirs qui émergent spontanément de « l'éternelle et réciproque attraction » des sexes, la honte qui le pousse à ne pas accepter cet état de choses le mobilise au niveau sensible dans la même direction que cette espérance. Elle le fait tendre vers le bien véritable dans ses relations avec l'autre sexe, et l'espérance l'affermir dans la possibilité d'y parvenir, moyennant le soutien de la grâce.¹⁸²

¹⁸¹ Cf. TDC 107,4.

¹⁸² Dans ces notes sur l'espérance, l'on retrouve particulièrement deux caractéristiques que le *Catéchisme de l'Église Catholique* formulera en ces termes : « L'élan de l'espérance préserve de l'égoïsme et conduit au bonheur de la charité. » (CEC 1818.) Et :

L'espérance est la vertu théologale par laquelle nous désirons comme notre bonheur le Royaume des cieux et la Vie éternelle, en mettant notre confiance

La honte au service de l'amour de charité

Venons-en au lien entre la honte de Gn 3 et la vertu suprême qui est aussi forme de toutes les vertus : la charité. Dans sa relecture de l'encyclique *Humanae vitae*, saint JEAN-PAUL II reconnaît dans l'amour « l'élément fondamental » permettant aux époux de vivre leur vocation.¹⁸³ D'après ce qui a été mis à jour, la honte corporelle que connaissent l'homme et la femme est indéniablement au service d'un amour authentique. En effet, dans les situations où la concupiscence compromet la réalisation effective de cet amour, la honte réagit contre ses instigations et favorise la recherche d'une juste communion.¹⁸⁴ Pour le croyant, cet amour se vivra aussi avec les ressources de la vertu théologale de charité et atteindra sa plénitude dans la mesure où il deviendra cette vertu. Dans la mesure où la honte corporelle tend à ordonner « l'homme de la concupiscence » à sa vocation la plus haute qui n'est autre qu'une communion véritable, cette honte dispose sous un certain rapport à la charité. De cette manière, autant la concupiscence apparaît comme « l'antithèse » de la charité¹⁸⁵, autant la honte peut apparaître comme « l'alliée » de la charité.

En effet, pour aimer en vérité, il faut retrouver quelque chose de cette liberté du don qui était aisément accessible à l'homme de l'« origine » mais qui pour l'homme « historique » est devenue plus difficile, et même impossible s'il est laissé à ses seules forces. La concupiscence entrave cette liberté du don et interfère dangereusement dans les rapports mutuels de l'homme et de la femme sur la base de la tendance sexuelle. La honte qui tend à réajuster ces rapports constitue comme une pierre d'attente pour l'accomplissement de la loi dont la perfection n'est autre que la charité.¹⁸⁶

dans les promesses du Christ et en prenant appui, non sur nos forces, mais sur le secours de la grâce du Saint-Esprit. (CEC 1817.)

Cela éclaire pourquoi c'est particulièrement l'espérance qui est convoquée et opérante dans les situations où « l'homme de la concupiscence » ressent la honte.

¹⁸³ Cf. TDC 131,1.

¹⁸⁴ Pour rappel, cf. TDC 12,1 : « elle exprime exactement les règles essentielles de la 'communion des personnes' ».

¹⁸⁵ La concupiscence est évoquée comme antithèse du don en TDC 17,3, et comme antithèse de la liberté ordonnée à la charité en TDC 53,2.

¹⁸⁶ Cf. TDC 53,1, à propos de Ga 5,13-14.

La honte sert la liberté authentique de l'homme, une liberté entendue comme liberté du don, ordonnée à la charité.¹⁸⁷ La honte sert également la pureté, et cette pureté, qui a été définie comme « une exigence de l'amour » et « la dimension de sa vérité intérieure dans le 'cœur' de l'homme »¹⁸⁸, s'épanouit pleinement dans la charité.¹⁸⁹

Précédemment, l'on avait mis en lumière le lien de la honte avec les vertus cardinales, dans une perspective où celles-ci sont aussi unies les unes avec les autres. L'on retrouve maintenant cette interdépendance des vertus en lien avec la charité qui les finalise, les nourrit et les ordonne. En contribuant à sa manière à la vertu de continence, la honte est aussi en relation avec la charité du fait de ce « *nexus virtutum* » auquel le pape lui-même fait référence explicitement :

La conviction que *la vertu de continence* « s'oppose » à la concupiscence de la chair est juste, mais pas entièrement complète. Elle n'est pas complète, spécialement quand on tient compte du fait que cette vertu n'apparaît et n'agit pas de manière abstraite et donc isolément, mais toujours en lien avec les autres vertus (*nexus virtutum*), donc *en lien* avec la prudence, la justice, la force et surtout avec la charité. (TDC 128,2.)

Tout cela est au demeurant parfaitement consonant avec l'enseignement traditionnel de l'Église.¹⁹⁰ Finalement, la honte de Gn 3 soutient l'amour au plan naturel (restant entendu que la loi naturelle s'interprète aussi comme réalité théologique), et prépare l'homme à accueillir la grâce de la charité qui « élève [sa puissance d'aimer] à la perfection surnaturelle de l'amour divin », selon la formulation du *Catéchisme de l'Église Catholique*. Au terme,

¹⁸⁷ Cf. TDC 53,3.

¹⁸⁸ TDC 49,7.

¹⁸⁹ Cf. TDC 53,4. Voir aussi TDC 57,3 :

Bien que le fait de garder son corps « avec sainteté et respect » se forme *par l'abstention de « l'impudicité »* – et ce moyen est indispensable – cette attitude fructifie cependant toujours dans l'expérience plus profonde de cet amour qui a été inscrit « dès l'origine » dans tout l'être humain et donc aussi dans son corps selon l'image et ressemblance de Dieu lui-même.

¹⁹⁰ Le *Catéchisme de l'Église Catholique* le synthétisera en ces termes :

L'exercice de toutes les vertus est animé et inspiré par la charité. Celle-ci est le « lien de la perfection » ; elle est la *forme des vertus* ; elle les articule et les ordonne entre elles ; elle est source et terme de leur pratique chrétienne. La charité assure et purifie notre puissance humaine d'aimer. Elle l'élève à la perfection surnaturelle de l'amour divin. (CEC 1827.)

l'amour, purifié, pénétré et porté à son plein accomplissement par la charité théologale, imprègnera toute la personne : aussi bien son esprit, en donnant à son intelligence une certaine sympathie ou connaturalité avec les choses divines¹⁹¹ et en orientant sa volonté dans la bonne direction, que sa sensibilité somatique et psychoaffective. Et de cette manière la honte se trouvera également affinée en retour par la charité.

Bien sûr, aussi longtemps qu'émerge la honte, c'est qu'il demeure de l'imperfection dans l'amour, puisque cela signifie que la concupiscence opère toujours à un certain niveau pour subvertir « l'éternelle attraction » entre l'homme et la femme en désir égoïste de jouissance sensuelle ou affective. En ce sens, l'amour parvenu à sa maturité naturelle et surnaturelle verra disparaître la honte. Entendons-nous : la honte, comme sensibilité à la signification sponsale du corps et capacité de ressentir les atteintes de la concupiscence de la chair, continuera à exister, plus affinée que jamais, dans le cadre d'un amour épanoui et rendu parfait dans la charité. Cependant, elle n'aura plus les mêmes occasions de se manifester, à mesure que dans le cœur de l'homme la concupiscence aura laissé la place à la pureté comme « vérité intérieure » de l'amour, laissant transparaître quelque chose du mystère de la charité intratrinitaire.

La pureté, en tant que vertu ou capacité d'« user de son corps avec sainteté et respect », alliée au don de piété, en tant que fruit de l'inhabitation de l'Esprit Saint dans le « temple » du corps, produit dans le corps une dignité d'une telle plénitude dans les relations interpersonnelles, que *Dieu lui-même y est glorifié*. La pureté est la gloire du corps humain devant Dieu. Elle est la gloire de Dieu dans le corps humain à travers lequel se manifestent la masculinité et la féminité. (TDC 57,3.)

En somme, pour qui atteint ce perfectionnement, la honte corporelle a rempli son office, et l'action de l'homme et celle de la grâce se sont conjuguées au point que le corps qui était occasion de la honte devient lieu de glorification pour Dieu Lui-même.

Récapitulation

Reprenons les données que cette analyse de la phénoménologie de la honte de Gn 3 a permis de mettre à jour. La honte corporelle s'impose à l'homme depuis la Chute sans que celui-ci l'ait choisi ou désiré, dans les situations où la concupiscence dévoie le regard sur le corps humain, sans égards

¹⁹¹ Cf. ST, IIa-IIae, q. 45, a. 2, resp.

pour sa valeur et sa signification spécifiques, menaçant d'entraîner la volonté dans son orbite. Selon la manière dont chacun « répond » à la honte qui émerge en lui, deux chemins de résolution se dessinent pour cet affect dérangeant – même si la réalité n'est pas si linéaire qu'elle se réduise à cette simplification :

- Ou bien celui qui est devenu « l'homme de la concupiscence » néglige de prendre en compte cette honte et ce qui reste de « l'origine » dont elle porte l'écho. Dans ce cas, en privilégiant la jouissance sensuelle aux dépens de la personne et de l'amour, en se détournant du don de soi pour s'approprier l'autre, il s'habitue progressivement à l'impudicité et compromet son accomplissement et son accès à la béatitude éternelle. Il vit alors sa sexualité à un niveau dépersonnalisant, où le corps (le sien comme celui de l'autre) n'est plus honoré selon sa dimension personnelle et sa signification sponsale.
- Ou bien il agit à partir de la honte par un engagement responsable accordé à sa vocation la plus profonde et la plus élevée. Dans ce cas, il résiste à la concupiscence pour vivre sa sexualité au niveau d'une authentique communion des personnes dont le corps est le substrat, et il confirme par ses choix l'image de Dieu dont il est porteur. Faisant primer le don de soi sur toute captation égoïste, il anticipe par le fait même ce que sera son devenir eschatologique. Conformément au dessein divin, il cultive et honore cette signification sponsale du corps que la honte défend à sa manière.

Dans la première situation, l'homme abandonne en quelque sorte le terrain de son corps à la concupiscence, et outre qu'il pêche contre une personne de l'autre sexe, il pêche contre son propre corps, contre lui-même et contre Dieu auquel ce corps renvoie *in fine*. Il défigure « l'amour humain dans le plan divin ». Dans la seconde situation, l'homme assume librement son ordination à l'amour par le don sincère de soi sans céder à la concupiscence, mobilisant ses capacités et accueillant la grâce qui lui est donnée pour correspondre à cette dignité.

En tant qu'elle participe de la loi naturelle, la honte de Gn 3 apporte ses ressources propres à l'homme pour qu'il s'éloigne de

la voie sans issue de l'impudicité et s'engage plutôt dans le sens de la « sublimité » de sa vocation.¹⁹² De cette manière, elle s'avère effectivement bénéfique pour lui. Elle le provoque à devenir délibérément ressemblant à l'Amour qui l'a créé « à son image et selon sa ressemblance » dans la dualité sexuelle, et qui le sauve de ce qui s'y oppose – autant qu'il le veut bien. Au prix d'une longue lutte et d'un accueil toujours plus large de la grâce, cet Amour sauvera aussi l'homme et la femme de la concupiscence, et donc de la honte qui en découle, leur donnant de parvenir au point où à travers la masculinité et la féminité de leur corps, ils permettront que rayonne en ce monde quelque chose de l'ineffable mystère d'un Dieu qui est Communion de Personnes.



Conclusion de la deuxième partie

La honte au bénéfice de l'homme et du Royaume

D'après *La théologie du corps*, dans cette fresque théologique qui s'ouvre avec la création de l'homme et de la femme « à l'image et selon la ressemblance de Dieu » pour s'achever dans l'eschatologie, se dessine donc pour la honte de Gn 3 une trajectoire bien particulière. Dans la « préhistoire » théologique, Adam et Ève jouissaient d'une condition d'où la honte était absente parce que la qualité de leur amour les « immunisait » contre elle. La Chute a bouleversé cet heureux commencement de telle sorte qu'à partir de ce point critique, la honte corporelle fait partie du lot de tout homme « historique ». Chacun l'expérimente désormais comme une « humiliation spécifique par l'intermédiaire du corps » par rapport à laquelle il doit se positionner dans l'action. Le suspense commence : quel sera le devenir de la honte ?

Comme toute émotion, la honte de Gn 3 pousse à agir, et cette étude a montré qu'elle survient spécifiquement en réaction contre la concupiscence de la chair. Elle le fait en incitant l'homme à honorer malgré celle-ci trois valeurs déterminantes dans le cadre des relations basées sur l'altérité sexuelle :

¹⁹² Cf. GS 13 et 22.

- la dimension personnelle du corps humain ;
- sa signification sponsale, car l'être humain ne se réalise que dans le « don sincère » de soi ;
- et dans le prolongement, la vocation de l'homme et de la femme à « compléter l'image de Dieu' dans le monde visible »¹⁹³ à travers leur masculinité et leur féminité.

Autant la concupiscence héritée du péché originel vient voiler dans la conscience ces trois éléments, autant la honte, en tant qu'héritage plus profond de l'« origine », tend à stimuler l'homme pour qu'il leur fasse droit en agissant adéquatement dans les situations où ceux-ci se trouvent menacés. Cette honte présente l'avantage d'attirer l'attention là où peut commencer l'acte mauvais : dans le secret du cœur, au lieu où se noue l'intentionnalité qui avalise ou désavoue les sollicitations de la concupiscence. Pour cette raison, plus la honte est perçue tôt et prise en compte tôt, plus tout est encore possible en termes de bien moral.

Relevant de la loi naturelle, la honte apporte à « l'homme de la concupiscence » une sensibilité et un dynamisme qui s'opposent à l'inclination vers la satisfaction égoïste de la sensualité et de l'affectivité. Par le sens du corps auquel elle renvoie et par l'impact affectif qu'elle génère, la honte attire le « cœur » de l'homme en direction de son bien véritable, contre le bien apparent et immédiat que représente une gratification sensible. En tout cela, la honte de Gn 3 s'avère véritablement bénéfique pour l'homme.

D'autre part, la manière dont la honte travaille le cœur de « l'homme de la concupiscence » converge singulièrement avec les exhortations de l'Évangile pour rappeler à cet homme quelle est sa vocation, et même quel est le devoir qui lui incombe. Reprenons cette citation :

L'homme doit se sentir appelé à redécouvrir ou mieux, à réaliser la signification sponsale du corps et à exprimer de cette manière la liberté intérieure du don, c'est-à-dire de cet état et de cette force spirituelle qui découlent de la maîtrise de la concupiscence de la chair.

L'homme y est appelé par la parole de l'Évangile et, donc de « l'extérieur », mais en même temps il est aussi appelé de « l'intérieur ». Les paroles du Christ qui, dans le Sermon sur la Montagne se réfèrent « au cœur » conduisent en quelque sorte l'auditeur à cet « appel intérieur ». Si celui-ci

¹⁹³ TDC 29,3.

accepte qu'elles agissent en lui, il pourra en même temps entendre à l'intime de lui comme l'écho de cette « origine », cette bonne « origine » à laquelle le Christ s'est référé à une autre occasion pour rappeler à ses auditeurs qui est l'homme, qui est la femme et qui ils sont réciproquement l'un pour l'autre dans l'œuvre de la création. (TDC 46,4-5.)

L'on voit ici que l'appel « intérieur » relayé par la honte et l'appel « extérieur » de l'Évangile se conjuguent et se confirment mutuellement. Dans ce sens, retenons aussi qu'à sa manière, la honte prépare l'homme à recevoir la Révélation comme correspondant à la vérité, et la grâce comme le secours adéquat et très nécessaire – indispensable, en fait. C'est là un autre service qu'elle rend à « l'homme de la concupiscence », contribuant à ce que le salut obtenu par le Christ s'actualise dans son existence propre.

La citation qui précède souligne bien, toutefois, qu'il dépend de l'homme d'accepter ou non que les paroles du Christ « agissent en lui ». De même, il dépend de l'homme d'accepter ou non que les « rappels à l'ordre » que la honte lui délivre sur son mode propre produisent leur effet. Il lui revient de les accueillir et de les faire fructifier, un peu ou beaucoup, rarement ou souvent. La réponse que l'homme donne à la honte est libre : la honte dispose, mais ne conditionne pas comme une nécessité. Le développement que connaîtra la honte à partir de là dépendra conjointement de l'action délibérée de l'homme et de celle de Dieu, l'engagement de l'homme étant requis, et le primat revenant clairement à la grâce.

En fait, la réponse adaptée de l'homme à la honte de Gn 3 sera le fruit d'un équilibre entre liberté et grâce. Dans un développement positif de la honte, vertus acquises, vertus infuses et dons de l'Esprit entreront par conséquent en ligne de compte. Dans l'ordre des vertus, il apparaît que le mouvement généré par la honte est particulièrement accordé à celui de la continence, de la maîtrise de soi, de la pudeur, de la chasteté - pureté, sur le versant « positif » (promouvoir la vérité de l'amour) comme sur le versant « négatif » (contrer les élans de la concupiscence). La honte alimente en outre les autres vertus cardinales, et se trouve encore en lien de manière particulière avec chacune des vertus théologiques.

Dans l'ordre des dons de l'Esprit, la honte prend une importance spéciale : elle se trouve à la source du respect du corps, lequel se rapporte au don de piété qui aide l'homme à percevoir la réalité dans la lumière divine et à ajuster son agir

conformément aux dispositions du Créateur. Ce respect du corps qui naît de la honte soutient lui-même la vertu de pureté, laquelle s'épanouit en fruit de l'Esprit jusqu'à devenir précisément une « manifestation de la vie selon l'Esprit ». Cette pureté correspond à la « vérité intérieure » de l'amour dans le cœur de l'homme.

Ainsi, le dénouement le plus heureux de la honte de Gn 3 se trouve du côté de la pureté et de l'amour que perfectionne la charité. De cette manière encore, pour tout cet itinéraire de croissance morale et charismatique, la honte s'avère très précieuse. Vertus et dons auront d'ailleurs un effet en retour sur la honte, affinant et affermissant la sensibilité affective, lui permettant par conséquent de mieux jouer son rôle. La honte sera alors perfectionnée comme capacité, mais n'aura plus les mêmes occasions de survenir – si ce n'est provoquée par un tiers. Les fruits qui découleront d'une réponse appropriée à la honte seront tout à la fois pour la personne et pour l'amour, pour la société et pour la culture, car la honte corporelle communique aussi le sens de ce qui peut légitimement être fait du corps humain, de ce qui peut être montré ou doit être réservé à l'intimité, sous peine de se retourner contre l'homme et sa capacité d'aimer. Plus encore, ces fruits serviront même le rayonnement du mystère divin dans le monde sensible, la préparation et l'anticipation de ce qui se vivra dans le Royaume.

À l'opposé, la « résolution » la plus regrettable de la honte de Gn 3 correspondra à son extinction par l'impudicité, entraînant l'homme du côté d'un *habitus* vicieux. Dans cette dynamique, l'homme perdra progressivement la sensibilité qui lui était offerte, à force de ne pas la prendre en compte comme il le devrait. Voilà qui fait percevoir à quel point il est grave de lui suggérer que cette honte n'a pas d'importance, qu'elle ne devrait pas être, que la santé consiste à la congédier ! Car là encore, les dégâts induits retentiront sur bien davantage que le seul individu, son corps ou sa capacité d'aimer. Ils se répercuteront sur des tiers, et plus largement sur la société et la culture, contribuant de plus à installer ce que le pape appelle en d'autres lieux des « structures de péché »¹⁹⁴, qui rendent plus difficile l'accès à la béatitude. Et justement, aucune de ces « structures de péché » ne prend

¹⁹⁴ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Sollicitudo Rei Socialis* sur la question sociale et le développement, 30 décembre 1987, n. 36, AAS 80 (1988) 513-586, ici p. 561 ; DC 85 (1988) 234-259, ici p. 249.

naissance autrement qu'à partir d'un péché individuel¹⁹⁵, lequel commence lui-même lorsque la volonté avalise une inclination à laquelle elle devrait résister... comme le réclame la honte corporelle.

L'homme a reçu son corps avec une responsabilité particulière, car ce corps a été confié à son esprit¹⁹⁶, et les mystères du salut ont encore ajouté à sa dignité. Acte après acte, la honte corporelle se prête donc à devenir comme un témoin de l'ajustement de l'homme au dessein du Créateur, dans la mesure où ses émergences en situation manifestent ce qu'il en est. De cette façon, l'évolution de la honte peut renseigner sur celle de l'homme : est-ce que, dans son existence qui est « une existence dans le corps »¹⁹⁷, il assume et confirme « la sublimité de sa vocation »¹⁹⁸, ou est-ce qu'il y déroge en s'abaissant à vivre sa sexualité d'une manière qui la contredit ? Cette alternative commence bel et bien dans l'intériorité – là même où résonne la honte.

¹⁹⁵ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Sollicitudo rei socialis*, *op. cit.*, notamment nn. 36 à 39. Voir aussi ID., Exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et paenitentia*, *op. cit.*, n. 16 :

Le péché, au sens propre et précis du terme, est toujours un *acte de la personne*, car il est l'acte de liberté d'un homme particulier, et non pas, à proprement parler, celui d'un groupe ou d'une communauté. [...] On ne peut ignorer cette vérité en imputant le péché des individus à des réalités extérieures : les structures, les systèmes, les autres. [...]

Or, quand elle parle de *situations* de péché ou quand elle dénonce comme *péchés sociaux* certaines situations ou certains comportements collectifs de groupes sociaux plus ou moins étendus, ou même l'attitude de nations entières et de blocs de nations, l'Église sait et proclame que ces cas de *péché social* sont le fruit, l'accumulation et la concentration de nombreux *péchés personnels*. [...] Les vraies responsabilités sont donc celles des personnes.

Une situation – et de même une institution, une structure, une société – n'est pas, par elle-même, sujet d'actes moraux ; c'est pourquoi elle ne peut être, par elle-même, bonne ou mauvaise.

Voir encore ID., Audience générale *Combattre le péché personnel et les « structures du péché »*, 25 août 1999, DC 196 (1999) 833-834, n. 3.

Notons que les « structures de bien » qui s'opposent aux structures de péché dépendent elles aussi de l'engagement de chacun.

¹⁹⁶ Pour rappel, cf. TDC 54,9.

¹⁹⁷ TDC 4,5 note 8.

¹⁹⁸ TDC 86,3.

Dans la vie du monde à venir, enfin, c'est-à-dire dans la résurrection de la chair, l'homme qui a accueilli le salut se verra libéré de toute honte, parce que la nouvelle harmonie qu'il connaîtra entre son corps et son esprit signifiera la résolution définitive de cette « humiliation spécifique par l'intermédiaire du corps » qui aura constitué le lot de l'homme « historique ». La béatitude correspondra à une plénitude sans honte, où le corps glorieux resplendira de la communion la plus haute comme participation à la charité divine.

Au vu de tous ces éléments, la honte de *Gn 3* constitue indubitablement un atout pour l'homme, pour autant que celui-ci s'ajuste lui-même au rôle qu'elle peut jouer pour lui. L'on pourrait résumer en disant que dans les relations qui mettent en jeu la tendance sexuelle, la honte s'oppose à la concupiscence qui contredit et entrave l'amour, en même temps qu'elle sert ce qui favorise l'édification d'une communion effective. De cette manière, la honte apporte sa contribution pour que l'homme marqué par la concupiscence s'accomplisse véritablement par le don de soi en dehors duquel il ne peut se trouver pleinement. Elle l'achemine vers la pureté qui signe l'authenticité et la qualité de l'amour. Et cette pureté qu'appelle la honte et qu'appelle également l'Évangile, n'est autre que « la gloire de Dieu dans le corps humain à travers lequel se manifestent la masculinité et la féminité. »¹⁹⁹ Ainsi le corps humain, y compris dans sa sexualité que l'homme « historique » ressent d'abord comme lieu d'opposition à l'esprit et à l'Esprit, devient-il un lieu privilégié où s'écrit et se donne à lire la gloire même de Dieu. Il est alors ce que Dieu avait prévu : un lieu théologique permettant que rayonne dans le monde visible quelque chose de la communion des Personnes trinitaires.

Par rapport à ce qu'avait déjà apporté l'exploration philosophique, tout cela permet de voir à quel point l'approche théologique enrichit de façon significative le tableau de la honte-pudeur. Il est vrai qu'*Amour et responsabilité* donnait déjà à percevoir que la honte corporelle ne se comprend vraiment qu'en relation avec l'inclination au péché que nous fait connaître la Révélation, ne pouvant être saisie ni complètement ni adéquatement à partir de la seule raison naturelle. Grâce à *La théologie du corps*, la honte corporelle reçoit une intelligibilité renouvelée, approfondie et élargie tout à la fois. De nouveaux

¹⁹⁹ TDC 57,3.

aspects en sont dévoilés, liés à des enjeux qui excèdent ce que mettait déjà en lumière la perspective personnaliste d'*Amour et responsabilité*.

Protéger la personne contre les risques d'instrumentalisation et contribuer à ce que l'amour soit vraiment sponsal est déjà consistant et appréciable. Mais l'analyse théologique qui vient d'être développée montre plus finement que l'émotion de honte s'oppose au péché d'impudeur, s'articule au don de piété, et vient nourrir la vertu de pudeur (rehaussée d'une dimension infuse) qui la conforte en retour. Ne permettant pas à l'homme de se sentir tranquille alors qu'il nourrirait des intentions dévoyées, la honte invite à discerner les mouvements du cœur pour répondre aux exigences d'une morale intériorisée, dans la lignée de celle qu'a prônée le Christ. Elle réclame une maturation de la sensibilité capable de déboucher au terme sur cette spontanéité ordonnée où l'affectivité réagit adéquatement au bien à poursuivre comme au mal à éviter. Et par-dessus tout, elle sert la configuration de l'amour humain au modèle de la communion intratrinitaire (et dans le cas du mariage sacramentel, au modèle de l'amour du Christ et de l'Église) – rien de moins.

En s'appuyant sur ce que nous livre JEAN-PAUL II, l'on est donc conduit à reconnaître à cette honte une importance et une valeur impressionnantes. Elle apparaît finalement comme une sorte d'éclipse de la gloire initiale du corps humain consécutivement au péché originel, et en même temps comme un appel à se remobiliser et à s'ouvrir à la grâce pour que réadvienne cette gloire, en cette vie déjà et définitivement à l'horizon de l'eschatologie, par l'engagement pour la pureté de cœur. La Révélation confère un prix inouï à la dimension corporelle de l'homme, et la honte peut être relue comme le revers de cette médaille, comme le pendant du mystère prodigieux du corps en christianisme. La honte est ce qui appelle naturellement le respect voire la sainteté du corps, et ce qui aide à y tendre malgré les séquelles de la Chute. Tels sont les principaux éléments que cette étude systématique de la honte de Gn 3 d'après *La théologie du corps* de saint JEAN-PAUL II a permis de dégager, en réponse à la question qui a motivé cette investigation.

Troisième partie

Mise en perspective, critique et prolongements

« Je sais que l'homme peut changer, parce que la grâce accomplit le miracle du pardon et le miracle de la transfiguration ; le retour à l'innocence originelle est possible, il s'agit seulement de retrouver la dimension divine de l'homme. »

(Karol WOJTYŁA, cité par Wanda POŁTAWSKA dans : W. POŁTAWSKA, *Journal d'une amitié*, op. cit., p. 9.)

Introduction de la dernière partie

Il est temps de ressaisir cet héritage pour le mettre en perspective, en faire la critique et en ébaucher des prolongements. Il serait certes passionnant de confronter les apports du pape polonais sur la honte de *Gn 3* avec ceux des auteurs qui l'ont précédé, qu'il en ait ou non repris quelque chose. Cela permettrait de dégager les originalités, nuances ou rectifications introduites par JEAN-PAUL II, notamment par rapport aux sources auxquelles il se réfère explicitement. Cette investigation sera toutefois laissée de côté car elle excèderait de beaucoup les limites de ce travail. Il serait également intéressant de montrer comment la réflexion de JEAN-PAUL II sur la honte de *Gn 3* a été reçue, reprise, voire enrichie par le Magistère de l'Église catholique ainsi que par divers théologiens, philosophes, ou vulgarisateurs. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'elle a retenu l'attention de manière inégale, avec plus ou moins de profit selon les auteurs. Sur ce point le lecteur est renvoyé à ce qui est mis à sa disposition dans les ressources en ligne. Dans ce qui suit, on se centrera sur ce que l'on peut dire et faire des considérations qui ont été mises à jour. Deux aspects seront privilégiés : d'abord clarifier les principaux intérêts et les principales limites de ces apports (chapitre I), puis ébaucher quelques prolongements permettant d'entrevoir comment ces données peuvent s'avérer fructueuses dans des domaines tels que la théologie, la philosophie ou les sciences humaines (chapitre II).

Chapitre I

Intérêts et limites de l'apport de *La théologie du corps* sur la honte de Gn 3

Ce chapitre va donc présenter les intérêts majeurs de l'apport de *La théologie du corps* concernant la honte corporelle (A) de même que ses principales limites (B). Cet exposé conduira finalement à proposer une contribution visant à pallier l'une de ces limites (C).

I.A. Principaux intérêts

I.A.1. La fécondité d'une perspective proprement théologique

a. Une théologie de la honte corporelle avec de l'ancien et du nouveau

En premier lieu, les catéchèses de saint JEAN-PAUL II sur le corps livrent sur la honte corporelle une réflexion proprement théologique. Ces considérations requièrent comme préalable l'arrière-plan philosophique que Karol WOJTYŁA a légué à travers *Personne et acte*, et surtout, concernant le thème de l'amour humain, à travers *Amour et responsabilité*, qui comportait comme on l'a vu un chapitre dédié à la métaphysique de la honte. Le pape assume consciemment ces fondements, puisque lui-même renvoie en note à ce qu'il avait consigné dans ces pages, mais il serait erroné de considérer son exploration de la honte de Gn 3 dans *La théologie du corps* comme une simple « addition » ou « christianisation » de ce qu'il avait élaboré précédemment. Il élabore une nouvelle réflexion, enracinée dans l'Écriture, la Tradition et le Magistère, profondément nourrie du mystère du Christ. La démarche part du donné révélé et y revient pour y confronter ses résultats, elle est scientifique, et suit une pédagogie rigoureuse – même quand celle-ci déroute nos esprits formés à des exposés d'une logique toute occidentale.

Évidemment et heureusement, le pape n'est pas le premier à s'intéresser à la question de la honte corporelle dans une perspective théologique. De grands représentants de la doctrine sacrée, parmi lesquels saint AUGUSTIN ou saint THOMAS, l'ont fait avant lui de façon fructueuse tout au long de l'histoire de l'Église.

Mais chaque époque, comme chaque théologien, a sa manière de scruter la Révélation sur un même thème, devenant ainsi capable de contribuer à en rendre explicites des aspects particuliers. À cet égard, l'intelligence de la honte qu'a le pape polonais est au croisement de plusieurs choses : elle tient à la fois à son tempérament et à sa sensibilité, à son attachement à l'expérience, et enfin à sa formation.

Son tempérament et sa sensibilité, avec notamment sa passion pour l'homme et pour l'amour humain¹, entrent d'abord en jeu. Pour écrire *La théologie du corps* et y faire place à la honte, sans doute fallait-il un homme particulier. Un homme saisi par la grandeur de l'être humain et la sublimité de sa vocation², un pasteur interpellé par la beauté et la fragilité de l'amour humain, un contemplatif fasciné par le dessein divin et le salut que le Christ nous a acquis.³ Sans doute fallait-il aussi un homme engagé dans une période mouvementée et douloureuse de l'histoire, confronté aux défigurations de la personne, de la famille, de la société, du fait d'entreprises totalitaires prétendant l'acheminer vers son accomplissement ou du fait d'un individualisme sans issue ; un lecteur et un acteur émerveillé par la culture comme par la manière dont Dieu pénètre l'histoire de l'humanité, jusqu'en ses misères, pour la féconder de sa grâce et l'élever jusqu'à la

¹ Cf. JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, op. cit., p. 290-291 :

[L]'homme m'a toujours passionné : d'abord, pendant mes études à la Faculté des lettres, en tant qu'auteur du langage, et objet de l'entreprise littéraire ; ensuite, lorsque j'ai découvert ma vocation sacerdotale, l'homme a commencé à m'intéresser comme sujet central de l'activité pastorale.

Nous étions alors dans la période d'après-guerre, et la controverse avec le marxisme battait son plein. Pour moi, la priorité devenait ces jeunes qui frappaient à ma porte. Ils ne venaient pas seulement avec des questions sur l'existence de Dieu, car ils me demandaient surtout comment ils devaient vivre, c'est-à-dire comment ils pouvaient affronter les défis de l'amour et du mariage, les problèmes liés à la vie professionnelle. Les questions posées par ces jeunes, durant la période qui a suivi l'occupation allemande, se sont incrustées dans ma mémoire ; ce sont leurs interrogations, leurs doutes qui m'ont, d'une certaine manière, fait découvrir le chemin à suivre. À partir de l'expérience de ces rencontres, de mon intérêt pour les problèmes de leur vie, j'ai rédigé une étude dont j'ai synthétisé la teneur dans le titre : *Amour et responsabilité*.

² Cf. GS 13 et 22.

³ Rappelons que JEAN-PAUL II a bien notifié lui-même que ce qu'il développe sur « l'amour humain dans le plan divin » n'est pas le tout de la théologie du corps, cf. TDC 133,1.

gloire ; un homme ouvert au dialogue avec tout homme, un homme épris de vérité qui a compris qu'elle seule nous rendra libres⁴ et que cette vérité – qui est aussi une vérité à vivre – devient la pierre de touche de notre accomplissement.⁵

La compréhension que JEAN-PAUL II a de la honte tient deuxièmement à son goût pour l'expérience, à son attention à ce que celle-ci nous apprend. Il confiait ceci à André FROSSARD :

Les circonstances ne m'ont jamais laissé beaucoup de temps pour étudier. Par tempérament, je préfère la pensée à l'érudition, j'ai pu m'en rendre compte pendant ma courte carrière de professeur à Cracovie et à Lublin. [...] Les livres, l'étude, la réflexion et la discussion, – que je ne fuis pas, vous le savez – m'aident à formuler ce que l'expérience m'enseigne.⁶

Il affirme également la pertinence de l'expérience en lien avec la Révélation, y compris – jusqu'à un certain point – pour ce qui concerne la condition prélapsaire :

Dans l'interprétation de la révélation sur l'homme, et surtout sur le corps, nous devons [...] nous référer à l'expérience, parce que c'est surtout dans l'expérience que nous percevons l'homme-corps. [...] notre expérience « historique » doit, d'une certaine manière, s'arrêter au seuil de l'innocence originelle de l'homme, parce qu'à son égard elle s'avère inadéquate.

⁴ Cf. Jn 8,32 – un verset particulièrement cher à JEAN-PAUL II, qu'il cite de nombreuses fois (cf. par exemple RH 12 ; VS 64) et à propos duquel André FROSSARD relate ceci : « Je lui demande quelle serait la parole de l'Évangile qu'il choisirait s'il devait ne nous en léguer qu'une seule. Je supposais qu'il lui faudrait un temps de réflexion. Je me trompais. Il répond sans hésiter : – La vérité vous délivrera. » (André FROSSARD, *Portrait de Jean-Paul II*, Robert Laffont, Paris, 1988, p. 100.)

⁵ C'est ainsi que la signification sponsale du corps n'est pas seulement un contenu cognitif, mais devient une « tâche » pour l'homme cf. par exemple TDC 10,5 :

L'analyse que nous avons faite jusqu'à maintenant de la signification de l'unité originelle fait apparaître comment, « depuis l'origine », cette unité de l'homme et de la femme, inhérente au mystère de la création, est aussi donnée comme une tâche à réaliser dans la perspective de tous les temps à venir.

Ou encore cf. TDC 19,2 :

Après le péché originel, l'homme et la femme perdront la grâce de l'innocence originelle. La découverte de la signification sponsale du corps cessera d'être pour eux une simple réalité de la révélation et de la grâce. Cependant cette signification restera comme une tâche donnée à l'homme par l'*ethos du don*, inscrite dans la profondeur du cœur humain comme un écho lointain, pour ainsi dire, de l'innocence originelle.

⁶ A. FROSSARD, *N'ayez pas peur !*, op. cit., p. 20.

Toutefois, [...] nous devons arriver à la conviction que dans ce cas *notre expérience humaine est un moyen en quelque sorte légitime pour l'interprétation théologique* et, en un certain sens, un point de référence indispensable auquel nous devons faire appel dans l'interprétation du mot « origine ». (TDC 4,4.)

C'est certainement ce sens et cette conviction qui lui auront permis de nous livrer cette relecture affinée de l'expérience d'Adam et Ève, d'abord dans la nudité sans honte⁷ puis dans la confrontation à ce ressenti inédit de la honte⁸, pour la mettre en relation avec l'expérience de tout homme.

Son intelligence de la honte corporelle tient enfin à sa formation. Sa formation philologique, déjà, qui lui donne une perception vive des textes, de la culture, de l'art. Sa formation philosophique aussi, qui l'amène à confronter divers courants de pensée et à accorder un intérêt particulier à la phénoménologie – tout en en reconnaissant les limites. Karol WOJTYŁA nous aurait-il donné le chapitre d'*Amour et responsabilité* sur la métaphysique de la pudeur s'il n'avait lu Max SCHELER ? Et finalement sa formation

⁷ Cf. TDC 11,3 :

Le passage disant que les premiers êtres humains – l'homme et la femme – « étaient nus, sans en éprouver de honte » décrit indubitablement l'état de leur conscience ou même mieux, leur expérience réciproque du corps, c'est-à-dire l'expérience que fait l'homme de la féminité révélée dans la nudité du corps et, réciproquement, l'expérience analogue de la masculinité faite par la femme. En affirmant qu'« ils n'en éprouvaient pas de honte », l'auteur tente de décrire *cette expérience réciproque du corps avec [la] plus grande précision qui lui était possible*. On peut dire que ce genre de précision reflète une expérience fondamentale de l'homme au sens « commun » et préscientifique, mais qu'elle répond aussi aux exigences de l'anthropologie et, en particulier, de l'anthropologie contemporaine qui se réfère volontiers aux expériences dites « de fond » comme l'expérience de la pudeur. [C'est ici que se placent les références aux deux écrits sur la pudeur que sont le livre de M. SCHELER et celui de Fr. SAWICKI, ainsi que le renvoi à *Amour et responsabilité*.]

⁸ Cf. TDC 11,4 :

« Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils se rendirent compte qu'ils étaient nus. Ils cousirent des feuilles de figuier et s'en firent des pagnes. » (Gn 3, 7.) L'adverbe « alors » indique un nouveau moment et une nouvelle situation qui sont les conséquences de la rupture de la première alliance. [...] Ce nouveau moment ou cette nouvelle situation comporte aussi un nouveau contenu et une nouvelle qualité d'expérience du corps, de sorte qu'on ne peut plus dire : « Ils étaient nus, mais ils n'en éprouvaient pas de honte. » *La honte n'est donc pas seulement ici l'une des expériences originelles de l'homme, mais aussi une expérience « limite ».*

théologique, bien sûr, tant spéculative que pastorale, avec son ouverture et ce souci d'entrer en dialogue avec les sciences humaines pour une interaction fructueuse. Pour que JEAN-PAUL II engage une réflexion théologique sur l'amour humain dans le plan divin en accordant cette attention à la honte corporelle, avec les tonalités qui ont été relevées précédemment, tous ces éléments étaient requis.

b. Une réflexion déployée sur l'ensemble de l'histoire du salut

Par ailleurs, telle que l'aborde JEAN-PAUL II, la honte corporelle présente l'avantage de replacer l'homme dans l'intégralité de l'histoire du salut, du commencement jusqu'à la béatitude en passant par la fracture de la Chute et la bonne nouvelle de la Rédemption. Pour des destinataires fréquemment « amnésiques », c'est-à-dire oublieux de leur origine première, et parfois si inconscients de jouer en cette vie ce qui leur adviendra après leur mort pour l'éternité, l'on peut dire que la honte ainsi exposée élargit le champ de vision et le champ d'action pour dessiner une scène complète. Une scène qui s'inaugure avec la Création pour s'achever dans le Royaume : le drame humain retrouve son théâtre (*exitus-redditus*) et ses enjeux les plus vitaux.⁹ C'est sur cette fresque, et sur cette fresque seulement, que l'amour humain prend tout son sens et sa valeur, que chaque acte acquiert sa portée, et que la honte corporelle peut vraiment être saisie pour ce qu'elle est.

L'enracinement dans l'« origine » à travers l'absence de honte soulignée par Gn 2,25 montre au passage que l'étude de la honte sexuelle est abordée à partir d'une situation non dégradée – ce qui constitue un principe épistémologique précieux. L'être humain est d'abord envisagé à partir de cette justice et sainteté premières qui permettaient au premier couple de vivre profondément de cette dynamique du don pour laquelle il a été créé. Et parce que la nature humaine n'a pas été entièrement corrompue, quelque chose de cette « origine » continue à travailler le cœur de l'homme. Il en garde un « lointain écho » malgré tout ce que le péché a supposé comme obscurcissement ou affaiblissement, et justement la honte peut le lui rappeler au moment opportun. JEAN-PAUL II

⁹ Cf. 1 Co 6,12-13 : « 'Tout m'est permis', mais tout ne m'est pas profitable. 'Tout m'est permis' ; mais je ne me laisserai, moi, dominer par rien. [...] le corps n'est pas pour la fornication ; il est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps. »

l'affirme bien : « Genèse 2, 25 présente l'un des éléments-clefs de la révélation originelle ».¹⁰ Les conclusions de cette étude permettent de comprendre la pertinence d'une telle assertion. Mais encore fallait-il prendre conscience de cela, et c'est bien *La théologie du corps* qui l'a permis de cette manière.

Survient la Chute, et survient la honte, non pas liée au fait que l'homme ait été créé tout à la fois spirituel et corporel, mais à la concupiscence qui désormais investit son cœur. Le péché originel est finalement la clé d'interprétation de la honte sexuelle. C'est bien la raison pour laquelle, dans une étude philosophique de la honte-pudeur, Karol WOJTYŁA avait reconnu le besoin d'introduire la notion théologique de la concupiscence. La Chute et ses conséquences telles que les explicite la Révélation, se donnent à lire dans l'expérience ordinaire de l'homme et de la femme, et spécialement à travers la honte corporelle. Ainsi, de même que la notion de péché originel éclaire de manière unique le phénomène de la honte corporelle, le fait d'éprouver cette honte en situation confirme intérieurement la vérité de la Chute.

Enfin, la honte corporelle met l'homme en tension vers la béatitude. Paradoxalement, elle le garde en contact avec l'innocence qu'il a perdue, elle en porte comme une nostalgie, mais pas une nostalgie qui le ramènerait en arrière : une nostalgie que le salut propulse à l'horizon du devenir. La honte représente alors comme la pierre d'attente d'une pureté nouvelle, qui sera en partie conquise et surtout reçue, qui supposera une lutte persévérante soutenue par « l'espérance de chaque jour »¹¹, et par-dessus tout par l'accueil d'une grâce capable de surmonter toute défiguration de l'image divine en l'homme. La honte ne nous entraîne pas tant à regarder vers le premier Adam qu'à aspirer à revêtir le nouvel Adam, le Christ¹², qui nous communique sa vertu en nous donnant part à son Esprit.

Ce que l'homme et la femme vivent dans l'ordinaire de leurs existences et de leur relation est à rapporter à toute cette perspective. Sans l'intégralité de ce paysage, les discernements, les choix qu'ils seront susceptibles de faire en situation seront posés à partir de données tronquées, compromettant pour eux la possibilité d'accéder à leur pleine stature.¹³ En ce sens, il n'est pas

¹⁰ TDC 11,2.

¹¹ TDC 86,7.

¹² Cf. Ga 3,27.

¹³ Cf. Ép 4,13.

de tiraillement intérieur entre la chair et l'esprit, pas plus que de réel épanouissement, qui ne renvoie à l'ensemble de cette trajectoire, et il n'est pas non plus d'acte anodin dans la manière de vivre son propre corps et d'appréhender le corps de l'autre – la honte est là pour le rappeler.

c. Pour un renouveau de la morale sexuelle et conjugale

Une autre qualité manifestée par la manière dont JEAN-PAUL II choisit d'aborder et de présenter la honte corporelle mérite d'être relevée. Il est en effet frappant de voir combien le traitement qu'il réserve à ce thème, s'il est en continuité avec la Tradition de l'Église, participe aussi d'un renouveau de la morale. En particulier, il s'inscrit en fidélité remarquable par rapport aux indications données par le CONCILE VATICAN II sur la manière d'enseigner la théologie morale. De fait, le seizième chapitre du décret sur la formation des prêtres *Optatam Totius Ecclesiae Renovationem* appelait de ses vœux un renouveau de la théologie morale en prescrivant :

De même [que la théologie dogmatique], les autres disciplines théologiques doivent être rénovées par un contact plus vivant avec le mystère du Christ et l'histoire du salut. Un soin particulier doit être apporté à parfaire la théologie morale, dont l'exposé scientifique, plus nourri de la doctrine de l'Écriture, mettra en lumière la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ et leur obligation de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde.¹⁴

Assurément, *La théologie du corps* répond à ce cahier des charges. L'Écriture sainte, l'histoire du salut et le mystère du Christ se trouvent bien au cœur de l'ouvrage, et spécialement au cœur de ce qu'il transmet concernant la honte corporelle. Pour examiner celle-ci, JEAN-PAUL II s'attarde longuement sur les premiers chapitres de la *Genèse*, précisément parce que le Christ lui-même se reporte à l'« origine » dans les passages de l'Évangile où il répond aux Pharisiens à propos de l'union de l'homme et de la femme. Il commente abondamment *Mt* 5,27-28 et se réfère aux grands textes pauliniens concernant le mariage. L'on peut reconnaître ici une contribution au renouveau de la morale dans

¹⁴ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Décret sur la formation des prêtres *Optatam Totius Ecclesiae Renovationem*, n. 16, dans : ID., *Le Concile Vatican II* (1962-1965), *op. cit.*, p. 262-287, ici p. 280-281. (Ce numéro traite de la formation des séminaristes.)

la ligne de ce que S. PINCKAERS relevait à propos de *Veritatis Splendor* :

L'encyclique *Veritatis splendor* est plus novatrice qu'il n'y paraît et surtout qu'on ne l'a dit. C'est une encyclique d'avenir, spécialement dans son premier chapitre : elle trace les lignes directrices d'un renouveau de la théologie morale catholique et invite les moralistes à se mettre au travail en collaboration avec les évêques et le peuple chrétien, conformément à l'intention qui inspire ce chapitre : rétablir les liens étroits et vivants entre la morale catholique et l'Évangile, centre de l'Écriture. Un tel labeur portera ses fruits quand le temps de la Providence sera venu.¹⁵

Indéniablement, l'histoire du salut constitue la trame de *La théologie du corps*. Par ailleurs, toujours en accord avec *Optatam Totius*, le pape manifeste assurément une conscience aiguë de la « grandeur de la vocation » du couple et du devoir qui incombe à partir de là à l'homme et à la femme, pour eux-mêmes comme pour le monde.¹⁶

Dans le même esprit, il serait bon de se souvenir aussi d'un passage de la déclaration du même CONCILE sur l'éducation chrétienne *Gravissimum Educationis*, promulguée à la même date :

L'Église [...] vise à ce que, d'une manière organique, chaque discipline soit cultivée selon ses propres principes, sa propre méthode et la liberté propre à la recherche scientifique, de telle sorte que l'on acquière des connaissances toujours plus approfondies dans ces domaines, et que, grâce à une étude très attentive des questions et des recherches nouvelles de notre temps, on discerne mieux, en suivant les traces des docteurs de l'Église et surtout de Saint Thomas, comment la foi et la raison tendent d'un commun accord vers l'unique vérité. De cette façon, se réalise comme une présence publique, stable et universelle de la pensée chrétienne dans tout l'effort pour promouvoir une culture supérieure, et que les étudiants de ces instituts soient formés à devenir des hommes, éminents par leur science, prêts à

¹⁵ Servais Th. PINCKAERS, « La loi nouvelle, sommet de la morale chrétienne, selon l'encyclique '*Veritatis splendor*' », dans : Guiseppe ANGELINI et al., *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica « Veritatis splendor »*, Facoltà di teologia di Lugano, Piemme, Segrate (Milan), 1996, p. 121-146, ici p. 121.

¹⁶ En quatre occurrences on retrouve l'idée de la « sublimité de la vocation humaine » dont parlait GS 13,3. Il s'agit trois fois d'une citation directe du CONCILE (cf. TDC 86,3 ; 86,8 ; 87,6), et une fois de « revêtir la sublime signification sponsale du corps » (TDC 40,4), à recevoir encore comme un écho de la Constitution pastorale.

assumer les plus lourdes tâches dans la société, et témoins de la foi dans le monde.¹⁷

À propos de la honte également, il est impressionnant de voir à quel point le pape s'efforce de parler d'une manière qui rejoigne ses contemporains, qui rencontre leurs attentes et leurs questionnements, qui dénonce leurs impasses en éclairant les points de vue à partir des ressources de la foi et de la raison. Certes, recevoir *La théologie du corps* telle qu'elle est écrite n'est pas à la portée du premier venu : le texte est ardu, la lecture exigeante, et il est nécessaire que des vulgarisateurs convenablement formés mettent cet héritage à la portée du plus grand nombre. Mais il est aussi indispensable de donner un aliment substantiel pour ceux dont les compétences et l'exigence intellectuelle favorisent l'engagement responsable, d'autant plus qu'ils seront eux-mêmes en situation de former d'autres personnes. Comme le souligne le document conciliaire, l'Église et le monde ont aussi besoin de ces « hommes éminents par la science », capables de porter des responsabilités conséquentes pour le bien commun, et cohérents par toute leur vie.

Un regard plus averti sur la honte corporelle est susceptible de les aider dans ce sens. Cette étude a montré comment le fait de la comprendre plus profondément favorise un agir plus approprié, non pas seulement dans l'existence individuelle ou à l'intérieur des relations duelles entre l'homme et la femme, mais encore dans des domaines tels que la communication, l'art, les sciences (en premier lieu sans doute la médecine ou la psychologie), les techniques. C'est dire que quantité de sphères et de professions sont susceptibles de progresser, d'éclairer et d'humaniser leurs pratiques grâce à un tel apport. Et toute la culture a beaucoup à gagner à partir d'une attention portée à la honte, car celle-ci est à même de contribuer à l'instauration d'un « climat favorable à la chasteté »¹⁸ selon le vœu de PAUL VI. Alors qu'il aurait pu sembler inutile ou anodin de s'intéresser à l'expérience de la honte, *La théologie du corps* permet de voir combien les répercussions peuvent être bénéfiques sur nombre d'aspects du développement de l'homme et du monde.

¹⁷ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Déclaration sur l'éducation chrétienne *Gravissimum Educationis*, n. 10, dans : ID., *Le Concile Vatican II (1962-1965)*, op. cit., p. 287-305, ici p. 300-301.

¹⁸ HV 22.

Somme toute, celui qui s'était donné pour tâche la mise en œuvre du Concile montre bien que son intention n'est pas restée vaine. Par ailleurs, en se centrant sur l'expérience intime, sur ce qui se passe dans le sujet (concernant ses désirs, sa conscience, son affectivité...), il rejoint bien la sensibilité de ses destinataires. Une sensibilité qui a ses travers et ses dangers, certes, parmi lesquels le repli individualiste sur soi ou un primat excessif accordé à l'émotionnel, mais une sensibilité qui s'est également enrichie d'une attention plus fine à la subjectivité, au « vécu » propre des personnes.

Lorsque JEAN-PAUL II détaille les caractéristiques de la honte qui le conduisent à distinguer une honte cosmique, une honte immanente et une honte relative, il le fait à partir de la façon dont chacun les éprouve intimement. Et cette étude n'a pas conduit à trouver ces trois éléments conceptualisés de la sorte chez d'autres auteurs avant lui. Cette manière de présenter les choses est susceptible de toucher et de convaincre des hommes et des femmes pas forcément enclins de prime abord à écouter un discours de morale sexuelle et conjugale. Ils peuvent se sentir rejoints en reconnaissant là ce qui appartient à leur expérience quotidienne, et s'ouvrir ainsi au dévoilement de ce qui sous-tend ce vécu de la honte. Le vecteur de l'expérience et le développement du pôle subjectif sont opportuns pour renouveler la présentation de ce qui demeure la même doctrine.

I.A.2. La prise en compte de l'affectivité dans le développement moral

Dans le prolongement, cela permet de dégager un autre grand intérêt de cette exploration de la honte qu'offre *La théologie du corps* : elle donne de voir comment JEAN-PAUL II prend en compte l'affectivité dans le développement moral. Ce n'est pas là chose nouvelle : faut-il rappeler comment saint THOMAS lui-même, dans la *Somme théologique*, initie son étude des actes proprement humains par un traité sur les passions ? Pourtant, celles-ci sont parfois facilement oubliées dans les écrits de morale.

a. Honorer voire réhabiliter la dimension affective de l'homme

Notre époque renvoie aisément dos-à-dos affectivité et raison.¹⁹ Elle oppose les revendications de l'une à celles de l'autre pour privilégier l'émotionnel par rapport au raisonnable, au point que « je le sens bien » prend facilement le pas sur « je reconnais là ce qu'il y a de bon à faire ». Elle surfe facilement sur la vague des désirs en réclamant la liberté de les satisfaire comme bon semble à chacun. Il s'agit de « prendre son pied », de « se faire plaisir », de « se faire du bien » – un « bien » évalué à l'aune des gratifications sensibles qu'il procure, un bien qui relève en fait du seul bien agréable.²⁰ L'objectif devient alors de favoriser les ressentis « positifs » et de minimiser ou d'éliminer les ressentis « négatifs », l'argument invoqué étant qu'« il n'y a pas de mal à se faire du bien ».

Dans une telle dynamique, et avec une sorte de méfiance *a priori*, nos contemporains s'attendent à ce que l'Église prenne de façon tyrannique le parti de la raison contre l'affectivité et contre tout ce qui en nous relève du désir, barrant ainsi la route à un épanouissement qui dans leur esprit rime avec contentement. Ils revendiquent une latitude maximale pour la satisfaction des désirs sensibles allant de pair avec l'éviction de toute frustration.

¹⁹ L'on cite à ce sujet comme un poncif le mot de Blaise PASCAL disant que « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point », en ignorant au passage qu'il ne traite pas de l'opposition entre l'amour affectif et la raison, mais du fait que Dieu se rend sensible par la foi au cœur plutôt qu'à la raison, cf. Blaise PASCAL, *Pensées*, dans : ID., *Œuvres complètes*, édition de Michel le Guern, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 2000, t. 2, « 397 » p. 679 en note :

C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison. Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ; on le sait en mille choses.

Il parle ailleurs de la lutte entre les passions et la raison, cf. *ibid.*, « 389 » p. 674 :

Cette guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix se sont partagés en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux, les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir bête brute. [...] Mais ils ne l'ont pu ni les uns ni les autres, et la raison demeure toujours, qui accuse la bassesse et l'injustice des passions et qui trouve le repos de ceux qui s'y abandonnent. Et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui veulent y renoncer.

²⁰ Selon la distinction que SAINT THOMAS D'AQUIN reprend à ARISTOTE entre le bien agréable, le bien utile et le bien honnête (cf. *ST*, Ia-IIae, q. 2).

Beaucoup d'entre eux n'imaginent même pas que la doctrine catholique reconnaisse une place à l'affectivité comme à la jouissance, et honore la capacité de désirer en lui reconnaissant une fonction positive.

La théologie du corps, à la suite d'*Amour et responsabilité*, permet de saisir qu'il y a plusieurs façons (toxiques ou fructueuses) de se libérer d'une émotion désagréable comme la honte corporelle héritée du péché originel.

Il est malheureusement possible de s'en débarrasser en optant pour l'impudeur déguisée en liberté, en se livrant à l'impériorité de tout désir, en embrassant tellement ce que la honte combat que l'on en vient finalement à se vacciner contre elle. L'homme et la femme manquent alors leur accomplissement personnel et la qualité d'amour pour laquelle ils sont faits, et ferment la porte à la possibilité de laisser transparaître en leur vie quelque chose du mystère de Dieu dont ils devaient rayonner jusqu'en leur corps.

Il est encore possible de cesser de ressentir la honte en s'autorisant de l'intensité affective du sentiment amoureux pour poser des actes qui ne devraient pourtant pas être posés dans la mesure où ne sont pas réunies les conditions objectives pour que l'amour existe. À ce moment-là, l'homme et la femme se contentent d'une appréciation subjective sans rapporter leur amour à la vérité dont ils sont censés se recevoir. Ils font de leur affectivité un critère décisif pour l'orientation de leur vie, négligeant de se donner les moyens nécessaires pour que leur engagement soit plénier et pérenne. Dans ce cas, la honte s'estompe sous l'effet de ce que *Personne et acte* appelle « l'émotionnalisation de la conscience », et l'homme et la femme manquent dramatiquement leur but alors même qu'ils se figurent l'atteindre.

Heureusement, il est aussi possible d'atteindre peu à peu ce point où la honte corporelle disparaît d'une manière optimale. Lorsque le cœur a hiérarchisé les désirs pour donner priorité à ceux-là seuls qui le méritent, il devient de plus en plus affiné par la pureté et acquiert une sensibilité extrême à tout ce qui serait en contradiction avec l'amour véritable. Dans la mesure où il s'est affermi dans la pudeur comprise comme vertu, il parvient au point où la nouvelle spontanéité qui se vit entre l'homme et la femme n'est plus exposée à la honte, parce que la honte n'a plus lieu de survenir. L'affectivité a alors trouvé à s'intégrer dans un amour authentique. Les passions étant réordonnées et surélevées,

l'homme touche à « la paix du cœur » et à son épanouissement véritable.

En somme, la honte survient pour acheminer l'homme vers cette unification intérieure, cette qualité d'être et de relation où elle sera « absorbée par l'amour » et fera place à la pureté de cœur comprise à la fois comme vertu et comme fruit de l'Esprit, – moyennant la détermination de la personne et les secours de la grâce. Parvenu à ce point, l'homme goûte à une expression heureuse des mouvements sensibles et affectifs où fruition et délectation se conjuguent. Cela ne se fait pas en un jour, cela ne se fait même pas sans chutes et relèvements.²¹ Mais précisément, à chaque moment, prêter attention à l'avertissement délivré par la honte aide à progresser, à se reprendre et à revenir si l'on est tombé. JEAN-PAUL II, qui souligne à plusieurs reprises le caractère graduel de ce chemin, le met justement en lien avec la honte corporelle et la pudeur dans ce passage :

Au seuil de l'histoire de cet homme se trouve l'expérience de la honte liée à « la division dans le corps », au sentiment de pudeur à l'égard de ce corps (et spécialement de ces membres qui déterminent somatiquement la masculinité et la féminité). Toutefois [...] Paul indique également *la voie qui mène* (précisément sur la base du sentiment de honte) à la transformation de cet état jusqu'à *la victoire progressive sur cette « division dans le corps »*, une victoire qui peut et doit se réaliser dans le cœur de l'homme. Cette voie est précisément celle de la pureté, ou celle du « maintien de son propre corps avec sainteté et respect ». (TDC 55,7.)

Le réalisme pastoral peut demander de prendre en compte ce qui a été théorisé sous l'appellation de « loi de gradualité »²², l'horizon restant le même. En tout état de cause, dans ce perfectionnement que l'homme doit poursuivre, la honte corporelle pousse à privilégier la bonne direction. Prendre conscience de cela ouvre à un regard très positif sur l'affectivité, montrant l'intérêt de porter attention aux émotions, y compris à ces émotions dites « négatives » que nos contemporains ont tendance à vouloir évacuer un peu à n'importe quel prix, quitte à « jeter le bébé avec l'eau du bain ». Se priver des services que rend la honte serait plus que regrettable : véritablement dommageable.

²¹ Cf. *Pr* 24,16 et CEC 1955.

²² Cf. FC 34. Sur cette question, on lira avec profit Alain YOU, *La loi de gradualité : une nouveauté en morale ? Fondements théologiques et applications*, préface de Édouard Hamel, « le Sycomore », P. Lethielleux, Paris, 1991.

b. La honte entre subjectivité et objectivité

La honte corporelle présente comme avantage supplémentaire de survenir dans la personne même en l'absence de toute instance extérieure : elle délivre son message à l'intime de la conscience en même temps qu'elle produit un effet dans le corps pour appeler une régulation des mouvements de la sensibilité et de l'affectivité, donnant à l'homme une chance d'être réellement satisfait, réellement épanoui, réellement heureux, conformément à sa constitution propre et à sa dignité d'image de Dieu. La honte, que l'on pourrait dire « fille » et « messagère » de la loi naturelle, rappelle l'homme à son être profond en lui intimant sur le mode affectif de correspondre à ce qui lui convient véritablement, en lien avec la manière dont il a été créé et avec sa destinée éternelle. L'homme trouve donc en lui-même une pédagogue qui lui enseigne « *les règles essentielles de la 'communion des personnes'* »²³ (lui délivrant même quelques harmoniques de la justice et de l'innocence qui étaient son apanage au commencement), et qui l'incite à tendre vers ce qui peut être son devenir glorieux.

Certes, la honte peut sembler contrarier la satisfaction immédiate d'un désir ou d'un sentiment amoureux, et la contrarier effectivement. Mais quand elle est saine (et non dégradée en pruderie, puritanisme, etc.), ce n'est pas à l'amour que la honte s'oppose, mais aux contrefaçons de l'amour ou à ses défigurations. Ce n'est pas au désir que la honte s'oppose, mais à son dévoiement dans une dynamique sans issue pour le sujet comme pour l'amour, qui met à mal la signification sponsale du corps et la possibilité que celui-ci transfère dans le monde visible quelque chose du mystère éternel de Dieu. Ce n'est pas à la jouissance que la honte s'oppose, mais à une réduction de la jouissance à la simple gratification sexuelle, alors que l'homme et la femme sont conviés et promis à tellement plus, à tellement mieux, en ce monde déjà et dans la béatitude éternelle.

Finalement, la honte corporelle défend l'amour vrai en favorisant dans l'histoire personnelle les conditions de son émergence, de sa croissance jusqu'à maturité, de sa fécondité (une fécondité qui rejaillit non seulement sur la société et la culture, mais encore sur l'Église et sur le monde). C'est aussi ce que veut faire l'Église à travers son attention au couple et à la famille. Reste que, par rapport à une norme perçue trop facilement et à tort

²³ TDC 12,1.

comme extrinsèque, la honte, parce qu'elle relève de la loi naturelle et met en jeu une « théonomie participée »²⁴, à l'avantage de parler directement au cœur de l'homme, sans médiation. Tant il est vrai que la conscience est le « premier vicaire du Christ »²⁵, ce lieu où résonne la voix de Dieu à l'intime de la personne.²⁶ Comme le rappelle *Veritatis Splendor* en citant saint THOMAS, la loi naturelle

n'est rien d'autre que la lumière de l'intelligence mise en nous par Dieu. Grâce à elle, nous savons ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter. Cette lumière et cette loi, Dieu les a données par la création.²⁷

C'est ainsi que loi naturelle et Révélation convergent comme deux vecteurs du dessein du Créateur qui indiquent à l'homme comment il doit agir.²⁸ Et c'est ainsi que la honte permet à l'homme de s'ouvrir à la Sagesse divine et de s'y ajuster dans ses actes. Elle ne s'inscrit pas dans une intériorité qui serait repliée sur elle-même, conduisant au subjectivisme, mais renvoie bel et bien à une objectivité : en l'occurrence, celle de la valeur de la personne et de la signification sponsale du corps. C'est dire le gain pour qui apprend à repérer comment la honte l'instruit et en fait son profit, pour qui se laisse éduquer par elle à l'agir qui lui correspond.

Qui plus est, lorsque l'homme entend ce qu'expose l'Église (la Parole de Dieu transmise par la Tradition et interprétée par le Magistère), s'il reconnaît dans cette doctrine une expression juste de ce qu'il ressent spontanément en son for intérieur, s'il retrouve là ce dont la honte lui transmet presque instinctivement un certain

²⁴ Cf. VS 40.

²⁵ L'expression est de John Henry NEWMAN (1801-1890), dans sa *Lettre au Duc de Norfolk* (n. 5), citée en CEC 1778.

²⁶ Cf. CEC 1776, en référence à GS 16.

²⁷ VS 40, citant SAINT THOMAS D'AQUIN.

²⁸ Cf. VS 41. Voir aussi VS 64 :

L'autorité de l'Église, qui se prononce sur les questions morales, ne lèse donc en rien la liberté de conscience des chrétiens : d'une part, la liberté de conscience n'est jamais une liberté affranchie « de » la vérité, mais elle est toujours et seulement « dans » la vérité ; et, d'autre part, le Magistère ne fournit pas à la conscience chrétienne des vérités qui lui seraient étrangères, mais il montre au contraire les vérités qu'elle devrait déjà posséder en les déployant à partir de l'acte premier de la foi. L'Église se met toujours et uniquement au service de la conscience, en l'aidant à ne pas être ballottée à tout vent de doctrine au gré de l'imposture des hommes (cf. Ep 4, 14), à ne pas dévier de la vérité sur le bien de l'homme, mais, surtout dans les questions les plus difficiles, à atteindre sûrement la vérité et à demeurer en elle.

sens, sans doute peut-il adhérer de manière facilitée aux énoncés et aux injonctions qui lui sont délivrés, y compris lorsque ces derniers sont exigeants. Il les percevra moins comme quelque chose d'arbitraire édicté du dehors, et davantage comme ce qu'il sait déjà intérieurement à un certain niveau. Le risque de dévoiement d'intention sur lequel la honte attire l'attention renvoie bien à un tort objectif. La honte prend ainsi valeur de *preparatio evangelica* et se situe à la jonction entre la subjectivité et l'objectivité en contribuant à relier l'une à l'autre.

c. Pour un regard positif sur l'affectivité, le corps et la sexualité

La honte se situe aussi à la jonction de l'âme et du corps. Dans sa dimension immanente, elle atteste bien l'atteinte générée par le péché originel dans l'unité entre l'âme et le corps, en même temps qu'elle manifeste le fait que cette unité demeure : si la fracture était entièrement consommée entre l'âme et le corps, la honte ne pourrait survenir. En ce sens, il est significatif qu'elle génère une répercussion dans le corps en même temps qu'elle provient d'une certaine conscience à propos du corps, une conscience de ce dans quoi l'esprit peut entraîner le corps.

Le malaise que l'on ressent à propos de son corps, et dont la honte immanente est le signe, conduit fréquemment à un dénigrement du corps qui débouche philosophiquement sur le dualisme, et spirituellement sur une tendance à rechercher la relation avec le divin du côté de l'esprit uniquement, en voulant s'extraire du corps et de la matière. Pourtant, la honte corporelle, à condition d'être adéquatement interprétée, livre comme un antidote contre le dualisme. Elle aide à saisir que le corps n'est pas devenu mauvais en lui-même, même si depuis la Chute il n'est plus sous le tranquille *dominium* de l'esprit. Elle atteste que l'affectivité participe de la loi naturelle et conserve pour une part une ordination vers la fin qui convient – même si elle est aussi désordonnée du fait du péché.

Si dans *La théologie du corps*, l'affectivité se trouve bien prise en compte et valorisée, cela ne concerne pas uniquement la honte ! Le sentiment amoureux est lui aussi considéré positivement. Si « l'émotionnalisation de la conscience » n'est pas une bonne chose, et ne permet plus à la honte de jouer son rôle, ce n'est pas que l'intensité émotionnelle serait mauvaise en elle-même, bien au contraire. Le pape souligne plutôt qu'une « particulière intensification de l'émotion » est censée entrer en ligne de compte

dans l'intimité sexuelle.²⁹ En réalité, toute prétention à un développement vertueux qui négligerait l'intégration psychosomatique et le don authentique de soi en son âme et en son corps représente une contradiction interne et signerait plutôt un échec. Si quelqu'un se tenait dans une abstention douteuse et suspicieuse vis-à-vis du corps et de la sexualité, cela ne témoignerait aucunement d'une vraie maturité, mais traduirait plutôt un déficit d'intégration personnelle.

Voilà qui est bien loin de positions méfiantes vis-à-vis de l'affectivité, vis-à-vis de la capacité de désirer sensiblement. Certains de nos contemporains en quête de bien-être se tournent paradoxalement vers le bouddhisme, pourtant étranger à leurs racines et à leurs traditions, se mettant à rechercher la « Zen attitude » pour éviter d'être affectés à l'excès. Sans forcément aller jusqu'à un véritable détachement par rapport à tout ce qui leur arrive, ils s'efforcent d'atteindre la bienheureuse « équanimité » ou égalité d'esprit qui constitue une notion-clé dans ce courant, car elle est censée être pourvoyeuse de sérénité. Tant il est vrai qu'être en paix avec ce qu'il ressent est une aspiration fondamentale de l'homme.

Nombre de philosophes depuis l'Antiquité ont prôné le primat de l'esprit sur le corps moyennant la contrainte du corps et spécialement de ses désirs ou de ses affects. Pensons par exemple à DÉMOCRITE (env. -460 - -70) qui vantait l'ataraxie (du grec ἀταραξία, littéralement : absence de trouble) comme le perfectionnement à atteindre. Pensons aux stoïciens comme SÈNEQUE (-4 ou +1 - 65), ÉPICTÈTE (50 - 125), ou MARC-AURÈLE (121 - 180), ou encore à des figures du platonisme ou du néoplatonisme telles que PHILON D'ALEXANDRIE (-25 - 50) ou PLOTIN (-13 - 54), qui considéraient les passions comme des « maladies de l'âme » et recherchaient l'*apatheia* (du grec ἀπάθεια, littéralement : absence de passions) comme achèvement de la sagesse.

L'Église elle-même a pu connaître des excès dans ce domaine à plusieurs périodes de son histoire, et mal rendre compte de ce que recouvre l'opposition de la chair et de l'esprit dont parle saint PAUL. Aussi Gilles EMERY note-t-il bien que l'anthropologie des

²⁹ Cf. TDC 129,4 et 130,2.

Pères n'était pas exempt de tout dualisme.³⁰ Tout cela a alors alimenté les défiances vis-à-vis des dynamismes spontanés en l'homme. C'est ce qui conduit Mgr GOBILLIARD à faire cette observation dans son ouvrage sur la pudeur :

Sans doute une conception chrétienne trop axée sur la lutte contre les passions, trop volontariste, a-t-elle suscité tout à la fois cet écueil dualiste et la réaction violente de Diderot comme de bien d'autres ; il faudra attendre l'époque contemporaine – encore que, à bien des égards, saint Thomas d'Aquin ait été un précurseur en ce domaine –, et plus particulièrement le pontificat du pape Jean-Paul II, pour que l'anthropologie et la théologie du corps connaissent une nouvelle maturité.³¹

Dans les dernières décennies, plusieurs théologiens ont su rappeler la valeur de l'affectivité et son rôle dans le développement vertueux de la personne, dans la continuité de ce qu'avait bien développé saint THOMAS D'AQUIN.³² Assurément, étudier la

³⁰ Cf. Gilles EMERY, « L'unité de l'homme, âme et corps, chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 75 (2000) 53-76, voir notamment p. 53-55.

³¹ Emmanuel GOBILLIARD, *La pudeur, L'échelle de Jacob*, Dijon, 2012, p. 44-45.

³² Voir par exemple des contributions telles que :

- Marie-Dominique CHENU, « Les passions vertueuses. L'anthropologie de saint Thomas », *RPL* 72 (1974) 11-18.
- Servais Th. PINCKAERS, « Les passions et la morale », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990) 379-391 ; ou encore ID., « L'instinct et l'Esprit au cœur de l'éthique chrétienne », dans : Carlos Josaphat PINTO DE OLIVEIRA (éd.), « Novitas et veritas vitae », *Aux sources du renouveau de la morale chrétienne. Mélanges offerts au professeur Servais Pinckaers à l'occasion de son 65^e anniversaire*, « Études d'éthique chrétienne 37 », Cerf – Éditions universitaires, Paris – Fribourg, 1991, 213-223.
- Aimé SOLIGNAC, « Passions et vie spirituelle », dans : Marcel VILLER – André RAYEZ (dir.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1937-1995 (désormais cité DSAM), ici t. 12, 1983, col. 339-357.
- André GUINDON, « La 'crainte honteuse' selon Thomas d'Aquin », *Rth* 69 (1969) 589-623.
- Aline LIZOTTE, *La personne humaine*, « Presses Universitaires de l'IPC », Parole et Silence, Paris, 2007, notamment pour le chapitre sur les passions (p. 181-246.)

Concernant plus spécialement le désir, on peut regarder : Georges COTTIER, « 'Libido' de Freud et 'appetitus' de saint Thomas », dans : Norbert A. LUYTEN (éd.), *L'anthropologie de saint Thomas*. Conférences organisées par la Faculté de théologie et la Société philosophique de Fribourg à l'occasion du 7^e centenaire de la mort de saint Thomas d'Aquin, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse), 1974, p. 91-123.

honte corporelle dans *La théologie du corps* nous fait toucher combien la position de JEAN-PAUL II est d'un équilibre remarquable. Elle tient à la fois la bonté de la chair et sa faiblesse. Elle établit combien « le corps et la sexualité [...] pour le christianisme, [...] restent toujours 'une valeur insuffisamment appréciée' »³³, tout en reconnaissant que « le domaine de la sexualité humaine semble mettre particulièrement en évidence le déséquilibre qui jaillit de la concupiscence et spécialement de la 'concupiscence du corps'. »³⁴ Elle souligne de manière insistante la « dignité personnelle du corps et de la sexualité »³⁵ sans que cela occulte le fait qu'il s'agit d'un lieu marqué par le péché.³⁶

En ce sens, il est précieux que le pape ne se contente pas seulement de dire à quoi correspond la honte corporelle, mais éclaire au passage ce qu'elle n'est pas. Contre l'idée de bien des penseurs qui voient en elle le fait que le corps (l'animalité) insupporte à l'esprit³⁷, il expose bien que ce n'est pas la chair en elle-même qui génère cette tension en l'homme, mais le détournement de la chair qui contrarie l'accomplissement personnel dans la communion véritable. Évidemment, la concupiscence ainsi comprise est une notion proprement

³³ TDC 45,3.

³⁴ TDC 28,4.

³⁵ TDC 46,1.

³⁶ Cf. TDC 32,2 (pour rappel) :

Le substrat naturel et somatique de la sexualité s'est manifesté comme force provenant quasi d'elle-même, marquée par une certaine « contrainte du corps », agissant selon sa propre dynamique et limitant l'expression de l'esprit et l'expérience de l'échange du don des personnes.

³⁷ Max SCHELER est au rang de ceux-ci quand il écrit :

L'origine de la pudeur tient donc essentiellement à ce que l'homme n'existe pas sur un seul plan, à ce que la signification et les exigences de sa personne spirituelle *ne s'harmonisent pas* avec ses servitudes corporelles. C'est seulement parce que l'homme est par essence un être incarné, qu'en certaines circonstances il éprouve *nécessairement* le sentiment de pudeur ; et c'est seulement parce qu'il ressent l'indépendance essentielle de sa personne spirituelle à l'égard du « corps » et de tout ce qui peut venir du corps, que cet éventuel mouvement de pudeur est possible. (M. SCHELER, *La pudeur*, op. cit., p. 12.)

Une formule d'Éric FIAT synthétise bien de tels positionnements, car il dit : « La pudeur, c'est l'esprit qui rougit du corps. » (Éric FIAT – Adèle VAN REETH, *La pudeur*, « Questions de caractère », Plon – France Culture, Paris, 2016, p. 33.)

théologique, et il est vrai qu'en dehors de la Révélation, l'homme ne peut se comprendre vraiment. Mais justement, l'expérience de la honte le met sur la voie de cette compréhension, et elle s'avère susceptible d'éclairer le mystère de la création dans l'innocence, de la Chute, et d'un devenir qui suppose un engagement et une ouverture au don gratuit de Dieu.³⁸

Aujourd'hui, les revendications en faveur du corps sont nombreuses, qu'elles prennent la forme de la quête d'un bien-être toujours plus complet, de la volonté d'accroître les capacités humaines grâce aux progrès techniques, d'une mentalité hédoniste toujours plus tendue vers des sensations gratifiantes pour la chair, ou d'autres choses encore. Nos contemporains ont malheureusement tendance à oublier que leur corps est celui d'un être à la fois corporel et spirituel, qui en tant que tel ne peut trouver sa plénitude en « contentant » seulement ce qui est corporel.³⁹

Pendant longtemps, ils ont regardé l'Église comme celle qui menace le corps, la sexualité, le plaisir, comme celle qui ne comprend pas leurs attentes légitimes et voudrait les frustrer de ce qui les réjouit. Les pages que JEAN-PAUL II écrit sur la honte peuvent resituer bien des choses, et donner à saisir combien habituellement, le corps et la sexualité ne sont pas estimés à leur haute valeur, pas même par ceux qui prétendent les satisfaire, les promouvoir ou les défendre. Tandis que certains perçoivent le corps avant tout comme lieu de résistance à l'esprit (et à l'Esprit), la honte nous amène à voir que le corps est aussi un lieu d'ouverture et de prédisposition à la grâce, et que ce corps fait aussi partie de l'image de Dieu en l'homme.

³⁸ Cf. TDC 31,1.

³⁹ N'en déplaie à nombre d'auteurs qui proposent pour une sexualité épanouie de retrouver et privilégier en soi une part d'animalité, ou de renouer avec le sauvage, en réglant son compte à la honte... Voir par exemple Catherine VAUDREY – Tami Lynn KENT, *Le féminin sauvage*. Trouver puissance, esprit et joie dans le corps féminin, Vega, Paris, 2017 ; Isabelle GUEUDRÉ – Catherine MAILLARD, *Rituels de femme pour s'éveiller au féminin sauvage*, « L'éveil du féminin », Courrier du livre, Paris, 2016 ; Catherine MAILLARD, « Renouer avec le sauvage pour une sexualité épanouie », 12 mai 2014, <www.doctissimo.fr/html/sexualite/desir/articles/16327-sexe-sauvage.htm>, consultation le 18/08/2017 ; ou encore Françoise SIMPÈRE, « Exprimer notre animalité », *Psychologies*, avril 2004, <www.psychologies.com/Couple/Sexualite/Desir/Articles-et-Dossiers/Sexualite-Exprimer-notre-animalite>, consultation le 18/08/2017.

Pour une France héritière du jansénisme, du cartésianisme, et frappée au coin d'une psychanalyse qui entraîne au pessimisme et au soupçon érigé en système, ce n'est pas peu. Loin de véhiculer une réserve ou une méfiance vis-à-vis du corps, loin de proposer un horizon rétréci d'accomplissement par l'esprit au détriment du corps, *La théologie du corps* porte l'exigence d'une profonde et véritable intégration du corps dans l'édification personnelle par la communion authentique. C'est ce que fait aussi la honte de Gn 3, dont JEAN-PAUL II donne une intelligence renouvelée, à la fois plus large, plus fine et plus profonde.

I.A.3. La honte comme soutien et « marqueur » pour le perfectionnement de l'homme

Revenons à présent à la dimension relative de la honte, dimension nécessairement prédominante dans *La théologie du corps* puisqu'il s'agit de traiter de « l'amour humain dans le plan divin ». Le principal résultat de l'investigation menée ici a consisté à montrer comment la honte corporelle, dans le cadre des relations entre l'homme et la femme impliquant la sexualité, constitue un soutien et un jalon appréciable sur le chemin qui conduit l'homme « historique » à la pureté de cœur, à la béatitude des cœurs purs. Il ne s'agit pas d'un apport inédit, mais les catéchèses sur le corps le mettent en lumière d'une façon originale. Elles font saisir à quel point la honte, loin d'être une émotion adjacente, joue un rôle important lorsqu'il s'agit de saisir et de promouvoir la vérité du corps humain, sa valeur et sa dimension sponsale. Tant et si bien qu'elle incite l'homme et la femme à progresser dans leur perfectionnement moral et spirituel, et renseigne sur leurs progrès dans cette voie.

Elle le fait en situation de défaillance potentiellement imminente ou déjà avérée. En ce sens, la première chose que souligne la honte, c'est la condition postlapsaire d'un homme mal accordé à ce qu'il devrait être. D'un homme qui a besoin de se déterminer pour le bien tandis qu'il s'éprouve à tel ou tel moment intérieurement incliné au mal. D'un homme qui n'est plus dans sa condition originelle où la honte n'avait pas lieu d'être, mais qui a besoin d'être restauré, et qui pourra même être rendu capable d'avoir part aux vertus mêmes du Christ – pour reprendre le titre de l'ouvrage de Mgr MELINA.⁴⁰

⁴⁰ Cf. L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, op. cit.

La honte est signe d'une discordance, d'une inadéquation à un devoir être, à une exigence qui demeure après la Chute. La honte naît de cette tension entre la conscience d'une exigence, d'une vocation, et le constat d'une insuffisance. En donnant une résonnance affective à ce constat de non-conformité, elle exhorte l'homme à y remédier. Elle constitue donc un appel à refuser de se satisfaire de cet état de choses, à tendre vers ce qui convient, en engageant ce qui est requis et en s'ouvrant au secours divin afin de résoudre cette tension de manière adéquate. L'homme est un être en devenir, qui s'accomplit par ses actes dans le cours de son existence, et la honte, en donnant – comme toute émotion – une impulsion pour agir ou ne pas agir, le pousse à se faire responsable de la dignité et de la signification sponsale de son corps et du corps de l'autre. En quelque sorte, elle le met en demeure d'assumer adéquatement cette signification, de la confirmer par ses choix et son comportement, et d'une certaine manière, elle le guide sur ce chemin en rappelant les lois qui président à la communion.⁴¹

Ainsi la honte joue-t-elle un rôle de boussole, avec cet atout supplémentaire qu'elle donne un élan dans la bonne direction : contrariant le mouvement de concupiscence, elle pousse vers une manière proprement humaine de vivre sa sexualité, ce qui veut dire aussi vers une intégration personnelle (a), vers l'amour authentique (b), vers la conformité à l'image de Dieu inscrite en l'homme (c). La honte devient ainsi comme un soutien et un « marqueur » pour chacun de ces aspects, qui vont maintenant être passés en revue.

a. La honte comme atout pour le développement moral et théologique

Tout d'abord, donc, la honte devient comme un soutien et un « marqueur » pour le développement moral et théologique de l'homme. La façon dont elle survient et la réponse qui lui est donnée peuvent effectivement indiquer où en est quelqu'un sur ce chemin de l'unification intérieure ou, pour le dire selon la « grammaire » thomiste, de l'ordination de ses puissances sensibles - de ses appétits - à ses facultés spirituelles, elles-mêmes soumises à Dieu.⁴² Reprendre les accents privilégiés par

⁴¹ Cf. TDC 12,1.

⁴² Le don surnaturel de la justice originelle pouvait se détailler en trois éléments : la soumission de la raison à Dieu, d'où découlaient la soumission des

JEAN-PAUL II amènerait à le formuler plutôt ainsi : la honte peut faire connaître où en est une personne vis-à-vis de la liberté intérieure du don.

Certes, il ne s'agit que d'un marqueur parmi d'autres : la honte n'est pas constituée en marqueur ultime ni même infaillible. Ce marqueur n'est opérant qu'à certaines conditions, de sorte qu'un contexte moral défavorable (tant du côté de l'impudeur que du côté de la prudence) ou l'habitude du péché peuvent réduire voire exténuer la capacité de la honte à délivrer le message opportun. Qui plus est, pour que la honte corporelle puisse jouer son rôle de façon pertinente, il faut encore que l'on y soit convenablement sensibilisé. *Amour et responsabilité* pointait la nécessité d'une éducation à la pudeur, et d'une éducation par la pudeur.

Ces réserves étant faites, la honte qui soutient l'édification personnelle peut donc devenir un indicateur dans le développement moral comme dans le développement théologique de la personne.

Au plan de la nature, alors même que quelqu'un risque de perdre de vue la dignité et la signification de son corps et de sa sexualité sous le coup de la concupiscence, la honte signale qu'il est exposé à ratifier cette inclination au mal, que son intentionnalité menace de dévier, et elle s'oppose à cela. Réciproquement, l'absence de honte devrait rassurer sur ce risque (du moins en situation saine, c'est-à-dire dans la mesure où la honte est à même de jouer son rôle). Quand cet indicateur est fiable, cette absence signifie que l'intention est convenablement orientée.

La vie surnaturelle est également en jeu, ce qui n'a rien d'étonnant puisque l'homme et la femme sont faits pour vivre selon la nature et selon la grâce. En fidélité avec la tradition, *La théologie du corps* montre bien comment Adam et Ève, faisant aussitôt après la Chute l'expérience de la honte, se découvrent nus tout autrement qu'ils se savaient nus auparavant. Non plus de cette nudité heureuse, lumineuse et innocente qui caractérisait l'« origine », mais de cette nudité malheureuse, troublée et

puissances sensibles à la raison et la soumission du corps à l'âme, – et le péché originel a fait perdre ce don.

inquiétante qui signifie dépouillement et privation : ils se savent en quelque sorte en déficit de grâce.⁴³

De même que la honte donne à l'homme « historique » de ressentir de manière aiguë l'atteinte du péché à travers la capacité de faillir (voire la conscience d'avoir failli déjà, ne serait-ce que dans l'intention), elle pointe vers la grâce : l'on peut voir en elle un marqueur de la nécessité de la grâce, en plus d'un marqueur de la perte de la grâce originelle. Pour cette raison, comme on l'a vu, la honte ouvre à la grâce, elle l'appelle, elle y dispose – même si la personne n'en est pas forcément consciente. Elle peut inciter le sujet à revenir puiser à la source divine ce qui lui permettra de surmonter ce qu'il ne peut vaincre par ses seules forces.

Il faut redire que le désordre potentiel ou acté auquel réagit la honte réclame conjointement deux choses : d'une part, la responsabilisation et l'effort de l'homme pour une croissance dans la vertu, et d'autre part, le secours divin, c'est-à-dire la grâce. Rappelons aussi que la réception de la grâce implique son déploiement sous la forme des différentes vertus infuses, et que JEAN-PAUL II a mis en relief le lien entre la honte et le don de piété qui nous accorde au dessein du Créateur.⁴⁴ De sorte que, outre ce qu'elle signale au plan de la nature, la honte dit aussi quelque chose du manque de grâce ou de la correspondance à la grâce. L'on pourrait recourir à une image triviale pour dire que la honte corporelle, comme un voyant ou une jauge sur le tableau de bord d'un véhicule, indique à l'homme si la situation est saine ou préoccupante en lui intimant d'adapter sa conduite en conséquence.

b. La honte comme atout pour la communion interpersonnelle

Dans le prolongement, la honte corporelle devient bien sûr, et de manière élective, un soutien et un marqueur pour la communion interpersonnelle entre l'homme et la femme. Elle est à même de les aider et de les renseigner sur la qualité de l'amour qu'ils vivent. Avec une autre image, disons qu'elle peut devenir comme un baromètre pour leur relation. Si à un moment ou à un

⁴³ Suivant la lecture de plusieurs exégètes, Anne LÉCU opposait de manière judicieuse à ce propos les adjectifs « nu » et « dénudé », disant : « de nus, l'homme et la femme se sont retrouvés dénudés, avec le sentiment non d'avoir acquis quoi que ce soit, mais au contraire de manquer, et d'avoir honte. » (A. LÉCU, *Tu as couvert ma honte*, op. cit., p. 20.)

⁴⁴ Cf. TDC 55,5 et 7.

autre, la force de l'excitation des sens ou l'intensité du sentiment se trouvent investies par la concupiscence, la honte alerte l'homme et la femme et les pousse à se détourner d'une expression désordonnée de leur amour pour reprendre le cap adéquat. Elle tend à réveiller leur conscience pour les retenir de glisser du don vers la captation, de l'exister « pour » l'autre⁴⁵ au prendre l'autre pour soi. En revanche, lorsque l'homme et la femme vivent une authentique communion accordée au divin modèle dont ils sont l'image, alors, même dans l'intimité sexuelle, la honte n'a pas lieu de survenir.

Ainsi prise en compte, la honte corporelle met l'homme et la femme sur les rails d'une spontanéité véritablement humaine qui signe la maturation de la personne comme de la relation. Il s'agit de cette « *spontanéité pleine et mûre* » dont parle JEAN-PAUL II en disant : « Une telle spontanéité est précisément le fruit du discernement progressif des impulsions du cœur. »⁴⁶ La honte, qui fournit à sa manière des éléments pour aider à discerner correctement les impulsions du cœur, s'estompe au fur et à mesure que l'amour gagne en qualité et en vérité objective, le corps étant accueilli et vécu dans sa dimension sponsale. Les dynamismes spontanés de la sexualité s'ordonnent à cette véritable *communio personarum*.

À travers l'expérience de la honte, d'une certaine façon, l'homme et la femme, dépassant l'immédiateté des désirs et des besoins sensibles et affectifs, peuvent progressivement parvenir à une liberté du don où le corps n'est plus vécu comme une contrainte mais plutôt comme un cadeau et une joie, dans l'expression libre et harmonieuse de leur engagement mutuel. Ils atteignent alors une richesse de relation qui démultiplie le bonheur de leur union, où chacun « redécouvre la beauté spirituelle du signe constitué par le corps humain dans sa masculinité et dans sa féminité. »⁴⁷ Le pape dit qu'alors le couple

⁴⁵ Cf. TDC 14,2 et 43,3. Le thème de l'existence « pour » un autre auquel on se donne est cher au pape, et on le voit d'ailleurs affleurer de nouveau en MD 7 : « Dire que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de ce Dieu, c'est dire aussi que l'homme est appelé à exister 'pour' autrui, à devenir un don. »

⁴⁶ TDC 48,2. Il parle aussi de « *spontanéité plus profonde et plus mûre* » en TDC 48,5.

⁴⁷ TDC 48,5.

goûte alors une qualité de spontanéité insoupçonnée de « l'homme charnel » :

À mesure que cette découverte se consolide dans la conscience comme conviction et dans la volonté comme orientation aussi bien des choix possibles que des simples désirs, le cœur humain devient participant, pour ainsi dire, d'une autre spontanéité dont « l'homme charnel » ignore tout ou presque. Il n'y a aucun doute que, par les paroles du Christ selon Matthieu 5, 27-28, nous sommes appelés précisément à une telle spontanéité. Et peut-être le domaine le plus important de la « praxis » – celui qui se rapporte aux actes les plus « intérieurs » – est-il précisément celui qui trace peu à peu la route vers une telle spontanéité. (TDC 48,5.)

C'est assez dire la valeur d'un adjuvant et d'un marqueur comme la honte, puisque l'homme et la femme ne peuvent accéder à cette qualité sans apprendre à veiller sur le cœur.⁴⁸

Un des apports majeurs de *La théologie du corps* est bien de montrer comment la honte corporelle rend à cet égard un service considérable. En se réglant sur cette sensibilité à ce qui contredit l'amour, l'homme et la femme ajustent leur manière de vivre leur sexualité, de sorte qu'ils se donnent des chances d'atteindre ce degré de maturité où celle-ci finit par devenir spontanément « en ordre ». Alors les mouvements qui surviennent dans la sensualité et l'affectivité sont en conformité avec le dessein du Créateur : « l'amour humain » est réellement vécu selon « le plan divin ». La sexualité y gagne de fructifier selon toute la richesse de significations que Dieu a prévue, et l'homme et la femme connaissent un bonheur que les jouisseurs de tout temps (qui en restent finalement bien tristement à « l'homme charnel ») ne peuvent pas même imaginer.⁴⁹

⁴⁸ Cf. TDC 48,4.

⁴⁹ Cf. aussi TDC 128,3 :

Si la chasteté conjugale (et la chasteté en général) se manifeste d'abord comme capacité de résister à la concupiscence de la chair, par la suite elle se révèle graduellement cette *capacité particulière* de percevoir, aimer et réaliser ces significations du « langage du corps » qui demeurent totalement inconnues à la concupiscence elle-même et qui enrichissent progressivement le dialogue sponsal des époux en le purifiant, en l'approfondissant et en le simplifiant en même temps.

C'est pourquoi cette ascèse de la continence dont parle l'encyclique (cf. *Humanae vitae*, 21) n'appauvrit pas les « manifestations affectives », les rend au contraire spirituellement plus intenses et par conséquent les enrichit.

c. *La honte comme atout pour l'édification ecclésiale*

Ainsi la honte corporelle devient-elle à certains égards comme une pierre de touche de la *communio personarum*, concept-clé s'il en est dans *La théologie du corps*. En tant que telle, elle acquiert par le fait même une valeur ecclésiale. Si la honte nous place dans le cadre d'une morale de l'édification personnelle et de la communion, elle met du même coup en jeu l'édification du Corps du Christ qu'est l'Église. L'homme n'est pas une monade, et le couple humain, qui dans la Rédemption reçoit une dignité supplémentaire en devenant sacramentellement le signe de l'amour du Christ et de l'Église, constitue bien la première cellule de la société humaine et la première cellule de l'Église comme société parfaite.

La honte atteste que l'homme a besoin de l'Église par qui lui est dispensée la grâce, sans laquelle il ne sera pas affranchi de la concupiscence. Mais la honte peut elle-même s'avérer utile pour que s'édifie l'Église, pour que l'amour authentique l'emporte sur la concupiscence, pour que soit effectivement rendu visible quelque chose du mystère même de Dieu à travers l'amour de l'homme et de la femme. L'expérience de la honte a d'ailleurs de quoi s'affiner pour chaque personne et chaque couple, à travers ce que l'Église enseigne et prêche comme à travers tout ce qu'elle favorise en termes de prière personnelle et communautaire⁵⁰, de vie sacramentelle, de témoignage, de correction fraternelle et de pardon mutuel, d'accompagnement pastoral et spirituel.

La honte corporelle qui « exprime exactement les règles essentielles de la 'communio des personnes' »⁵¹ sert l'édification effective du couple, et au-delà du couple, celle de l'Église. Ici intervient également une notion qui n'a guère été considérée jusqu'à maintenant. En reprenant la tradition prophétique qui regarde l'alliance entre Dieu et son peuple à l'image d'une relation entre époux, JEAN-PAUL II parle de « langage du corps »⁵², une notion particulièrement importante dans *La théologie du corps*. Le « corps parle »⁵³, et il peut soit parler vrai parce que la communion est authentique, soit trahir un travestissement de la communion. Le pape explicite :

⁵⁰ Nous incluons ici le mystère de la communion des saints.

⁵¹ TDC 12,1.

⁵² Voir notamment TDC 104-105.

⁵³ TDC 125,1.

Dans les textes des prophètes qui voient dans le mariage l'analogie de l'Alliance de Yahvé avec Israël, *le corps dit la vérité* à travers la fidélité et l'amour conjugal et quand il commet l'« adultère », il dit un mensonge, *il commet une fausseté*. [...] Nous pouvons donc dire que pour le mariage comme sacrement, l'essentiel est le « langage du corps », relu dans la vérité. C'est précisément à travers cela que se constitue en effet le signe sacramentel. (TDC 104,8-9.)⁵⁴

La vérité du « langage du corps » renvoie à la signification sponsale de ce corps. L'on pourrait dire qu'elle exige que le signifiant corresponde effectivement au signifié, que le signe ne soit pas en contradiction avec ce dont il est le signe. La suite du texte explique d'ailleurs qu'à travers les paroles du consentement conjugal, « *est confirmée la 'vérité' essentielle du langage du corps et est aussi exclue (au moins de manière indirecte, implicite), l'essentielle 'non-vérité', la fausseté du langage du corps.* »⁵⁵ Ce qui est en jeu, c'est donc la fiabilité de ce que le corps exprime, particulièrement entre ceux qui s'unissent en Dieu. La honte alerte

⁵⁴ Ce passage comporte cette explication qui a été omise dans le corps du texte pour ne pas l'alourdir :

Il ne s'agit pas ici de remplacer les différenciations éthiques par les différenciations logiques. Si les textes prophétiques indiquent la fidélité conjugale et la chasteté comme « vérité », et au contraire l'adultère ou la prostitution comme non-vérité, comme « fausseté » du langage du corps, ceci advient parce que dans le premier cas, le sujet (= Israël comme épouse) concorde avec la signification sponsale qui correspond au corps humain (en raison de sa masculinité ou féminité) dans la structure intégrale de la personne ; dans le second cas, au contraire, ce même sujet est en contradiction et entre en collision avec cette signification. (TDC 104,9.)

⁵⁵ TDC 105,1. Rappelons que l'on trouve déjà chez saint AUGUSTIN le fait de relire tout péché comme un mensonge. Cf. saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, livres XI-XVIII, traduction de Gustave Combès, revue et corrigée par Goulven Madec, « NBA 4/1 », Institut d'études augustiniennes, Paris, 1994, XIV, VI, 1 (p. 175-176) :

[E]n vivant selon la vérité, l'homme ne vit pas selon lui-même, mais selon Dieu. Car c'est Dieu qui a dit : Je suis la vérité (*Jn* 14, 6). Quand l'homme vit selon lui-même, c'est-à-dire selon l'homme et non selon Dieu, il vit assurément selon le mensonge ; non qu'il soit lui-même le mensonge, car il a Dieu pour auteur et créateur et Dieu n'a pas fait le mensonge ; mais il a été créé droit afin de vivre selon son auteur, non selon lui-même, c'est-à-dire pour faire sa volonté plutôt que la sienne propre : enfreindre le mode de vie pour lequel il a été fait, c'est cela le mensonge. Il veut être heureux, alors même qu'il ne vit pas de manière à pouvoir l'être : quoi de plus mensonger qu'une telle volonté ? Aussi peut-on dire avec raison que tout péché est un mensonge.

sur la possible corruption des signes, sur le danger de mensonge en ce langage du corps.

d. La honte comme about pour un véritable « prophétisme du corps »

Il y a plus encore, car le corps humain parle en fait de la part de Dieu lui-même, ce qui conduit JEAN-PAUL II à évoquer un véritable « prophétisme du corps ».⁵⁶ Ce que le corps exprime, en tout cas lorsque l'homme permet à son corps de dire vrai, participe de cette Parole de vie qui lui a été confiée jusqu'en sa chair, pour qu'à travers ce que lui-même fait de ce corps, il déclare cette Parole au monde, manifestant la lumière dont elle émane. Ce « langage du corps » se convertit de la sorte en « prophétisme du corps » dans la mesure où « la vérité qui vient de Dieu » se donne à lire de manière privilégiée par la communion de l'homme et de la femme, tout spécialement dans le mariage entendu comme sacrement.⁵⁷

⁵⁶ Cf. toujours TDC 104-105.

⁵⁷ Cf. TDC 105,2-3 :

Sur la base du « prophétisme du corps », les ministres du sacrement du mariage *accomplissent un acte [de] caractère prophétique*. Ils confirment de cette manière leur participation à la mission prophétique que l'Église a reçue du Christ. Le « prophète » est celui qui exprime avec des paroles humaines la vérité qui provient de Dieu, celui qui profère cette vérité à la place de Dieu, en son nom et, en un certain sens, sous son autorité.

Tout cela se réfère aux nouveaux époux qui, comme ministres du sacrement du mariage, instituent, avec les paroles du consentement conjugal, le signe visible proclamant le « langage du corps » relu dans la vérité comme contenu et principe de leur nouvelle vie dans le Christ et dans l'Église.

Voir aussi, sur la vérité de l'amour, JEAN-PAUL II, Discours aux congressistes du Mouvement des Focolari *La famille et l'amour*, 7 juin 1981, DC 78 (1981) 521-523, n. 5 :

Il faut apprendre cet amour avec constance. Il faut discerner ses signes authentiques. Il faut protéger sa vérité intérieure. Il faut protéger sa vérité intérieure. Vous savez bien que tout ce que l'Église enseigne dans ce que l'on peut appeler son « Catéchisme de l'amour conjugal », a précisément cela comme but : cette vérité intérieure de l'amour à laquelle vous êtes appelés comme conjoints.

Il faut *constamment apprendre cet amour*. Il faut l'apprendre avec patience, à genoux. Il faut creuser peu à peu dans toute la *beauté profonde* de l'union des deux conjoints. Cette beauté est de nature spirituelle et non seulement de nature sensuelle. La beauté de l'unité conjugale est en même temps « l'unité

Pour que les conjoints assument leur mission prophétique à partir de leur façon de vivre leur corps, deux choses sont requises :

- D'une part, il faut que le « langage du corps » soit « relu dans la vérité » (ce qui suppose d'accueillir le corps selon la signification que Dieu lui a conférée), sans quoi il ne pourra aucunement être proclamé en adéquation avec cette signification fondamentale.⁵⁸
- D'autre part, il faut que les signes de ce langage du corps ne soient pas falsifiés par la concupiscence. La qualité de la communion entre les époux garantit donc la valeur et la fiabilité d'un véritable « prophétisme » du corps.

À partir de là, et même si JEAN-PAUL II ne l'exprime pas explicitement, l'on peut déduire que la honte protège en somme le langage du corps et le prophétisme du corps des falsifications et du mensonge qui le guettent en raison de la concupiscence.⁵⁹ Quand elle joue efficacement son rôle, la honte sert précisément la vérité de ce langage et l'authenticité de ce prophétisme. Son émergence alerte sur les possibles travestissements du signe, sur

dans le corps ». Cependant, ce qui est corporel dans l'homme atteint en définitive sa beauté, sa lumière et sa vérité par l'Esprit.

⁵⁸ Cf. TDC 105,2 :

Selon les textes des prophètes, le corps humain parle un « langage » dont il n'est pas l'auteur. Son auteur est *l'homme qui*, comme homme et femme, époux et épouse, relit correctement la signification de ce « langage ». Il relit donc cette signification sponsale du corps comme intégralement inscrite dans la structure de la masculinité ou féminité du sujet personnel. Une relecture correcte « dans la vérité » est la condition indispensable pour proclamer cette vérité, c'est-à-dire pour instituer le signe visible du mariage comme sacrement. Les époux proclament précisément ce « langage du corps », relu dans la vérité, comme le contenu et le principe de leur nouvelle vie dans le Christ et dans l'Église.

⁵⁹ Inès PÉLISSÉ DU RAUSAS l'a relevé en passant, pour le langage en tout cas, et même en ne parlant du prophétisme du corps que de manière indirecte, cf. I. PÉLISSÉ DU RAUSAS, *De la pudeur à l'amour*, op. cit., p. 304 :

La pudeur dit non aux mensonges sur l'amour, parce qu'elle refuse la profanation de l'amour, la profanation de l'image de Dieu dans l'amour humain. Elle demande que le langage du corps soit un langage de vérité exprimant un amour *authentique* entre les personnes appelées à entrer en communion par le don mutuel, et à devenir dans cette communion icône et révélation de la communion des personnes de la Trinité.

Voilà qui correspond bien au prophétisme dont nous parlons.

les possibles trahisons de la vérité du langage du corps, sur le possible dévoiement du prophétisme du corps.

Comme on le voit, l'homme et la femme, malgré la fragilité résultant de leur condition « historique », sont riches d'un don qui les dépasse infiniment. C'est le don de Dieu lui-même qu'ils ont mission de laisser transparaître en leur existence, comme « dans des vases d'argile »⁶⁰, et cela passe par leur corporéité. La Parole de vie est une Parole incarnée, de sorte que le corps humain délivre lui aussi une vérité de la part de Dieu, une vérité qu'il faut apprendre à recevoir, à décrypter et à restituer adéquatement, à proclamer même, en reconnaissant la mission prophétique dont on se trouve investi :

Le corps, en effet, dit la vérité à travers l'amour, la fidélité et l'honnêteté conjugale, de même qu'il exprime la non-vérité, c'est-à-dire la fausseté, à travers tout ce qui est négation de l'amour, de la fidélité et de l'honnêteté conjugale. [...] Les époux proclament précisément ce « langage du corps », relu dans la vérité, comme le contenu et le principe de leur nouvelle vie dans le Christ et dans l'Église. Sur la base du « prophétisme du corps », les ministres du sacrement du mariage *accomplissent un acte [de] caractère prophétique*. Ils confirment de cette manière leur participation à la mission prophétique que l'Église a reçue du Christ. (TDC 105,1-2.)

Autrement dit, ce n'est pas seulement l'un devant l'autre que les époux ont à vivre cette vérité, car elle a un prix et une fécondité pour le Corps du Christ dans son ensemble. Il y va d'une vérité qui vient d'au-delà de l'homme et de la femme, qui les implique et les dépasse.⁶¹ D'une certaine manière, ils en sont constitués hérauts ou ambassadeurs, et, la honte pèse en faveur de la fiabilité du langage du corps devenu prophétisme du corps.⁶²

L'on pourrait prolonger la métaphore en disant que la honte corporelle protège la liturgie de l'union matrimoniale des

⁶⁰ 2 Co 4,7.

⁶¹ Cf. TDC 105,3. Sans employer le terme de « prophétisme », la liturgie pour la bénédiction des époux appelle bien ce témoignage des conjoints, puisque la première bénédiction nuptiale comporte la prière suivante (cf. *Missel romain*, Desclée – Mame, Bruxelles – Paris, 1995⁶, p. 579) :

Seigneur notre Dieu, afin de révéler le dessein de ta grâce tu as voulu que l'amour de l'homme et de la femme soit déjà un signe de l'Alliance que tu as conclue avec ton peuple, et tu veux que dans le sacrement de mariage l'union des époux exprime le mystère des noces du Christ et de l'Église (Ep 5,32).

⁶² Cf. TDC 123,2 : « Participant à l'éternel plan d'Amour ('*Sacramentum absconditum in Deo*' [le mystère caché en Dieu]), le 'langage du corps' devient pour ainsi dire un 'prophétisme du corps'. »

dissonances ou discordances qui peuvent y survenir pour l'homme « historique », lequel, s'il est soutenu par la grâce de la Création et la grâce de la Rédemption, demeure encore « l'homme de la concupiscence ». La honte joue donc son rôle au bénéfice de cet avant-goût du Royaume, contribuant à la vérité du signe électif que représente l'union de l'homme et de la femme, dans l'attente de ce rayonnement de la vérité tout entière.⁶³ Alors Dieu sera tout en tous⁶⁴ et la Jérusalem céleste descendra d'en haut comme une épouse parée pour son Époux⁶⁵, tandis que le signe fera place à la plénitude de la manifestation.

Voilà donc en quoi consistent les intérêts les plus notables de ce qu'expose *La théologie du corps* sur la honte de Gn 3. La fécondité d'une perspective proprement théologique, la prise en compte de l'affectivité dans le développement moral, le service que rend la honte corporelle comme marqueur et soutien dans le perfectionnement moral et même théologal de la personne, représentent les éléments majeurs qui font la richesse et l'originalité de cet apport. Cela étant posé, il faut relever également ce que l'on peut trouver insuffisant concernant la manière dont les catéchèses de JEAN-PAUL II sur le corps traitent de la honte de Gn 3.

I.B. Principales limites

Les principales limites qui seront retenues ici sont de trois ordres : il s'agit d'abord de limites dans la conceptualisation (1) et dans la présentation (2), à quoi s'ajoute le fait que le processus même de l'émergence et de l'évolution de la honte, s'il est évoqué ou partiellement décrit, reste cependant sans explicitation (3).

I.B.1. Limites dans la conceptualisation de la honte

a. Concernant le paradigme de la honte

De ce qui a été vu, il ressort que JEAN-PAUL II caractérise la honte corporelle de diverses manières, par exemple en distinguant la honte cosmique, la honte immanente et la honte relative. Cela étant, on ne trouve pas dans *La théologie du corps* de

⁶³ Cf. Jn 16,13 et Jn 14,16.

⁶⁴ Cf. 1 Co 15,18.

⁶⁵ Cf. Ap 21,2.

conceptualisation rigoureuse au sujet de la honte comme affect ou de la pudeur comme vertu. Celui qui vient d'être élu à la chaire de saint Pierre, lorsqu'il reprend le tapuscrit polonais pour le séquencer en catéchèses en italien, choisit bien de jouer des deux termes *vergogna* et *pudore* que lui offre cette langue, mais il les utilise fréquemment de manière équivalente, qu'il s'agisse de l'expérience d'Adam et Ève après la Chute (ou de l'absence de honte dans la condition prélapsaire) comme de celle de l'homme « historique ».

Dans l'ensemble, l'auteur de *La théologie du corps* décrit finalement la honte et la pudeur en tant qu'elles sont éprouvées par l'homme et par la femme, davantage qu'il ne les définit. Ou plus exactement, s'il les définit, ce n'est pas d'abord à partir des catégories classiques héritées de la philosophie et de la théologie, bien qu'il en soit familier. En fait, il s'occupe moins de théoriser ces notions à l'aide d'un vocabulaire technique que de faire apparaître ce qu'elles mettent en jeu, comme la signification sponsale du corps⁶⁶ ou la triple concupiscence⁶⁷ ainsi que leurs conséquences existentielles et pastorales.

Il en va de même pour divers concepts appartenant au paradigme de la honte. Ne parlons pas de la « modestie » : l'erreur de traduction qui fait que ce terme figure à tort dans l'édition d'Yves SEMEN, a déjà été signalée. La « pudicité » aurait en revanche mérité d'y avoir sa place, car il est significatif que le terme *pudicizia* ait été ponctuellement privilégié par rapport à celui de *pudore*.⁶⁸ Reste qu'aucune définition n'en est donnée. L'« impudicité », quant à elle, bien qu'elle soit mentionnée de manière récurrente (quatorze occurrences pour *impudicizia*), n'est jamais évoquée explicitement comme un vice. D'ailleurs le mot « vice » ne se rencontre qu'une seule fois.⁶⁹

Notons en outre que si toutes ces notions sont évoquées à partir de références bibliques, le pape ne s'astreint pas pour autant à examiner systématiquement les termes hébreux ou grecs auxquels elles correspondent dans l'Écriture. Il fait une œuvre de

⁶⁶ Cf. par exemple TDC 14,6.

⁶⁷ Cf. par exemple TDC 28,5.

⁶⁸ Cf. AU 39,2. C'est l'unique occurrence du terme *pudicizia* dans ce corpus.

⁶⁹ Cf. AU 88,2 : il s'agit de *vizi* au pluriel, dans un commentaire d'Ép 4, 25-32. L'on peut ajouter deux occurrences dans la référence au livre de Paul CHAUCHARD (1912-2003) qui comporte ce mot dans le titre, cf. TDC 22,4 note 35 et TDC 47,1 note 57.

moraliste enracinée dans une anthropologie théologique nourrie, mais sans tirer nécessairement du côté de l'exégèse linguistique. *La théologie du corps* ne passe pas en revue les divers vocables de l'Ancien Testament ou du Nouveau Testament qui servent à exprimer la honte, la pudeur, et leurs dérivés. Il arrive que, pour tel ou tel autre concept, JEAN-PAUL II renvoie à des travaux de spécialistes qui auront effectué ce travail de repérage dans la Bible, mais ce n'est pas le cas pour le paradigme de la honte.

b. Concernant des notions connexes à la honte

La même chose s'observe pour des notions connexes. Bien des flottements existent autour de plusieurs notions qui ont à voir avec le développement de la honte, avec le fait qu'elle puisse alimenter le progrès de l'homme sur le chemin de la pureté de cœur. L'on pourrait citer surtout la maîtrise de soi, la continence, la chasteté ou la pureté, qui ne sont pas toujours évoquées en toute rigueur de termes. Ici ou là, elles se trouvent définies, mais en d'autres lieux, le même terme est repris avec une signification susceptible de différer quelque peu. Qui s'emploierait à « tracer » précisément ces concepts dans le texte en regardant les substantifs et les adjectifs à partir du texte italien, verrait qu'il y a des zones de flous ainsi que des recouvrements ponctuels.⁷⁰

En fait, JEAN-PAUL II ne définit précisément les termes qu'autant qu'il en a besoin pour ce qu'il veut faire apparaître.⁷¹ Même si entrer dans la compréhension de *La théologie du corps* s'avère exigeant au plan intellectuel (au point que bien des auditeurs des catéchèses du mercredi pouvaient légitimement se sentir dépassés), le pape ne recourt pas prioritairement à tout l'attirail notionnel qui permet de « disséquer » l'agir humain selon des catégories bien délimitées. Quitte à décevoir ceux qui y sont très attachés. Son propos est de rendre compte du bien-fondé de la doctrine d'*Humanae Vitae* pour un public plus large que le cercle des personnes initiées à la théologie, et pas d'abord de livrer un exposé formalisé à l'intention des « grammairiens » de la morale catholique – soit dit sans mépris aucun.

⁷⁰ Sans doute peut-on faire une exception pour la manière dont JEAN-PAUL II parle de la vertu cardinale de tempérance.

⁷¹ Par exemple pour préciser la notion de fruit de l'Esprit à propos de la maîtrise de soi en *TDC* 51,6.

c. Concernant l'arrière-plan thomasien

Il faut alors dire un mot de l'arrière-plan thomasien. Saint JEAN-PAUL II fait plusieurs fois référence à l'anthropologie de saint THOMAS – à dix reprises de manière explicite.⁷² Néanmoins, à aucun moment il n'évoque la pudeur comme « vertu », comme « passion louable » ou comme « partie intégrante » de la vertu de tempérance. La honte-pudeur est bien mise en relation avec la crainte⁷³ comme avec la peur⁷⁴, mais sans que le pape vienne à en parler comme d'une « espèce de crainte » ou à spécifier qu'elle relève de l'irascible. Par ailleurs, sa manière de parler de la honte semble recouvrir au moins partiellement la compréhension thomasienne de la modestie, dont il ne dit mot.⁷⁵

Il ne s'efforce pas davantage de détailler l'articulation entre les notions qui entrent en jeu dans le devenir de la honte. Il signale ponctuellement tel ou tel lien, mais ce n'est pas chez lui que l'on trouvera précisés l'architecture de la tempérance ou l'ensemble du dynamisme selon lequel s'organisent des notions comme la pudeur, la vertu de chasteté-pureté, la tempérance, la continence, la maîtrise de soi, la pudicité, ainsi que le don de piété ou de crainte – pour ne signaler que ce dont il fait mention dans *La théologie du corps* autour de la question de la honte corporelle.⁷⁶ Ce « lecteur de Thomas d'Aquin »⁷⁷ ne cherche pas à raisonner en faisant nécessairement intervenir, reliées les unes aux autres, les catégories chères à une scolastique qu'il estime cependant. Du reste, les termes employés par JEAN-PAUL II dans ce *corpus* ne

⁷² Ponctuellement cela concerne spécialement l'organisme des vertus hérité de l'AQUINATE, cf. TDC 54,2. (La tradition scolastique et la tradition aristotélicienne sont mentionnées à propos des vertus en TDC 53,5.)

⁷³ Cf. TDC 12,2 et 39,2.

⁷⁴ Cf. notamment TDC 27,1.

⁷⁵ Pour saint THOMAS, la modestie « modère et freine » en effet « les mouvements et les actes du corps » (ST, IIa-IIae, q. 143, co.) Sur la modestie chez le Docteur Angélique, nous avons déjà signalé la thèse de doctorat réalisée par Eduardo RONALD OLIVEROS, « La virtud de la modestia y las formas corporales de expresión en Santo Tomás de Aquino ». Dans ce qui est accessible en ligne (cf. <www.mercaba.org/FICHAS/VyV/lmer.pdf>, consultation le 21/11/2016), voir notamment p. 7 et 8 ce qui concerne les parties de la tempérance.

⁷⁶ Donc en laissant de côté d'autres notions comme le sens de l'honneur, etc., qu'il passe sous silence.

⁷⁷ Allusion au sous-titre de la thèse de philosophie d'Aude SURAMY, déjà citée.

correspondent pas toujours exactement aux notions de l'AQUINATE.

Pour cette raison, qui voudrait jeter sur les catéchèses sur le corps le filet des classifications et du vocabulaire de saint THOMAS ne verrait pas toujours coïncider les mailles et se retrouverait exposé à quelques frustrations.⁷⁸ Mais un génie se lit avec son vocabulaire, et l'AQUINATE lui-même n'en était pas resté au vocabulaire de saint AUGUSTIN ! Il faut donc renoncer à vouloir plaquer telles quelles les catégories thomasiennes sur la pensée de Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II, pour accueillir la manière dont lui-même élabore sa réflexion avec ses propres catégories. Le fait qu'il soit inopportun de vouloir superposer les catégories de l'un et de l'autre s'explique en partie par le fait que le premier arrière-plan de référence de *La théologie du corps* est celui de l'Écriture sainte.⁷⁹ Et l'on sait que déjà au long des livres bibliques,

⁷⁸ Sur la manière dont la Théologie du corps s'édifie en tirant parti des fondations posées par SAINT THOMAS et en les prolongeant, voire en les corrigeant, signalons la publication de l'excellent ouvrage du père Thomas PETRI sur les fondements thomistes de la Théologie du corps, cf. Thomas PETRI, *Aquinas and the Theology of the Body*. The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology, CUA Press, Washington D.C., 2016. Il écrit notamment en conclusion : « L'anthropologie de Karol Wojtyła, en particulier ce qu'il a exposé dans les catéchèses de la Théologie du corps, peut servir à améliorer ou même corriger [certaines] déficiences dans la pensée de l'Aquinate. » Notre traduction de : « Karol Wojtyła's anthropology, especially what he presented in the *Theology of the body* catecheses, can serve to ameliorate or even correct [some] deficiencies in Aquinas's thought. » Et aussi : « L'anthropologie biblique qu'il offre dépasse (sans toutefois la rejeter) l'anthropologie de l'Aquinate. » Notre traduction de « The biblical anthropology he offers moves beyond (yet does not reject) the anthropology of Aquinas. » (*Ibid.*, p. 312.)

⁷⁹ Cela s'illustre bien en TDC 53,5 lorsqu'il évoque la maîtrise de soi :

Dans les passages de l'épître aux Galates que nous avons soumis plus haut à une analyse détaillée, l'Apôtre cite en premier lieu parmi les « œuvres de la chair » : « fornication, impureté, débauche » (Ga 5, 19) ; toutefois, par la suite, quand il oppose à ces œuvres le « fruit de l'Esprit », il ne parle pas directement de la « pureté » mais mentionne seulement [...] la « maîtrise de soi », *enkrateia* en grec (Ga 5, 22). Cette « maîtrise de soi », on peut y reconnaître une vertu qui a trait à la continence dans le cadre de tous les désirs des sens, surtout dans le domaine sexuel ; elle est donc opposée « à la fornication, à l'impureté, à la débauche », et aussi à l'« ivrognerie » et aux « orgies ». On pourrait donc admettre que la « maîtrise de soi » paulinienne, contient ce qu'on exprime par le terme « continence » ou « tempérance » et qui correspond au terme latin *temperantia*. Nous nous trouverions dans ce

les notions connaissent des évolutions : JEAN-PAUL II lui-même le montre concernant la pureté.⁸⁰

C'est donc ainsi : l'arrière-plan reçu de saint THOMAS lui est précieux à bien des égards, mais sa réflexion n'épouse pas pour autant la manière dont ce dernier circonscrit les notions. C'est pourquoi le pape fait ponctuellement appel aux éclaircissements de l'AQUINATE qui servent son propos, sans pour autant s'astreindre de manière générale à développer ses considérations en suivant de près la conceptualisation de celui-ci. Il prouve à plusieurs reprises qu'il sait reprendre ce qui lui est précieux à un moment donné, comme on le voit bien à travers ce qu'il expose concernant la pureté, lorsqu'il explique :

Dans sa doctrine sur les vertus, Thomas d'Aquin voit l'objet de la pureté plus directement encore dans la faculté du désir sensible qu'il appelle *appetitus concupiscibilis* [appétit concupiscible]. C'est précisément cette faculté qui doit être particulièrement « maîtrisée », ordonnée et rendue capable d'agir conformément à la vertu afin que la « pureté » puisse être attribuée à l'homme. Suivant une telle conception, la pureté consiste surtout à contenir les impulsions du désir sensible qui a pour objet ce qui est corporel et sexuel dans l'homme. La pureté est une variante de la vertu de tempérance. (TDC 54,2.)

Un autre exemple se trouve dans la manière dont il prolonge une compréhension « classique » de la continence :

Il convient de rappeler que les grands classiques de la pensée éthique (et anthropologique) tant préchrétienne que chrétienne (Thomas d'Aquin) voient dans la vertu de continence non seulement la capacité de « contenir » les réactions corporelles et sensuelles, mais plus encore la capacité de contrôler et de guider toute la sphère sensuelle et émotive de l'homme. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit de la *capacité d'orienter, soit la ligne de*

cas en présence du système bien connu des vertus que plus tard la théologie, particulièrement la scolastique, allait, en un certain sens, emprunter à l'éthique aristotélicienne. Il est certain toutefois que, dans son texte, Paul ne se sert pas de ce système. Étant donné que par « pureté » il faut entendre la juste manière de traiter le domaine sexuel en fonction [de] l'état de vie personnel (et non pas nécessairement une abstention absolue de la vie sexuelle), alors cette pureté est indubitablement comprise dans le concept paulinien de « maîtrise de soi » ou *enkrateia*. C'est pourquoi dans le cadre du texte paulinien nous trouvons seulement une mention générique et indirecte de la pureté, en tant qu'à de telles « œuvres de la chair » comme « fornication, impureté, débauche », l'auteur oppose « le fruit de l'Esprit », c'est-à-dire les œuvres nouvelles dans lesquelles se manifeste « la vie selon l'Esprit ». On peut en déduire qu'une de ces œuvres nouvelles est précisément la « pureté », la pureté qui s'oppose à l'« impureté » et aussi à la « fornication » et à la « débauche ».

⁸⁰ Cf. TDC 50 à 59.

l'excitation vers son développement correct, soit également la ligne de l'émotion elle-même, en les orientant vers l'approfondissement et l'intensification intérieure de leur caractère « pur » et, en un certain sens, « désintéressé ». (TDC 130,1.)⁸¹

Mais inversement, il ne se soucie pas d'y faire référence quand il ne l'estime pas utile pour dérouler son propre raisonnement. Il l'exprime d'ailleurs très clairement au moment où, reprenant l'opposition paulinienne entre « chair » et « esprit », il s'attache à montrer comment la pureté fait partie des fruits de l'Esprit. Il écrit alors :

Sans pénétrer dans les structures de l'intériorité humaine au moyen des subtiles distinctions que nous offre la théologie systématique (spécialement à partir de saint Thomas d'Aquin), nous nous limitons à un exposé synthétique de la doctrine biblique qui nous permet de comprendre de façon essentielle et suffisante la distinction et l'opposition entre la « chair » et l'« Esprit ». (TDC 51,6.)

En fait, il semble tout à fait légitime de généraliser ce qu'il dit là à l'ensemble de *La théologie du corps*.

Ces quelques considérations suffisent à montrer que, lorsqu'il s'agit de la honte corporelle, circonscrire techniquement les notions pour les rattacher aux catégories classiques de la théologie morale n'est pas la première préoccupation de *La théologie du corps*. Cela ne signifie nullement que JEAN-PAUL II raisonnerait dans un grand flou, mais il ne précise pas nécessairement les concepts lorsqu'il les considère suffisamment clairs pour ses lecteurs. En revanche il convoque volontiers l'appareil lexicographique lorsque cela présente pour lui une utilité spécifique. Celui qui a « appris à aimer l'amour humain » au point d'éprouver « le besoin urgent de *s'engager* de toutes ses forces en *faveur du grand amour* »⁸², celui qui veut donner à contempler cet amour humain dans la lumière du dessein même de Dieu, se situe avant tout dans une perspective pastorale, avec le désir de rejoindre les destinataires de cet enseignement à partir de l'expérience que peut faire tout homme.

⁸¹ L'on voit au passage qu'il ne relève pas ici que la continence ne soit pas à proprement parler une vertu, mais seulement une demi-vertu. Cette distinction n'est pas retenue comme pertinente pour ce qu'il expose à son sujet.

⁸² JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, op. cit., p. 192.

I.B.2. Limites de la présentation de la honte de Gn 3

Venons-en maintenant à une deuxième limite de ce qu'on trouve dans *La théologie du corps* concernant la honte de Gn 3 : elle touche à la manière de présenter les choses.

a. Pas d'exposé systématique

À travers cet ouvrage, JEAN-PAUL II n'a pas entrepris de traiter de la honte, mais bien de « L'amour humain dans le plan divin », de « La sacramentalité du mariage et [de] la rédemption du corps »⁸³. De ce fait, il n'aborde la honte de Gn 3 que de manière incidente, il n'écrit pas pour en rendre compte de manière globale. Même si plusieurs catéchèses sont directement consacrées à ce thème, elles ne constituent pas pour autant un exposé systématique sur la honte corporelle. Tout cela nous vaut des mises en lumière pertinentes en même temps que des silences sur d'autres aspects.

Qui plus est, la pensée du pape au sujet de la honte ne se déroule pas de manière linéaire selon une logique habituelle pour nos esprits occidentaux. Il progresse plutôt en considérant le sujet à partir de plusieurs facettes. C'était apparemment sa manière d'enseigner : prendre une question à partir d'un fait, d'une observation, d'une particularité, initier une investigation à partir de là, puis reprendre l'examen à partir d'une autre fenêtre pour faire de même et encore recommencer, en élargissant peu à peu la perspective de compréhension.⁸⁴

Pour toutes ces raisons, la matière que cette étude a rassemblée et organisée concernant la honte de Gn 3 se trouve éparse en divers lieux de *La théologie du corps*. Le texte, en fait, ne s'attache très directement qu'à quelques données au sujet de la

⁸³ TDC 133,1.

⁸⁴ Cf. G. WEIGEL, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 182-183 :

« Sa méthode était circulaire, non pas comme s'il tournait en rond autour d'un cercle fermé, mais comme s'il descendait un escalier en spirale. Il commençait [...] par identifier un problème [...]. Puis il contournait cette question en l'examinant sous tous ses angles. Lorsqu'il revenait à son point de départ, ses étudiants et lui en savaient un peu plus ; il recommençait alors à tourner autour du problème, le réexaminant selon telle ou telle perspective, à un niveau d'analyse et de réflexion plus profond. Ce manège se poursuivait sans qu'il cherche jamais à parvenir de force à une conclusion avant que la question n'eut été examinée de manière exhaustive selon tous les points de vue possibles. »

honte : notamment sa signification en lien avec la nudité originelle et l'émergence de la concupiscence, ainsi que ses caractéristiques dans l'ordre de l'expérience intérieure. Le reste est mentionné au passage à l'occasion d'autres considérations. Et, bien évidemment, qui parcourrait ces pages un peu rapidement s'exposerait à manquer telle ou telle donnée pourtant précieuse ou significative. Non seulement en négligeant de s'arrêter sur une phrase apparemment incidente (par exemple pour remarquer le lien entre la honte corporelle et le don de piété), mais aussi en ne pensant pas à rapprocher deux choses dites à des moments différents (par exemple pour saisir que la honte relève de la loi naturelle).

Il faut reconnaître que reconstituer une vision d'ensemble de la honte corporelle, convenablement étayée par ce que Karol WOJTYŁA avait précédemment édifié dans une perspective d'anthropologie philosophique à travers *Amour et responsabilité* puis *Personne et acte*, suppose un véritable effort. L'on aura néanmoins constaté à quel point un examen systématique et détaillé de la honte corporelle permet de mettre à jour des éléments particulièrement intéressants qui attestent que le pape en a une conception très cohérente.

b. Un point de vue restreint aux situations de « réduction intentionnelle »

Une autre limite dans la manière dont JEAN-PAUL II présente la honte de Gn 3, c'est qu'il adopte un point de vue restreint. Cela n'est pas explicité, mais l'on observe qu'une fois posée la distinction spécifique entre la honte cosmique (cet « effondrement de l'acceptation originelle du corps comme signe de la personne dans le monde visible » et ce vacillement de « l'acceptation du monde matériel dans sa relation à l'homme »⁸⁵), la honte immanente (cette « humiliation spécifique par l'intermédiaire du corps »⁸⁶) et la honte relative, il se focalise prioritairement et même quasiment de manière exclusive sur deux situations entre l'homme et la femme : la honte ressentie par le sujet exposé à

⁸⁵ TDC 27,3, qui évoque aussi « l'hostilité du monde, la résistance de la nature à l'égard de l'homme et de ses tâches ». Voir encore TDC 27,4 soulignant « la conscience d'être sans défense et le sentiment d'insécurité envers sa structure somatique en présence des processus de la nature obéissant à un inévitable déterminisme. »

⁸⁶ TDC 28,2.

céder à la concupiscence, et la honte de qui se voit menacé de devenir pour l'autre un objet de concupiscence.

En ce sens, le pape n'aborde pratiquement pas la dimension sociale de la honte en général ni de la pudeur en particulier. C'est d'autant plus frappant que d'autres auteurs en font avant tout de la honte comme de la pudeur une émotion liée à cette dimension. Ils la présentent comme une crainte vis-à-vis d'un blâme potentiel ou comme un malaise qui suit l'opprobre. Dans cette perspective, elle pourrait finalement être définie comme une gêne qui anticipe ou qui suit une réprobation par autrui. Elle est alors tributaire d'un tiers, qu'il soit présent en situation ou dans l'esprit du sujet, de sorte qu'en l'absence de ce tiers elle ne surviendrait pas.⁸⁷ Cela conduit certains penseurs à vouloir dénoncer la pression du groupe pour affranchir le sujet de cette émotion jugée inopportune. Dans leur optique, il est logique de chercher à s'en débarrasser de cette façon : disqualifier le regard susceptible de condamner suffirait à neutraliser l'affect qui dérange.

Le point de vue de *La théologie du corps* est à l'opposé de cette tendance. Précisément, l'intérêt de la honte telle que la voit JEAN-PAUL II est que même en l'absence de toute injonction extérieure, de tout témoin, de tout représentant de la loi, la honte avertit à l'intime de la conscience sur une discordance entre l'intentionnalité (regarder une personne de l'autre sexe pour la désirer de manière concupiscente⁸⁸) et ce que devrait être cette intentionnalité (regarder l'autre comme une personne qui en justice devrait être aimée, qui mérite qu'on lui fasse don de soi-même par amour). La « loi » n'est pas dans le regard d'un tiers, elle est d'abord dans l'intériorité personnelle, et la honte qui en situation de danger rappelle la signification sponsale du corps, relève précisément de la « loi naturelle ».

Adopter ce point de vue est bien ce qui semble le plus fructueux dans la perspective de l'édification morale et théologique de la personne. C'est d'abord sur ses intentions que chacun a la capacité et la responsabilité de veiller. C'est d'abord de cette manière que l'homme et la femme se réalisent en tant que personnes en progressant dans une authentique *communio*

⁸⁷ Pensons, pour illustrer cela, au titre éloquent de cet article : Patrick MEROT, « La honte : 'si un autre venait à l'apprendre'. Introduction à la discussion sur le rapport de Claude Janin », *Revue française de psychanalyse* 67 (2003) 1743-1756.

⁸⁸ Cf. Mt 5,28.

personarum, laquelle rend visible quelque chose du mystère de Dieu et correspond aussi à cette croissance du Royaume dans le cours de l'existence humaine. Le Christ a centré sa prédication sur l'intériorité, faisant de la morale, plutôt qu'une question de conformité à des préceptes qui resteraient extérieurs, une responsabilisation personnelle par rapport aux mouvements de son cœur.⁸⁹ Telle que l'envisage *La théologie du corps*, la honte contribue précisément à cela.

c. Pas d'intérêt pour la honte liée au remords

Dans la suite de ce qui précède, l'on pourrait également relever que JEAN-PAUL II ne s'arrête guère sur la honte qui survient « après coup » lorsque l'on a failli quant au devoir d'honorer la signification sponsale du corps : la honte qui est liée au sentiment de culpabilité ou au remords, celle qui vient du fait d'être effectivement tombé, dans le domaine de la sexualité ou dans un autre domaine. De la part d'un pasteur et dispensateur du sacrement de la réconciliation, l'on aurait pu s'attendre à ce qu'il y consacre quelques lignes. Assurément, dans son ministère auprès des jeunes et des couples, le père WOJTYŁA a exhorté, écouté, accompagné, et également confessé bien des personnes avant d'écrire ce qui devait devenir *La théologie du corps* ! Mais curieusement, même dans son exhortation apostolique de 1985 sur le sacrement de réconciliation⁹⁰, la honte (*pudor* dans le texte latin) n'est mentionnée qu'une fois, seulement en passant, à côté de l'humiliation et parmi d'autres éléments, à propos de l'histoire du fils prodigue.⁹¹

Cet aspect de la honte, en lien avec le remords, ne retient nullement son attention dans les catéchèses sur le corps. Il semble

⁸⁹ Cf. par exemple Mt 15,19-20, Mc 7,21-23 ou Lc 6,44-45.

⁹⁰ Cf. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et Paenitentia* sur la réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Église aujourd'hui, 2 décembre 1984, AAS 77 (1985) 185-275 ; DC 82 (1985) 1-32.

⁹¹ Cf. *ibid.*, n. 5, AAS 77 (1985) p. 196 ; DC 82 (1985) p. 4 :

Un homme avait deux fils. Le plus jeune dit à son père : « Père, donne-moi la part de fortune qui me revient » raconte Jésus en décrivant la dramatique histoire de ce jeune : le départ de la maison paternelle vers l'aventure, le gaspillage de tous ses biens dans une vie dissolue et vide, les jours sombres de l'éloignement et de la faim, mais plus encore de la dignité perdue, de l'humiliation et de la honte, et enfin la nostalgie de sa maison, le courage d'y revenir, l'accueil du père.

que le pape se place prioritairement du côté de l'intériorité du sujet au moment où l'intention est en passe de se décider. La honte dont il parle est surtout celle qui survient au moment où la volonté doit choisir de donner ou non son assentiment à une intention en contradiction avec la dignité de l'homme ou de la femme en tant que personnes créées à l'image de Dieu, en contradiction avec la signification sponsale du corps. C'est cette honte-là qu'il considère : celle qui émerge quand la volonté risque de se rallier à la concupiscence au lieu de s'en détourner. Le choix de JEAN-PAUL II a évidemment ses raisons d'être, cela ne veut pas dire qu'un autre choix n'eût pas été possible ou que ce choix n'aurait pas pu être complété par quelques considérations sur la honte d'avoir failli.

I.B.3. Absence d'explicitation du processus de la honte

Pour terminer, une dernière limite est à mentionner dans la présentation de la honte de *Gn 3* : ce qui est enseigné à son sujet ne permet pas d'apercevoir l'ensemble du processus de son évolution. Outre la signification de la honte et ses caractéristiques selon trois axes (honte cosmique, immanente et relative), *La théologie du corps* indique les causes et les circonstances de son émergence, ainsi que certains éléments de son développement (lequel peut s'opérer dans plusieurs directions), mais n'offre pas de récapitulation d'une trajectoire d'ensemble. Elle ne comporte pas même une synthèse qui exprimerait simplement que la honte corporelle née de la concupiscence peut évoluer positivement dans le sens d'une intégration progressive de la sexualité vers la pureté de cœur, ou se dégrader en direction de l'impudeur ou de déformations de la pudeur telles que le puritanisme, la pudibonderie, etc.

L'émergence de la honte est constatée, en partie décrite, et surtout relue à partir des premiers chapitres de la *Genèse* dans l'expérience « limite »⁹² ou liminaire d'Adam et Ève, qui constitue comme le paradigme de l'expérience « de fond »⁹³ que tout homme « historique » est à même de vivre. Elle est surtout bien mise en rapport avec plusieurs conséquences du péché originel, mais les modalités de son émergence ou de son développement ne sont pas détaillées. Même en gardant à l'esprit ce qu'expose le chapitre d'*Amour et responsabilité* dédié à la « métaphysique de la

⁹² TDC 11,3.

⁹³ *Ibid.*

honte » auquel JEAN-PAUL II renvoie lui-même, et en y ajoutant encore ce qui peut concerner cette honte en *Personne et acte*, certains silences demeurent.

Rien d'étonnant dans tout cela, déjà parce qu'aucun théologien n'a à réexposer ce que la théologie a déjà mis à jour par ailleurs, et ensuite parce que le pape, on l'a dit, ne cherche pas à offrir un traité sur la honte corporelle. Qu'est-ce qui se passe, dans quel ordre et de quelle manière, dans l'intériorité du sujet, quand il est question de honte sexuelle ? L'on ne trouvera pas dans ce *corpus* de quoi répondre précisément à cette question : JEAN-PAUL II ne précise pas comment la honte communique ou rappelle le sens de la valeur de la personne et la signification sponsale du corps ni comment elle influe éventuellement sur la décision, le choix que posera finalement le sujet.

Pour cette étude, il est néanmoins intéressant de faire apparaître comment opère cette « sensibilité » spécifique, comment elle est informée et informe, afin de mieux éclairer comment l'affect spontané peut effectivement alimenter un processus de perfectionnement moral et théologal, – en tout cas quand il est en situation d'émerger normalement et n'est pas détourné dans le sens d'une dépravation morale et d'un éloignement de la grâce. L'on poursuivra donc en tentant de reconstituer partiellement le processus de la honte corporelle en lien avec l'édification de l'homme au plan de la nature et de la grâce.

I.C. Reconstitution partielle de la phénoménologie de la honte corporelle

Dans cette reconstitution, l'on se placera dans le cadre de la honte relative, qui intéresse au premier chef *La théologie du corps*, et non dans celui de la honte cosmique ou de la honte immanente. La réflexion sera menée du côté du sujet qui se trouve aux prises avec la concupiscence dans sa propre manière de considérer l'autre, et non du côté de celui qui est regardé par autrui de manière concupiscente. L'on envisagera la situation d'une honte saine, susceptible de jouer son rôle, et non d'une honte dégradée dont la survenue serait compromise, quelles que soient les raisons de cette dégradation. Ces précisions étant données concernant la focalisation adoptée, seront d'abord exposés les préalables à la honte (1), puis les différents moments du processus, c'est-à-dire son émergence (2) et son développement (3), avant que ces

données soient reprises sous la forme d'un schéma récapitulatif de la phénoménologie de la honte corporelle (4).

I.C.1. Avant la honte : préalables nécessaires

Il convient de considérer en premier lieu les conditions de possibilité de la honte corporelle. En effet, trois préalables sont requis sans lesquels celle-ci ne surviendra pas.

a. Un sujet capable d'éprouver cette honte

Comme premier préalable à l'émergence même de la honte corporelle, il faut poser un sujet capable d'éprouver cette honte, d'un point de vue ontologique d'abord. Ici se trouve la personne humaine avec des facultés spécifiques (en acte et pas seulement en puissance) :

- des facultés psychosomatiques, principalement :
 - o la sensorialité ;
 - o la cognitive qui fait appréhender un bien particulier comme étant utile ou nuisible, et qui présente ces données à l'intelligence ;
 - o l'appétit concupiscible, à l'intérieur duquel s'inscrit l'appétit irascible qui portera sur un bien ardu à obtenir ou sur un mal difficile à éviter.
- et des facultés spirituelles :
 - o l'intelligence, capable de percevoir le vrai (et de le désigner à la volonté comme bien désirable), mais marquée par l'ignorance et l'erreur depuis le péché originel ;
 - o la volonté, comprise comme appétit rationnel, naturellement orientée vers le bien, mais affaiblie depuis le péché originel.

Le sujet dont il est question ici, ayant été créé à l'image de Dieu, est caractérisé par la capacité de s'auto-posséder et de s'auto-déterminer (ce qui lui confère la propriété d'être inaliénable, inviolable), il est ordonné au don de soi par amour et possède une conscience de la dimension sponsale du corps (conscience qui demeure même si le péché originel l'a comme obscurcie). C'est un sujet moral, capable de faire retour sur ses actes, qui aspire au bien plénier et ultime auquel il doit ordonner tous les autres biens, et qui s'édifie par ses actes en progressant

vers une authentique communion interpersonnelle confirmant sa ressemblance à Dieu. Il ne se réalisera que par le don de lui-même.

Ce sujet est en outre marqué par la concupiscence héritée du péché originel : il est cet homme « historique », cet « homme de la concupiscence »⁹⁴ qui n'est plus dans la condition de l'« origine » mais en garde comme « un certain écho »⁹⁵ en son for intérieur. Cet homme est donc doublement inachevé, et par le fait même il a doublement besoin de la grâce pour se réaliser. D'une part, parce qu'il a par nature une fin surnaturelle qu'il est incapable d'atteindre par lui seul (dès le départ, sa nature est incomplète sans la grâce), et d'autre part, parce qu'il a de plus besoin d'être guéri des conséquences de la Chute.

Remarquons que ce sujet doit également être existentielle-ment en situation de pouvoir éprouver cette honte. Si des conditionnements socio-culturels ont entravé son développement normal à cet égard, tant du côté de l'absence de pudeur que du côté d'exagérations telles que puritanisme ou pudibonderie, la honte ne sera pas saine, mais altérée. Il en ira de même si la personne, quel que soit son contexte de départ, a pris des habitudes de vie qui dissolvent peu à peu ce sentiment en obscurcissant le discernement. C'est pourquoi la réflexion doit porter sur une honte saine.

b. Apparition d'un bien particulier considéré par le sujet

Deuxième préalable à la honte corporelle : le sujet voit apparaître dans son champ de conscience un bien particulier. Notons que le champ de conscience peut renvoyer à la perception sensorielle d'un individu présent physiquement ici et maintenant, comme à son appréhension par la mémoire ou l'imagination. Ce bien particulier constitue un objet désirable spécifique : il s'agit d'une personne avec ses attributs masculins ou féminins. Cet objet appréhendé comme une valeur particulière dans l'expérience subjective est donc susceptible d'éveiller les passions de l'appétit concupiscible et de mouvoir la volonté. (Il peut aussi secondairement susciter les passions de l'irascible que sont l'espoir ou le désespoir selon que le bien apparaît difficile à obtenir voire excessivement difficile à obtenir.)

⁹⁴ TDC 28,1.

⁹⁵ TDC 55,4.

Le désir sensible et le désir de l'appétit rationnel ne sont pas sur le même plan, et la dignité propre de l'être humain exige que la valeur personnelle prime sur ses valeurs sexuelles. Si cette hiérarchie n'est pas respectée dans la conscience intentionnelle du sujet, celui-ci est exposé à commettre un acte mauvais au mépris de la signification sponsale du corps. Qui plus est, la concupiscence héritée de la Chute peut investir le désir du concupiscible qui tend à la jouissance sensuelle et/ou affective pour incliner la volonté dans le sens d'une récupération égoïste. Choisir d'honorer la signification sponsale du corps supposera alors de passer par-dessus ce mouvement passionnel pour donner priorité à l'amour authentique sur la convoitise sensuelle et affective. JEAN-PAUL II a relevé que cela ne se fait parfois qu'au prix d'un combat exigeant.⁹⁶ Le père PINCKAERS parle quant à lui de « mourir » :

Comment faut-il accepter de mourir pour vivre avec qui l'on aime ? [...] Au fond de la question se tient, dans un dernier repli, le choix tout personnel entre l'amour-propre et l'amour d'autrui, entre l'amour apparent et l'amour vrai, l'amour d'amitié, comme l'appelle saint Thomas.⁹⁷

Autant dire que la concurrence entre le mouvement de la sensibilité et la volonté comprise comme appétit rationnel peut être d'une intensité considérable.

c. Tension entre deux désirs hiérarchiquement différents

À partir du moment où le sujet voit s'éveiller son désir vis-à-vis de ce bien particulier, l'on peut distinguer deux types de situations :

- Ou bien le sujet oriente son intention vers l'objet selon une juste hiérarchie des valeurs dans le respect de la signification sponsale du corps : la volonté d'aimer la personne pour ce qu'elle est l'emporte sur le désir d'en

⁹⁶ Cf. TDC 49,6 :

Cet acte [de maîtrise de soi et de tempérance auquel le Christ invite dans le Sermon sur la Montagne (Mt 5, 27-28)] peut donner l'impression que l'on est suspendu « dans le vide du sujet ». Il peut donner cette impression en particulier quand il est nécessaire de se décider à l'accomplir pour la première fois ou, plus encore, quand s'est créée une habitude contraire, quand l'homme a pris l'habitude de céder à la convoitise de la chair.

⁹⁷ S. Th. PINCKAERS, *Passions et vertu*, op. cit., p. 27-28.

jouir sensuellement ou affectivement. Dans ce cas, cela ne donne pas lieu à l'émergence de la honte corporelle.

- Ou bien le sujet oriente son intention vis-à-vis de cet objet en faisant prévaloir les passions sur la volonté d'honorer la valeur inaliénable de l'autre, ce qui équivaut à dédaigner la signification sponsale du corps. C'est dans ce cas de figure que se met en place le processus qui suscite l'émergence de la honte corporelle. Cette situation correspond donc au troisième et dernier préalable.

L'on peut considérer que le tableau est celui d'un conflit à l'intérieur du sujet entre deux manières d'appréhender une personne de l'autre sexe à travers son corps – plus exactement d'un conflit entre un désir de l'appétit sensible et un désir de l'appétit rationnel, ce dernier étant lié à un devoir.⁹⁸ Effectivement, *malgré* le péché originel, l'homme « historique » garde au cœur une certaine conscience de la signification sponsale du corps⁹⁹ et sait qu'il ne doit appréhender le corps sexué de l'autre que conformément à cette signification. Mais *à cause* du péché originel, il fait l'expérience d'une « certaine fracture constitutive [...] de [son] unité spirituelle et somatique »¹⁰⁰ et d'une sorte d'autonomisation de sa sexualité par rapport à ses facultés spirituelles.¹⁰¹

Le dernier CONCILE l'a bien exprimé : « C'est en l'homme lui-même que de nombreux éléments se combattent entre eux. [...] Ainsi c'est en lui-même que l'homme est divisé. »¹⁰² JEAN-PAUL II y fait écho en écrivant que le cœur de l'homme « est devenu le lieu

⁹⁸ Cf. TDC 40,1 : « Ce détachement de la signification sponsale du corps entraîne en même temps un conflit avec la dignité de la personne : un authentique conflit de conscience. »

⁹⁹ Cf. TDC 32,3 : « La signification sponsale du corps n'est pas devenue complètement étrangère à ce cœur : *elle n'a pas été totalement étouffée en lui par la concupiscence, mais a été seulement habituellement menacée.* »

¹⁰⁰ TDC 28,2.

¹⁰¹ Cf. TDC 32,2. Voir aussi TDC 19,3 :

C'est comme si l'aspect personnel de la masculinité et de la féminité, qui auparavant mettait en évidence la signification du corps pour une pleine communion des personnes, avait cédé la place à la simple sensation de la « sexualité » par rapport à l'autre être humain. C'est comme si la sexualité était devenue un « obstacle » dans les relations personnelles de l'homme avec la femme.

¹⁰² GS 10,1 et 13,2.

du combat entre l'amour et la concupiscence.»¹⁰³ La concupiscence tend donc à investir ce désir sexuel appuyé sur la sensualité (registre de l'excitation) et sur l'affectivité (registre du sentiment) pour le faire primer indûment sur le désir raisonnable et le devoir de considérer et traiter le corps de l'autre selon sa signification sponsale. Lorsque l'homme se trouve dans cette situation, les conditions sont réunies pour que puisse survenir la honte.

I.C.2. L'émergence de la honte

Détaillons donc maintenant son émergence.

a. Aux portes de l'intention

Arrive le moment où va se nouer l'intention du sujet. Celui-ci peut déjà éprouver une certaine honte du fait qu'il découvre en lui-même ce tiraillement entre le désir d'un bien honnête (qui suppose d'honorer la signification sponsale du corps) et le désir d'un bien délectable dont il ressent la véhémence même s'il a conscience qu'il est en contradiction avec la juste hiérarchie des biens.¹⁰⁴ Pour autant que l'on puisse décortiquer les choses, cette

¹⁰³ TDC 32,3.

¹⁰⁴ Cette hiérarchie des biens conforme à la nature rationnelle de l'homme, héritée de saint THOMAS, est présente à l'esprit de Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II comme l'attestent plusieurs écrits. Cf. par exemple AR 36 ; 77 et 219. Notons également que dans son réalisme, l'auteur d'*Amour et responsabilité* sait distinguer entre « ne pas vouloir » et « ne pas sentir », il est conscient que la sensibilité peut être mise en branle sans que la volonté ait donné son consentement :

La concupiscence du corps possédant dans l'homme son propre dynamisme par lequel elle tend à devenir vouloir, acte de volonté, on risque, quand le discernement nécessaire manque, de considérer comme un acte volontaire ce qui n'est encore qu'un éveil de la sensualité et de la concupiscence du corps. Grâce à ce dynamisme, la réaction de la sensualité suit son cours, même dans le cas où la volonté non seulement ne consent pas, mais s'oppose. Un acte de volonté dirigé contre l'éveil de la sensualité n'a pas en général d'effet immédiat. D'habitude, la réaction de la sensualité se poursuit jusqu'à la fin dans sa propre sphère psychique, c'est-à-dire dans la sphère sensuelle, bien que, dans la sphère volitive, elle ait rencontré une nette opposition. Nul ne peut exiger de soi-même que les réactions de la sensualité ne se manifestent pas en lui ni qu'elles cèdent dès que la volonté refuse de consentir, voire oppose son refus. Cela est important pour la pratique de la vertu de continence. « Ne pas vouloir » est différent de « ne pas sentir », « ne pas éprouver ». (AR 146.)

honte relève alors de cette « humiliation spécifique par l'intermédiaire du corps »¹⁰⁵ qui correspond à la honte immanente plutôt qu'elle ne consiste en une honte relative à proprement parler.

La concupiscence cherche à attirer la volonté dans son orbite en lui faisant avaliser le désir sexuel de façon désordonnée. Ce désir issu du dynamisme spontané de la sexualité, sain en lui-même et infra-moral, devient alors un désir coupable, « charnel » au sens paulinien, c'est-à-dire opposé à l'esprit et à l'Esprit, en tant que la chair résiste à Dieu. Si le sujet ratifie ce mouvement, cela signifie de fait pour sa volonté choisir une fin prochaine (la jouissance sexuelle) qui est à ce moment-là en contradiction avec la fin ultime (Dieu). En son cœur, l'homme doit décider dans quel sens il engage son vouloir :

L'intentionnalité cognitive elle-même ne signifie pas encore asservissement du « cœur ». C'est seulement lorsque la réduction intentionnelle [...] entraîne la volonté dans son étroit horizon, quand elle suscite en elle la décision d'établir des relations avec l'autre être humain (avec la femme en l'occurrence) selon l'échelle des valeurs propres à la « concupiscence », c'est seulement alors qu'on peut dire que le « désir » s'est emparé aussi du « cœur ». (TDC 41,2.)

À ce moment critique où se décide l'orientation de la volonté, deux directions antagonistes sont donc possibles : soit céder à la concupiscence au mépris de la signification sponsale du corps, soit privilégier le vrai bien en faisant droit à cette signification sponsale du corps. Le premier mouvement, s'il est (au moins en partie) conscient et délibéré, conduit bien évidemment au péché, tandis que le second ratifie l'ordination naturelle de la personne au bien avec le soutien de la grâce. Ce second mouvement frustre d'une délectation sensible recherchée de manière désordonnée (fin prochaine), pour acheminer vers la délectation qui convient à la nature et à la vocation de l'homme (une autre fin prochaine ordonnée à sa fin ultime).

¹⁰⁵ TDC 28,2.

b. Une syndérèse particulière

C'est ici qu'intervient la syndérèse qui rappelle spontanément à la conscience les premiers préceptes de la raison pratique et sollicite la volonté dans le sens des biens humains naturels.¹⁰⁶ Elle comporte à la fois une dimension cognitive et une dimension affective, comme cela a été rappelé précédemment.¹⁰⁷ Cette syndérèse, qui réprouve la perspective de ratifier les sollicitations de la concupiscence, pèse dans l'arbitrage en communiquant une saisie immédiate et intuitive de la malice de l'intention, avec un ressenti désagréable : la honte corporelle. Cette passion de l'irascible vient soutenir l'aspiration à une communion authentique rendue ardue par la véhémence de l'appétit concupiscible : outre qu'elle incite à vouloir fuir une sensation déplaisante et retient donc d'aller vers le mal, elle communique un élan en direction du vrai bien.

La syndérèse, qui n'est pas le fruit d'une réflexion mais d'une sorte de connaissance par connaturalité des premiers principes moraux, pousse ainsi le sujet à réfléchir et à se détourner d'une

¹⁰⁶ Cf. ST, Ia, q. 79, a. 12 et Ia-IIae, q. 94, a. 2, co. :

C'est donc le premier précepte de la loi qu'il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal. C'est sur cet axiome que se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle : c'est dire que tout ce qu'il faut faire ou éviter relève des préceptes de la loi naturelle ; et la raison pratique les envisage naturellement comme des biens humains.

Cf. CEC 1780 :

La dignité de la personne humaine implique et exige la *rectitude de la conscience morale*. La conscience morale comprend la perception des principes de la moralité (syndérèse), leur application dans les circonstances données par un discernement pratique des raisons et des biens et, en conclusion, le jugement porté sur les actes concrets à poser ou déjà posés. La vérité sur le bien moral, déclarée dans la loi de la raison, est reconnue pratiquement et concrètement par le *jugement prudent* de la conscience. On appelle prudent l'homme qui choisit conformément à ce jugement.

Sur la syndérèse, voir COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., numéros 39 à 47. Voir aussi Paola PREMOLI DE MARCHI, « La sinderesi come principio del dinamismo morale, in opposizione al desiderio cieco », dans : Livio MELINA – Juan LARRÚ (dir.), *Verità e libertà nella teologia morale*, « Lezioni e dispense 4 », LUP, Rome, 2001, p. 301-304.

¹⁰⁷ Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., n. 44.

élection qui ne convient pas.¹⁰⁸ En quelque sorte, elle l'accule à prendre conscience de ce qui se joue et à ordonner son agir, le jugement prudentiel lui permettant d'incarner de manière appropriée dans le contexte immédiat les principes rappelés.¹⁰⁹ La raison discursive, qui applique aux situations concrètes les préceptes énoncés par la loi naturelle, détermine la bonté ou la malice de l'intention circonstancielle que le sujet est en passe de ratifier ou de rejeter, comme aussi de l'acte extérieur susceptible d'en découler.

L'implication des émotions dans la syndérèse s'avère d'autant plus intéressante que les psychologues ont acquis la certitude que l'impact affectif favorise la mémorisation.¹¹⁰ L'homme se souvient mieux de ce qui comporte une certaine intensité émotionnelle (agréable ou désagréable), tandis qu'il a plus facilement tendance à oublier ce qui n'en comporte pas ou n'en comporte que peu. En étant associé à la saisie cognitive des premiers principes de la loi naturelle, le ressenti de honte sert donc également la capacité du sujet à garder en mémoire cette

¹⁰⁸ Cf. Philippe-Marie MARGELIDON – Yves FLOUCAT, « Syndérèse, (*synderesis*) » dans : ID. : *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomiste*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Parole et Silence, Paris, 2011, p. 521 :

Saint Thomas distingue sans les séparer la syndérèse de la conscience morale. La syndérèse est un *habitus* naturel des premiers principes dans l'ordre de l'opération ou de l'agir, *principia operabilium naturalis indita*. Elle énonce les premiers principes pratiques au sujet desquels il n'y a jamais d'erreur. La raison pratique ou syndérèse fonde l'obligation morale la plus fondamentale qu'énonce le tout premier principe : « Le bien est ce qui est à faire et poursuivre, et le mal ce qui est à éviter, *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* » (ST, I^a-II^{ae}, q. 94, a. 2). Tout l'office de la syndérèse est de protester contre le mal et d'inciter ou incliner au bien, *inclinare, instigare ad bonum, et remurmurare malo*. Cf. ST, I^a, q. 79, a. 12.

¹⁰⁹ Car, comme le rappelle Michael SHERWIN : « Les préceptes de la loi naturelle et les inclinations correspondantes de la volonté nous orientent vers les biens généraux nécessaires à l'épanouissement humain, mais ils ne nous apprennent pas comment incarner ces biens dans des actes concrets. » Notre traduction de : « The precepts of the natural law and the corresponding inclinations of the will orient us toward the general goods necessary for human flourishing, but they do not teach us how to embody these goods in concrete acts. » Michael SHERWIN, « Virtue as Creative Freedom and Emotional Wisdom », *Edification : The Transdisciplinary Journal of the Society for Christian Psychology* 6 (2012) 32-35, ici p. 34.

¹¹⁰ Cf. par exemple Daniel MARTINS, « Influence des états émotionnels dans les activités de mémorisation, de rappel, d'identification et de production de matériels verbaux », *L'année psychologique* 85 (1985) 577-597.

expérience, permettant que celle-ci constitue un apprentissage pour l'avenir.

Rappelons que l'on raisonne ici dans une perspective où la syndérèse s'exerce sans entrave, sachant que sa capacité à jouer son rôle peut se trouver amoindrie. Et de fait, plusieurs facteurs peuvent entraîner qu'elle ne soit plus en situation de s'exercer normalement¹¹¹ : d'une part la culture et l'éducation du sujet, d'autre part ses habitudes de vie (*habitus* vicieux), sa fermeture à la grâce, ou encore le caractère aiguisé d'un affect qui supplante en quelque sorte le signal que la syndérèse devrait délivrer. Ce qui a été développé au sujet de « l'émotionnalisation de la conscience » correspond ainsi à une sorte de neutralisation de la syndérèse sous l'effet de l'intensité du sentiment amoureux. Inversement, plusieurs facteurs renforceront la capacité de la syndérèse à s'exercer de manière adéquate et satisfaisante : la culture et l'éducation du sujet, toujours, ses habitudes de vie pareillement (*habitus* vertueux cette fois), ainsi que son ouverture à la grâce.

C'est dire que la syndérèse, censée jouer son rôle en situation, peut se trouver plus ou moins opérationnelle, confortée ou entravée – et ce jusqu'à être quasiment exténuée. Pour préciser les facteurs adjuvants pour la honte corporelle qui nous intéresse, l'on peut rappeler plusieurs données sur lesquelles *La théologie du corps* attire l'attention :

- l'importance d'un « climat favorable à la chasteté » que soulignait le n. 22 d'*Humanae Vitae* ;
- l'importance d'une éducation à la honte et *par* la honte ;
- l'importance de l'affinement de la conscience par la pratique des vertus et tout spécialement par la pratique de la vertu de pureté, laquelle est aussi et surtout un fruit de l'Esprit ;
- l'importance du don de piété ou de crainte, qui aide à s'ajuster au dessein du Créateur ;
- l'importance de la vie de la grâce, spécialement à travers la charité théologale et à travers « l'espérance de chaque

¹¹¹ Cf. CEC 1790 à 1794 sur le jugement erroné.

jour »¹¹² qui soutient l'homme quand il pourrait se décourager sous les assauts de la concupiscence.

Tout cela montre comment la honte corporelle est informée par l'agir du sujet et par les conséquences de cet agir, en même temps qu'elle informe elle-même la capacité du sujet à agir droitement. Elle l'informe de manière immédiate par la syndérèse, et aussi à moyen terme comme la suite va le montrer. L'affectivité elle-même se trouvera informée plus largement : dans sa manière de réagir spontanément aux valeurs rencontrées dans l'expérience, elle deviendra plus ordonnée.

c. Deux situations pour la honte

De fait, toujours en raisonnant en situation saine¹¹³, deux situations se dessinent à partir de cette syndérèse, selon ce que décide effectivement le sujet.

1. Dans le cas où il privilégie finalement dans son choix la signification sponsale du corps contre le mouvement de la concupiscence, la honte (qui a pu n'être ressentie que très furtivement, selon la durée de la délibération et l'intensité de la tension entre les désirs en conflit) ne se maintient pas. La résolution du désagrément émotionnel a de quoi conforter spontanément le sujet dans son choix de résister à la concupiscence pour préférer ce qui convient. En somme, la honte a rempli son office, l'avertissement a suffi, et la situation « rentre dans l'ordre » par un agir adéquat : ceci correspond au dénouement optimal.
2. Dans le cas où le sujet opte malgré tout pour une finalité subvertie, l'on peut inférer que la honte va augmenter en intensité, au moins dans un premier temps, attirant en somme l'attention sur le fait que le bien délectable (*delectabile*) prend le pas sur le bien honnête (*honestum*). Cela pourra inciter le sujet à ne pas répéter un choix similaire, à se détourner de sa conduite mauvaise.

¹¹² TDC 101,4.

¹¹³ C'est-à-dire en écartant les exceptions que constituent l'extinction de la honte par *habitus* vicieux et le « désamorçage » de la honte par une émotionnalisation de la conscience, auxquelles s'ajoutent les situations outrancières telles que puritanisme, pudibonderie, etc.

Par la suite, cependant, si le sujet continue à « passer par-dessus » le signal émotionnel, cela se répercutera négativement sur la capacité d'émergence affective elle-même, possiblement jusqu'au point où la honte ne surviendra même plus. Celle-ci ne sera donc plus en mesure d'informer et de stimuler le sujet en situation. Le comportement répété aura généré un *habitus* vicieux – ce qui rend compte de la manière dont la honte disparaît dans l'impudeur.

I.C.3. Le développement de la honte

L'on a vu comment la honte émerge dans la syndérèse pour se maintenir un peu ou pour ne pas se maintenir après le choix posé par le sujet. De fait, comme toute émotion, la honte est transitoire et sa durabilité est brève, sauf quand elle se stabilise en prenant la consistance d'un sentiment. Il reste maintenant à considérer de quelles façons la honte qui vient de naître peut se développer. Trois scénarios-types peuvent être distingués.

a. De la honte à la vertu et de la vertu à la honte

Si l'élection du sujet qui suit la syndérèse (donc l'émergence de la honte) est moralement bonne, alors, tandis que se résorbe l'affect de honte, cet agir conforme à la finalité de l'être humain va pouvoir générer et nourrir la vertu acquise de pudeur, comprise comme partie intégrante de la tempérance. Elle rejaillira aussi sur d'autres composantes de la vertu de chasteté telles que la pudicité ou la modestie, et rendra le sujet plus perméable à l'action de l'Esprit Saint par le don de piété. Cela donne à lire une évolution qui va de la honte comme affect vers la pudeur comme vertu, dans une intégration personnelle réussie de la sexualité.

Ce perfectionnement dans la pureté de cœur, dans lequel jouent aussi les vertus théologiques et les vertus morales infuses, ainsi que le progrès dans les autres vertus morales acquises, contribuera en retour à l'affinement de la honte. Au fur et à mesure, le sujet verra diminuer les occasions de ressentir la honte à cause de conflits intérieurs entre la convoitise charnelle et l'aspiration à l'amour authentique, parce que son agir aura donné du poids à la signification sponsale du corps. De façon corollaire, sa sensibilité à la honte se fera plus aiguë : il deviendra capable de réagir émotionnellement de plus en plus tôt et de plus en plus finement aux déviances susceptibles de survenir dans son

intentionnalité. Ce mouvement d'ensemble (de la honte à la pudeur et retour, en somme) constitue donc un cercle vertueux.

b. Le cas particulier de l'absorption de la honte par l'amour

Ce cercle vertueux peut progressivement conduire à ce que Karol WOJTYŁA a conceptualisé comme étant « l'absorption de la honte par l'amour »¹¹⁴ – un amour objectif s'entend. Cette notion correspond en fait au terme optimal du processus qui vient d'être exposé, à son aboutissement le plus parfait dans l'ordre de l'édification personnelle et de la communion des personnes. Elle relève d'une différence de degré par rapport à la situation précédente, constituant son degré le plus élevé et coïncidant avec l'épanouissement véritable de l'homme dans le domaine de la sexualité. L'absorption de la honte par l'amour relève d'une situation d'excellence. Cette excellence, au plan de l'anthropologie philosophique, aura nom de vertu et s'inscrira dans le véritable amour d'amitié ; et au plan de l'anthropologie théologique, elle relèvera de la pureté de cœur entendue comme fruit de la vie selon l'Esprit et de la charité, et rejaillira à la gloire de Dieu lui-même.¹¹⁵

Il importe de réserver une place particulière à cette absorption de la honte par l'amour parce qu'il importe de tenir que le couple humain *peut* accéder à cette qualité de pureté. Certes, le pape polonais est suffisamment lucide pour ne pas sous-estimer la puissance de la concupiscence en l'homme¹¹⁶ – et tout spécialement dans le désir sexuel.¹¹⁷ Néanmoins, contre ceux qui ne voient là qu'un idéal irréalisable, aussi bien PAUL VI que JEAN-PAUL II ont tenu à redire que cette maturité est possible à

¹¹⁴ AR 164.

¹¹⁵ Cf. TDC 57,3.

¹¹⁶ Dans son encyclique sur la miséricorde divine, il relève la puissance de ces forces de la triple concupiscence qui travaillent l'homme, cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Dives in Misericordia* sur la miséricorde divine, 30 novembre 1980, AAS 72 (1980) 1177-1232, ici p. 1226 ; DC 77 (1980) 1083-1099, ici p. 1098. Cité DIM. Qui plus est, là où le texte latin parle des « forces puissantes » (« ab homine [...] exposito viribus potentibus triplicis concupiscentiae in illo operantis »), la traduction française accentue le trait en parlant de « forces tyranniques » (« l'homme exposé aux forces tyranniques de la triple concupiscence qui sont à l'œuvre en lui »). (*Ibid.*)

¹¹⁷ Cf. TDC 28,4 déjà cité.

atteindre avec le soutien de la grâce¹¹⁸, et que l'homme, soutenu par « l'espérance de chaque jour »¹¹⁹, doit s'engager pour y parvenir.

Lorsqu'il arrive à ce stade, l'être humain, s'étant dilaté dans la liberté du don, découvre cette qualité de spontanéité « *plus profonde et plus mûre* [...] dont 'l'homme charnel' ignore tout ou presque »¹²⁰, et goûte une délectation en accord avec sa nature et sa vocation.¹²¹ La grâce est-elle indispensable ? Certes, et affirmer le contraire reviendrait à s'inscrire dans la dérive pélagienne, en contradiction avec l'Écriture sainte et avec l'enseignement de l'Église. Car si l'homme peut et doit lutter contre les effets de la concupiscence en lui-même, il n'est pas en son pouvoir d'en extirper les racines de son cœur.¹²²

c. De la honte à l'impudeur et de l'impudeur à l'extinction de la honte

En revanche, dans le cas où après l'émergence de la honte dans la syndérèse, le sujet fait un choix moralement mauvais et s'y tient malgré le fait que la honte augmente momentanément en intensité, c'est un *habitus* d'impudeur qui commencera à se mettre en place. Aussi le vice informera-t-il en retour la capacité à ressentir la honte corporelle en situation (en ayant aussi des répercussions sur l'ensemble de l'affectivité). Bien évidemment,

¹¹⁸ Cf. HV 20-21 et 25 ; TDC 120,4-5.

¹¹⁹ TDC 86,7.

¹²⁰ TDC 48,5.

¹²¹ Tout cela est consonnant avec l'enseignement de saint THOMAS, cf. ST, Ia-IIae, q. 33, a. 1-2.

¹²² Cf. CEC 2520. La victoire contre la concupiscence en sa racine est l'œuvre du salut et requiert davantage que la vertu acquise. Le soutien de la grâce est encore donné par le biais de la vertu infuse. Cf. ce qu'expose Jean PORTER à propos des vertus telles que les comprend SAINT THOMAS :

[L]a prudence rend capable de choisir conformément au bien ; la justice oriente la volonté vers le bien commun, quant à la tempérance et la force, elles gouvernent les passions de sorte que l'on désire ce qui est vraiment conforme au bien et qu'on est prêt à résister aux obstacles qui s'y opposeraient. [...] La fin directe ou indirecte [des vertus infuses] est l'union à Dieu, par opposition aux [vertus] acquises, dont la fin est la réalisation du bien humain tel que la raison le discerne. [...] Personne ne peut atteindre le salut sans les [vertus] infuses, aussi bien théologiques que cardinales, mais les [vertus] acquises par l'effort humain, et qui tendent au bien-être humain, sont véritablement bonnes, même si c'est de façon limitée [...]. (Jean PORTER, « vertus », dans : J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, op. cit., p. 1489.)

cet amoindrissement de la honte favorisera le fait que la volonté se rallie plus facilement aux instigations de la concupiscence à la prochaine occasion. L'on se trouve cette fois dans le cadre d'un cercle vicieux à proprement parler.

À terme, par la répétition d'actes mauvais, ce processus risque de déboucher sur une véritable extinction de la honte dans l'impudeur. L'affect ne sera plus ressenti de la même manière dans les circonstances où il aurait dû émerger, parce que la syndérèse dans ce domaine aura été comme désactivée. À l'opposé de la situation précédente, l'on aboutit ici à une désintégration personnelle, à l'opposé de l'intégration heureuse de l'affectivité dans l'édification morale et théologique de la personne.

Il faut bien voir que l'absence de honte est ici coupable, dans la mesure où elle est le résultat de l'agir d'une personne responsable de ses choix. Il en va différemment quand l'absence de honte est due au fait que la personne n'a pas eu les moyens d'être éduquée ni à la honte ni par la honte. C'est l'un des risques majeurs auxquels expose un contexte de dépravation ou de permissivité des mœurs¹²³, et cela peut par conséquent constituer des circonstances atténuant la responsabilité personnelle.

¹²³ Cf. CEC 2525 et 2626 :

La pureté chrétienne demande une purification du climat social. Elle exige des moyens de communication sociale une information soucieuse de respect et de retenue. La pureté du cœur libère de l'érotisme diffus et écarte des spectacles qui favorisent le voyeurisme et l'illusion.

Ce qui est appelé la permissivité des mœurs repose sur une conception erronée de la liberté humaine ; pour s'édifier, cette dernière a besoin de se laisser éduquer au préalable par la loi morale. Il convient de demander aux responsables de l'éducation de dispenser à la jeunesse un enseignement respectueux de la vérité, des qualités du cœur et de la dignité morale et spirituelle de l'homme.

I.C.4. Schéma récapitulatif de la phénoménologie de la honte

Ces données peuvent maintenant être reprises sous la forme d'un schéma récapitulatif (ce schéma figure aussi séparément dans l'annexe 5).

a. Limites de ce schéma

Pour que ce schéma soit pertinent, il faut d'abord signaler ses limites. Aux limites inhérentes à la focalisation adoptée (déjà indiquées en commençant cette reconstitution du processus), s'ajoute le fait que le schéma se présente dans une linéarité trompeuse comme si tout s'enchaînait simplement selon une succession chronologique. Exposer les choses avec une circularité, comportant des va-et-vient et des recouvrements, serait de ce point de vue plus exact – mais malheureusement peu lisible.

Par ailleurs, le schéma ne rend pas compte de certaines choses : il laisse dans l'ombre le lien entre la honte corporelle et le don de piété¹²⁴, le retentissement des choix au regard de la béatitude, ou les modulations qui seraient souhaitables pour rendre compte des diverses situations existentielles. De fait, il ne serait pas juste de superposer la situation d'une personne qui lutte dans une dynamique de conversion tout en ayant auparavant contracté des *habitus* vicieux et celle d'une personne dont le concupiscible est suffisamment informé par la vertu acquise et infuse de tempérance pour être convenablement ordonné à la volonté raisonnable d'aimer. Le schéma ne dit rien non plus du combat spirituel qui peut baigner l'ensemble. Or, tous ces éléments peuvent avoir pour conséquence qu'un affect de honte soit plus ou moins présent et intense à un moment donné, alors

¹²⁴ Cf. TDC 55,5 : « on peut dire que c'est précisément *de la honte qu'est né le 'respect'* pour son propre corps ». Cf. encore TDC 55,7 :

[D]ans sa première épître aux Corinthiens, [...] Paul indique également [en 1 Co 12,18-25] *la voie qui mène (précisément sur la base du sentiment de honte) à la transformation de cet état jusqu'à la victoire progressive sur cette « division dans le corps », une victoire qui peut et doit se réaliser dans le cœur de l'homme.*

NB : Il est intéressant de se référer au schéma proposé par S. Th. PINCKAERS pour rendre compte de l'organisme des vertus en lien avec le dynamisme de la grâce dans la pensée de S. THOMAS. Ce schéma fait apparaître la proximité entre la tempérance et le don de crainte. Cf. Servais Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Cerf – Éditions universitaires, Paris – Fribourg (Suisse), 2012⁵, p. 191.

même que l'intention s'oriente ponctuellement d'une manière adéquate.

Malgré ces limites, ce schéma rend compte de l'essentiel du processus. Il éclaire la manière dont la honte pèse sur la décision du sujet et montre comment la façon délibérée d'agir à partir de la honte génère deux trajectoires principales et divergentes.

- Dans le premier cas, le fait de se déterminer pour le bien (en pensée et/ou en acte) en réponse à la honte corporelle entraîne un *habitus* vertueux dans le registre de la pudeur, et plus largement dans celui de la chasteté.¹²⁵
- Dans le second cas, le fait de consentir au mal (en pensée et/ou en acte) en passant par-dessus la réaction émotionnelle de honte entraîne un *habitus* vicieux dans le registre de l'impudeur.

Comme on le perçoit bien, dans une telle perspective la honte corporelle devient comme un indicateur de la juste hiérarchie entre les fins dans le domaine de la sexualité. Son apparition alerte sur une distorsion dans l'ordonnancement des biens et pousse l'homme dans le sens d'une délectation appropriée, conforme à sa nature et à sa vocation.¹²⁶ Son absence, quand elle ne relève pas de l'impudeur, peut signer la qualité morale, le fait que la délectation est à sa place. S. PINCKAERS écrivait justement : « La délectation peut [...] devenir le critère de la qualité morale d'un homme : est bon qui trouve sa joie dans la pratique des vertus et mauvais qui prend plaisir à faire le mal [...]. »¹²⁷ De manière apparentée, dans l'amour humain, l'absence de honte peut devenir un critère qui valide l'orientation de la faculté désirante, tandis que la présence de honte alerte sur une orientation déviante.

Notons enfin que, en ce qui concerne la honte immanente ou la honte cosmique, le processus serait apparenté à celui qui vient d'être détaillé, avec cette différence que la honte procéderait

- pour la honte immanente, du fait d'éprouver en soi une dysharmonie entre les facultés sensibles et les facultés spirituelles ;

¹²⁵ De fait, l'action des vertus du concupiscible portant sur l'amour consiste à orienter l'amour sensible vers une finalité spirituelle morale (celle de la personne) reconnue par l'intelligence.

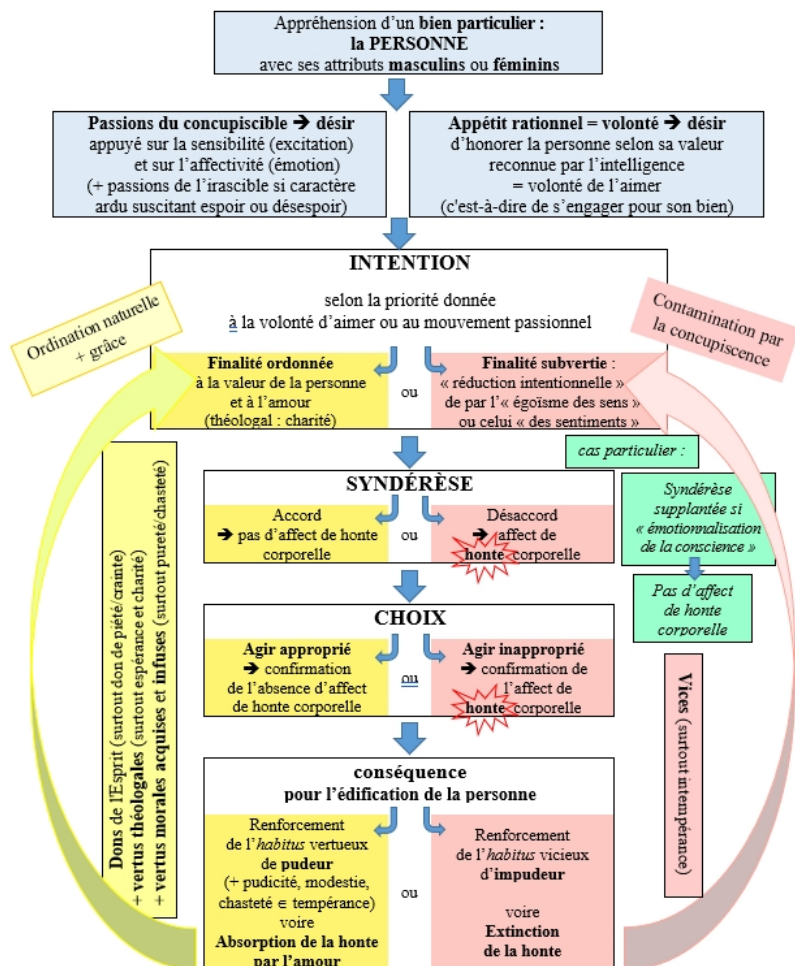
¹²⁶ Cf. *ST*, Ia-IIae, q. 33, a. 1-2.

¹²⁷ S. Th. PINCKAERS, *Passions et vertu*, op. cit., p. 51, en référence à *ST*, Ia-IIae, q. 33 a. 4.

- et pour la honte cosmique, d'une tension entre l'homme comme composé corps-âme et l'univers sensible (ou Dieu).

Il est du reste permis de supposer que le schéma serait presque le même pour la honte qui naît de la « mauvaise conscience » dans d'autres domaines, en toute situation où elle survient parce que le sujet se voit sur le point de pécher ou parce qu'il vient de pécher. Mais cette exploration sera laissée à d'autres.

b. Schéma récapitulatif



Récapitulation

L'analyse qui vient d'être restituée ainsi que le schéma qui la synthétise reprennent pour une part des données procédant de ce que Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II a enseigné. Par exemple, ils récapitulent de quelle manière l'absence ou la présence de la honte corporelle peuvent constituer ou non un « marqueur » de l'édification de la personne dans la communion. Ils font aussi apercevoir certains éléments qui n'apparaissaient pas tels quels dans ce que le pape expose au sujet de la honte corporelle dans *La théologie du corps*. En particulier, ils ont permis d'éclairer comment la honte influe sur la décision, en intervenant dans la syndérèse à partir de laquelle la raison pratique va s'orienter pour permettre à la volonté de choisir en situation. Cela met en relief la manière dont la composante affective « s'invite » dans la présentation des données à la volonté.

En effet, le rôle de la honte atteste bien qu'avant que la volonté se détermine pour ou contre le bien honnête, dans la raison pratique se jouent cette présentation du bien et le discernement quant à la vérité du bien et quant à la hiérarchie des biens. C'est à partir de cela que la volonté choisira, se déterminant pour ou contre ce qui est juste. En tant que passion de l'irascible, la honte vient contrer la passion inconvenante du concupiscible et soutenir contre cet obstacle le désir d'aimer (l'appétit rationnel). Elle contribue à remettre en perspective la fin ultime contre la séduction d'une fin prochaine inappropriée.

De cette manière, la honte qui confère un impact affectif à la saisie cognitive, transmettant même au passage, comme en écho, quelque chose de l'origine perdue, apparaît bien au service de l'homme. Elle l'est dans l'ordre de la connaissance, puisqu'elle le rappelle à la vérité sur le corps : sa signification sponsale en lien avec sa création à l'image de Dieu et avec sa vocation la plus profonde à la communion, ouverte finalement sur l'horizon du Royaume. Elle l'est encore dans l'ordre de la réalisation effective de cette vocation, car l'impulsion émotionnelle qui va de pair avec la saisie de la vérité incite spécialement l'être humain à s'accorder au bien véritable et ultime. Dans les situations qui le requièrent, la honte lui intime de choisir l'amour contre la concupiscence, l'appelle à prendre sa stature en se trouvant pleinement dans le don de lui-même, pour son bien propre et celui de toute l'Église.

L'analyse et le schéma qui précèdent ont aussi donné à lire la dynamique vertueuse ou vicieuse qui peut se mettre en place,

manifestant aussi comment les ressources de la nature et de la grâce se conjuguent pour l'homme au long de ce chemin de maturation, d'intégration personnelle et de sanctification. Ils montrent de même comment les manquements retentissent en entraînant l'homme dans le sens d'une désintégration – c'est-à-dire d'une « dépersonnalisation », pour reprendre un terme utilisé aussi bien dans *Amour et responsabilité* que dans *La théologie du corps* à propos de la manière dont l'homme peut (mal) vivre sa sexualité.

Tout cela met en évidence le fait que la honte corporelle, loin d'être un affect mineur, est plutôt en situation de jouer un rôle déterminant dans le perfectionnement moral et théologal de la personne.

Chapitre II

Prolongements et enrichissement

Maintenant qu'ont été explicités l'intérêt et les limites de ce que saint JEAN-PAUL II nous a appris au sujet de la honte corporelle grâce à *La théologie du corps*, il devient possible de voir dans quelles directions pourrait se prolonger et s'approfondir cette réflexion. Au terme de cette étude déjà nourrie, l'on se limitera à esquisser quelques pistes dans divers domaines particulièrement susceptibles de gagner un enrichissement à partir de ces apports. Il s'agira d'abord, tout naturellement, de la théologie (A), puis de la philosophie (B), et enfin des sciences humaines (C).

II.A. Dans le champ de la théologie

Concernant le domaine de la théologie, il peut être opportun de rappeler ici une conviction de JEAN-PAUL II : la « théologie du corps » est en fait une « pédagogie » du corps :

Si l'appel du Christ au cœur humain et, avant cela, son appel à « l'origine », nous permettent de construire ou, du moins, d'esquisser une anthropologie que nous pouvons appeler « théologie du corps », *une telle théologie est en même temps une pédagogie*. La pédagogie tend à éduquer l'homme en posant devant lui les exigences, en en donnant les raisons et en indiquant les voies qui mènent à leur réalisation. (TDC 59,2.)¹

En tant que telle, la « théologie du corps » dessine des axes de croissance pour l'homme selon la nature et selon la grâce, elle jalonne son perfectionnement moral et spirituel. Dans cette perspective, l'on verra tout d'abord que la honte de Gn 3 telle que la comprend le pape polonais semble à même de servir le

¹ Le texte se poursuit ainsi :

Les énoncés du Christ ont cette fin : ce sont des énoncés « pédagogiques ». Ils contiennent une pédagogie du corps, exprimée de manière concise et, en même temps, aussi complète que possible. [...] En analysant jusqu'à leur racine même les significations contenues dans ces textes-clés de la Bible, nous découvrirons précisément cette anthropologie que l'on peut appeler « théologie du corps ». Et c'est cette *théologie* du corps qui fonde la méthode la plus appropriée de la *pédagogie du corps*, c'est-à-dire de l'éducation (ou plutôt de l'auto-éducation) de l'homme. (TDC 59,2-3.)

renouveau de la théologie morale (1), ensuite qu'il peut être avantageux de la prendre en compte pour la théologie spirituelle (2), et enfin qu'elle peut même présenter des atouts pour d'autres champs de la théologie (3).

II.A.1. La honte de Gn 3 et le renouveau de la théologie morale

En ce qui concerne le renouveau de la théologie morale, l'on peut recenser cinq motifs pour lesquels la honte de Gn 3 telle que l'envisage JEAN-PAUL II dans *La théologie du corps* présente un intérêt particulier.

a. La honte de Gn 3 et l'importance de l'intériorité

Bien sûr, la honte corporelle peut déjà apporter sa pierre au renouveau de la morale en tant qu'elle participe de la prise en compte de l'intériorité, de la conscience personnelle. Mgr Livio MELINA a effectivement relevé ceci : « La sensibilité moderne a placé le thème du sujet, et par conséquent, le thème de la conscience, au centre de son attention philosophique et théologique. »² La présente étude a déjà largement fait sa place à l'intérêt de cet aspect par rapport à celui d'une norme perçue comme extrinsèque et facilement rejetée d'avance, mais dont le bien-fondé se trouve finalement confirmé par l'expérience intérieure. Ce qui est à signaler, ici, c'est surtout que la honte corporelle, bien prise en compte, a toutes les chances de servir une morale « vivante », selon la conception de JEAN-PAUL II :

Nous nous trouvons ainsi [à partir de Mt 5,27-28] au cœur de l'*ethos* ou dans ce qui peut être défini comme la forme intérieure, l'âme, pour ainsi dire, de la morale humaine. Les penseurs contemporains (par exemple Scheler) voient dans le Sermon sur la Montagne un grand tournant précisément dans le domaine de l'*ethos*. Une morale vivante, au sens existentiel, n'est pas seulement constituée des normes qui revêtent la forme de commandements, de préceptes et d'interdits, comme c'est le cas dans « Tu ne commettras pas d'adultère ». La morale dans laquelle se réalise le sens même de l'être humain – qui est en même temps accomplissement de la loi par la « surabondance » de la justice à travers la vitalité subjective – se forme dans

² Livio MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*. Por una renovación de la teología moral a la luz de la *Veritatis splendor*, Ediciones cristianas, Madrid, 2004, p. 248. Notre traduction de : « La sensibilidad moderna ha colocado el tema del sujeto, y por tanto, el tema de la conciencia, en el centro de su atención filosófica y teológica. »

la perception intérieure des valeurs d'où naît le devoir comme expression de la conscience, comme réponse du « je » personnel. (TDC 24,3.)³

Il ne faudrait pas croire que l'intériorité constituerait seulement comme un autre vecteur ou une autre porte pour avoir rendez-vous avec la même norme. Plus que cela, elle est requise en elle-même :

L'ethos nous fait simultanément entrer dans la profondeur de la norme elle-même et descendre à l'intérieur de l'homme, sujet de la morale. La valeur morale est liée au processus dynamique de l'intimité de l'homme. Pour l'atteindre, il ne suffit pas de s'arrêter « à la surface » des actions humaines, mais il faut encore pénétrer vraiment à l'intérieur de ces actions. (TDC 24,3.)⁴

Précisément, après avoir mis à jour comment la honte corporelle « éduque », « enseigne » l'homme sur l'agir qui convient, l'on pourrait dire qu'elle exerce à sa manière une sorte de « garde du cœur ». En tant qu'affect, elle donne d'« éprouver » la signification sponsale du corps qu'il convient d'honorer, convergeant ainsi avec cette « pédagogie » qu'est la « théologie du corps ». En quelque sorte, l'une et l'autre se soutiennent et se renforcent mutuellement. À partir de ce ressenti, le cœur de l'homme se trouve exhorté, « appelé au bien »⁵ comme l'expose la catéchèse du 15 octobre 1980.⁶ Le signal interne met l'homme sur les rails d'une action juste et avisée, la honte nourrissant la vertu de prudence dont le rôle est de déterminer en situation comment appliquer les principes connus de manière générale. De plus, le souvenir de la honte gardé par la mémoire constitue un socle

³ La note 36 précise la référence à Max SCHELER.

⁴ Voir aussi TDC 44,1-2 :

[L]es paroles du Sermon sur la Montagne dans lesquelles le Christ fait référence au « cœur » humain [...] son [*sic*] exigeantes. Le Christ dit « Vous avez appris qu'il a été dit : 'Tu ne commettras pas l'adultère' ; mais moi je vous dis : Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle » (Mt 5, 27-28). Cette référence faite au cœur met en lumière la dimension de l'intériorité humaine, la dimension de l'homme intérieur qui est le propre de l'éthique et, plus encore, de la théologie du corps. Le désir qui jaillit dans le climat de la concupiscence de la chair est en même temps une réalité intérieure et une réalité théologique dont chaque homme « historique » fait d'une certaine manière l'expérience. Et c'est précisément cet homme qui, même sans connaître les paroles du Christ, ne cesse de se poser cette question au sujet de son propre « cœur ».

⁵ TDC 44,1.

⁶ TDC 44,1-4, toujours à propos de Mt 5,27-28.

d'expérience qui permet au sujet d'affiner au fur et à mesure sa capacité à bien discerner.

La honte résonne au cœur de la question morale, car comme le dit S. PINCKAERS à propos des désirs qui entrent en tension en l'homme :

Nous ne pouvons évidemment pas satisfaire ensemble tous nos désirs et nous constatons que, maintes fois, ils se combattent, qu'il nous faut donc choisir entre eux. [...] La question morale va se concentrer pour nous, au départ, sur le choix entre les désirs corporels et les désirs spirituels. [...] La question est de savoir qui dominera, qui nous dirigera : nos désirs sensibles, nos passions, ou la raison suivant le sens du bien et de la vérité.⁷

Il montre ensuite à quel point les positionnements des moralistes vis-à-vis des passions peuvent différer.⁸ De ce point de vue, une honte corporelle qui communique le sens de ce qui est à faire et de ce qui est à éviter s'inscrit dans une sorte de connaturalité de la sensibilité avec le bien. La considérer ainsi ouvre à une morale dégagée des étroitesse du légalisme et du volontarisme, plus étroitement liée à « la spiritualité, [à] la mystique, qui supposent une expérience où entre la sensibilité. »⁹ Une morale de l'intégration, de l'unification personnelle, dans laquelle l'homme fait fond sur ce qu'il y a de bon en lui, se responsabilise sur ce qui lui incombe pour agir droitement et ne pas dévier – tout en misant sur la grâce pour ce qui excède ses capacités, puisque s'affranchir de la concupiscence n'est pas à sa portée.¹⁰

Il s'agit pour chacun, non pas de nier, mépriser ou contraindre ses désirs corporels, mais de conduire le désir immédiat à sa maturité, à son épanouissement dans une authentique communion, jusqu'à permettre qu'émerge cette qualité nouvelle de spontanéité où le désir est ressaisi, ajusté et alimenté par un véritable désir d'aimer qui prend la forme du don

⁷ S.-Th. PINCKAERS, *Passions et vertu*, op. cit., p. 41.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 42-43.

⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰ L'on peut se reporter avec profit à ce que synthétise Mgr Livio MELINA concernant cette intégration du désir en soulignant le rôle des vertus et celui de la loi naturelle pour la raison pratique, cf. : L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, op. cit., p. 94-96. Il reconnaît ce que développe *Amour et responsabilité* sur « l'authentique intégration du désir » (notre traduction de « la auténtica integración del deseo ») comme constituant l'arrière-plan de l'encyclique *Veritatis Splendor* (cf. *ibid.*, p. 94.) Nous avons vu que la même chose vaut indéniablement pour la Théologie du corps.

de soi. La honte, quand elle est en mesure de jouer son rôle dans l'architectonique des vertus acquises et infuses, des dons, des fruits de l'Esprit, peut ainsi contribuer à acheminer l'homme vers la vraie liberté du don, en aiguisant sa sensibilité à la signification sponsale du corps.

Elle le fait non par des moyens auxquels nos contemporains sont devenus comme allergiques (proscrire, interdire, réprouver...), mais en « acclimatant » le cœur à la valeur de la sexualité dans le dessein divin, favorisant dans ce domaine la responsabilisation et le perfectionnement moral et spirituel.¹¹ Et même si c'est dans l'intériorité du sujet qu'elle émerge, les bénéfices qu'elle génère dépassent largement l'individu, le couple et la famille. De fait, on s'en souvient, quand la honte est convenablement prise en compte, elle contribue à susciter et développer ce « climat favorable à la chasteté »¹² dont PAUL VI rappelait la nécessité.

b. Un intérêt récent pour la honte de Gn 3 dans la morale conjugale

À l'intérieur de la théologie morale, un premier domaine d'élection qui pourrait gagner à prendre en compte la honte corporelle est bien entendu celui de la morale conjugale, avec les prolongements que l'on imagine pour la pastorale, notamment en ce qui concerne les fiancés et les couples. L'homme et la femme, en tant qu'ils sont des personnes créées à l'image de Dieu, se

¹¹ Remarquons qu'ici encore, nous sommes en syntonie avec ce que précise S. Th. PINCKAERS au sujet de la chasteté, cf. S. Th. PINCKAERS, *Plaidoyer pour la vertu*, Parole et Silence, Paris, 2007, p. 287 :

Pour rejoindre la réalité des choses et élaborer une ligne de conduite, il faut replacer la chasteté et la virginité au sein de l'organisme que forment les vertus. [...]

Tout d'abord la chasteté et la virginité ne réclament l'abstention que pour nous faire acquérir la maîtrise sur notre sexualité et notre sensibilité, en favorisant la guidance de la raison et l'emprise de la volonté. Contrairement à ce que l'on incline à penser, la chasteté augmente la liberté d'agir, tandis que les passions la diminuent.

Et de même :

La chasteté [...] s'ordonne [...] à l'amour généreux comme à sa fin, dont elle reçoit son orientation positive. Elle est au service de l'amour et une garantie de son authenticité.

La chasteté entretient un lien profond avec les vertus théologales. (*Ibid.*, p. 288.)

¹² HV 22.

réalisent de plus en plus au fur et à mesure qu'ils se donnent eux-mêmes, et la honte a ce qu'il faut pour les aider à s'écarter des velléités de captation. En tout état de cause, c'est progressivement que l'homme s'ajuste, d'autant plus qu'il est marqué par le péché originel. Le père LABOURDETTE a souligné en ces termes l'aspect dynamique de la réalisation de l'être humain :

L'homme n'est pas, ne peut pas être donné tout fait, pour la bonne raison qu'il a à SE FAIRE. À sa naissance, il n'est pas un donné, mais une tâche. Cela ne veut pas dire qu'il n'y aurait pas de nature humaine, mais que cette nature est précisément celle d'un être qui ne s'achève que par son propre agir, un agir que la personne prend en charge et oriente.

Il y a une HISTORICITÉ intrinsèque à la vie humaine, même individuelle.¹³

Sœur MARIE DE L'ASSOMPTION commente l'importance de cet aspect pour saint THOMAS (en citant le père Jean-Pierre TORRELL) :

Ce caractère historique de l'homme, loin d'être contredit par le fait qu'il ait une nature, est pour Thomas une conséquence nécessaire de sa nature corporelle, et se déploie donc dans toutes les dimensions de son existence : « Thomas [...] a éprouvé et exprimé une conscience certaine de la temporalité de l'être humain ; temporalité qui affecte la personne individuelle certes, mais aussi la personne collective de l'humanité, le corps social, politique ou ecclésial. » L'éducation a ainsi pour résultat de permettre à la personne de déployer ses potentialités dans un agir libre soutenu par les passions et vertus, guidé par les lois et la grâce. De là découle la dimension intrinsèquement sociale de l'homme.¹⁴

Par rapport à cet accomplissement dynamique de l'homme dans le cours de son existence, la honte corporelle pose des jalons intéressants. Même si ce ne sont pas les seuls ni les principaux, y porter attention peut assurément s'avérer fructueux. Les occasions dans lesquelles survient une honte corporelle peuvent renseigner sur la manière dont sont gérées les sollicitations immédiates de la sensualité, et plus largement sur la manière dont sont assumés et intégrés les dynamismes somatiques et psychoaffectifs liés à la sexualité. À l'ère du pansexualisme qui génère par exemple un envahissement de la pornographie, cela s'avère sans doute encore plus pertinent qu'auparavant. Plus encore, à l'heure où l'adversaire vise à détruire le couple et la famille, donner toutes ses chances à l'édification de l'amour

¹³ Michel-Marie LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, t. 1 : Morale fondamentale, préface du cardinal Georges Cottier, avant-propos de Thierry-Dominique Humbrecht, « Bibliothèque de la Revue Thomiste », Parole et Silence, Paris, 2010, p. 273.

¹⁴ MARIE DE L'ASSOMPTION, *L'homme, personne corporelle*, op. cit., p. 182-183.

humain s'avère crucial.¹⁵ Il sera spécialement bénéfique pour un couple de discerner dans quelle mesure s'ébauche et se vérifie dans leur relation cette fameuse « loi de l'absorption de la honte par l'amour » dont Karol WOJTYŁA disait :

Ce processus a une énorme importance du point de vue de la morale sexuelle, il comporte une indication à utiliser en morale. On ne peut le comprendre sans avoir saisi le rapport exact existant dans l'être humain et dans l'amour entre la valeur de la personne humaine et les valeurs sexuelles. (AR 164.)

Pour toutes ces raisons, l'on comprend bien comment l'attention à la honte corporelle peut enrichir la morale conjugale. Examiner la postérité de l'enseignement de *La théologie du corps* sur la honte corporelle permet de voir que quelques ouvrages ou dictionnaires de morale catholique ont laissé la pudeur entrer dans leurs pages.¹⁶ Il serait intéressant d'explorer plus amplement si et comment, avant *La théologie du corps* de JEAN-PAUL II, la honte de Gn 3 apparaissait dans les manuels de morale ou dans les outils pour le grand public sous différentes latitudes, et quelles différences s'observent éventuellement depuis sa publication. Une telle enquête déborderait le cadre de cette étude, reste qu'il semble à ce stade que la pudeur n'a pas vraiment pris place dans l'enseignement de l'éthique familiale.

À titre d'illustration, jetons un œil sur deux ressources, en commençant par le deuxième tome du manuel de théologie morale publié par Aurelio FERNÁNDEZ en 1995, soit plus de dix ans après que JEAN-PAUL II a prononcé la dernière catéchèse sur le corps (le 28 novembre 1984). L'ouvrage ne comporte aucun

¹⁵ Voir à ce sujet l'annexe 11 de la thèse du père Jean-Baptiste GOLFIER qui a pour titre « L'ultime combat de Satan : un assaut contre la famille ? », cf. Jean-Baptiste GOLFIER, *Tactiques du diable et délivrances*. Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes ?, préface de Philippe-Marie Margelidon, « Sed contra », Artège – Lethielleux, Perpignan, 2018, p. 797-799. L'auteur cite une confidence de Sœur Lucie rapportée par le Cardinal Carlo CAFFARRA, selon laquelle la voyante de Fatima disait : « La bataille finale entre le Seigneur et le règne de Satan portera sur le mariage et la famille. » (*Ibid.*, p. 798.)

¹⁶ Cf. par exemple :

- J.-L. BRUGUÈS, *Dictionnaire de morale catholique*, op. cit., p. 206 (« Honte ») et p. 361 (« Pudeur »).
- Geneviève HÉBERT, « Pudeur », op. cit.
- Antonio AUTIERO, « Pudore », dans : Francesco COMPAGNONI – Giannino PIANA – Salvatore PRIVITERA, *Nuovo Dizionario di teologia morale*, Edizioni Paoline, Milan, 1990, p. 1075-1085.

point sur la honte ou la pudeur dans les presque neuf cents pages consacrées à la morale personnelle et familiale.¹⁷ D'ailleurs, *pudor* comme *vergüenza* sont absents de l'index des thèmes, y compris dans le premier tome consacré à la morale fondamentale.¹⁸

Si l'on regarde ensuite l'outil mis au point par Yves SEMEN pour aider les couples dans leur cheminement vers le mariage ou dans le mariage à partir de *La théologie du corps* de JEAN-PAUL II,¹⁹ l'on se retrouve devant un paradoxe. D'un côté, le livre fait bien place à la honte au plan théorique, dans la deuxième partie consacrée à la théologie du corps, avec le rappel de ce que signifie son apparition en Gn 3. Mais d'un autre côté, la honte corporelle ne retient pas l'intérêt dans la partie plus pratique qui ébauche les lignes d'une spiritualité conjugale.

L'on aurait pu s'attendre à ce que la honte soit conviée en trois endroits dans cet ouvrage. En premier lieu, lorsque l'auteur traite de la nudité des corps, puis des âmes : la honte est alors brièvement évoquée²⁰, sans faire l'objet d'aucune des questions de réflexion proposées comme travail personnel à la fin de ce point. En deuxième lieu, lorsque sont abordés les éléments de « l'adultère dans le cœur »²¹ : or ce chapitre ne dit rien sur la honte, l'auteur n'exploite pas ce que le pape a mis à jour à ce propos, de sorte que, là encore, les questions suggérées pour une réunion de préparation au mariage ou pour le dialogue entre époux ne s'y arrêtent pas.²² Enfin, lorsqu'il est question de la perfection de l'amour conjugal ou de la vocation à la sainteté, et notamment de

¹⁷ Cf. Aurelio FERNÁNDEZ, *Teología moral*, vol. 2 : Moral de la persona y de la familia, « Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos 60 », Ediciones Aldecoa, Burgos, 1995.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 862 et ID., *Teología moral*, vol. 1 : Moral fundamental, « Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos 59 », Ediciones Aldecoa, Burgos, 1992, p. 818.

¹⁹ Cf. Yves SEMEN, *La préparation au mariage*. Selon Jean-Paul II et la théologie du corps, Presses de la Renaissance, Paris, 2013. Cet ouvrage de 2013 a fait l'objet d'une édition revue et augmentée en 2015, cf. ID., *Le mariage selon Jean-Paul II*, Presses de la Renaissance, Paris, 2015. Les pages sont ici citées selon l'édition de 2013.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 297 concernant la nudité des corps, puis p. 299 concernant la nudité des âmes, où la réticence excessive à livrer son âme à son conjoint est appelée « pudeur spirituelle ». L'on trouve aussi à la même page une phrase sur les pudeurs « fausses » qu'il est nécessaire de surmonter.

²¹ *Ibid.*, p. 308. Le développement couvre les pages 308 à 324.

²² Cf. *ibid.*, p. 323-324.

la chasteté²³ : l'on aurait pu escompter qu'Y. SEMEN parlerait de l'absorption de la honte par l'amour, étant donnée l'importance de ce phénomène pour Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II, mais rien n'en est repris dans ces pages.

À travers ces deux exemples, il semble qu'il reste encore du chemin à parcourir pour tirer parti de la honte corporelle, non seulement dans la réflexion mais encore dans la pastorale.

c. La honte de Gn 3 comme boussole pour une morale du bonheur ?

Durant les siècles passés, bien des choses avaient été clarifiées en morale conjugale à partir des situations problématiques et des déviations rencontrées, et toute une casuistique s'était élaborée à partir de là. La perspective est différente aujourd'hui, et l'on choisit plus souvent de partir de l'aspiration de chacun au bonheur –renouant avec une conception antique et classique de la morale. Pour des contemporains avides d'épanouissement et préoccupés de se réaliser personnellement, familialement, voire socialement quand l'individualisme ne l'emporte pas, la honte corporelle a aussi son intérêt. Si elle n'est pas faussée, elle peut à sa manière apporter des repères et incliner le sujet à choisir le bien véritable, pour son bonheur et celui de la société.

Évidemment, cette « boussole » n'indique quelque chose que lorsqu'une menace se fait jour. Aussi est-ce l'absence de honte qui pourra devenir critère d'un progrès dans la bonne direction, du moins quand, n'étant ni impudence ni défaut, elle correspond effectivement à une absence de menace. Tout cela se nuance encore en raison des conditionnements liés à l'environnement, capables d'influer sur l'émergence de la honte, mais l'on peut postuler une certaine précedence de l'expérience dans la manière d'éprouver son corps propre, comme dans la manière d'appréhender le corps nu dans l'altérité sexuelle. Dans des conditions normales, la honte nourrit comme une connaissance expérimentale de la vérité et incite à privilégier le bonheur véritable par rapport à des satisfactions immédiates désordonnées.

²³ Cf. *ibid.*, p. 399-425.

d. De la honte corporelle à d'autres types de honte ou à la honte en général

Un autre prolongement qui s'impose assez facilement, toujours en théologie morale, consisterait à étudier dans quelle mesure ce qui a été mis à jour concernant cette honte bien spécifique peut s'étendre à d'autres types de honte. Corina COMBET-GALLAND, aux côtés de la honte d'être nu qui l'amène à considérer le vêtement comme une seconde nature, évoque par exemple la honte de la pauvreté ou encore celle de la mauvaise réputation.²⁴ Bien évidemment, comme on s'y attend, c'est surtout la honte qui va de pair avec l'expérience de la culpabilité qui peut retenir l'attention de la théologie morale. À travers une parole du prophète Jérémie, la Bible laisse d'ailleurs entendre que perdre cette honte représente un dommage qui vient s'ajouter à celui du péché : « Les voilà dans la honte pour leurs actes abominables, mais déjà ils ne sentent plus la honte, ils ne savent même plus rougir. »²⁵

L'on constate effectivement que plusieurs auteurs ont récemment écrit sur la honte liée à la faute, de manière plus ou moins approfondie.²⁶ La honte d'être privé de la grâce, la honte d'avoir péché, serait assurément une honte particulièrement intéressante à approfondir. JEAN-PAUL II ne semble pas s'y être attardé lui-même. S'il mentionne la honte du péché dans une

²⁴ Cf. Corina COMBET-GALLAND, « Heureux ceux qui sont nus. Petite éthique du vêtir et du dénuder », *Revue d'éthique et de théologie morale* 252 (2008) 9-27. Cette étude comporte quelques éléments intéressants, mais l'on ne peut souscrire à sa façon de tracer la trajectoire de la honte de la *Genèse* à l'*Apocalypse* : en effet, même si elle mentionne par ailleurs la nudité de la sulamite dans le *Cantique des cantiques* (que d'autres omettent très facilement) elle néglige regrettablement, voire incompréhensiblement, la nudité sans honte qui précède le vêtement de peau.

²⁵ Jr 6,15a. La Traduction Œcuménique de la Bible adopte : « Ils sont confondus parce qu'ils commettent des horreurs, mais ils ne veulent pas en rougir ; ils n'ont pas conscience de leur déshonneur. » Qu'il soit question de « sentir la honte » ou de « rougir », il s'agit précisément en hébreu du verbe *בוש* ; celui-là même qui est utilisé en Gn 2,25 (à un autre mode).

²⁶ Citons trois exemples parmi ce qui a été publié depuis le nouveau millénaire :

- Anne LÉCU, *Tu as couvert ma honte*, op. cit.
- Stephen PATTISON, *Shame. Theory Therapy, Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- ID., *Saving face. Enfacement, Shame, Theology*, « Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology », Ashgate, Surrey – Burlington, 2013.

homélie du 16 mars 1980, c'est pour montrer comment celle-ci doit être surmontée afin qu'elle ne retienne pas le pécheur d'aller se confesser.²⁷ Il s'agit alors du malaise que l'on ressent à l'idée du regard d'un tiers sur notre péché : en cela, c'est moins la honte du péché lui-même que celle que suscite l'appréhension de voir découverte notre faillibilité ou notre turpitude.

Un peu dans le même sens, le pape aborde la honte de l'indignité dans sa lettre encyclique sur le Père *Dives in Misericordia*, publiée la même année, en observant ceci au sujet de l'enfant prodigue :

Quand il décide de retourner à la maison paternelle, [...] il semble extérieurement agir poussé par la faim et la misère dans laquelle il est tombé ; pourtant ce motif est pénétré par la conscience d'une perte plus profonde : être *un mercenaire dans la maison de son propre père* est certainement une grande humiliation et une grande honte. Néanmoins, l'enfant prodigue est prêt à affronter cette humiliation et cette honte. [...] Sa décision est prise dans la pleine conscience de ce qu'il a mérité et de ce à quoi il peut encore avoir droit selon les normes de la justice.²⁸

À nouveau, il est question d'une honte qui joue contre l'homme, entravant son chemin de retour vers celui qui n'a pas

²⁷ Cf. JEAN-PAUL II, Homélie à l'occasion de la visite pastorale à la Paroisse S. Ignace d'Antioche, 16 mars 1980, <w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800316_visita-parrocchia.html>, consultation le 02/09/2017 :

Un tel homme doit revenir à la maison du Père. Le chemin qui vous conduit passe par l'examen de conscience, le repentir et le propos de s'amender. Comme dans la parabole du fils prodigue, ce sont des étapes tout à la fois logiques et psychologiques de la conversion. Quand l'homme a surmonté en lui-même, dans son intériorité humaine, toutes ces étapes, naît en lui le besoin de se confesser. Peut-être ce besoin se débat-il avec la honte à l'intime de l'âme, mais lorsque la conversion est vraie et authentique, elle l'emporte sur la honte : le besoin de se confesser, d'être libéré de ses péchés est le plus fort.

Notre traduction de :

Tale uomo deve giungere alla casa del Padre. Il cammino che vi conduce passa attraverso l'esame di coscienza, il pentimento ed il proposito di miglioramento. Come nella parabola del figliol [*sic*] prodigo, sono queste le tappe in pari tempo logiche e psicologiche della conversione. Quando l'uomo avrà superato in se stesso, nel suo intimo umano, tutte queste tappe, nasce in lui il bisogno della confessione. Tale bisogno forse combatte nel vivo dell'anima con la vergogna, ma allorché la conversione è vera e autentica esso vince la vergogna: il bisogno della confessione, della liberazione dei peccati è più forte.

²⁸ JEAN-PAUL II, *DIM* 5.

cessé de l'aimer. Une honte qu'il faut donc dépasser pour venir à la miséricorde.

Le pape FRANÇOIS, en revanche, parle volontiers de la honte liée au péché sous l'angle du rôle positif qu'elle peut avoir. Plusieurs citations méritent d'être mentionnées à ce propos. La première provient d'une homélie du 29 avril 2013 consacrée à la confession sacramentelle, où il déclare :

Nous avons honte de dire la vérité : j'ai fait cela, j'ai pensé cela. Mais la honte est une véritable vertu chrétienne et aussi humaine. [...] [D]ans notre terre on dit à ceux qui n'arrivent pas à avoir honte *sinvergüenza*. Cette personne est « sans honte », parce qu'elle n'a pas la capacité d'avoir honte. Et la honte est une vertu de l'humble. [...] À présent, comment devons-nous aller auprès du Seigneur, ainsi, avec notre vérité de pécheurs ? [...] En ayant honte ? Bienheureuse honte, celle-ci est une vertu. [...] Que cette honte soit bénie, car elle est une vertu.²⁹

Soyons au clair sur le genre littéraire de cette citation : il s'agit d'une homélie, prononcée comme souvent quand il s'agit du pape FRANÇOIS de manière assez spontanée ou « d'abondance du cœur ». Il ne s'agit donc pas d'un ouvrage de théologie aux catégories rigoureuses. Mais parler de « bienheureuse honte », c'est assez dire en quelle estime le pape tient ce que le pénitent trouve plutôt encombrant. Il reconnaît en elle une vertu « humaine » et « chrétienne ». Dans la même veine, il liera honte et miséricorde dans une homélie du 2 mars 2015, pour faire percevoir comment la honte constitue un premier jalon nécessaire et significatif de notre engagement pour Dieu.³⁰

²⁹ FRANÇOIS, « La confession, une rencontre avec Jésus », dans : ID., *Méditations quotidiennes du pape François*. Homélies du matin à la Chapelle de la Maison Sainte-Marthe, préface de Mgr Bernard Podvin, porte-parole des évêques de France, Bayard, Paris, 2013, p. 80-82. En France aussi, l'on appelait « sans vergogne » les gens dénués de la honte qui serait bienséante : l'expression qualifie une attitude effrontée, sans scrupule, immorale, impudique, indélicate.

³⁰ Cf. ID., « Honte et miséricorde », 2 mars 2015, <www.osservatoreromano.va/fr/news/honte-et-misericorde>, consultation le 22/03/2017 :

[Le peuple de Dieu] regarde plutôt vers lui-même et dit : « Je m'accuse moi-même devant toi, Seigneur, et j'ai honte ». Des paroles claires, que nous trouvons également dans le passage de Daniel : « Seigneur, à nous la honte sur le visage ».

Cet extrait de la Bible [...] nous fait réfléchir sur la vertu chrétienne, qui est même plus qu'une vertu [car] la capacité de s'accuser soi-même, l'accusation de soi-même [est] le premier pas à faire pour s'engager en tant

Dans une autre homélie, le 21 février 2017, dénonçant l'arrivisme dans l'Église, il accolera encore à la honte le qualificatif de « sainte », et priera ainsi : « Que le Seigneur nous donne la grâce de la honte, cette sainte honte, d'avoir honte quand nous nous trouvons dans cette situation, face à cette tentation. »³¹ Le pape FRANÇOIS exhorte donc les fidèles à être reconnaissants de pouvoir éprouver cette honte, reçue finalement de la miséricorde de Dieu. Et plus explicitement encore, un mois plus tard, en commentant *Dn 3,25.34-43*, il parlera explicitement de la « grâce de la honte » consécutive au péché, pour préciser ceci :

Pour entrer dans le mystère du pardon, nous devons avoir honte. [...] nous ne pouvons pas le faire seuls, la honte est une grâce : « Seigneur, que j'ai honte de ce que j'ai fait ». Et ainsi, l'Église se place devant ce mystère du péché et nous fait voir la sortie, la prière, le repentir et la honte.³²

Cette honte qui constitue un « premier pas »³³ est vue à partir de là comme un des éléments qui permettent non seulement d'être pardonné, mais encore de pardonner à son tour :

Si tu n'as pas conscience d'être pardonné, tu ne pourras jamais pardonner, jamais. [...] le pardon est total. Mais il ne peut se faire que si je sens mon péché, si j'ai honte, j'ai honte et je demande pardon à Dieu et je me sens pardonné par le Père. Et ainsi je peux pardonner. Sinon, on ne peut pas pardonner, nous en sommes incapables. C'est pour cela que le pardon est un mystère.³⁴

Sans qu'il soit nécessaire de prolonger le recensement ou les commentaires, ces quelques éléments font percevoir l'intérêt qu'il pourrait y avoir à scruter théologiquement en quoi la honte du péché peut (ou non) constituer elle aussi un atout pour l'homme.

que chrétien. [...] Lorsque nous commençons à regarder de quoi nous sommes capables, nous nous sentons mal, nous éprouvons du dégoût [...] là est la vertu : la honte face à Dieu.

³¹ ID., « La 'sainte honte' pour lutter contre l'arrivisme dans l'Église », Méditation matinale en la chapelle de la Maison Sainte-Marthe, 21 février 2017, <fr.zenit.org/articles/sainte-marthe-la-sainte-honte-pour-lutter-contre-larrivisme-dans-leglise>, consultation le 22/02/2017.

³² ID., « La grâce de la honte », messe à Sainte-Marthe, 21 mars 2017, <www.osservatoreromano.va/fr/news/la-grace-de-la-honte>, consultation le 22/03/2017.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

e. De la honte corporelle à d'autres émotions négatives

Enfin, au-delà du champ de la honte, il serait sans doute également passionnant de développer une étude approfondie d'autres émotions dites « négatives », à l'instar de la honte, du fait qu'il est désagréable de les ressentir. Des affects tels que colère, jalousie, tristesse, peur, déception, amertume, ressentiment et d'autres encore, pourraient ainsi être examinés à frais nouveaux d'un point de vue théologique, en prenant appui sur ce qui a déjà été mis à jour par la Tradition, afin de dégager en quoi ils sont susceptibles de rendre service à l'homme.

Pour illustrer l'intérêt de tels prolongements, l'on recourra en quelques lignes à l'exemple de la tristesse. Il est frappant de voir comment l'Écriture suggère une façon d'être triste ou affecté « pour la conversion », opposant à une tristesse « du monde » une tristesse dite « selon Dieu », qui « produit un repentir pour le salut ». ³⁵ Saint PAUL déclare en effet aux Corinthiens :

Vraiment, si je vous ai attristés par ma lettre, je ne le regrette pas. Et si je l'ai regretté – je vois bien que cette lettre vous a, ne fût-ce qu'un moment, attristés – je m'en réjouis maintenant, non de ce que vous avez été attristés, mais de ce que cette tristesse vous a portés au repentir. Car vous avez été attristés selon Dieu, en sorte que vous n'avez, de notre part, subi aucun dommage. La tristesse selon Dieu produit en effet un repentir salutaire qu'on ne regrette pas ; la tristesse du monde, elle, produit la mort. Voyez plutôt ce qu'elle a produit chez vous, cette tristesse selon Dieu. Quel empressement ! Que dis-je ? Quelles excuses ! Quelle indignation ! Quelle crainte ! Quel ardent désir ! Quel zèle ! Quelle punition ! Vous avez montré de toutes manières que vous étiez innocents en cette affaire. ³⁶

La Bible nous donne donc à comprendre qu'une tristesse peut s'avérer bénéfique. Saint THOMAS, réfléchissant sur la tristesse, la définit comme « la douleur qui vient d'une connaissance intérieure » venant « de l'intelligence ou de l'imagination » ³⁷, la douleur désignant elle-même toute passion procédant du fait d'avoir conscience que l'on est privé d'un

³⁵ Cf. 2 Co 7,9 : ἐλυπήθητε εἰς μετάνοιαν. Soit littéralement : « vous avez été attristés pour une conversion [ou : un repentir]. » Et 2 Co 7,10 : ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται. ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται. Soit littéralement : « en effet la tristesse selon Dieu produit une conversion [ou : un repentir] pour un salut qu'on ne regrette pas ; en revanche la tristesse du monde débouche sur la mort. »

³⁶ 2 Co 7,8-11.

³⁷ ST, Ia-IIae, q. 35, a. 2, co.

certain bien.³⁸ Au passage, l'AQUINATE évoque la possibilité de contrister autrui de manière profitable. Alors même qu'il note que l'affabilité représente un devoir naturel, il mentionne que l'on peut se départir ponctuellement de cette attitude lorsqu'il convient de contrister les autres dans leur propre intérêt, dans le but louable de servir leur bien.³⁹ Il expose ailleurs encore comment tristesse et vertu peuvent aller de pair (n'en déplaise aux promoteurs d'une sérénité sans affects, en tout état de cause étrangère à la pensée chrétienne), et montre en quoi la tristesse peut non seulement s'avérer légitime, mais « utile » :

Donc, s'attrister modérément là où il y a lieu de s'attrister, c'est de la vertu, comme le dit aussi le Philosophe. Et c'est même utile pour éviter des maux, car, de même que nous cherchons le bien avec plus de promptitude à cause du plaisir, nous fuyons plus énergiquement les maux à cause de la tristesse.⁴⁰

Et de conclure : « La tristesse immodérée est une maladie de l'âme mais la tristesse modérée fait partie du bon équilibre de l'âme dans l'état de la vie présente. »⁴¹ Ainsi peut-on reconnaître à la tristesse, aussi désagréable qu'elle puisse être, une fonction opportune et bénéfique. Encore faut-il, bien sûr, qu'elle soit ressentie avec à-propos et de manière ajustée. Mais l'on entrevoit déjà que cet affect a de quoi être tenu en estime, et que pousser l'examen plus loin a des chances de se révéler passionnant.

Le *Catéchisme de l'Église Catholique*, quant à lui, a précisé la chose suivante dans son développement sur la moralité des passions :

Dans la vie chrétienne, l'Esprit Saint Lui-même accomplit son œuvre en mobilisant l'être tout entier y compris ses douleurs, craintes et tristesses, comme il apparaît dans l'Agonie et la passion du Seigneur. Dans le Christ, les sentiments humains peuvent recevoir leur consommation dans la charité et la béatitude divine.⁴²

Ainsi, de nombreuses émotions auxquelles l'homme réserve un accueil plus ou moins large et enthousiaste dans le cours de sa vie, et à partir desquelles il agit aussi plus ou moins bien, gagneraient à être examinées. Parmi les principales, la colère interpelle plus immédiatement, sans doute en raison de ses

³⁸ Cf. *ST*, Ia-IIae, q. 35, a. 1, co.

³⁹ Cf. *ST*, IIa-IIae, q. 114, a. 2, ad 1.

⁴⁰ *ST*, Ia-IIae, q. 59, a. 3, co. Voir aussi à ce sujet ce qui est exposé dans : MARIE DE L'ASSOMPTION, *L'homme, personne corporelle*, op. cit., p. 365-366.

⁴¹ *ST*, Ia-IIae, q. 59, a. 3, ad 3.

⁴² CEC 1769.

expressions souvent dévastatrices. Largement présente dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, elle semble constituer un affect de choix, d'autant plus qu'il existe un péché capital du même nom et qu'elle connaît bien des paradoxes. N'est-il pas étonnant que l'Écriture sainte exhorte à frémir de colère sans toutefois pécher⁴³ et parle même d'une colère qui glorifie Dieu ?⁴⁴

Heureusement, la colère a déjà fait l'objet de maintes études susceptibles de dégager déjà en quoi elle peut être précieuse. Il faut mentionner en particulier l'excellente synthèse réalisée par Luc-Thomas SOMME à partir des différents aspects signalés par saint THOMAS dans sa *Somme théologique* et dans le *De malo*.⁴⁵ Dans un autre ouvrage⁴⁶, le père SOMME examine également la peur, suivant une trajectoire qui part de la crainte « comme organe-obstacle du courage et de la confiance » pour arriver à « Jésus, archétype de la crainte filiale » en passant par « L'Esprit de crainte »⁴⁷ : tout un programme pour le développement moral et vertueux d'une émotion fâcheuse !

L'on pourrait regarder encore comment la Bible évoque une Sagesse qui se sert de la crainte pour éduquer.⁴⁸ Mais sans pousser

⁴³ Cf. Ps 4,5 : « Frémissez (וִיָּרָא que la *Septante* rend par ὀργίζεσθε et que la *Vulgate* rend par *irascimini*) et ne péchez plus, parlez en votre cœur, sur votre couche faites silence. » Le verbe ὀργίζω (au passif : se mettre en colère contre, être irrité contre) vient en effet de ὀργή, colère, tout comme le verbe *irascor* (se mettre en colère, s'emporter, s'irriter) vient de *ira*, colère. (Cf. Maurice CARREZ – François MOREL, « ὀργίζω », dans : ID. *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, op. cit., p. 178 ; et Félix GAFFIOT, *Le grand Gaffiot*, op. cit., p 1290.) Ce verset du psaume 4 est cité par saint PAUL en Ép 4,16.

⁴⁴ Cf. Ps 76,11 : « La colère de l'homme te rend gloire, des réchappés de la Colère, tu te ceindras ».

⁴⁵ Cf. Luc-Thomas SOMME, « La colère en question(s) » dans : Thierry-Dominique HUMBRECHT (dir.), *Saint Thomas d'Aquin*, « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », Cerf, Paris, 2010, p. 357-378.

⁴⁶ Cf. ID., « La crainte comme don ou de l'art d'être fils », dans : Michel VIEGNES (dir.), *La peur et ses miroirs*, Imago, Paris, 2009, p. 85-95.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Cf. Si 4,11-12.16-18 :

La Sagesse élève ses enfants et prend soin de ceux qui la cherchent. Celui qui l'aime aime la vie, ceux qui la cherchent dès le matin seront remplis de joie. S'il se confie en elle il l'aura en partage, et sa postérité en conservera la jouissance. Car elle peut le conduire d'abord par un chemin sinueux, faisant venir sur lui crainte et tremblement, le tourmenter par sa discipline jusqu'à

plus loin ce répertoire des principales émotions, il est déjà clair qu'il y a là un grand champ d'investigation susceptible d'être renouvelée, d'autant plus que notre époque manifeste un intérêt particulier pour ces questions. Ces approfondissements pourraient bénéficier de certaines avancées des sciences humaines dans le domaine de l'affectivité, en même temps qu'ils apporteraient un regard élargi et critique par rapport à la manière dont ces sciences envisagent et traitent les émotions négatives.

II.A.2. Honte corporelle et théologie spirituelle

La théologie spirituelle représente un autre champ dans lequel la honte corporelle pourrait être intégrée de manière profitable, avec des rejaillissements intéressants également pour la pastorale.

a. Honte corporelle et croissance spirituelle

La présente étude a montré comment la honte corporelle peut devenir comme un « marqueur » de l'édification de la personne au plan moral, donnant des indications sur la façon dont le sujet progresse dans sa relation à soi (honte immanente), aux autres (honte relative), à Dieu et au monde (honte cosmique). Cela vaut donc dans les relations entre l'homme et la femme comme dans la relation du sujet à sa propre sexualité. Voilà qui n'est pas déconnecté du perfectionnement au plan spirituel, surtout dans la mesure où le progrès dans la pureté de cœur est d'abord un fruit de la vie selon l'Esprit, même s'il suppose aussi l'effort de l'homme.

De ce fait, l'évolution de la honte dans la vie et l'expérience d'une personne peut encore renseigner sur sa croissance dans la charité qui est forme des vertus, sur son progrès dans la vie de la grâce. C'était déjà perceptible dès l'introduction d'*Amour et responsabilité*, lorsque Karol WOJTYŁA écrivait :

L'éthique chrétienne issue de l'Évangile, pose avant tout le problème dit de l'« introduction de l'amour à l'amour ». Le terme « amour » signifiant, dans le premier cas, ce qui constitue l'essence du plus grand commandement et se référant, dans le deuxième, à ce qui, sur la base de la tendance sexuelle, naît entre l'homme et la femme. En renversant la perspective, nous

ce qu'elle puisse lui faire confiance, l'éprouver par ses exigences, puis elle revient vers lui sur le droit chemin et le réjouit, et lui découvre ses secrets.

pourrions dire que se pose le problème d'élever le second au niveau du premier, c'est-à-dire au niveau de cet amour dont parle l'Évangile. (AR 13.)

Il précisait justement :

Les manuels d'éthique et de théologie morale traitent séparément ces deux types d'amour. Il est question du premier dans le traité sur les vertus théologales, car l'amour est la plus grande de ces vertus. Quant au second, il est surtout mentionné dans le cadre des vertus cardinales puisque la vertu de la pureté sexuelle est liée à la tempérance. Or, une telle séparation pourrait engendrer dans la conscience humaine une sorte de *hiatus* entre ces deux formes d'amour, l'homme ayant alors le sentiment de ne pouvoir élever le second au niveau du premier, ou du moins, celui d'ignorer tout des moyens pour y parvenir. Cependant, l'attention au vécu (notamment l'expérience pastorale) démontre que la nécessité de connaître ces moyens est impérative. (AR 13.)⁴⁹

Dans cette attention au vécu, la honte corporelle a sa place. Elle ne sera pas un marqueur déterminant, parce que l'affectivité est labile et parce que les conditionnements socioculturels ainsi que l'imprégnation résultant des actes posés joueront considérablement sur sa fiabilité. Reste qu'elle sera bel et bien « optimisée » par la vertu et par la réceptivité aux dons de l'Esprit, tandis qu'elle sera « invalidée » par l'impudicité et une fermeture à la grâce. Ainsi, elle constituera bien un indicateur parmi d'autres concernant le développement moral et théologal de la personne, comme aussi concernant le couple, la famille, ou une réalité sociale, ecclésiale.

b. Honte corporelle et accompagnement spirituel

Cette attention à la honte corporelle pourrait notamment prendre place dans le cadre de l'accompagnement spirituel.⁵⁰ Le réalisme de l'incarnation demande que dans la vie spirituelle soit prise en compte l'intériorité de la personne en considérant

⁴⁹ Le texte ajoutait encore :

L'Évangile est lu par les croyants comme par les non-croyants. Et si les premiers découvrent dans le commandement de charité, le lien essentiel de l'ordre surnaturel, tous sont à même de découvrir l'affirmation de ce grand bien humain que peut et doit constituer la participation des personnes. Dans ce livre, l'accent principal a été mis sur ce deuxième aspect de l'amour. (AR 13.)

⁵⁰ À l'intérieur d'une attention plus générale à la sensibilité affective, cf. Amedeo CENCINI, *Évangéliser notre sensibilité pour apprendre à discerner*, Nouan-le-Fuzelier, Éditions des Béatitudes, 2019 ; ou encore ID., –, *Abbiamo perso i sensi? Alla ricerca della sensibilità credente*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2012.

également son affectivité. Qu'en est-il de la honte, de la pudeur ? Il a déjà été signalé qu'il existe une « pudeur [seulement] extérieure »⁵¹ qui ne correspond pas à une édification de la personne, à un accroissement de sa charité. Cette « apparence de pudeur »⁵² respectera certaines règles ou conventions sans que le sujet progresse vis-à-vis de la concupiscence, sans qu'il s'achemine davantage vers cette liberté authentique qui résulte du don de soi par amour.

Cela revient à perdre de vue l'enjeu essentiel : la pureté de cœur fait l'objet d'une béatitude !⁵³ Même si JEAN-PAUL II n'a pas développé ce point dans *La théologie du corps*, il est bon de s'en souvenir. Du reste, il sera fait droit à cet aspect dans le *Catéchisme de l'Église Catholique*, qui rappelle ceci : « La lutte contre la convoitise charnelle passe par la purification du cœur et la pratique de la tempérance ».⁵⁴ À partir de là est posée l'exigence de s'accorder à la sainteté de Dieu, dans trois domaines principaux dont celui de la sexualité, en lien avec la béatitude des cœurs purs :

La sixième béatitude proclame : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (Mt 5, 8). Les « cœurs purs » désignent ceux qui ont accordé leur intelligence et leur volonté aux exigences de la sainteté de Dieu, principalement en trois domaines : la charité, la chasteté ou rectitude sexuelle, l'amour de la vérité et l'orthodoxie de la foi. Il existe un lien entre la pureté du cœur, du corps et de la foi :

Les fidèles doivent croire les articles du Symbole, « afin qu'en croyant, ils obéissent à Dieu ; qu'en obéissant, ils vivent bien ; qu'en vivant bien, ils purifient leur cœur et qu'en purifiant leur cœur, ils comprennent ce qu'ils croient ». [Note 4 : S. Augustin, fid. et symb. 10, 25].

Dans l'ouvrage où il commente chacune des huit béatitudes, le père PINCKAERS a tenu à rappeler leur importance pour le renouveau de la morale.⁵⁵ Tandis que l'homme est appelé à cette excellence et qu'il reçoit la grâce pour y parvenir (sauf s'il se ferme à elle), la honte corporelle vient comme révéler en situation que le

⁵¹ TDC 39,2.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cf. Mt 5, 8.

⁵⁴ CEC 2517.

⁵⁵ Cf. Servais Th. PINCKAERS, *La quête du bonheur*, Téqui, Paris 1997², p. 8 : « tout moraliste chrétien doit commencer par méditer et approfondir le Sermon sur la montagne, afin de l'établir comme la source première de sa recherche et de son enseignement. » Voir aussi ID., *Les sources de la morale chrétienne*, op. cit., p. 464.

regard est voilé, dévié, qu'il quitte la transparence dans laquelle il devrait envisager l'autre à travers son corps sexué. Elle fait ressentir l'enténébrement et pousse à revenir à la lumière ou à la réclamer. L'on pourrait comparer la honte à cette boue que Jésus applique sur les yeux de l'aveugle-né quand il veut guérir sa cécité.⁵⁶ La honte renseigne en somme sur une conversion à vivre, une grâce à appeler et à accueillir. Elle incite à solliciter le secours du médecin de l'âme afin d'être rendu capable de voir comme Dieu voit. Pour reprendre les paroles de saint THÉOPHILE D'ANTIOCHE (? - vers 186) :

Tous ont bien des yeux, mais certains ne les ont que voilés et n'aperçoivent pas la lumière du soleil. Si les aveugles ne voient pas, ce n'est pas pour autant que la lumière du soleil ne luit plus : c'est à eux-mêmes que doivent s'en prendre les aveugles, et à leurs yeux.

C'est aussi ton cas ; les yeux de ton âme sont voilés par tes fautes et tes actions perverses. [...] quand il y a une faute dans l'homme, il n'est plus possible à l'homme dans cet état de voir Dieu. [...]

Mais, si tu veux, tu peux guérir ; remets-toi aux mains du médecin, il opérera les yeux de ton âme et de ton cœur. Qui est le médecin ? C'est Dieu, qui guérit et vivifie par le Verbe et la Sagesse. C'est par son Verbe et sa Sagesse que Dieu a fait toutes choses. [...] Si tu comprends cela et que ta vie soit pure, pieuse et juste, tu peux voir Dieu.⁵⁷

La honte corporelle advient au cœur de l'homme pour l'inciter à s'amender, et le dispose à s'ouvrir à la grâce là où il ne peut y réussir par son seul effort. Elle donne de saisir expérimentalement quelque chose du péché originel, ouvrant à reconnaître la vérité des paroles du Christ, à soutenir la soif de vivre de sa vie, de sa charité. L'homme peut avec profit devenir attentif à la honte qui survient en son intériorité – et la pratique d'un « examen de conscience » peut certainement y contribuer⁵⁸. Il gagnera aussi à évoquer ces aspects dans un échange avec un accompagnateur spirituel qui l'aide à baliser son itinéraire vers sa pleine stature en Christ.

⁵⁶ Cf. Jn 9,6.

⁵⁷ THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, « SC 20 », Cerf, Paris, 1948, p. 58-59 et 64-65.

⁵⁸ Cf. Servais Th. PINCKAERS, « L'examen de conscience est-il un exercice démodé ? », *Vie spirituelle* 494 (1963) 537-553.

c. *Honte corporelle et formation spirituelle*

Un autre lieu où la honte corporelle pourra avantageusement être prise en compte en théologie spirituelle est celui de la formation. Une formation authentique, et donc intégrale, se doit de prendre en compte l'affectivité dans la perspective que les sentiments soient progressivement conformés à ceux du Christ. Le père Amedeo CENCINI, en commentant l'exhortation apostolique post-synodale de JEAN-PAUL II sur la vie consacrée *Vita Consecrata*⁵⁹, souligne clairement l'importance pour tout modèle de formation de viser une « appropriation progressive des sentiments du Christ envers son Père. »⁶⁰ Bien que sa réflexion soit davantage destinée à des personnes consacrées, ce qu'il dit s'applique aisément à tous les baptisés, qu'ils soient ou non consacrés dans le célibat pour le Royaume.⁶¹

Le père CENCINI expose comment cette conformation de l'affectivité à celle du Christ signe la qualité de l'évangélisation de la personne « jusque dans les profondeurs psychiques du sujet, au niveau conscient et inconscient »⁶² dans la mesure où les sentiments « sont le révélateur le plus sûr de ce qu'est l'être humain, de ce qu'il porte en son cœur » et par conséquent « témoignent du niveau de profondeur de la conversion intérieure. »⁶³ En arrière-plan de l'exhortation *Vita Consecrata*,

⁵⁹ Cf. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Vita Consecrata* sur la vie consacrée et sa mission dans l'Eglise et dans le monde, 25 mars 1996, AAS 88 (1996) 377-486 ; DC 93 (1996) 351-399.

⁶⁰ Amedeo CENCINI, *Les sentiments du Fils*. Le chemin de formation à la vie consacrée, « Recherches carmélitaines 4 », Éditions du Carmel, Toulouse, 2003, p. 29.

⁶¹ D'autant plus que la « consécration particulière » par la profession des conseils évangéliques « s'enracine intimement dans la consécration du baptême et l'exprime avec plus de plénitude », cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Décret *Perfectae Caritatis* sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, 28 octobre 1965, n. 5, dans : ID., *Le Concile Vatican II (1962-1965)*, op. cit., p. 246-263, ici p. 250-251.

⁶² A. CENCINI, *Les sentiments du Fils*, op. cit., p. 31.

⁶³ *Ibid.* La citation *in extenso* dit ceci :

C'est un modèle théologique, mais aussi anthropologique, puisque les sentiments expriment peut-être la partie la plus humaine de la personne. Ils en dévoilent les rêves et les motivations. Ils sont souvent instinctifs et immédiats, passagers et fugaces, mais ils peuvent aussi être évangélisés jusque dans les profondeurs psychiques du sujet, au niveau conscient et

A. CENCINI dévoile ainsi un « modèle théologique et anthropologique, construit entièrement sur le mystère de l'humanité assumée par le Verbe éternel » qui renvoie à « la possibilité prodigieuse d'une compénétration entre la grâce et la nature. »⁶⁴ Et il livre cette conviction que

la formation ne serait ni complète ni évangélique, si elle n'arrivait pas à toucher et à purifier, à transformer et à évangéliser non seulement les valeurs proclamées ou les comportements visibles, mais aussi les sentiments, les désirs, les dispositions intérieures, les projets, les sympathies, les goûts, les rêves inavoués, les attractions, la mémoire, l'imagination, les sens... Tout à l'image du Fils qui s'immole par amour. [...] Le processus ne peut que durer toute la vie [...] la consécration est en soi une formation, une lente maturation de l'homme nouveau qui apprend à vivre les sentiments du Verbe incarné.⁶⁵

Parmi d'autres émotions et sentiments, la honte corporelle est à même d'attester comment l'homme ou la femme deviennent peu à peu christoconformés en ce qui concerne leur sexualité. D'où l'intérêt d'en tenir compte dans un chemin de formation. Si d'aucuns se figure qu'il s'agit là d'un affect mineur, cette étude a montré qu'il n'en est rien, puisque cette honte est liée à la manière dont l'homme vit son propre corps et intègre sa sexualité, à la manière dont il entre en relation avec des personnes de l'autre sexe, à la manière dont il s'inscrit dans le monde

inconscient, et devenir l'expression d'une conversion de vie durable et radicale.

L'homme spirituel ou la femme spirituelle n'est pas celui ou celle qui a supprimé les instincts et les pulsions, mouvements de l'âme et les tendances intérieures, mais celui ou celle qui laisse tout cela être illuminé par la lumière mystérieuse de l'esprit. D'une part, les sentiments révèlent le côté fragile de l'homme, tout ce qui échappe au crible de la réflexion ; d'autre part ils sont le révélateur le plus sûr de ce qu'est l'être humain, de ce qu'il porte en son cœur. Ils témoignent du niveau de profondeur de la conversion intérieure. En effet, nous pouvons contrôler les paroles et les gestes, mais nous ne pouvons pas nous empêcher d'éprouver des sentiments qui nous disent immédiatement si (et jusqu'où) nous sommes identifiés avec le cœur du Christ, avec sa passion d'amour, avec son Évangile...

⁶⁴ A. CENCINI, *Les sentiments du Fils*, op. cit., p. 31-32. Le texte dit plus amplement :

Ce modèle théologique et anthropologique, construit entièrement sur le mystère de l'humanité assumée par le Verbe éternel, nous dit une chose fondamentale : la possibilité prodigieuse d'une compénétration entre la grâce et la nature. On peut même dire qu'il l'affirme et la propose comme objectif de la formation à la vie consacrée, comme l'élément qui l'authentifie.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 32.

matériel et se situe comme créature à la fois corporelle et spirituelle face à Dieu. Lui faire sa place apparaît donc tout à fait indiqué et avantageux.

II.A.3. La honte corporelle dans d'autres champs de la théologie

Toujours dans le domaine théologique, mentionnons rapidement d'autres champs pour lesquels la honte de Gn 3 telle que l'éclaire *La théologie du corps* pourrait ouvrir des prolongements enrichissants.

a. Exégèse et théologie biblique

Elle peut bien évidemment interpeler directement l'exégèse et la théologie biblique, d'autant plus que les relectures de Gn 2,25 - 3,7 ont fait l'objet d'interprétations diverses et même d'idéologisation avérée, comme l'a relevé la bibliste Mercedes NAVARRO.⁶⁶ Sachant que les observations de JEAN-PAUL II à propos de cette honte relèvent de l'anthropologie théologique et s'appuient avant tout sur l'Écriture sainte, à partir des aspects qu'il met en lumière, il y aurait de quoi reprendre ce thème pour lui consacrer divers approfondissements.⁶⁷

Certains pourraient être menés en lien avec la thématique de la nudité, du vêtement, de la justice, du salut.⁶⁸ En effet, de la

⁶⁶ Cf. Mercedes NAVARRO, *Barro y aliento*. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3, « Biblioteca de teología », Ediciones Paulinas, Madrid, 1993, p. 205. Cette étude s'inscrit dans une approche narrative.

⁶⁷ Par rapport à ce que l'on peut trouver déjà chez des auteurs comme Dominique BARTHÉLEMY, Mercedes NAVARRO ou Jacques GOLDSTAIN. Cf. D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image*, op. cit. (notamment p. 52-55); Mercedes NAVARRO, *Barro y aliento*, op. cit. (notamment p. 205, 221, 223, 228, 233 et suivantes); Jacques GOLDSTAIN, *Création et péché*. Gn 1-11, « Cahiers de la Pierre-qui-Vire 31 », Desclée de Brouwer, Paris, 1968, notamment p. 174-175.

⁶⁸ Cf. X. LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, op. cit. Aux côtés de l'article « Honte » (p. 550-551), nous signalons l'article « Sexualité » (p. 1224-1230), qui expose particulièrement ceci (p. 1225) :

Désormais [après la Chute] la relation sexuelle est ambiguë. Elle ne cesse pas d'être fondamentalement bonne, mais elle est tombée sous l'emprise de la force de division qu'est le péché. Au lieu de la joie devant la différence irréductible de l'autre, c'est, chez les partenaires, le désir de la possession égoïste ([Gn] 3,16). La poussée sexuelle, caractérisée par l'extraversion, est

Genèse à l'*Apocalypse* se dessine une trajectoire qui commence avec une nudité sans honte en *Gn* 2,25 pour s'achever avec une femme enveloppée / revêtue de soleil en *Ap* 12,1, tandis que le bonheur d'être « revêtu de vêtements de salut, [...] drapé dans un manteau de justice »⁶⁹ a été célébré par un prophète comme Isaïe. Sur cette toile de fond, bien des questions ont de quoi interpeller. Par exemple, JEAN-PAUL II note lui-même à propos d'Adam et Ève :

Il est significatif que l'affirmation contenue dans *Genèse* 2, 25 – au sujet de leur nudité mutuelle dont ils n'avaient pas honte – soit un énoncé unique dans son genre dans toute la Bible, de sorte qu'elle ne sera jamais plus répétée. Nous pouvons, en revanche, citer de nombreux textes dans lesquels

perturbée par un mouvement d'intraversion : au lieu de tourner vers l'autre, elle replie sur soi.

La bonté et la valeur de la relation sexuelle dans le mariage n'ont jamais été mises en doute dans la Bible. [...] La situation issue de la création est donc maintenue et même valorisée.

De même il vaut la peine de s'arrêter sur l'article « Vêtement » (p. 1338-1343), qui résume spécialement ceci (p. 1340) :

Le vêtement est aussi le signe de la condition spirituelle de l'homme. C'est ce qu'en raccourci montre le récit du paradis, et ce que raconte l'histoire sainte.

I. *Au paradis*. – Les yeux ouverts par la connaissance défendue, Adam et Ève surent qu'ils étaient nus (*Gn* 3,7) ; ils se sentaient jusque-là en harmonie avec le milieu divin par une sorte de grâce qui revêtait leur personne comme un vêtement. Désormais leur corps entier, et pas seulement leur sexe, est signé d'un manque devant la Présence divine ; une ceinture végétale ne suffit pas à le masquer ; les pécheurs se cachent au milieu des arbres du jardin, car c'est devant la majesté divine que naît leur pudeur : « J'ai eu peur parce que je suis nu. » Ils n'ont plus désormais le signe qui justifie l'approche familière de Dieu : ils ont perdu le sens de leur appartenance au Seigneur et demeurent surpris de leur nudité comme devant un miroir qui ne renvoie pas l'image de Dieu.

Or Dieu n'éloigne pas les pécheurs sans les revêtir lui-même de tuniques de peau (*Gn* 3,21). Cette vêtue ne supprime pas le dénuement ; elle est le signe qu'ils demeurent appelés à la dignité qu'ils ont manquée. Le vêtement a désormais le signe d'une dualité : il affirme la dignité de l'homme déchu et la possibilité de revêtir une gloire perdue.

Que X. LÉON-DUFOUR évoque le malaise procédant de ce nouveau regard « comme devant un miroir qui ne renvoie pas l'image de Dieu » est assurément un des raccourcis les plus réussis que nous ayons rencontrés durant notre investigation.

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

la nudité est liée à la honte et même, dans un sens encore plus fort, à l'« ignominie ». (TDC 16,3.)⁷⁰

De fait, un regard positif sur la nudité ne concerne presque que les textes de la *Genèse* évoquant la condition prélapsaire et certains versets du *Cantique des cantiques*. Le changement de rapport à la nudité, et le fait que l'adjectif utilisé pour dire cette nudité (en Gn 2,25 : עָרֹם et en Gn 3,7.10.11 : עֵירֹם) ait aussi à voir avec la manière dont le serpent est présenté en Gn 3,1 (עָרֹם), sont autant de sujets susceptibles d'ouvrir à des explorations passionnantes.

Pour donner à percevoir comment les prolongements de *La théologie du corps* et l'étude affinée du texte biblique peuvent s'enrichir mutuellement, l'on recourra ici à un exposé de Robert COUFFIGNAL (1919-2009) publié dans la *Revue thomiste*.⁷¹ Ce professeur de littérature comparée qui a consacré nombre de travaux à l'Écriture sainte et en particulier au livre de la *Genèse*, en nous proposant d'examiner le récit de Gn 3 à la manière d'un conte, parvient à l'équation suivante⁷² :

$$\frac{\text{fruit non consommé}}{\text{fruit consommé}} = \frac{\text{nudité sans honte}}{\text{nudité honteuse}} = \frac{\text{loi acceptée}}{\text{loi violée}}$$

Ce résultat de l'analyse de la structure interne du récit met en évidence une certaine centralité de la honte de Gn 3, et donc aussi – si c'était à redire – le fait que son importance ne relève pas seulement d'une sensibilité propre à JEAN-PAUL II. La honte qui change la manière d'appréhender la nudité du corps sexué de l'homme et de la femme se trouve clairement sur la ligne de démarcation tracée suite à l'usage d'une liberté dans un acte précis (consommer le fruit), en référence à une loi divine puisqu'un interdit avait été prononcé au sujet de ce fruit. La manière dont l'homme exerce son libre-arbitre en accueillant ou rejetant les dispositions du Créateur l'expose à la honte corporelle ou l'en préserve, mettant en jeu sa relation avec l'autre, avec Dieu, avec lui-même, et avec le monde. D'une certaine manière, il n'est pas de neutralité : ou bien la signification sponsale du corps est

⁷⁰ La note 27 est omise ici.

⁷¹ Cf. Robert COUFFIGNAL, « Guides pour l'Éden. Approches nouvelles de Genèse II, 4-III », *RTh* 80 (1980) 613-627.

⁷² *Ibid.*, p. 620. Il s'appuie sur la sémantique structurale développée par le linguiste et sémioticien Algirdas Julien GREIMAS (1917-1992).

ratifiée par son choix, ou bien elle est blessée, ce qui entraîne la honte.

Les investigations exégétiques qui pourraient s'enrichir des apports de *La théologie du corps* sur la honte de Gn 3 présentent en outre des enjeux pour l'œcuménisme, de même que pour le dialogue avec le judaïsme ou avec l'islam en tant qu'ils partagent au moins pour une part les textes sacrés.⁷³ Un auteur comme Alain HOUZIAUX, pasteur de l'Église protestante, docteur en théologie et en philosophie, peut permettre de l'illustrer brièvement. Il est frappant de voir, par exemple, comment il jette sur le corps un regard très négatif à partir de sa manière de comprendre l'Écriture. Dans un article justement consacré au corps, il met en relation la honte de la sexualité et le sens du sacré pour introduire cette hypothèse :

Il se pourrait en effet que la première expression du sentiment religieux, c'est-à-dire la crainte de Dieu, soit en lien direct avec le sentiment de honte vis-à-vis du corps. C'est en tout cas ce que pourrait montrer le récit biblique d'Adam et Ève – qui décrit, sous la forme d'un mythe, les modalités de l'apparition de la conscience religieuse chez l'homme –, à savoir qu'en même temps qu'ils mangent le fruit défendu, Adam et Ève sont initiés à la sexualité et découvrent la honte vis-à-vis de leur corps. Et c'est cette honte qui concourt à susciter en eux le sens du sacré. Elle les incite à se cacher de Dieu et à le craindre.⁷⁴

Cela l'amène à interpréter la connaissance du bien et du mal dans le sens d'une connaissance sexuelle.⁷⁵ À partir de là, il voit

⁷³ Pour des éléments concernant la honte-pudeur dans le judaïsme, voir par exemple Josy EISENBERG – Armand ABÉCASSIS, *À Bible ouverte II*. Et Dieu créa Ève, « Spiritualités vivantes », Albin Michel, Paris, 1992, notamment p. 182-188, 259-269 et 311-319 ; ou encore Delphine HORVILLEUR, *En tenue d'Ève*. Féminin, pudeur et judaïsme, Grasset, Paris, 2013. Pour des éléments concernant la honte-pudeur dans l'islam, voir par exemple Slimane ZEGHIDOUR, « La retenue islamique », dans : Claude HABIB (dir.), *La pudeur*, op. cit., p. 103-107.

⁷⁴ A. HOUZIAUX, « Pourquoi diable avons-nous un corps ? », op. cit., p. 25. L'auteur a également signé un ouvrage où il se penche sur l'épisode des pagens en Gn 3, cf. ID., *Le mythe d'Adam et Ève*. Les tabous, la jouissance et la honte, « Lire la Bible », Cerf, Paris, 2013, notamment p. 118-136. Sa lecture s'avère très tributaire d'une vision psychanalytique.

⁷⁵ Cf. ID., « Pourquoi diable avons-nous un corps ? », op. cit., p. 26 :

De fait, les anthropologues considèrent que le processus d'homínisation débute avec le regard porté sur le corps et avec la pudeur. Celle-ci a une fonction sociale fondamentale : délimiter pour chacun un espace au sein

dans la pudeur « le mode fondamental de la relation à soi-même (et à son corps), à l'autre (et à la société) et à Dieu (et au sacré). »⁷⁶ Il reconnaît assurément une valeur à cette pudeur et, plus encore que cela, il y perçoit explicitement un don divin :

La pudeur est un don de Dieu à l'homme et aussi une attitude fondatrice de la relation de l'homme à Dieu. Contrairement à ce que prétend Freud, il y aurait, même chez le nourrisson, des manifestations de pudeur. La pudeur est présentée comme un don de Dieu puisque c'est Dieu lui-même qui revêt Adam et Ève (Genèse 3,21). Elle est une forme de dignité, une forme atténuée de la honte (*pudere* signifie « avoir honte ») et une manière de prévenir la honte. Elle permet la vie en société. D'ailleurs, l'un des mythes de Platon, rapporté par le *Protagoras*, va dans le même sens. [...] La pudeur est [...] un cadeau de Zeus.⁷⁷

Selon cette perspective, l'Écriture sainte vient en somme éclairer ce que la raison humaine pressent et traduit en mythe au sujet de la pudeur. L'on remarque que la pudeur est comprise par A. HOUZIAUX – paradoxalement – tout à la fois comme une « forme atténuée de la honte » et comme une manière de s'en prémunir. La conceptualisation reste sommaire, mais à travers cette façon de distinguer l'une de l'autre, se retrouve une certaine ambivalence déjà relevée pour une honte-pudeur conjointement encombrante et bénéfique. Reste qu'il faut voir à quelle conclusion parvient l'auteur à partir de sa lecture :

Par ailleurs, le texte biblique le montre clairement, la honte de la nudité et la pudeur suscitent la crainte de Dieu. [...] La première attitude religieuse de l'homme est celle de la culpabilité et de la pudeur. [...]

duquel il peut se mouvoir librement. La pudeur est le mode fondamental de la r

⁷⁶ *Ibid.*, p. 27. Le texte dit de manière plus développée :

Cette initiation d'Adam et Ève à la « connaissance » sexuelle est à l'origine d'un sentiment de honte, de pudeur, et aussi de culpabilité. Adam et Ève cachent leur sexe et se cachent de Dieu.

De fait, les anthropologues considèrent que le processus d'homínisation débute avec le regard porté sur le corps et avec la pudeur. Celle-ci a une fonction sociale fondamentale : délimiter pour chacun un espace au sein duquel il peut se mouvoir librement. La pudeur est le mode fondamental de la relation à soi-même (et à son corps), à l'autre (et à la société) et à Dieu (et au sacré).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 27-28.

Qu'on le veuille ou non, le récit biblique de Genèse 2-3 fait état d'une honte du corps et de la sexualité.⁷⁸

L'on voit combien nous sommes loin de la lumière de l'« origine » transmise par *La théologie du corps*, et loin de bien saisir de quoi la honte est honte. Cette fois encore, c'est le corps qui est accusé. Cela ressemble un peu à une pétition de principe, dans la mesure où A. HOUZIAUX avait posé au début de l'ouvrage cette affirmation : « Le corps a toujours été considéré comme le lieu de la pudeur et du honteux, et ce point a été déterminant dans l'expression de la relation à Dieu. »⁷⁹ Tout se passe comme s'il retrouvait dans le texte biblique ce qu'il pense déjà *a priori* – et somme toute, c'est bien la tentation qui guette tout exégète –, en glanant des confirmations dans certains versets sans accorder de consistance à d'autres données que comportent pourtant les mêmes chapitres invoqués (*Gn* 2-3). L'exclamation d'Adam à la découverte de l'aide qui lui est assortie⁸⁰ semble compter pour rien, ou alors l'auteur doit penser qu'elle ne concernerait qu'une relation duelle entre l'homme et la femme sans mettre en jeu Celui qui les a créés à son image et selon sa ressemblance.

Les enjeux pour l'œcuménisme seront encore illustrés à travers l'orthodoxie, d'autant que le christianisme oriental est marqué par l'illumination du corps – une autre manière de refléter quelque chose du mystère divin, de transmettre la splendeur de Dieu lui-même.⁸¹ Jean-Claude LARCHET, théologien

⁷⁸ *Ibid.*, p. 29-30. Il remarque pourtant que « pour saint Augustin, la vie sexuelle n'a pas commencé avec la chute » et précise :

En effet, saint Augustin distingue le commerce sexuel de la concupiscence. Selon lui, avant la chute, Adam et Ève se livraient à une « paisible obéissance des organes » et non à une « honteuse concupiscence de la chair ». [Note 15 : Saint Augustin, *Mariage et concupiscence* II, XXII, 37]. C'est cette dernière, et non le commerce charnel nécessaire à l'engendrement, qui fut la cause du péché. Alors qu'Adam, avant la chute, pouvait faire ce qu'il voulait, l'homme, après la chute, ne vécut plus jamais comme il l'entendait. (*Ibid.*, p. 30.)

⁷⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁰ Cf. *Gn* 2,23.

⁸¹ L'on peut penser à ce qui est relaté au sujet de saint Séraphim de SAROV au cours de ses entretiens avec Motovilov : il apparaissait irradié par la grâce au point de sembler « transformé en lumière » (Louis Albert LASSUS, *Le staretz Séraphim de Sarov*. Joie et lumière, « Vie de saint », O.E.I.L., Paris, 1984, p. 98). Cf. aussi Irina GORAINOFF, *Séraphim de Sarov*, Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1976, p. 208-214.

orthodoxe et patrologue, a lui aussi publié un livre intitulé *Théologie du corps*.⁸² Il est étonnant qu'en traitant du corps avant la Chute puis après la Chute, il ne dise rien de l'absence de honte ni de l'émergence de la honte, alors même qu'il s'emploie à regarder le corps originellement « transparent aux énergies divines »⁸³ ou les répercussions du péché originel sur ce corps. De même, parlant de l'ascèse corporelle, de la pratique des vertus et plus spécialement de la tempérance comme de la maîtrise des dynamismes spontanés (alimentation et sexualité), il ne fait nulle mention de la pudeur.

Les similitudes de perspective avec ce à quoi Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II nous a accoutumés sont pourtant évidentes. Les accents personnalistes de l'ouvrage ne manquent pas de frapper, le corps étant bien situé comme « dimension de la personne »⁸⁴, et l'enjeu du respect de la hiérarchie des valeurs dans la manière de vivre la sexualité participant bien de cette optique, comme lorsqu'il est dit :

De même que les comportements nutritionnels, les comportements sexuels, aux yeux des Pères ne sont pas anodins dans la mesure où ils impliquent des valeurs spirituelles fondamentales, qui sont liées notamment à la valeur que l'homme reconnaît à son corps, mais plus largement à sa propre personne et à la personne d'autrui, et qui mettent également en jeu la relation de l'homme à Dieu.⁸⁵

Ensuite, lorsque J.-Cl. LARCHET détaille les raisons pour lesquelles il convient que l'union sexuelle soit vécue dans son contexte spirituel, il mentionne d'abord « le détournement de la faculté désirante de l'homme »⁸⁶, puis cet argument :

En deuxième lieu, l'homme ne voit plus le centre de son être dans l'image de Dieu dont il est porteur, mais dans ses propres fonctions sexuelles. [...] L'homme, gouverné par l'instinct, s'assimile à l'animal. En réduisant son corps à être un instrument de plaisir sexuel, l'homme renie sa dimension spirituelle et son destin transcendant, méprise l'image de Dieu à laquelle il est fait [...].⁸⁷

⁸² Cf. Jean-Claude LARCHET, *Théologie du corps*, « Théologies », Cerf, Paris, 2009.

⁸³ *Ibid.*, p. 32.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 70-71.

À l’opposé de cette attitude, il affirme : « L’amour est ouverture à l’autre et libre don de soi. »⁸⁸ Enfin, parmi bien d’autres données consonantes avec ce que donne à lire Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II, il note encore ceci :

Parce que les désirs, les pensées passionnées, les imaginations et fantasmes naissent du cœur (cf. Mt 15, 19), c’est dans la « garde du cœur » que consiste la thérapeutique principale de la passion sexuelle. Cette pratique, qui suppose le discernement et la vigilance spirituelles, consiste à rejeter les pensées, souvenirs et imaginations mauvaises dès qu’elles surgissent, alors qu’elles ne sont que des suggestions, afin d’éviter d’y consentir et d’en jouir et de faire ainsi place à la passion dans l’âme puis dans le corps.⁸⁹

Sans multiplier les éléments pour la démonstration, concluons. Certes, la vision de la sexualité humaine dans l’orthodoxie n’est pas superposable à celle de la foi catholique⁹⁰, reste que les convergences sont significatives entre ce que souligne J.-Cl. LARCHET et ce qui ressort de *La théologie du corps* de JEAN-PAUL II. Il est frappant de voir à quel point la citation qui précède peut exactement ouvrir sa place à la fonction de la honte corporelle. Son espace semble tellement préparé qu’il suffirait de l’introduire, mais rien n’en est dit, et dans la suite du texte, il sera question de « modération » et de « mesure », de « la nécessité d’être pondéré »⁹¹ – mais de pudeur, point.

J.-Cl. LARCHET a cependant déjà réfléchi sur la honte, même s’il ne s’agit pas de la honte sexuelle. Dans un autre de ses ouvrages, consacré aux sacrements⁹², il prend le temps d’examiner l’« obstacle de la honte »⁹³ : il parle du sentiment de honte comme pouvant « être lié [...] à un sentiment de pudeur »⁹⁴ et le considère comme « spirituellement sain »⁹⁵, même s’il risque de retenir le

⁸⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁹⁰ Cf. ce que précise encore J.-Cl. LARCHET :

[S]elon les Pères l’usage de la sexualité n’est nullement originel dans la nature humaine et n’est apparu dans l’humanité que comme une conséquence du péché de nos premiers parents, de façon providentielle cependant pour permettre à l’espèce humaine de se perpétuer. (*Ibid.*, p. 67.)

⁹¹ *Ibid.*, p. 79.

⁹² Cf. ID., *La vie sacramentelle*, « Théologies », Cerf, Paris, 2014.

⁹³ *Ibid.*, p. 311. Ce développement s’étend des pages 311 à 314.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 311-312.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 312.

pénitent. Il opère un parallèle entre la façon dont il est possible de « dénuder son corps devant un médecin » ou de « révéler des pensées, des tendances, des souvenirs ou des imaginations inconvenantes devant un psychanalyste » et la façon de découvrir son âme au « médecin spirituel »⁹⁶ qui peut donner le sacrement du pardon. Il relève alors comment « la honte est plutôt positive »⁹⁷ – mais restons-en là : l'intérêt des apports de *La théologie du corps* de JEAN-PAUL II sur la honte corporelle dans la perspective d'un dialogue œcuménique sur la question est assez clair.

b. Théologie dogmatique : honte et péché originel

Un autre champ pour lequel approfondir la honte corporelle peut s'avérer profitable est celui de la théologie dogmatique. De fait, la honte est intrinsèquement liée au péché originel, et l'intelligence de ce donné révélé est aussi exigeante qu'elle est nécessaire.⁹⁸ Comme on l'a vu précédemment, pour JEAN-PAUL II, la manière dont l'homme éprouve son corps peut soutenir la compréhension de la Révélation.⁹⁹ Dans ce sens, la honte qui advient comme à la démarcation entre l'« origine » et la condition postlapsaire l'instruit également à ce sujet. Cette honte entre en somme dans ce que BENOÎT XVI appelle « l'aspect empirique » de la doctrine sur le péché originel, qui renvoie à son « aspect mystérique » :

[I]l faut distinguer deux aspects de la doctrine sur le péché originel. Il existe un aspect empirique, c'est-à-dire une réalité concrète, visible, je dirais tangible pour tous. Et un aspect mystérique, celui de son fondement ontologique. La donnée empirique réside dans une contradiction présente

⁹⁶ *Ibid.*, p. 314.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ JEAN-PAUL II a lui-même consacré un cycle de catéchèses à ce thème à partir du 3 septembre 1986.

⁹⁹ Pour rappel, cf. *TDC* 4,4 :

[N]ous avons pleinement le droit de nourrir la conviction que notre expérience « historique » doit, d'une certaine manière, s'arrêter au seuil de l'innocence originelle de l'homme, parce qu'à son égard elle s'avère inadéquate. Toutefois [...] nous devons arriver à la conviction que dans ce cas notre expérience humaine est un moyen en quelque sorte légitime pour l'interprétation théologique et, en un certain sens, un point de référence indispensable auquel nous devons faire appel dans l'interprétation du mot « origine ».

en notre être. D'un côté, tout homme sait qu'il doit faire le bien et, dans son for intérieur, il veut le faire. Mais en même temps, il ressent l'autre pulsion à faire le contraire, à suivre la voie de l'égoïsme, de la violence, à ne faire que ce qui lui plaît, tout en sachant qu'agir ainsi c'est aller contre le bien, contre Dieu et contre le prochain. [Suit une référence à *Rm* 7,18-19]. Cette contradiction intérieure de notre être n'est pas une théorie. Chacun de nous l'éprouve quotidiennement. Et, surtout, nous constatons toujours autour de nous la prédominance de cette seconde volonté.¹⁰⁰

BENOÎT XVI accorde une grande importance au thème du péché originel. Avant de succéder à JEAN-PAUL II, alors qu'il était préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, celui qui était encore le cardinal RATZINGER avait d'ailleurs livré cette confiance à Vittorio MESSORI :

Si la Providence me libère un jour de mes tâches, je voudrais me consacrer justement à écrire sur le « péché originel » et sur la nécessité d'en redécouvrir la réalité authentique. [...] L'incapacité de comprendre et de présenter le péché originel est vraiment un des problèmes les plus graves de la théologie et de la pastorale actuelle.¹⁰¹

C'était en 1985 et le cardinal relisait la « crise actuelle du 'péché originel' » comme n'étant « qu'un symptôme de notre profonde difficulté à percevoir la réalité de nous-mêmes, du monde et de Dieu. »¹⁰² Il précisait :

Cette vérité chrétienne a un aspect de mystère [...] mais également un aspect d'évidence. L'évidence : une vision lucide et réaliste de l'homme et de l'histoire [...] ne peut pas ne pas révéler qu'il y a eu rupture des relations : de l'homme avec lui-même, avec les autres et avec Dieu.¹⁰³

Il est impossible de ne pas reconnaître là ce dont la honte corporelle elle-même est un symptôme. Quant au prédécesseur de JEAN-PAUL II, le pape PAUL VI, il appelait de ses vœux

une définition et une présentation du péché originel qui soient plus modernes, c'est-à-dire qui fassent avantage droit aux exigences de la foi et

¹⁰⁰ BENOÎT XVI, Audience générale *Adam et le Christ : du péché (originel) à la liberté*, 3 décembre 2008, DC 106 (2009) 61-63, ici p. 61-62.

¹⁰¹ Joseph RATZINGER — Vittorio MESSORI, *Entretien sur la foi*, traduction sous la direction du Cardinal Édouard Gagnon, Fayard, Paris, 1985, p. 91.

¹⁰² *Ibid.*, p. 93.

¹⁰³ *Ibid.* Ce qu'il décompose dans ce texte comme « évidence » et « mystère » du péché originel prépare ce qu'il a repris en tant que pape comme « aspect empirique » et « aspect mystérique ».

de la raison, telles qu'elles sont ressenties et exprimées par les hommes de notre temps.¹⁰⁴

Assurément, le péché originel est un point de la doctrine catholique qui est difficile à saisir et difficile à exposer, et pour s'adapter à la sensibilité de nos contemporains il faut, comme à chaque étape de l'histoire de l'Église, reprendre la réflexion de manière nouvelle. L'enjeu est énorme, car en dehors de ce mystère, l'homme ne se comprend pas vraiment¹⁰⁵, il reste une énigme pour lui-même, constatant, comme la Médée d'OVIDE en ses *Métamorphoses*, qu'il échoue à suivre le bien auquel il donne pourtant son approbation.¹⁰⁶

Précisément, la honte corporelle inscrit dans l'expérience de l'homme comme un attendu pour l'éclairage qu'apporte la notion de péché originel. Le fait d'éprouver cette honte donne à l'homme de « ressentir » (pour reprendre l'expression de J. RATZINGER) la vérité de la Révélation à ce sujet, et l'ouvre à son explicitation. Du reste, loin de constituer un épiphénomène, la honte se situe précisément là où se nouent les dynamismes de la nature, du péché, et de la grâce qui guérit cette nature et la surélève en la menant à son plein accomplissement. Elle se trouve à cette articulation si délicate où se jouent les équilibres décisifs, où se concentrent des vérités déterminantes, où commencent aussi toutes les hérésies.

c. Théologie mariale

À l'intérieur de la dogmatique, il convient de réserver une place spéciale à la théologie mariale. De fait, celle-ci constitue un lieu de synthèse privilégié concernant l'ensemble des mystères de la foi. Sous un certain rapport, l'on pourrait objecter qu'il n'est pas opportun d'en parler ici, puisque la Vierge Marie, préservée de la concupiscence par le privilège de son Immaculée Conception, n'a

¹⁰⁴ PAUL VI, Allocution aux participants du symposium sur le péché originel, 11 juillet 1966, AAS 58 (1966) 649-655, ici p. 652 ; DC 63 (1966) 1345-1352, ici p. 1348.

¹⁰⁵ Cf. GS 22,1 : « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. »

¹⁰⁶ Cf. OVIDE, *Métamorphoses*, édition présentée et annotée par Jean-Pierre Néraudau, traduit par Georges Lafaye, « Folio classique », Gallimard, Paris, 1992, VII, 20, 2, p. 220 : « Je vois le bien, je l'approuve, et c'est le mal qui m'entraîne. » En latin : « *Video meliora proboque, deteriora sequor* », c'est-à-dire plus littéralement : « Je vois le meilleur et je l'approuve, c'est le pire que je suis » (notre traduction).

pas eu à éprouver une émotion de honte corporelle qui procéderait d'une déviation de ses intentions. Elle a pu connaître des tentations, mais n'est jamais entrée en complicité avec le moindre péché. À ce titre, la honte de Gn 3, qui est le lot de l'homme « historique », lui demeure étrangère, elle ne l'affecte pas. Tout au plus Marie aurait-elle pu ressentir une honte corporelle du fait qu'un tiers la considère dans un désir dévié par la concupiscence. L'Évangile ne relate aucune situation de cet ordre, et Dieu lui a donné pour époux un modèle de justice et de chasteté.

A priori, la Vierge Marie n'apparaît donc pas concernée par la honte qui nous intéresse. Un regard plus profond nous enseigne pourtant autre chose, prouvant qu'il est fructueux de méditer sur son mystère en lien avec la question qui a motivé cette étude. En fait, cinq motifs rendraient pertinent, voire captivant, d'approfondir le lien entre la Vierge Marie et la honte corporelle.

- Premièrement, Marie est une illustration choisie de cette immunisation vis-à-vis de la honte du fait de l'amour, évoquée par JEAN-PAUL II à propos de l'« origine ».¹⁰⁷ En la contemplant à l'Annonciation, par exemple, l'on peut entrevoir quelque chose de cette disponibilité pour le don et quelque chose de cette absence de honte qui caractérisaient la condition de nos premiers parents avant la Chute. Assurément, Marie apparaît comme celle qui se possède elle-même et se trouve pleinement libre pour le don, de sorte qu'à partir d'elle, il est plus aisé d'imaginer comment la première Ève, avant la Chute, se tenait dans la même simplicité et la même ouverture à se donner par amour, libre de honte dans l'innocence et la justice originelles. Marie nous introduit à ce mystère dont la honte corporelle traduit la perte et porte en même temps comme un lointain écho.
- Deuxièmement, il faut voir aussi en Marie une réponse divine à cette honte qui désormais fait partie de l'héritage du premier péché. JEAN-PAUL II lui-même l'a souligné en ces termes en 1979 dans une homélie pour la fête de l'Immaculée Conception :

[Q]uand s'est manifesté le premier péché, avec la honte inattendue de nos premiers parents, alors également Dieu révéla pour la première fois le

¹⁰⁷ Cf. TDC 16,2 : « Cette 'origine' peut aussi être définie comme l'originelle et béatifique immunité de la honte par l'effet de l'amour. »

Rédempteur du monde, annonçant aussi sa Mère. Il l'a fait en disant les paroles dans lesquelles la tradition voit « le proto Évangile » c'est-à-dire comme l'embryon et la « pré-annonce » de l'Évangile lui-même, de la Bonne Nouvelle. [...] « J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta race et sa race : celle-ci t'écrasera ta tête [*sic*], et, toi, tu la viseras au talon » (Gn 3, 15).

Ce sont des paroles mystérieuses. Tout archaïques qu'elles soient, elles révèlent le futur de l'humanité et de l'Église. Ce futur est vu dans la perspective d'une lutte entre l'Esprit des ténèbres, celui qui est « menteur et père du mensonge » (Jn 8, 44) et le Fils de la femme qui doit venir parmi les hommes comme « la voie, la vérité et la vie » (Jn 14, 6).

C'est ainsi que dès les origines Marie est présente [...]. Elle a été promise, en même temps que son Fils, rédempteur du monde. Et attendue également avec lui. Le Messie-Emmanuel (« Dieu avec nous ») est attendu comme Fils de la Femme, Fils de l'Immaculée.¹⁰⁸

Parce que l'Immaculée existe, préservée par la grâce spéciale qu'elle reçut par anticipation de la mort et de la résurrection de celui qu'il lui est donné d'enfanter, et parce qu'elle a pleinement correspondu à cette grâce en ne commettant aucun péché personnel, nous savons que la honte dont nous faisons l'expérience ne sera pas le dernier mot sur notre condition humaine. La Vierge Marie comme réponse à la honte affleurait d'ailleurs déjà dans la pièce de théâtre que Karol WOJTYŁA avait publiée en 1964, *Rayonnement de la paternité*. Il faisait d'abord dire au personnage de la Mère à propos d'Adam :

Je transforme discrètement sa solitude en ma maternité. Et c'est ainsi que les gens se libèrent de l'héritage le plus étrange qui forme la plus étrange des communautés – la communauté de la solitude. [...] Je suis entrée dans son histoire, sans être remarquée. Parmi les nombreux serviteurs de l'histoire, je suis la plus humble servante. [...] je restaure en lui au moins une ombre de la paternité à laquelle il a renoncé aux origines, incapable d'y renoncer complètement. [...] Je suis seulement une mère.

Les personnes qui sont parties, qui sont tombées dans tant de batailles – parce que la vie est pleine de batailles – sont nées à nouveau en moi. Je suis leur refuge [...]. Je ne leur donne pas naissance physiquement, comme une

¹⁰⁸ JEAN-PAUL II, Homélie pour la solennité de l'Immaculée Conception, 8 décembre 1979, AAS 71 (1979) 1510-1513 ; <w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1979/documents/hf_jpii_hom_19791208_immaculate-conception.html>, consultation le 05/09/2017, n. 2.

femme, bien que la peine de mon enfantement ne soit pas moins aiguë – seulement différente [...].¹⁰⁹

Puis venait ce passage qui ne peut manquer de retenir l'attention :

Je suis l'autre pôle de la solitude d'Adam. Je dois continuellement revêtir ses enfants de lumière parce qu'ils sont nus de l'intérieur. Ils se revêtent eux-mêmes extérieurement de l'immense opulence de la création et de leur propre travail, mais à l'intérieur d'eux-mêmes ils sont nus. Ils ont encore honte. Alors ils se sauvent en criant : « Je me suis caché parce que je suis nu. » [...]

Un enfant naît nu. Quand sa mère se remet des angoisses de la douleur, elle le baigne, lavant le petit corps pour lui faire retrouver sa fraîcheur. Je prends part à tous les soins des mères et je désire baigner chaque enfant de cette terre, le laver dans l'eau de telle sorte qu'il demeure toujours dans la fraîcheur ; nous devons le vêtir de l'intérieur dans le rayonnement qui le libère de la honte de l'existence. [...]

Mon petit, je veux t'épargner la honte de l'existence, et c'est pourquoi je te dis : « Prends en toi-même la lumière qui te guidera à travers la solitude d'Adam et te conduira au Père. »¹¹⁰

Il y a de toute évidence un fil rouge dans la pensée de Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II, et Marie, Mère de Dieu et Mère des hommes, Mère de l'Église et médiatrice auprès de l'unique Médiateur, est clairement celle grâce à qui nous guérissons de la honte. Dans cette perspective, s'enrichit encore de significations le fait que la liturgie, où se concentre l'expression de la foi, ait retenu comme première lecture pour la messe de l'Immaculée Conception la péricope de la *Genèse* où Dieu, alors que l'homme exprime sa peur du fait d'être nu et son besoin de se cacher, promet la venue de la femme qui écrasera la tête du serpent.¹¹¹

- Troisièmement, Marie représente un modèle pour qui veut parcourir le chemin adéquat à partir de cette situation où il expérimente la honte corporelle. Elle a été accordée en mariage à Joseph (cf. *Lc* 1,27) et néanmoins, ainsi qu'elle le dit à Gabriel, elle ne « connaît point d'homme » (*Lc* 1,34). Une bonne partie de la Tradition a reçu cette déclaration comme l'expression de sa détermination à garder pour Dieu

¹⁰⁹ JEAN-PAUL II, *Rayonnement de la paternité*, traduction par Yves Semen, Cerf, Paris, 2014, p. 105-108.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 108-109.

¹¹¹ Il s'agit de *Gn* 3,9-15.20.

sa virginité.¹¹² Celle qui doit enfanter l'Emmanuel et qui désire ardemment que « tout se fasse pour elle selon [l]a parole » de Dieu transmise par l'ange (Lc 1,38) concentre de cette manière à la fois la vocation au mariage et la vocation au célibat pour le Royaume. Constamment donnée, libre de toute concupiscence et donc libre de honte, Marie devient aussi la figure de cette pureté de cœur que nous sommes appelés à rechercher et à accueillir, de cet épanouissement dans le don sincère de soi qui correspond à l'accomplissement « de ce qu'il y a d'essentiellement personnel »¹¹³ en nous.

- Quatrièmement, le corollaire se fait jour : cette Vierge Mère que la honte corporelle n'atteint pas apparaît en revanche très concernée par la pudeur comme vertu. C'est même au point que saint AMBROISE (340-397), vaillant défenseur de la virginité perpétuelle de Marie, regarde la pudeur comme la vertu qui a valu à la vierge de Nazareth d'être choisie pour devenir la Mère du Sauveur.¹¹⁴ L'évêque de Milan parle

¹¹² Même s'il n'y a pas unanimité sur ce point, cf. Ignace de la POTTERIE, *Marie dans le mystère de l'Alliance*, « Jésus et Jésus-Christ 34 », Desclée, Paris, 1988, p. 56-64.

¹¹³ TDC 49,6.

¹¹⁴ Tel qu'un bréviaire monastique du XVIII^{ème} s. comprenait le passage. Cf. *Bréviaire monastique*. En latin et en français, à l'usage des religieuses bénédictines, partie d'hiver, François Barois, Paris, 1725, p. ccclxxxvii :

La pudeur sert d'une excellente compagne à la chasteté, pour l'aider à se bien conduire. C'est la pudeur qui éclate d'abord en la mère du Seigneur, et qui frappe les yeux de ceux qui lisent son histoire : c'est par cette vertu qu'elle paraît digne d'avoir été choisie de Dieu pour un si grand mystère.

En réalité, le texte original est plus nuancé, cf. Saint AMBROISE, *Les devoirs*, texte établi, traduit et annoté par Maurice Testard, t. 1 : Introduction, livre I, « Collection des Universités de France », Les Belles Lettres, Paris, 1984, p. 129-130 :

Est enim uerecundia pudicitiae comes, cuius societate castitas tutior est. Bonus enim regendae castitatis pudor est comes qui si praetendat et quae prima pericula sunt, pudicitiam temptari non sinat. Hic primus in ipso cognitionis ingressu, Domini matrem commendat legentibus, et tamquam testis locuples, dignam quae ad tale munus eligeretur, adstruit[.] (La première phrase ne figurait pas dans la traduction du bréviaire.)

Soit, selon la traduction donnée par l'ouvrage (*ibid.*) :

d'elle comme d'une salle royale réservée (« *pudoris aula regia* »¹¹⁵) qui ne connaîtra pas la semence de l'homme. Rien d'étranger ne s'est mêlé à elle, elle est toute pure : c'est dire son inviolabilité et le caractère total de sa consécration à Dieu. Dans le prolongement, imiter Marie signifie s'engager sur le même chemin de consécration à Dieu en son âme et en son corps.¹¹⁶

« *Aula pudoris* », Marie est à la fois toute gardée et toute donnée, elle se possède assez pour pouvoir ne plus s'appartenir mais s'offrir elle-même dans un amour authentique et plénier. Elle est chaste et pudique parce que livrée, livrée parce que chaste et pudique, tel ce « jardin fermé » du *Cantique* (Ct 4,12) qui exhale ses parfums pour la joie du Bien-aimé. Mgr Livio MELINA, reconnaissant dans la Vierge à l'Annonciation la « figure concrète de l'Église, sa pleine réalisation », parle à son propos d'une attitude de *vergüenza* (littéralement : honte), comprise dans le sens d'une « crainte révérencielle »¹¹⁷ : le fait qu'il ait choisi ce

La modestie est en effet la compagne de la pureté et par son alliance avec elle la chasteté est elle-même plus assurée. La pudeur est en effet, pour guider la chasteté, une bonne compagne qui, si elle campe même devant ce qui constitue les premiers dangers, ne permet pas que la pureté soit attaquée. Cette pudeur, la toute première, au moment de faire connaissance, recommande la mère du Seigneur aux lecteurs et, à la manière d'un témoin sûr, prouve qu'elle était digne d'être choisie pour une telle fonction[.]

La traduction anglaise donnée par Ivor J. Davidson converge avec cette leçon, cf. AMBROISE, *De officiis*, vol. I : Introduction, texte et traduction, introduction, traduction et commentaire par Ivor J. Davidson, Oxford University Press, New-York, 2001, p. 158-159.

¹¹⁵ AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine, Cerf, Paris, 1992, 5,18 (p. 574-575), traduit dans cette édition par « palais princier de pudeur ». AMBROISE dit aussi que « sa pudeur est restée close » (« *claustrum pudoris permanet* », *ibid.*, 5,14 p. 272-273).

¹¹⁶ Cf. Peter BROWN, *Le renoncement à la chair*. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif, « Bibliothèque des histoires », traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat et Christian Jacob, NRF Gallimard, Paris, 1995, p. 428 : « Suivre Marie, l'*aula pudoris*, c'était choisir un état de virginité perpétuelle et irrévocable. »

¹¹⁷ L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, op. cit., p. 249 :

La figure concrète de l'Église, sa pleine réalisation, c'est Marie, telle que nous la contemplons dans la scène de l'Annonciation. Elle reçoit l'Esprit dans une

vocabulaire fait retrouver les connexions précédemment relevées entre la honte, le don de crainte, la pudeur, la chasteté, et la pureté de cœur comme fruit de la vie dans l'Esprit.

- Cinquièmement, enfin, Marie nous donne encore de contempler à travers le mystère de son Assomption ce « nouvel état »¹¹⁸ de la chair unie à l'âme dans l'éternité bienheureuse. Celle qui « a été élevée en corps et en âme à la gloire céleste »¹¹⁹ rayonne de ce qui sera accordé, lors de la résurrection de la chair, à tous ceux qui hériteront de la béatitude offerte par le salut dans le Christ. L'Assomption fait briller à nos yeux la divinisation promise pour notre être tout entier, avec cette glorification du corps qui scellera la fin définitive de toute honte, lorsque « le corps retrouvera la parfaite unité et harmonie avec l'esprit »¹²⁰, comme le dit JEAN-PAUL II. L'attention qu'il convient de porter au corps humain est donc merveilleusement mise en lumière par ce mystère, ainsi qu'il l'a aussi fait remarquer le 9 juillet 1997 dans la dernière de ses trois catéchèses sur l'Assomption :

ouverture totale, rendue possible grâce à une attitude de *honte* ou crainte révérencielle devant un don que l'on n'ose refuser.

Notre traduction de :

La figura concreta de la Iglesia, su plena realización, es María, tal como se la contempla en la escena de la Anunciación. Ella recibe el Espíritu con una total apertura, que es posible gracias a una actitud de *vergüenza* o temor reverencial ante un don que no se osa rechazar.

¹¹⁸ TDC 66,3.

¹¹⁹ PIE XII, Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, 1^{er} novembre 1950, AAS 42 (1950) 753-773, ici p. 770 ; et pour le texte français des numéros 408/3900 à 410/3904, Id., dans : Gervais DUMEIGE (éd.), *Textes doctrinaux du Magistère de l'Église sur la foi catholique*, traduction et présentation de Gervais Dumeige, édition nouvelle revue, corrigée et modifiée, Éditions de l'Orante, Paris, 2011, p. 234-235, ici n. 410/3903 p. 235.

¹²⁰ Cf. TDC 67,1 :

L'homme « eschatologique » sera libéré de cette « opposition ». Dans la résurrection, le corps retrouvera la parfaite unité et harmonie avec l'esprit : l'homme n'éprouvera plus l'opposition entre ce qui, en lui, est spirituel et ce qui est corporel. La « *spiritualisation* » ne signifie pas seulement que l'esprit dominera le corps, mais, dirais-je, qu'il imprégnera complètement le corps et que les forces de l'esprit imprégneront les énergies du corps.

Devant les profanations et l'avilissement auxquels la société moderne soumet souvent, en particulier, le corps de la femme, le mystère de l'Assomption proclame le destin surnaturel et la dignité de tout corps humain, appelé par le Seigneur à devenir un instrument de sainteté et à participer à sa gloire.

Marie est entrée dans la gloire parce qu'elle a accueilli dans son sein virginal et dans son cœur le Fils de Dieu. En la regardant, le chrétien apprend à découvrir la valeur de son propre corps et à le garder comme un temple de Dieu, dans l'attente de la résurrection.¹²¹

L'on peut dire qu'en Marie resplendit la signification sponsale du corps que défend la honte corporelle pour l'homme « historique ». Mais arrêtons ici ces considérations : ce qui vient d'être effleuré suffit à montrer l'intérêt que pourrait avoir une étude de la honte corporelle en théologie mariale. À partir des quelques éléments suggérés ici, s'impose à nouveau le fait que scruter le mystère de la Vierge Marie vient rehausser l'intelligence que l'Église a du mystère de l'homme et de « la sublimité de sa vocation » – pour reprendre cette expression du CONCILE VATICAN II qu'affectionnait particulièrement JEAN-PAUL II. Le chrétien est appelé à vivre lui-même quelque chose de la fécondité de la Mère de Dieu en imitant sa vertu – particulièrement sa pureté, sa pudeur –, comme le rappelle encore saint AMBROISE en formulant cette prière :

Qu'en tous réside l'âme de Marie pour glorifier le Seigneur ; qu'en tous réside l'esprit de Marie pour exulter en Dieu. S'il n'y a corporellement qu'une Mère du Christ, par la foi le Christ est le fruit de tous : car toute âme reçoit le Verbe de Dieu, à condition que, sans tache, préservée des vices, elle garde la chasteté dans une pureté [littéralement : une pudeur] sans atteinte.¹²²

¹²¹ JEAN-PAUL II, Audience générale *L'Assomption de Marie dans la Tradition de l'Église*, 9 juillet 1997, n. 5, DC 94 (1997) 815-816, ici p. 816. Signalons que le mariologue américain Donald H. CALLOWAY nous a légué une bonne base pour mettre en relation les quatre dogmes mariaux avec les quatre caractéristiques du corps soulignées par JEAN-PAUL II, cf. Donald H. CALLOWAY, « Theology of the Body and Marian Dogmas », dans : ID. (ed.), *The Virgin Mary and the Theology of the Body*, Ascension Press, West Chester (Pennsylvanie), 2005, p. 5-30. Voir aussi Mary Timothy PROKES, « The Nuptial Meaning of Body in Light of Mary's Assumption », *Communio: International Catholic Review* 11 (1984) 157-176.

¹²² AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, vol. I : Livres I-IV, introduction, traduction et notes par Gabriel Tissot, « SC 45^{bis} », Cerf, Paris, 1971², p. 83-84. Le texte latin dit :

Sit in singulis Mariae anima, ut magnificet dominum, sit in singulis spiritus Mariae, ut exultet in deo ; si secundum carnem una mater est Christi,

Le caractère exemplaire de la Vierge Marie, avant comme après l'Assomption, a de quoi aiguïser notre désir de répondre à l'appel à tendre vers la pureté du Christ, que tout chrétien a vocation de vivre. La pudeur de Marie, sa pureté, donnent à lire un juste rapport au corps, faisant resplendir sa destination au don et à la gloire. Le silence et la prière succèdent alors aux mots et l'on ne peut que méditer, avec reconnaissance pour l'incomparable Mère qui nous est donnée (cf. *Jn* 19,26-27), en souscrivant à cette affirmation de BENOÎT XVI :

[E]n Marie Immaculée, nous contemplons le reflet de la Beauté qui sauve le monde : la beauté de Dieu qui resplendit sur le visage du Christ. En Marie, cette beauté est totalement pure, humble, libre de tout orgueil et présomption.¹²³

En dogmatique encore, l'on peut signaler l'ouvrage par lequel Nathanaël PUJOS a invité récemment à contempler l'Esprit Saint en tant que « pudeur de Dieu », proposant de considérer la Trinité comme Regard (Père) – Désir (Fils) – Pudeur (Esprit).¹²⁴ Une telle publication, qui s'ajoute à des écrits signalés dans les compléments numériques de la présente étude, confirme que le thème de la pudeur tend à revenir sur le devant de la scène. Mais il est temps d'élargir maintenant la perspective au-delà du

secundum fidem tamen omnium fructus est Christus ; omnis enim anima accipit dei uerbum, si tamen immaculata et immunis a uitiiis intemerato castimoniam pudore custodiat.

Cette prière de S. AMBROISE a été reprise par le successeur immédiat de JEAN-PAUL II en 2008 dans une traduction quelque peu différente, cf. BENOÎT XVI, Discours aux participants au Congrès-pèlerinage international de l'« ordo virginum », 15 mai 2008, n. 7, AAS 100 (2008) 396-398, ici p. 398 ; <w2.vatican.va/content/benedictxvi/fr/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080515_ordo-virginum.html>, consultation le 06/09/2017 :

Qu'en chacun il y ait l'âme de Marie pour magnifier le Seigneur ; qu'en chacune de vous soit l'esprit de Marie pour exulter en Dieu. S'il y a une seule mère du Christ selon la chair, selon la foi cependant, le Christ est le fruit de tous, puisque toute âme reçoit le Verbe de Dieu si, immaculée et dépourvue de vices, elle garde la chasteté avec une pudeur irréprochable. [Suit la référence à AMBROISE, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 2, 26, PL 15, 1642.]

¹²³ BENOÎT XVI, *Angelus* pour la Solennité de l'Immaculée Conception, 8 décembre 2008, <w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20081208.html>, consultation le 06/09/2017.

¹²⁴ Cf. Nathanaël PUJOS, *L'Esprit Saint, ou la pudeur de Dieu*, Parole et Silence, Paris, 2021.

domaine de la théologie, pour montrer que la conception que JEAN-PAUL II a de la honte corporelle peut aussi donner lieu à des prolongements dans d'autres disciplines.

II.B. Dans le champ de la philosophie

Il convient de considérer en premier lieu la philosophie parce que la manière dont le pape comprend la honte est sous-tendue par une anthropologie philosophique qui a ses particularités. *L'European Journal of Philosophy* atteste de l'actualité d'un intérêt pour ce thème puisqu'un des volumes de l'année 2021 a été consacré à la pudeur et la honte.¹²⁵ Pour ce qui est de confronter l'approche de Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II à celle d'autres philosophes sur le même thème, le lecteur pourra se référer aux travaux d'Inès PÉLISSIE DU RAUSAS et d'Emmanuel GOBILLIARD indiqués dans le chapitre où est examinée la postérité de l'enseignement de *La théologie du corps* sur la honte corporelle.¹²⁶ Ils offrent, chacun à leur façon, un aperçu de la pudeur dans l'histoire de la pensée, depuis l'Antiquité jusqu'à des auteurs plus proches de nous, tels que Søren KIERKEGAARD (1813-1855), Vladimir SOLOVIEV (1853-1900), Max SCHELER (1874-1928), Emmanuel MOUNIER (1905-1950), Jean-Paul SARTRE (1905-1980), Emmanuel LEVINAS (1906-1995) ou encore Maurice MERLEAU-PONTY (1908-1961).¹²⁷

Outre ces deux ouvrages, qui s'achèvent précisément sur l'exposé de la pensée de Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II, d'autres publications récentes, en France, attestent l'intérêt actuel de la réflexion philosophique pour la pudeur. Signalons, par exemple, celles d'Éric FIAT et Adèle VAN REETH¹²⁸ en 2016, de Marguerite LÉNA¹²⁹ en 2011, ou de la psychiatre et psychanalyste Monique

¹²⁵ Cf. COLL., *Φάσις*, La pudeur et la honte, *European Journal of Philosophy*, vol. 6 (2021).

¹²⁶ Chapitre disponible en ligne comme cela a été précisé précédemment.

¹²⁷ Cf. Inès PÉLISSIE DU RAUSAS, *De la pudeur à l'amour*. Philosophie et théologie de la pudeur, Cerf, Paris, 2016, p. 71-99 ; et cf. E. GOBILLIARD, *op. cit.*, p. 47-130.

¹²⁸ Cf. É. FIAT – A. VAN REETH, *La pudeur*, *op. cit.*

¹²⁹ Cf. Marguerite LÉNA, « La pudeur, 'sentinelle de l'invisible' », *Revue Théologique des Bernardins* 2 (2011) 175-191.

SELZ en 2003, dans la mesure où celle-ci consacre aussi un chapitre au domaine philosophique dans son livre sur la pudeur.¹³⁰

Pour dire un mot des perspectives qui peuvent s'ébaucher en philosophie à partir de l'héritage de *La théologie du corps*, trois aspects seront ici privilégiés. L'on montrera tout d'abord comment la honte corporelle telle que la donne à entendre Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II à la fois suppose et révèle des positionnements philosophiques sur plusieurs questions (1), ce qui conduira à dégager trois questions de première importance (2). L'on considèrera enfin comment l'anthropologie philosophique de la honte ouvre à une anthropologie théologique qu'elle appelle à plus d'un titre (3).

II.B.1. La honte corporelle sur des lignes de fracture de la philosophie

L'interprétation philosophique de la pudeur donnée par *Amour et responsabilité* et assumée par *La théologie du corps* apparaît directement tributaire de la conception que Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II a de la personne humaine avec sa corporéité, ainsi que de sa vocation fondamentale, l'amour. En fait, ainsi que l'on pouvait s'y attendre, les lignes de fracture selon lesquelles la honte-pudeur est considérée positivement ou négativement (c'est-à-dire plutôt comme un atout ou plutôt comme une entrave¹³¹) se superposent à celles qui divisent les penseurs sur la manière d'envisager l'être humain et son épanouissement.¹³²

¹³⁰ Cf. Monique SELZ, *La pudeur*. Un lieu de liberté, « Essais et documents », Buchet/Chastel, Paris, 2003.

¹³¹ Parfois par le même penseur ! Voir par exemple Patrick HOCHART, « L'espace intime », *op. cit.* Ce philosophe écrit à la fois ceci (p. 190-191) : « L'énigme de la pudeur tient, pour l'essentiel, à ce qu'elle ne sert à rien. [...] C'est que la pudeur [...] ne vise pas une fin ni ne prétend incarner un principe et que, en toute entreprise, elle se trouve être davantage un embarras qu'une arme. » Et cela (p. 196-197) : « La pudeur a, sans doute, foncièrement trait à la dimension de l'intime et se trouve comme affectée à la sauvegarde de ce qui s'ébauche sous les auspices d'une vie intérieure. »

¹³² Pour un bon compte-rendu de diverses conceptions de l'homme du point de vue de la corporéité, voir Pascal IDE, *Le corps à cœur*, Essai sur le corps humain, « Enjeux », Saint-Paul, Versailles, 1996. Pour un aperçu rapide mais de moindre qualité, voir aussi Michela MARZANO, *La philosophie du corps*, « Que sais-je ? », PUF, Paris, 2007.

Les points les plus significatifs à relever dans l'intelligence de la honte que développe JEAN-PAUL II au plan philosophique sont les suivants :

- Pour lui, la honte-pudeur ne vient pas du fait que l'homme ait un corps et une sexualité (lesquels sont bons en eux-mêmes), ni des actes charnels, ni de la jouissance sexuelle. Elle procède du fait que la concupiscence héritée du péché originel peut investir le désir sexuel pour détourner la personne de son orientation vers l'amour en l'amenant à privilégier une récupération égoïste.
- La honte-pudeur ne relève pas uniquement de la culture mais comporte une composante innée. Elle appelle une responsabilisation qui concerne à la fois l'individu et la société, et demande donc à être assumée culturellement. En effet, une éducation à la pudeur et par la pudeur s'avère nécessaire et précieuse, sachant que là où manque la pudeur s'ensuivent de graves répercussions pour l'individu comme pour la société.
- La honte-pudeur n'est pas d'abord référée au regard d'autrui, comme une inquiétude du qu'en-dira-t-on ou du « qu'en pensera-t-on ». Elle renvoie avant tout à l'intériorité de la personne, à son cœur, à sa conscience. C'est dans cette intimité que le sujet perçoit d'abord et spontanément (en situation saine) qu'il risque de réduire l'autre à l'état d'objet ou d'être réduit par lui à ce même état, en raison de la concupiscence.
- La honte-pudeur n'advient pas seulement *après* un acte mauvais (faisant ressentir émotionnellement la culpabilité d'une faute commise) mais aussi *avant* ou *pendant*. Elle réagit déjà à une intention déviante susceptible d'être avalisée dans l'intériorité du sujet, elle ne succède pas seulement au fait que cela se traduise dans un agir intérieur et/ou extérieur.
- La honte-pudeur n'est pas uniquement défensive, comme protection de la valeur personnelle, de l'intimité et de l'intégrité physique. À ce volet s'adjoint celui de la quête,

puisqu'elle recherche l'amour¹³³, contribuant à orienter l'être humain vers cette finalité qui correspond à sa dignité et à sa vocation la plus profonde, en cohérence avec la signification sponsale de son corps.

En tout cela, la honte est loin d'être uniquement négative.

Chacune des caractéristiques énumérées ici représente une ligne de démarcation par rapport à d'autres manières de comprendre la pudeur, et au-delà d'elle, bien sûr, l'homme lui-même.

II.B.2. Trois orientations philosophiques déterminantes

Trois positionnements philosophiques méritent que leur soit accordée une attention particulière en raison du caractère majeur de leurs implications. Tout d'abord, la honte corporelle relue par Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II dit quelque chose de l'unité de l'âme et du corps (a) ; ensuite, elle est très loin de se réduire à un fait de culture (b) ; enfin, elle s'inscrit dans une vision résolument positive de l'affectivité (c).

a. Une honte corporelle signant l'unité de l'âme et du corps

Premièrement, donc, *La théologie du corps* développe une anthropologie où la honte corporelle confirme le caractère un plutôt que duel de l'être humain. Bien des penseurs voient dans cette honte le signe d'une certaine antinomie chez l'homme entre ce qui est charnel et ce qui est spirituel. Elle traduit précisément une difficulté à concilier ces deux dimensions et devient le symptôme de leur désunion, voire, pour certains, de leur mésalliance regrettable. Cette tension perceptible par tout homme conduisait déjà un philosophe comme PLATON à regarder le corps comme le « tombeau » ou la « prison » de l'âme, et, pour ainsi dire,

¹³³ Cf. AR 162 :

Car, de pair avec cette fuite devant une réaction se limitant aux valeurs sexuelles va le désir de provoquer l'amour, réaction à la valeur de la personne chez autrui, et de le vivre soi-même. Le premier est peut-être plus apparent chez la femme, le second chez l'homme, bien qu'il ne faille pas le prendre trop à la lettre. La femme tend à devenir objet de l'amour pour pouvoir aimer. L'homme veut aimer pour pouvoir devenir objet de l'amour. Dans les deux cas, la pudeur sexuelle n'est pas une fuite devant l'amour, au contraire, elle est un moyen d'y accéder.

à déplorer le corps dans sa fascination pour l'âme. Friedrich NIETZSCHE parlait quant à lui de l'homme comme d'une « dissonance incarnée »¹³⁴, tandis que Max SCHELER écrivait ceci :

[L']enveloppe, et pour ainsi dire le « halo » de l'impression de pudeur semble tenir à l'expérience particulière que provoque toujours la circonstance suivante : l'esprit [...], par un soudain retour de l'attention sur le corps [...], trouve son acte lié à une existence de nature animale, que l'espace et le temps limitent étroitement, et qu'asservissent de multiples besoins. C'est une forme déterminée de cette expérience intime d'un conflit [...] qui me paraît être la racine de ce sentiment obscur et remarquable de la pudeur, et de cet élément toujours présent en lui, d'un « étonnement », de « confusion », de conscience d'une opposition entre quelque « devoir-être » idéal et la « réalité effective ». [...] L'origine de la pudeur tient donc essentiellement à ce que l'homme n'existe pas sur un seul plan, à ce que la signification et les exigences de sa personne spirituelle *ne s'harmonisent pas* avec ses servitudes corporelles.¹³⁵

Plus de soixante ans plus tard, sur le même sujet, Éric FIAT déclare à son tour : « La pudeur, c'est cette gêne émouvante que l'homme éprouve lorsqu'il réalise qu'il est à la fois un esprit et un corps. La pudeur, c'est l'esprit qui rougit du corps. »¹³⁶ Ce philosophe définit la pudeur comme une disposition à ressentir la honte, comme la puissance dont la honte est l'acte.¹³⁷ Il précise en outre :

Or il me paraît que là est l'essence de la pudeur : j'ai peur pour l'autre, j'ai peur d'offenser l'autre par une manifestation trop brutale de mon désir qui me conduirait à le réduire au statut d'objet ou au statut de moyen, avant même qu'il m'en ait donné l'éventuelle autorisation. Et j'ai peur de moi

¹³⁴ Friedrich NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, traduction Cornélius Heim, Gonthier, Genève, 1964, p. 159 : « Si nous pouvions nous représenter une dissonance incarnée – et l'homme est-il autre chose ? –, celle-ci aurait besoin, pour vivre, d'une illusion souveraine qui lui couvre sa propre nature sous un voile de beauté. »

¹³⁵ M. SCHELER, *La pudeur*, op. cit., p. 10-13.

¹³⁶ É. FIAT – A. VAN REETH, *La pudeur*, op. cit., p. 33. Dans le même sens, il parle aussi de « cette gêne troublante de l'esprit à l'endroit du corps propre en quoi consiste la pudeur » (*ibid.*, p. 27.)

¹³⁷ Cf. *ibid.*, p. 102-103 où il est dit que

la pudeur est la condition de possibilité de la honte, une honte virtuelle, une honte en puissance, une puissance de honte. Il faut donc distinguer entre la pudeur et la honte comme on distingue entre la condition de possibilité d'une chose et la chose elle-même, mais le passage de la pudeur à la honte est toujours possible, et l'événement qui provoque ce passage, ce n'est [...] rien d'autre que le regard, quand ce regard manque de tact.

parce que je sens en moi fomentier des pulsions qui me gênent. C'est cela, l'*Aidôs* : la vertu de retenue, la vertu de réserve [...].¹³⁸

Autrement dit, la pudeur correspond à cette réserve qui me retient de disposer de l'autre pour satisfaire mes pulsions, à moins qu'il me le permette... L'on perçoit bien que le regard posé ici sur le corps et sur la sexualité, dans sa spontanéité et son intensité, est imprégné d'un malaise qui se donne précisément à lire dans le phénomène de la pudeur. Malaise de l'esprit humain au sujet du corps : telle est donc la pudeur pour plus d'un philosophe, comme si esprit et corps apparaissaient (plus ou moins dramatiquement) irréconciliables. Dans cette perspective, la pudeur relève d'une tension insoluble entre les deux. Elle atteste assurément la dimension spirituelle de l'homme, mais dans une sorte d'humiliation pour lui de s'éprouver mêlé de chair, parfois insupportablement. Ainsi envisagée, la honte serait finalement la signature d'un dualisme pessimiste.

Pour nombre de philosophes, l'homme ressent cette gêne devant le corps (et *a fortiori* devant la sexualité) comme devant un « empêcheur de spiritualiser en rond », pourrait-on dire. La honte corporelle est à leurs yeux le fruit d'une déception devant le constat qu'est tragiquement imparfaite sinon impossible une souveraineté de l'esprit sur les mouvements spontanés de la sensualité et de l'affectivité – en somme sur ce qui apparente l'homme à l'ensemble des *animalia*. Elle devient honte du corps lui-même. Finalement, la honte est perçue comme une émotion de l'homme parce qu'il est homme (doté de conscience et donc capable de retour sur soi et sur sa corporéité) mais *insuffisamment* homme (incapable d'asseoir la pleine maîtrise de l'esprit sur le corps).

L'on trouve bien quelque chose d'apparenté dans *La théologie du corps* à propos de la honte immanente, mais cela ne conduit jamais JEAN-PAUL II à glisser vers un regard négatif sur la dimension corporelle de l'être humain. Dans sa réflexion, la honte corporelle apparaît davantage comme une manifestation du fait que le corps de l'homme est bien le corps d'une personne (en tant que tel jamais réductible au corps des *animalia*). La honte témoigne du lien indissoluble qui unit dans l'être humain le corps et l'âme, en même temps qu'elle est comme l'indice qu'une unité

¹³⁸ *Ibid.*, p. 80-81. L'auteur n'aperçoit pas qu'il n'est jamais légitime qu'une personne donne à une autre cette autorisation de la traiter comme un objet de jouissance. Un point souligné en TDC 41,5.

profonde entre l'un et l'autre a vocation à être recouvrée, c'est-à-dire conjointement recherchée (par l'acquisition de la vertu) et reçue (de la grâce). La honte parle de cette unité entre le corps et l'âme, unité affectée sans doute, mais unité néanmoins réelle et qui appelle à la pleine intégration de manière magnifique.

La manière de penser l'unité entre le corps et l'esprit constitue donc pour la philosophie une première ligne de fracture d'où résulteront des interprétations divergentes concernant la pudeur et, partant, des jugements de valeur opposés. Certains favoriseront l'élévation de l'esprit au détriment du corps, voire même au mépris du corps, tandis que d'autres privilégieront la spontanéité du corps pour y escompter l'égale exultation de l'esprit¹³⁹, au détriment de la raison, voire même au mépris de la raison. Dans un cas comme dans l'autre, la honte corporelle est mal comprise et surtout relue comme la manifestation d'un désaccord entre l'esprit et le corps.

Face à ces extrêmes, Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II se situe dans un équilibre remarquable : il pose la dimension spirituelle de l'homme comme un incontournable, avec le caractère inaliénable et inviolable de la personne, sans aucunement déconsidérer le corps ni la sexualité, en laquelle il reconnaît plutôt « une valeur insuffisamment appréciée »¹⁴⁰ – comme cette étude l'a montré. Il est bien disciple de saint THOMAS pour tenir constamment ensemble l'âme et le corps¹⁴¹, avec cette différence (déjà signalée) qu'il ne situe pas l'image de Dieu en l'homme avant tout dans la *mens*, mais insiste sur le fait qu'elle se donne à lire de manière privilégiée dans la communion :

Dieu Créateur de l'homme n'est pas seulement le Seigneur tout-puissant de tout ce qui existe, mais il est le Dieu de la communion. C'est cette

¹³⁹ On l'a vu avec des penseurs comme Wilhelm REICH par exemple.

¹⁴⁰ TDC 45,3. Le texte dit plus largement :

[S]ur la base des paroles du Christ dans le Sermon sur la Montagne, l'*ethos* chrétien est caractérisé par une *transformation de la conscience et des attitudes de la personne humaine*, tant de l'homme que de la femme, *telles qu'elles manifestent et réalisent la valeur du corps et du sexe*, mis, selon le dessein originel du Créateur, au service de la « communion des personnes » qui est le substrat le plus profond de l'éthique et de la culture humaines. Alors que pour la mentalité manichéenne le corps et la sexualité constituent, pour ainsi dire, une « anti-valeur », pour le christianisme, par contre, ils restent toujours « une valeur insuffisamment appréciée » [...].

¹⁴¹ Cf. G. EMERY, « L'unité de l'homme, âme et corps, chez saint Thomas d'Aquin », *op. cit.*

communio qui est le point de la ressemblance particulière de l'homme à Dieu. [...] Le lieu juste de la communion est surtout l'homme – masculin et féminin – que, depuis l'origine, Dieu a appelé à devenir réciproquement, l'un pour l'autre, don désintéressé.¹⁴²

La ressemblance de l'homme à Dieu englobe son corps sans omettre la différence sexuelle qui ouvre à la signification sponsale de ce corps. Et la honte atteste conjointement l'unité de l'âme et du corps et le besoin de recouvrer entre les deux une harmonie que le péché a blessée.

b. Une honte corporelle innée et (pas seulement) construite

Après la façon de saisir à travers la pudeur l'unité de l'âme et du corps, venons-en à une autre question à laquelle Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II apporte sa propre réponse : cette pudeur est-elle innée ou acquise ? Le débat n'est pas nouveau et, dans une actualité récente, il s'est cristallisé avec l'opposition de figures comme Hans P. DUERR et Norbert ELIAS. En effet, le sociologue allemand Norbert ELIAS (1897-1990), emboitant le pas de DIDEROT (1713-1784), a soutenu que la pudeur résulte d'une moralisation de la vie sexuelle qui serait étrangère aux premières civilisations : elle proviendrait d'une sorte de contamination par un mode de pensée hérité de la société judéo-chrétienne.¹⁴³ Dans une étude largement documentée, l'anthropologue Hans P. DUERR (né en 1943, allemand lui aussi) a dernièrement corrigé cette lecture pour

¹⁴² JEAN-PAUL II, « Le don désintéressé. Méditation », n. 2, AAS 98 (2006) 628-638, ici p. 631 ; NRT 134 (2012) 188-200, ici p. 192. Cette méditation avait été publiée précédemment en polonais dans les *Acta Apostolicae Sedis*, cf. ID., « Meditacja na temat 'bezinteresownego daru' », AAS 98 (2006) 628-638. Mgr Pascal IDE en a donné un exposé intéressant, cf. Pascal IDE, « La Méditation sur le thème du don désintéressé. Une présentation », NRT 134 (2012) 201-214. Voir aussi TDC 9,3 (ce passage a été commenté dans la deuxième partie de cette étude) :

[L]'homme est devenu image et ressemblance de Dieu non seulement à travers sa propre humanité mais aussi à travers la communion des personnes que l'homme et la femme constituent dès le début. Le rôle de l'image est de refléter le modèle, de reproduire son propre prototype. L'homme devient image de Dieu non pas tant au moment de la solitude qu'au moment de la communion. « Dès l'origine », en effet, il est non seulement une image dans laquelle se reflète la solitude d'une Personne qui régit le monde, mais aussi, et essentiellement, l'image d'une insondable communion divine de Personnes.

¹⁴³ Cf. Norbert ELIAS, *La civilisation des mœurs*, traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann-Lévy, Paris, 1991.

établir combien la pudeur est inhérente au vivre ensemble et ce, même dans des civilisations reculées.¹⁴⁴

Amour et responsabilité et *La théologie du corps* mettent en avant le caractère inné plutôt que construit de la honte corporelle. Pour bien des philosophes, et fréquemment aussi pour les sciences humaines, cette honte-pudeur relèverait d'abord – voire uniquement – du regard de l'autre. À l'opposé, la focalisation de JEAN-PAUL II en fait avant tout une affaire intérieure à l'homme, un besoin spontané, indépendamment de l'appréciation ou de la réprobation d'un tiers. Il accorde une certaine importance au fait de culture, mais ne regarde pas d'abord la honte à travers ce caractère construit. Pour lui, avant d'être une vertu sociale, la pudeur est comme l'écho au cœur de l'homme d'une conscience immédiate de l'inviolabilité de la personne et de son ordination à l'amour jusque dans son corps. Elle relève de la loi naturelle.

Bien évidemment, les accents de ce qu'il expose tiennent à la prise en compte de ses destinataires. Par conséquent, il importe de ne pas schématiser à outrance, sous peine de manquer l'équilibre de son point de vue. Plus raisonnablement, l'on peut gager que face à quelqu'un qui soutiendrait que la honte est uniquement un fait de nature, qu'elle est seulement innée, JEAN-PAUL II aurait montré comment elle est largement construite. La justesse tient en somme dans la posture qu'adopte Mgr GOBILLIARD à ce propos :

Il me semble sage de se dégager de cette polémique – la pudeur est-elle naturelle ou culturelle ? – en affirmant que la pudeur fait justement le lien entre nature et culture. Elle fait partie de ces sentiments profonds qui nous permettent d'affirmer qu'il est naturel à l'homme de vivre dans la culture.¹⁴⁵

Il est difficile de dire mieux.

¹⁴⁴ Cf. Hans P. DUERR, *Nudité et pudeur*. Le mythe du processus de civilisation, traduit de l'allemand par Véronique Bodin avec la participation de Jacqueline Pincemin, préface par André Burguière, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, Paris, 1998. Sur cette controverse, l'on peut se reporter à ce qu'écrit M. SELZ dans son ouvrage sur la pudeur (cf. M. SELZ, *La pudeur*, op. cit., p. 82-83 notamment).

¹⁴⁵ E. GOBILLIARD, op. cit., p. 32.

c. *Une honte corporelle envisagée favorablement*

Passons à la troisième question qui importe spécialement ici : la honte corporelle constitue-t-elle plutôt une chance ou une entrave pour l'homme ? S'agit-il d'un phénomène regrettable et encombrant (à limiter voire à conjurer) ou bénéfique et bienvenu (à accueillir voire à favoriser) ? En raccourci : est-elle plutôt positive ou négative ? Assurément, il est des manières de considérer la pudeur qui ne portent pas à la regarder favorablement, même quand une certaine nécessité ou pertinence lui sont reconnues. Ainsi, celui qui l'envisage comme résultant du fait que l'on préfère dissimuler des intentions peu avouables tout en les ratifiant secrètement n'a guère de raisons de l'apprécier. La même chose peut se dire de celui qui la tient pour un artifice de séduction consistant à cacher (ou à feindre de cacher) ce qu'en réalité l'on veut faire désirer. Certains parviendront à y voir une coquetterie plaisante et opérationnelle, tandis que d'autres dénonceront là une affectation trompeuse, une tricherie décevante, un simple piège.

D'une autre manière encore, Emmanuel KANT (1724-1804) livre une interprétation particulière du mouvement de pudeur d'Adam et Ève en Gn 3,7. Pour lui, il y a là comme une sorte d'élévation au niveau de la raison, grâce à l'imagination, pour une jouissance supérieure, obtenue en privant momentanément les sens de leur objet :

La feuille de figuier (verset 7) fut donc le résultat d'une manifestation de la raison bien plus importante que celle dont elle avait fait preuve lors de la première étape de son développement. Car rendre une inclination plus intense et plus durable du fait que l'on soustrait son objet aux sens manifeste déjà la conscience d'une domination de la raison à l'égard des impulsions [...]. Le *refus* fut l'artifice qui conduisit l'homme des attraits simplement sensuels aux attraits idéaux, et peu à peu, du désir simplement animal à l'amour, puis, avec ce dernier, du sentiment de ce qui est simplement agréable au goût pour la beauté, d'abord seulement pour celle de l'homme, mais également par la suite pour celle de la nature. La *décence*, inclination à susciter chez autrui du respect à notre égard par nos bonnes manières (dissimulation de ce qui pourrait éveiller du mépris), donna en outre, en tant que fondement authentique de toute véritable sociabilité, le premier signe de la formation de l'homme en tant que créature morale. Un début modeste, qui cependant fait époque, en donnant une orientation toute

nouvelle à la façon de penser, est plus important que toute la série interminable des progrès culturels qui s'ensuivent.¹⁴⁶

Premier pas sur la route des « attraites idéaux », de la moralité, de la sociabilité, du sentiment esthétique et de l'amour lui-même : ce geste de nos premiers parents, cette pudeur inaugurale se voit investie par le philosophe de significations majeures et d'une portée considérable. Mais cela fait-il de la honte ainsi comprise une réalité positive ? Dans quelle mesure conviendrait-il de frustrer du corps pour accéder à l'esprit et en quelque sorte « doper la jouissance » par l'entremise de l'imagination ? Et pourquoi les organes sexuels devraient-ils « éveiller du mépris » ?

Le fondateur de l'idéalisme transcendantal semble accorder peu de poids à Gn 2,23-25 (où JEAN-PAUL II lit combien le corps humain donne à connaître la personne), et peu de poids à l'exercice de la raison humaine avant le péché originel, comme si l'être humain ne devenait significativement capable de raison que consécutivement à la Chute. L'on se trouve à l'opposé de l'éclairage que livre *La Théologie du corps*.¹⁴⁷ L'idéalisme qui porte

¹⁴⁶ Emmanuel KANT, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, dans : ID., *Œuvres philosophiques*, t. 2 : Des prolégomènes aux écrits de 1791, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, « Bibliothèque de la Pléiade », NRF Gallimard, Paris, 1985, p. 503-520, ici p. 508. L'œuvre date de 1786. Ce qui précède l'extrait cité dit (p. 507-508) :

Juste après l'instinct de nutrition, par lequel la nature conserve chaque individu, le plus important est *l'instinct sexuel* grâce auquel la nature pourvoit à la conservation de chaque espèce. Or la raison, une fois éveillée, ne tarda pas non plus à manifester, ici aussi, son influence. L'homme ne tarda pas à comprendre que l'excitation sexuelle, qui chez les animaux repose seulement sur une impulsion passagère et le plus souvent périodique, était susceptible chez lui d'être prolongée et même augmentée sous l'effet de l'imagination qui exerce son action, avec d'autant plus de mesure sans doute, mais aussi de façon d'autant plus durable et d'autant plus uniforme, que l'objet est davantage *soustrait aux sens* ; et il comprit également que cela préservait de la satiété qu'entraîne avec soi la satisfaction d'un désir purement animal.

¹⁴⁷ Cf. TDC 12,2 :

Les mots employés par Genèse 2, 25 : « ils n'en éprouvaient pas de honte » n'expriment pas une carence mais indiquent au contraire une particulière plénitude de conscience et d'expérience, surtout une plénitude de compréhension de la signification du corps, en lien avec le fait qu'« ils étaient nus ».

la relecture kantienne de Gn 3,7 perd apparemment dans le même mouvement à la fois la valeur du corps sexué qui fut donné à l'homme et à la femme et le degré de conscience qui était le leur avant de manger du fruit de l'arbre défendu.

Précisément, la honte telle qu'*Amour et responsabilité* et *La théologie du corps* donnent de la saisir vient plutôt comme attester voire garantir quelque chose de la lisibilité de cette valeur, orientant l'homme vers une réappropriation responsable de celle-ci. Dans la perspective de saint JEAN-PAUL II, la honte de Gn 3 n'est pas signe que l'on veut dérober à la connaissance d'autrui des intentions répréhensibles ou se donner des airs de vertu pour couvrir traîtreusement une inclination au vice. Ce serait là un premier pas bien insatisfaisant vers une sorte de discipline morale qui ne relèverait finalement que de l'apparence. Elle ne traduit pas non plus une accession inédite à une élévation mentale par le fait de devenir capable de « calculer » une optimisation de la jouissance sexuelle. Non, elle renvoie plutôt à ce qui s'insurge spontanément en l'homme contre toute subversion de l'intention dans le domaine de la sexualité, elle manifeste qu'une ordination naturelle au bien demeure en lui, de sorte que son affectivité réagit quand ce bien est menacé. Quand il est exposé à glisser vers l'égoïsme des sens ou des sentiments au mépris de la signification sponsale du corps, la honte le rappelle à sa vocation à la communion par le don.

En tout état de cause, ces quelques points font mesurer combien il est nécessaire de vérifier comment un auteur comprend la honte corporelle lorsqu'il lui reconnaît une certaine valeur ou au contraire ne lui trouve pas d'intérêt – à l'extrême, quand il l'encense ou la fustige. Ce que divers philosophes peuvent mettre sous le même terme peut varier grandement, de sorte qu'ils ne se prononcent pas forcément sur la même notion tout en employant les mêmes vocables, voire les mêmes références – et l'attitude d'Adam et Ève en Gn 3 fait fréquemment partie de ces références

Jarosław KUPCZAK l'a bien compris, lui qui écrit plutôt (à propos de cette citation de TDC 12,2) : « L'absence de honte dans l'état d'innocence originelle n'indique pas un manque ou un moindre développement de la conscience de l'homme et de la femme, mais plutôt l'opposé. » Notre traduction de : « The lack of shame in the state of original innocence does not indicate a lack or underdevelopment in man and woman's consciousness, but, rather, the opposite. » (J. KUPCZAK, *Gift and Communion*, op. cit., p. 53-54.)

Aux trois questions qui viennent d'être considérées, JEAN-PAUL II apporte des réponses à la fois claires et nuancées : la honte renvoie bien à l'homme en tant qu'unité d'âme et de corps, tout en traduisant quelque chose de la tension qui existe en lui entre ce qui est corporel et spirituel ; elle est d'abord naturelle mais cela n'empêche pas que la culture y a sa part ; elle est signe de l'ordination à la *communio personarum* et en même temps symptôme d'une tendance à la captation qui peut en éloigner et lui porter tort. À travers ces considérations, l'on touche le fait que les positionnements philosophiques requièrent une juste perspective et la capacité de tenir ensemble des aspects qui de prime abord semblent facilement contradictoires. Il importe donc de se garder de simplifications abusives, car il serait regrettable d'absolutiser des questions d'accent.

Somme toute, ce qui est remarquable dans la conception de Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II, c'est qu'il ne tombe pas dans ce travers. Pour lui, il n'est pas question d'exclusion pure et simple d'un terme par l'autre : il faut tenir ce qu'il y a de juste dans chacun de ces aspects sans basculer dans une polarité déviante. Ce petit aperçu fait sentir également à quel point la honte corporelle cristallise des questions déterminantes, reposant sur des équilibres délicats à tenir, et met en évidence comment la contribution d'*Amour et responsabilité* et de *La théologie du corps* peut bénéficier à la réflexion philosophique.

II.B.3. L'appel à l'anthropologie théologique

L'affirmation qui précède ne peut pourtant pas être posée si simplement, parce qu'il s'avère capital de prendre en compte une autre donnée. En fait, scruter la honte corporelle avec l'héritage de Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II requiert davantage que ce que peut atteindre la seule raison : l'anthropologie philosophique ne suffit pas pour bien saisir la honte corporelle, parce que celle-ci ne s'éclaire vraiment qu'à la lumière du péché originel, et spécialement à partir de cette inclination au mal que constitue la concupiscence. C'était déjà sensible en *Amour et responsabilité* puisque l'auteur y exprimait le besoin de se référer à la notion théologique de la concupiscence pour bien saisir la honte-

pudeur.¹⁴⁸ C'est encore plus vrai, naturellement, quand il s'agit de *La théologie du corps*. Ainsi que le souligne Bruno COULLAUD,

la chute ne trouve pas [...] d'autre éclairage que dans la Genèse. Certes, les penseurs grecs et d'autres connaissent la cassure, la contradiction dans l'homme ; mais seule la Révélation en donne la cause et l'origine. La rédemption [...] est effectivement comme un scandale pour la raison, une limite pour la philosophie.¹⁴⁹

La théologie dispose de ressources spécifiques, et au point où est parvenue cette investigation, il est très clair que certains aspects de la honte corporelle restent voilés sans l'apport propre de la Révélation. À partir de là, il est remarquable de constater combien l'intelligence que donne, sur cette question, *La théologie du corps* (dans le prolongement d'*Amour et responsabilité*) vient répondre à certaines pierres d'attente de la philosophie. L'on en trouve une confirmation récente lorsqu'un penseur comme Éric FIAT déclare :

J'aimerais trouver une philosophie dynamique, laquelle rendrait hommage à la pudeur et m'aiderait à rendre compte de nos hésitations au sujet de ce

¹⁴⁸ Le lecteur est invité à se reporter à la première partie de cette étude, et même à l'exploration détaillée disponible en ligne, dans la mesure où seul l'essentiel a été repris ici. Au-delà de la seule honte corporelle, le péché originel et ses conséquences éclairent l'expérience que fait l'homme en matière d'amour et de sexualité, cf. AR 187-188 :

[I]l ne peut y avoir de véritable tendresse sans une véritable continence qui a sa source dans la volonté toujours prête à aimer et à triompher de l'attitude de jouissance que la sensualité et la concupiscence essaient d'imposer. Sans la continence, les énergies naturelles de la sensualité, et celles de l'affectivité attirées dans leur orbite, deviendront uniquement « matière » à l'égoïsme des sens, éventuellement à celui des sentiments. Il faut le dire nettement. D'ailleurs la vie nous l'apprend à chaque instant. Le croyant y voit le mystère du péché originel dont les suites semblent peser tout particulièrement dans le domaine du sexe et menacent la personne, bien le plus important de l'univers créé. Dans un certain sens ce danger touche à l'amour ; en effet, les mêmes matériaux peuvent servir à édifier le véritable amour, union des personnes, et l'amour apparent qui n'est qu'un voile dissimulant l'attitude intérieure de jouissance et l'égoïsme contraire au véritable amour.

Pour bien saisir cette citation, il faut se reporter à la façon dont Karol WOJTYŁA a défini la tendresse : « *La tendresse est l'art de 'sentir' l'homme tout entier, toute sa personne, tous les mouvements de son âme, fussent-ils les plus cachés, en pensant toujours à son bien véritable.* » (AR 187). Cela nous surprendra-t-il de lire (en AR 183) que cette tendresse est « pudique » ?

¹⁴⁹ B. COULLAUD, « Foi et raison, une complémentarité renouvelée », *op. cit.*, p. 50-51.

qu'est l'incarnation. Pourquoi nous est-elle parfois source de honte, parfois raison de joie ?¹⁵⁰

Comme pour donner plus de poids à ce désir, il souligne en effet que

l'une des plus grandes questions de l'être humain est la question de l'assomption de sa corporéité, et cette assomption n'est jamais totalement donnée. La pudeur ne dit au fond rien d'autre que ce « jamais totalement donnée ».¹⁵¹

Dans le même sens, Inès PÉLISSÉ DU RAUSAS constate au terme de son parcours philosophique sur le thème de la pudeur que « [l]a théologie de la pudeur proposée par Jean Paul II donne la clé de voûte d'une juste interprétation de l'expérience humaine universelle. »¹⁵² C'est dire que la philosophie, tout en se tenant dans son domaine propre, si elle puise dans ce qu'a légué le pape polonais, peut reprendre à nouveaux frais son exploration de la honte corporelle de manière fructueuse.

Que peut-elle y gagner ? Elle sera à tout le moins susceptible d'éviter certains des écueils fréquemment rencontrés, comme par exemple :

- ne voir en elle qu'une convention sociale ou une ruse de séduction ;
- tenir le corps en piètre estime jusqu'à rêver d'un épanouissement sur le mode d'une désincarnation ;
- ou à l'opposé, disqualifier toute désapprobation spirituelle de certaines façons de traiter le corps, pour laisser libre cours aux mouvements sensuels spontanés jusqu'à prétendre à une réalisation de soi par la promotion d'une sexualité « animale ».

Dans le meilleur des cas, la philosophie pourra découvrir et goûter combien l'intelligence de la foi, loin de congédier la raison, l'invite à porter ses plus beaux fruits, et combien une juste collaboration avec la théologie ne peut que l'enrichir. Cette pudeur qui appartient à l'expérience universelle devient alors comme une « *preparatio evangelica* » susceptible d'ouvrir la route à la Révélation.

¹⁵⁰ É. FIAT – A. VAN REETH, *La pudeur, op. cit.*, p 128.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 129.

¹⁵² I. PÉLISSÉ DU RAUSAS, *De la pudeur à l'amour, op. cit.*, p. 303.

D'une certaine manière, la honte corporelle correctement interprétée dit à l'homme qui il est, comme aussi qui il n'est pas, et comment il doit vivre pour devenir pleinement lui-même.¹⁵³ Elle lui porte encore, en situation, un « écho lointain de l'origine »¹⁵⁴ en même temps qu'une sorte d'intuition de sa finalité profonde puisqu'elle a une signification téléologique. Elle lui confirme que sa sexualité est magnifique et ne saurait être ravalée au rang de la sexualité animale, en même temps qu'elle lui donne d'éprouver qu'il a besoin d'un salut. Elle lui enjoint d'assumer cette tâche liée à la dimension sponsale de son corps jusqu'à ce qu'il parvienne à la béatitude pour laquelle il a été créé, vivant tout au long de son existence de la communion qui constitue le mystère même de Dieu, cette communion dont l'homme et la femme ont à être signe en ce monde jusqu'en leur corporéité.

¹⁵³ Certains philosophes perçoivent comment la honte-pudeur est susceptible d'être un indicateur pour l'agir. Par exemple, dans une contribution au terme d'un colloque sur la honte, Franck LELIÈVRE parlait ainsi à propos d'Hector dans l'*Illiade* d'HOMÈRE : « Honte à l'idée d'accomplir ce qu'il ne faut pas faire. Ce n'est plus une punition. C'est la plus belle des vertus, celle qui nous fait fuir le mal. » (Franck LELIÈVRE, « Pour conclure. La honte, traumatisme ou sens moral ? », *Dialogue* 190 (2004), 131-133, ici p. 132.)

¹⁵⁴ TDC 112,3.

II.C. Dans le champ des sciences humaines

Après avoir esquissé quelques perspectives dans les champs de la théologie et de la philosophie, il est opportun de dire un mot de la manière dont les sciences humaines pourraient elles aussi ouvrir certains prolongements à partir des apports de *La théologie du corps* sur la honte corporelle. Dans son encyclique *Fides et ratio*, JEAN-PAUL II avait insisté sur la nécessité et la fécondité d'un dialogue ajusté entre la théologie, la philosophie et les sciences. Toujours fidèle aux orientations données par la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, il rappelait explicitement l'invitation des pères conciliaires à prendre en considération les sciences humaines.¹⁵⁵ Son successeur direct, le pape BENOÎT XVI, avait quant à lui partagé en 2007 cette conviction :

La contribution des hommes de science est d'une importance primordiale. Outre le progrès de nos capacités de domination sur la nature, les scientifiques doivent également contribuer à nous aider à comprendre en profondeur notre responsabilité envers l'homme et envers la nature qui lui a été confiée. Sur cette base il est possible de développer un dialogue fécond entre croyants et non-croyants, entre théologiens, philosophes, juristes et hommes de science, qui peuvent offrir également aux législateurs des éléments précieux pour la vie personnelle et sociale.¹⁵⁶

C'est assez dire l'importance et l'enjeu pour la théologie de tenir compte des apports scientifiques, comme pour les sciences profanes de porter attention à ce que la théologie peut mettre à jour. S'ouvrir à cet enrichissement mutuel exige toutefois quelques précautions particulières. Cela suppose de respecter la spécificité et l'autonomie de chaque discipline, d'être attentif au fait que les concepts désignés par les mêmes termes ne renvoient pas nécessairement aux mêmes notions, et enfin de préserver en théologie le sens de la hiérarchie des savoirs. Concernant la honte dont il est question ici, c'est bien sûr d'abord dans la manière de connaître et de traiter l'homme que ce dialogue peut porter des fruits. L'on regardera spécialement en quoi les apports de *La théologie du corps* peuvent profiter à la psychanalyse et à la

¹⁵⁵ Cf. FR 61 : « Le Concile Vatican II a plus d'une fois rappelé la valeur positive de la recherche scientifique en vue d'une connaissance plus profonde du mystère de l'homme. » (Les références indiquées en note sont GS 57 et 62.)

¹⁵⁶ BENOÎT XVI, Discours au Congrès international sur la loi morale naturelle organisé par l'Université Pontificale du Latran *La loi naturelle, un message éthique*, 12 février 2007, AAS 99 (2007) 243-246, ici p. 245 ; DC 104 (2007) 354-356, ici p. 355-356.

psychologie (1), avant de se tourner plus brièvement vers la sociologie (2) et enfin vers les sciences de l'éducation (3).

II.C.1. Psychanalyse et psychologie

Depuis deux ou trois décades, la pudeur a fait l'objet d'un nombre croissant de publications ou de colloques dans le domaine des sciences du psychisme.¹⁵⁷ Pour saisir en quoi *La théologie du corps* est susceptible de donner lieu à de nouveaux développements sur ce thème, il faudra d'abord préciser comment la notion de pudeur est comprise à partir de la psychanalyse (a). Cela amènera à relever son ambivalence (b), car elle n'est pas nécessairement perçue comme un atout. Une fois posés ces préalables, l'on pourra voir comment les considérations de JEAN-PAUL II peuvent enrichir le regard de la psychanalyse et de la psychologie sur la pudeur (c) et même alimenter le changement de perspective qui s'observe actuellement dans ces disciplines concernant la honte en général (d). Cela permettra en outre d'esquisser des prolongements en direction d'autres émotions négatives (e).

a. La notion de pudeur en psychanalyse

Divers psychanalystes se sont récemment intéressés à la honte corporelle, ce qui n'est pas surprenant dans la mesure où l'un des objectifs de la psychanalyse est de faciliter l'émergence de ce qui peut rester refoulé dans l'inconscient de la personne – par exemple du fait d'une certaine honte. Cette honte peut être liée à une agressivité ou à une violence (renvoyant aux pulsions de mort), comme elle peut être liée au corps et tout spécialement à la sexualité (renvoyant à la *libido*). Il faut pourtant commencer par cet étonnement : les dictionnaires de psychanalyse ont mis longtemps à faire place à la notion de pudeur (sous cette appellation ou celle de « honte corporelle » ou « honte sexuelle »). Ainsi, le dictionnaire de référence de Jean LAPLANCHE

¹⁵⁷ Pour la France nous pouvons mentionner par exemple José MOREL CINQ-MARS, *Quand la pudeur prend corps*, « Partage du savoir », PUF, Paris, 2002 ; ID., *Du côté de chez soi*. Défendre l'intime, défier la transparence, « La couleur des idées », Seuil, Paris, 2013 ; Claude HABIB (dir.), *La pudeur*, op. cit. ; etc. Le colloque organisé en 2015 par le centre Primo Levi sur le thème « Pudeur et violence » a publié ses actes l'année suivante cf. Claire CHRISTIEN-PROUET (dir.), *Effraction de la violence*. Quand la violence politique fait ravage, « Centre Primo Levi », Érès, 2016.

(1924-2012) et Jean-Bertrand PONTALIS (1924-2013), dont la première édition date de 1967, ne comporte aucune entrée sur le sujet.¹⁵⁸

Pourtant, le père de la psychanalyse n'ignore pas ce concept.¹⁵⁹ Dans ses *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Sigmund FREUD range la pudeur parmi les « inhibitions sexuelles » de la période de latence, parmi les « digues psychiques » aux côtés de la « répugnance » et de la « morale »¹⁶⁰, pour exposer ceci :

Au cours de cette période de latence, totale ou simplement partielle, se constituent les forces psychiques (répugnance, pudeur, exigences d'idéal esthétique et moral) qui vont plus tard, sous forme d'inhibitions, entraver la pulsion sexuelle et, telles des digues, restreindre son cours. Chez l'enfant civilisé, on a l'impression que la construction de ces digues est l'œuvre de l'éducation, et il est certain qu'elle y contribue pour une large part. En réalité, cette évolution est organiquement conditionnée, héréditairement fixée, et peut se produire à l'occasion sans l'appui de l'éducation. Cette dernière reste pleinement dans la sphère qui lui est assignée, quand elle se limite à renforcer l'évolution organiquement tracée et à lui donner une empreinte un peu plus nette et plus profonde.¹⁶¹

Dans la quatrième des *Cinq leçons sur la psychanalyse*, il dit encore :

Avant l'époque de la puberté, sous l'influence de l'éducation, se produisent des refoulements très énergiques de certaines tendances ; et des puissances

¹⁵⁸ Cf. Jean LAPLANCHE – Jean-Bertrand PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, « Quadrige Dicos poche », PUF, Paris, 2007. De la même manière, l'on ne trouve rien sur « pudeur » ni même sur « honte » dans Henri PIÉRON, *Vocabulaire de la psychologie*, « Quadrige », PUF, Paris, 1994².

¹⁵⁹ Pour un bon compte-rendu de la manière dont S. FREUD comprend la honte et la pudeur, tenant compte des quarante-deux occurrences de *Scham* dans son œuvre, voir Claude JANIN, « Pour une théorie psychanalytique de la honte (honte originaire, honte des origines, origines de la honte) », *Revue Française de Psychanalyse* 67 (2003) 1657-1742.

¹⁶⁰ Sigmund FREUD, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduit de l'allemand par Cédric Cohen Skalli, Aline Weill et Olivier Mannoni, préface de Sarah Chiche, « Psychanalyse », Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2014, p. 121 ; 123-124 ; 144. D'autres traductions parlent ici de « honte, dégoût et morale », cf. ID., *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduit de l'allemand par Marc Géraud, présentation et notes par Fabien Lamouche, « Points – Essais », Seuil, Paris, 2012, p. 123.

¹⁶¹ ID., *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduit de l'allemand par Cédric Cohen Skalli, Aline Weill et Olivier Mannoni, *op. cit.*, p. 121-122.

psychiques comme la honte, le dégoût, la morale, s'établissent en gardiennes pour contenir ce qui a été refoulé.¹⁶²

Pour S. FREUD, la honte sexuelle fait donc plutôt référence à ce que le sujet refuse de s'avouer et d'avouer aux autres : les désirs sexuels qui l'habitent et le meuvent, investissant sa relation à soi-même et aux autres. Elle se développe alors autour de pulsions et de pensées considérées comme socialement répréhensibles voire coupables.¹⁶³ Elle protège moins la valeur de la personne que le secret d'intentions qui seraient exposées au blâme si elles venaient à être dévoilées. Elle assure en somme la recevabilité, la correspondance aux exigences morales, socioculturelles et religieuses qui censurent la *libido*. Il est intéressant à cet égard de poursuivre la lecture de *Trois essais* :

Par quels moyens se font ces constructions si importantes pour la civilisation et la normalité ultérieures de l'enfant ? Probablement aux dépens des motions sexuelles infantiles elles-mêmes, dont l'afflux n'a par conséquent pas cessé pendant cette période de latence, mais dont l'énergie est détournée – en grande partie ou en totalité – de l'utilisation sexuelle pour servir à d'autres usages. Les historiens des civilisations s'accordent apparemment tous à admettre que, par ce détournement des forces pulsionnelles de leurs objectifs sexuels et cette canalisation vers de nouveaux buts – un processus qui mérite le nom de *sublimation* – s'acquièrent des composantes qui influent puissamment sur toutes les productions de la civilisation.

On peut, qui plus est, hasarder une hypothèse sur le mécanisme d'une telle sublimation. Les motions sexuelles de ces années d'enfance seraient, d'un côté, inutilisables parce que les fonctions reproductrices sont différées, ce qui constitue le caractère principal de la période de latence, et de l'autre, perverses en soi, c'est-à-dire provenant de zones érogènes et portées par des pulsions qui, du fait de l'orientation du développement de l'individu, ne pourraient donner que des sensations de déplaisir. Aussi font-elles naître des forces psychiques antagonistes (les motions réactionnelles), qui

¹⁶² ID., *Cinq leçons sur la psychanalyse* suivi de *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, traduit de l'allemand par Yves Le Lay (*Cinq leçons*) et Serge Jankélévitch (*Contributions*), « Petite Bibliothèque Payot 1 », Payot, Paris, 1993, p. 53.

¹⁶³ Cf. cette citation que S. FREUD reprend à l'écrivain Ludwig BÖRNE (1787-1837) dans une lettre qu'il écrit le 9 avril 1919, en reconnaissant là une conviction qui était la sienne depuis longtemps : « Une honteuse peur de penser nous retient tous. Plus oppressante que la censure des gouvernements est la censure qu'exerce l'opinion publique sur les œuvres de notre esprit. » (Sigmund FREUD – Sándor FERENCZI, *Correspondance. 1914 -1919*, Calmann-Lévy, Paris, 1996, p. 381.)

construisent, pour réprimer efficacement ce déplaisir, les digues psychiques dont nous avons parlé (pudeur, répugnance et morale).¹⁶⁴

Outre que le désir sexuel est d'abord regardé comme problématique, source de difficultés pour l'individu à ce stade de développement qu'est la période de latence, la pudeur est ici relue comme le résultat de l'embarras que génère pour lui le dynamisme sexuel. Elle correspond en somme à ce que le psychisme met en place pour contrer ou contenir les pulsions sexuelles afin d'éviter d'en souffrir. Monique SELZ, psychiatre et psychanalyste, résume bien le point de vue de S. FREUD en écrivant :

L'aspect spécifiquement freudien de l'abord de la pudeur tient à la place faite à l'investissement érotique du corps et à ses effets sur la relation. Pour Freud (1905), c'est une force refoulante qui vise à protéger de la névrose, en s'opposant à la pulsion scopique, d'où l'importance du regard, et en maintenant la pulsion dans des limites estimées normales. C'est une tendance à se détourner de l'excitation sexuelle qui apparaîtrait spontanément au signal de l'éducation.¹⁶⁵

Dans la pensée de S. FREUD, l'accent se trouve donc mis sur une double fonction de la pudeur : d'une part, favoriser l'intégration sociale (cf. *supra* : « pour la civilisation et la normalité ultérieure de l'enfant »), et d'autre part, en contenant la *libido*, préserver le psychisme d'une atteinte névrotique. Poser cela ne permet pas de déterminer si cette protection, nécessaire en tout cas dans un premier temps, est perçue comme bénéfique à plus long terme pour l'individu, ou s'il serait préférable pour lui de trouver un autre arrangement avec les tensions qu'il ne peut éviter de ressentir à l'intérieur de lui. Une exploration succincte fait voir que les avis divergent à ce sujet.

¹⁶⁴ ID., *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduit de l'allemand par Cédric Cohen Skalli, Aline Weill et Olivier Mannoni, *op. cit.*, p. 123-124. Une note ajoutée en 1915 précise à cet endroit :

Dans le cas dont je parle ici, la sublimation des forces pulsionnelles sexuelles se fait par la voie de la formation réactionnelle mais on peut, de manière générale, distinguer conceptuellement la sublimation et la formation réactionnelle, qui sont deux processus différents. Il arrive aussi que des sublimations s'opèrent par d'autres mécanismes plus simples.

¹⁶⁵ Monique SELZ, « Comment me cacher ? » *Champ psy* 62 (2012) 47-59, ici p. 50. Il faut remarquer que l'extrait de *Trois essais...* cité plus haut n'imputait pas l'émergence de la honte à l'éducation seulement, même en lui reconnaissant « une large part ».

b. L'ambivalence de la pudeur

De fait, la notion de pudeur semble ambivalente pour la psychanalyse. Pour schématiser, disons que certains la regardent avant tout comme le fruit de contraintes liées au vivre ensemble qui restreignent le déploiement de l'individu (possiblement de manière regrettable voire insupportable), tandis que d'autres en parlent comme de la face positive de la honte. Les premiers, même quand ils reconnaissent ou concèdent à la pudeur une fonction bénéfique (pour l'intégration sociale ou pour la préservation du psychisme parce que le sujet n'assume pas de but en blanc les pulsions qui l'habitent et le meuvent), la perçoivent négativement, voire la dénigrent avec véhémence comme une forme de répression sexuelle. C'était déjà le cas des initiateurs de ce que l'on a appelé « la révolution sexuelle ». Prenons l'exemple de René GUYON (1876-1963), plus connu outre-Atlantique qu'en France, qui a rédigé un traité d'éthique sexuelle en plusieurs volumes entre 1928 et 1947 :

Selon Guyon, les morales sexuelles ne peuvent être des sciences : elles sont, au surplus, pleines de contradictions et d'incohérences. Les unes sont issues de sociétés prosexuelles, les autres de sociétés antisexuelles. Pour les unes, les activités sexuelles, accomplies sans violence, ne suscitent aucune indignation [...]; pour les autres, les mêmes activités sexuelles sont une abomination, des « péchés de la chair » (par exemple dans les civilisations judéo-chrétiennes). Pourtant, le plaisir sexuel, quel qu'il soit, est légitime ; les organes sexuels et les activités sexuelles sont aussi peu amoraux que la bouche, le boire ou le manger. Ce qu'il faut opérer mentalement à leur égard, c'est surtout une distanciation entre sexualité et procréation d'une part, amour et sexualité d'autre part. Il est parfaitement arbitraire, souligne-t-il, de considérer les organes sexuels comme honteux ; seule la pudeur devrait être stigmatisée à cet égard. Pourvu qu'il n'y ait pas violence ou fraude, tout est affaire de préférence personnelle en ce domaine ; seule l'hygiène soulèverait une question de responsabilité. On devrait abolir toute censure et rendre les manifestations sexuelles familières. Nul ne devrait être tenu de rendre compte de ses activités sexuelles à quiconque, surtout pas à l'état.

Il pense, comme Freud, que la répression sexuelle engendre la névrose individuelle et sociale.¹⁶⁶

Quant à Wilhelm REICH, son biographe Michel CATTIER synthétisait de cette façon son regard sur la pudeur :

Afin de neutraliser ses besoins sexuels et sa haine des parents, l'enfant acquiert des attitudes qui leur font contrepoids : la peur de la sexualité donne naissance à la pudibonderie, et la révolte inconsciente contre le père

¹⁶⁶ Claude CRÉPAULT – Joseph Josy LÉVY – Henri GRATTON, *Sexologie contemporaine*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 1981, p. 26-27.

engendre la servilité. On appelle ces « surcompensations » des formations réactionnelles, c'est-à-dire des défenses au deuxième degré. La haine contre l'autorité disparaît donc derrière une soumission extrême, et les besoins sexuels engendrent leur négation, la pudeur.¹⁶⁷

Partant d'un tel point de vue, il faudrait viser pour le sujet un affranchissement de la honte et l'externalisation des contenus refoulés, dès lors qu'une heureuse satisfaction des pulsions est censée pourvoir à l'épanouissement. Faute d'obtenir cet affranchissement, l'on courrait le risque que la honte enfouie dans le psychisme produise des dégâts considérables. Serge TISSERON, docteur en psychologie, psychiatre et psychanalyste, auteur de plusieurs ouvrages sur le thème de la honte¹⁶⁸, l'explique à travers une image :

Pour comprendre comment la honte peut perturber sa victime sans que celle-ci en soit forcément consciente, risquons une comparaison avec un domaine dont personne ne craint de parler... les douleurs ostéo-articulaires. Parfois, un malade qui a souffert à la suite d'un faux mouvement ou d'une chute se sent mieux après. Les rhumatologues et les kinésithérapeutes redoutent ces rémissions spontanées : le malade a appris peu à peu à bouger ou à marcher de façon à limiter sa douleur, mais en tordant ses muscles ou ses articulations. Ces postures d'abord destinées à être antalgiques génèrent leurs propres problèmes. Une douleur rebelle à la hanche peut ainsi être liée à un traumatisme ancien mal soigné du genou. Le malade qui croyait s'être guéri en apprenant à marcher différemment s'est infligé une pathologie bien plus difficile à diagnostiquer et à soigner parce que sa cause réelle est maintenant cachée derrière d'autres symptômes. Il en est de même avec la honte, sauf que ce n'est pas le corps qui apprend à se tordre sous l'effet d'une douleur qu'il cherche à éviter, mais l'esprit ! Le drame est qu'il y parvient de façon bien plus invisible encore que le corps.¹⁶⁹

La honte est donc susceptible de générer comme des « contractures secondaires » de l'esprit, aggravant la situation et majorant la souffrance.

Si, comme on vient de le voir, il existe des psychanalystes ou des psychologues pour déconsidérer voire vilipender la pudeur,

¹⁶⁷ Michel CATTIER, *La vie et l'œuvre du Docteur Wilhelm Reich*, La Cité, Lausanne, 1969, p. 126.

¹⁶⁸ Cf. S. TISSERON, *Du bon usage de la honte*, op. cit. ; ID., *L'intimité surexposée*, op. cit. ; *Voyage à travers la honte*, Yapaka, Bruxelles, 2005 ; ID., « De la honte qui tue à la honte qui sauve », *Le Coq-Héron* 184 (2006) 18-31 ; ID., *La honte. Psychanalyse d'un lien social*, Dunod, Paris, 2014³ ; ID., *Ces désirs qui nous font honte. Désirer, souhaiter, agir : le risque de la confusion*, Fabert, Paris, 2011.

¹⁶⁹ ID., *Du bon usage de la honte*, op. cit., p. 10. L'auteur parle ici de la honte en général, mais cela vaut pour la honte sexuelle.

d'autres en ont pourtant une conception plus positive. Tout en reconnaissant les dommages que la honte peut causer. Un spécialiste comme S. TISSERON présente la pudeur comme une honte au service de la protection de l'individu. Il note en effet que

la question se pose de savoir si la pudeur et la honte ne seraient pas deux émotions totalement différentes. Allons même un peu plus loin : les confondre pourrait être une manière de nous cacher la gravité de nos hontes !

L'ambiguïté de rapprocher « pudeur » et « honte » est bien mise en évidence par le dictionnaire Littré. Il définit la première comme une « honte honnête » par le fait qu'elle concerne les organes génitaux et que ceux-ci n'ont rien de honteux en eux-mêmes. Malheureusement, cette définition laisse supposer que les formes de honte autres que la pudeur seraient « malhonnêtes » ! [...]

En fait, si on tient absolument à envisager la pudeur comme une forme de honte, il faudrait l'appeler une « honte qui protège ». Car la honte – la vraie – est plutôt la preuve que les protections que nous avons érigées ont échoué et que nous sommes livrés sans défense au regard transperçant d'autrui. La pudeur repose sur un risque imaginé et anticipé, et elle est destinée à nous en protéger. Au contraire, la honte témoigne que l'agression a bien eu lieu. Elle est la trace d'un traumatisme qui a pris corps.¹⁷⁰

Ainsi considérée, la pudeur met le sujet à l'abri du blâme ou de l'infamie, aidant à les conjurer par avance. Un peu dans la même lignée, le *Nouveau dictionnaire de psychanalyse* dont Alain de MIJOLLA a dirigé la publication en 2005 comporte cette présentation de la pudeur par Jean-Jacques RASSIAL :

La pudeur est un sentiment, ou une conduite, motivé par la honte, en ce qu'elle porte essentiellement sur le corps sexué, les organes génitaux, la zone anale, et toute partie du corps affectée, individuellement ou collectivement, d'un investissement érotique. Secondairement, c'est une manière d'être qui limite toute expression, motrice ou langagière, de la subjectivité.

En langue allemande, donc dans le texte freudien, il n'est pas possible de distinguer ce qui est du ressort de la honte ou de la pudeur, alors qu'en français, comme dans d'autres langues, on a affaire à deux concepts distincts, la pudeur constituant en quelque sorte le versant positif de la

¹⁷⁰ ID., *Vérités et mensonges de nos émotions*, « Le Livre de Poche », Albin Michel, Paris, 2005, p. 44-45. Il insiste encore sur cette opposition en 2007 en des termes un peu différents :

Alors que le sentiment de pudeur prévient l'agression, la honte témoigne que les diverses protections qui lui ont été opposées ont échoué. Autrement dit, la pudeur repose sur un risque imaginé et anticipé alors que la honte est la trace d'un traumatisme réel. Soyons plus concis encore : la pudeur protège contre la catastrophe, la honte témoigne qu'elle a eu lieu. (ID., « Préface à l'édition 2007. Pour une clinique sociale de la honte », dans : ID., *La honte*. Psychanalyse d'un lien social, *op. cit.*, p. XXVI.)

honte, quand le sentiment de culpabilité est transformé en adhésion à un idéal socialement soutenu.¹⁷¹

Dans cette optique, la pudeur constitue en quelque sorte l'évolution sociale respectable d'une honte, d'une culpabilité qui demeure par ailleurs à l'intime du sujet, consciente ou refoulée – avec le danger que suppose dans ce cas son refoulement. La pudeur apparaît alors plus digne d'estime que de mépris. Parmi les professionnels de la santé psychique, l'on trouve heureusement plus d'un auteur pour souligner le besoin de pudeur et le service que celle-ci rend à plusieurs égards.

Elle sert tout d'abord pour l'individu considéré en lui-même, en tant qu'elle joue son rôle dans l'organisation du psychisme au cours de son développement. Ainsi M. SELZ note-t-elle que

sous l'angle de la psychanalyse, la pudeur, se manifestant dans la relation à l'autre, apparaît comme représentative de la mise en place du sujet dans le mouvement progressif d'intégration de soi. Ce processus est finalement celui de la prise de possession de soi-même par soi-même – et par là de l'installation du sujet en lui-même et dans le monde. [...] C'est ainsi que la pudeur assure la liberté de choix du sujet.¹⁷²

De son côté, J.-J. RASSIAL précise bien :

La pudeur de l'enfant ne relève de la pathologie que dans ses excès, obsessionnels ou hystériques, alors associée à une grande timidité et à une inhibition affectant plusieurs registres ; sinon, elle correspond à son mode de gestion du Surmoi et des Idéaux du Moi, limitant la perversion polymorphe et ordinaire.¹⁷³

Nécessaire pour la structuration et l'équilibre du psychisme, s'inscrivant dans un « processus d'individuation »¹⁷⁴, la pudeur se

¹⁷¹ Jean-Jacques RASSIAL, « pudeur », dans : Alain de MIJOLLA (dir.), *Dictionnaire international de la psychanalyse*. Concepts, notions, biographies, œuvres, événements, institutions, vol. 2, nouvelle édition revue et augmentée, Hachette Littératures, Paris, 2005², p. 1421-1422, ici p. 1421.

¹⁷² M. SELZ, *La pudeur*, op. cit., p. 114. L'auteur a signé d'autres contributions intéressantes sur le thème de la pudeur et de la honte. Cf. Monique SELZ, « Pudeur », dans : Gérard MATHON et al. (éds.), *Catholicisme*. Hier, aujourd'hui, demain, t. 12, Payot, Letouzey et Ané, Paris, 1990, col. 277-283 ; ID., « Clinique de la honte. Honte et pudeur, les deux bornes de l'intime », *Le Coq-Héron* 184 (2006), 48-56 ; ID., « Être ou avoir la honte », *Dialogue* 19 (2010), 55-65 ; ou encore ID., « Comment me cacher ? », op. cit.

¹⁷³ J.-J. RASSIAL, op. cit., p. 1422.

¹⁷⁴ Anne VINCENT-BUFFAULT, « La domestication des apparences » dans : Cl. HABIB (dir.), *La pudeur*, op. cit., p. 126 : « La pudeur, qui anticipe la honte pour mieux l'éviter, s'inscrit d'emblée dans la sphère subjective. Exigence

voit également reconnaître aux yeux de la psychanalyse une fonction importante pour le bien de la relation. De fait, elle est nécessaire à l'amour, comme l'exprime ici M. SELZ :

L'amour n'est possible que si aimant et aimé sont distingués l'un de l'autre, donc séparés. [...] Sous cet angle, la pudeur trouve son rôle dans la détermination d'un espace propre à chacun, dans le fait d'en assurer les limites, de le protéger de l'intrusion par l'autre et inversement de prévenir une intrusion dans le domaine de l'autre.¹⁷⁵

Il faut reconnaître que ces réflexions constituent déjà un bon début de compréhension de la pudeur, sachant que celle-ci ne se saisit pleinement qu'à la lumière de la Révélation.

c. Pour un enrichissement du regard sur la pudeur

Cela étant, plusieurs observations tirées de *La théologie du corps* pourraient rendre plus complète et plus fine l'intelligence de la honte corporelle. Deux d'entre elles, parmi les principales, seront signalées ici.

1/ En premier lieu, il faut remarquer que dans la plupart des ouvrages et articles consultés pour cette étude dans le domaine des sciences de la santé mentale, la pudeur est presque systématiquement envisagée comme relevant d'abord voire exclusivement d'une dimension sociale.¹⁷⁶ Cette pudeur vis-à-vis d'un autre est très majoritairement rapportée au regard : le mien sur autrui ou celui d'autrui sur moi, selon que je suis sujet ou objet

intérieure alliée à une discipline de présentation de soi, la formulation de ce sentiment participe d'un processus d'individuation. »

¹⁷⁵ M. SELZ, *La pudeur*, op. cit., p. 51.

¹⁷⁶ L'on peut percevoir ici l'imprégnation de la philosophie sartrienne. Voir à ce sujet [sur la honte] E. GOBILLIARD, *La pudeur*, op. cit., p. 73-78 ; ou [sur la pudeur] I. PÉLISSÉ DU RAUSAS, *De la pudeur à l'amour*, p. 98-99 ; ou encore Vincent de GAULEJAC, *Les sources de la honte*, « Points Essais », Desclée de Brouwer, Paris, 2011, p. 156-164. Ce dernier écrit (p. 162) :

Pour Jean-Paul Sartre, la honte n'est ni une conséquence du péché originel, ni un succédané de la culpabilité, ni un sentiment lié au dégoût des choses sexuelles et de ces parties qui deviennent « honteuses ». Elle est à la fois ce qui nous fait « tomber dans le monde », donc conscience du social, et nous conduit à devenir sujet, donc conscience d'exister. [...] La honte donne envie de disparaître, de se cacher et par là même, elle relie aux autres, à tous ceux qui peuvent éprouver le même sentiment dans une situation similaire. La honte nous socialise, elle oblige à nous positionner comme des sujets, parmi les autres, nos semblables.

de ce regard. Il est frappant de voir que cette perspective semble acquise au point de n'être plus questionnée. L'on trouve ainsi sous la plume de Monique SELZ :

[La pudeur] est une gêne, sincère ou feinte, devant les choses qu'on voit et ne devrait pas voir ou que l'on montre contre son gré. Dans un cas, c'est celui qui voit qui éprouve la pudeur, dans l'autre cas, c'est celui qui montre. Mais toujours, le regard est mis au premier plan : quelque chose est vu [*sic*] et n'aurait pas dû l'être. On conçoit bien que la première chose considérée comme devant être cachée, c'est le corps, et en particulier les parties sexuelles du corps. La pudeur pose donc la question du regard sur la nudité.¹⁷⁷

Pour beaucoup, tout est là, au point qu'en dehors de ce regard d'un tiers sur moi ou de moi sur un tiers, il ne serait pas de pudeur. Du coup, la pudeur qui émerge chez le sujet dans le secret de sa conscience en raison d'une intention déviante, avant tout acte extérieur (qu'il s'agisse d'un regard ou d'un autre geste) se trouve rarement prise en compte dans la réflexion sur le sujet. Le diktat de la pudeur comme construction sociale s'est-il installé au point de « geler » la perception de la dimension intime, possiblement davantage innée qu'acquise, de la pudeur ?

L'approche de Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II aurait de quoi nuancer cette focalisation. Elle se démarque clairement de cette manière de regarder la pudeur comme relevant surtout de contraintes sociales et de l'éducation, acquise puis confortée du fait de l'environnement, aux dépens de la libre expression des pulsions sexuelles et au point de pouvoir générer des troubles psychiques. L'auteur d'*Amour et responsabilité* et de *La théologie du corps* envisage d'abord la pudeur comme spontanée, liée à l'intériorité de la personne, à la résonnance subjective du bien dans sa conscience sous forme de valeur.¹⁷⁸ La honte corporelle

¹⁷⁷ M. SELZ, *La pudeur*, op. cit., p. 12. Elle ajoute (p. 12-13) :

Mais sa portée s'étend vers les pratiques sociales, posant alors la question des convenances, des bonnes ou mauvaises mœurs, de l'éducation, ainsi que de l'hypocrisie liée à cette éducation aux artifices en rapport avec les questions de décence... [...] L'esthétique est également concernée, et les interrogations s'orientent du côté de l'art, aussi bien peinture, sculpture, que photographie, danse... c'est-à-dire tout ce qui est susceptible de montrer le corps, en partie ou en totalité.

¹⁷⁸ Ici peut se lire un héritage de la phénoménologie de Max SCHELER dont Karol WOJTYŁA était plus que familier. Rappelons qu'il avait consacré sa thèse de philosophie à examiner dans quelle mesure la philosophie de M. SCHELER pouvait permettre d'édifier une morale, cf. Karol WOJTYŁA,

correspond avant tout à l'impact affectif que provoque le risque d'une atteinte au corps lorsque la concupiscence menace de détourner le désir sexuel vers une captation égoïste.

L'on trouvera quelques éléments d'une pudeur liée à l'intentionnalité dans la manière dont le médecin et psychanalyste Denis VASSE (1933-2018) comprend la pudeur en distinction de la honte. Rappelant que la pudeur « n'existe que chez l'homme », il la présente comme « résistance au dévoilement du corps » et précise : « plus profondément encore résistance au dévoilement de ce qui parle dans le corps. Elle est la résultante d'un conflit entre la vérité qui parle en lui et l'image qu'on en voit. »¹⁷⁹ En référence explicite à Gn 3,7-9, il oppose la honte et la pudeur de la façon suivante :

Au contraire de la honte qui envahit la conscience qu'elle sidère après la faute, la pudeur la prévient. Alors que le sentiment de honte a quelque chose d'irrémissible, la discrétion et la retenue de la pudeur empêchent de dire ou de faire ce qui peut blesser la décence, l'honnêteté ou la délicatesse. La honte est consécutive à la négation ou au refus de l'esprit dans la chair : elle survient toujours dans le décours de l'acte d'une chair qui entend se faire vivre elle-même en se servant d'une autre chair ou dans le décours d'un acte de l'esprit qui entend se manifester sans s'incarner. Dans les deux cas, la honte naît de la dissociation de la chair et de l'esprit. [...] La spirale de la honte enferme l'homme en lui-même dans l'accusation de l'autre et le rejet de toute autorité. Le frémissement de la pudeur, lui, entr'ouvre la porte intérieure au discernement entre le vrai et le faux dans la rencontre.¹⁸⁰

Voilà donc ce que fait la pudeur : elle met délicatement sur le chemin d'une discrimination entre la vérité et le mensonge à reconnaître, et au-delà, entre le bien à choisir et le mal à éviter. Elle est à même de peser dans un jugement prudentiel qui éclaire

Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [Société scientifique de l'Université catholique de Lublin], Lublin, 1959. L'on en trouve un commentaire intéressant dans : Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « Max Scheler y la ética cristiana según Karol Wojtyła », *Scripta theologica* 14 (1982) 901-914. Il importe de saisir ce que représente pour M. SCHELER la notion de valeur. « La valeur, pour Scheler, est ce qu'il appelle une *Seinsqualität*, une qualité ontique qui se donne, qui se révèle à travers un sentiment. [...] Pour Scheler, le monde subjectif des sentiments est aussi le reflet du monde objectif des valeurs. » (E. GOBILLIARD, *La pudeur, op. cit.*, p. 47-48 note 65.) Sur la manière dont Karol WOJTYŁA relit et critique M. SCHELER, voir K. WOJTYŁA, *Lecciones de Lublin I, op. cit.*, p. 31-60.

¹⁷⁹ Denis VASSE, « Pudeur », *DSAM* 12 (1986) col. 2607-2612, ici col. 2607-2610.

¹⁸⁰ ID., « La pudeur et le respect », *Lumière et Vie* 114 (1993) 81-92, <www.denis-vasse.com/2009/09/la-pudeur-et-le-respect>, consultation le 03/04/2017.

l'acte à poser à un moment donné dans le cadre d'une relation. D. VASSE conçoit dans ce sens pour la pudeur un rôle positif, puisqu'il note : « Le mouvement paradoxal de la pudeur signifie la division du sujet humain et ouvre le cœur de l'homme au temps d'un discernement des esprits devant ce qui lui arrive. »¹⁸¹ Somme toute, c'est là une observation pertinente de la part d'un jésuite. La pudeur suscite effectivement, de manière spontanée, un examen des intentions du cœur en situation, en vue de déterminer l'agir qui convient. Aussi notre auteur relit-il la pudeur comme un appel à « la lumière du désir », qui suppose de « faire la vérité jusqu'au bout » :

Non simulé et non dissimulé le mouvement de la pudeur est appel à la réalisation des conditions autorisant le respect de l'esprit dans la chair. [...] La question qu'elle pose, avant même de le savoir, est celle de la vérité ou du mensonge, celle de l'esprit dans lequel a lieu la rencontre. [...] Aux prises avec la révélation du désir, dans l'épreuve de la pudeur, la connaissance de l'autre et de soi devient sagesse qui craint Dieu et fuit le péché.¹⁸²

La pudeur constitue ainsi comme une épreuve où sont testées, vérifiées, les intentions qui investissent le désir. Elle informe le sujet sur lui-même et sur l'autre, lui permettant de s'ajuster à Dieu en s'écartant du péché, nourrissant donc le progrès dans la vertu et la sainteté. Voilà qui rejoint bien ce qu'exposait Karol WOJTYŁA sur la nécessité que soient réunies les conditions objectives (et non seulement subjectives) de l'amour pour une expression légitime et fructueuse de la sexualité. C'est en quelque sorte tout un itinéraire de maturation morale et spirituelle qui commence alors, sur la toile de fond de l'histoire du salut, car la pudeur

balise aussi l'ouverture d'un autre chemin, encore inconnu, par où l'esprit renié au commencement, vient à notre rencontre et nous fait revenir de l'exil du péché et de l'orgueil du désespoir. Dans le pardon de cette pâque, l'humanité en nous se souvient de la honte du commencement et aspire à la joie dans la clarté de la rencontre originelle.¹⁸³

Dans les articles mentionnés ici ainsi que dans d'autres contributions, D. VASSE insiste sur les connexions entre la pudeur et la foi, en même temps qu'il alerte sur le danger que représente

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*

le manque de pudeur.¹⁸⁴ À lire ce qu'il écrit, l'on est en droit de penser que sa foi lui permet d'appréhender la pudeur selon une intelligence particulière. Sans doute aurait-il pu gagner encore à intégrer dans ses réflexions certaines des données que livre *La théologie du corps* concernant honte de Gn 3.

Sans doute aussi la psychanalyste Marie BALMARY pourrait-elle également puiser à cette source, elle qui a scruté de près plusieurs textes bibliques, et notamment celui de la *Genèse*, pour en extraire de précieuses perles sur diverses questions. Le chapitre troisième avec l'émergence de la honte de la nudité ne fait pas exception.¹⁸⁵ En réalité, il serait plus exact de dire que sa relecture psychanalytique de la nudité sans honte et de l'avènement de la honte pourrait enrichir la relecture théologique de JEAN-PAUL II en même temps qu'elle pourrait être enrichie par elle. L'on en donnera un rapide aperçu en reprenant un de ses commentaires à propos de Gn 2,25 et de Gn 3,7-10. Voici en effet comment M. BALMARY reçoit et questionne ce qui se passe pour Adam et Ève après la Chute, tel que le relate le texte hébraïque :

Après qu'ils ont mangé la loi, Adam répond au dieu qui le cherche : « je [suis] nu » (*eirom*).

Auparavant, ils étaient nus ensemble. Maintenant il est nu, au singulier. Ce premier JE de l'adam apparaît pour dire qu'il est seul dans la nudité et qu'il a peur. Chacun d'eux est-il désormais seul à être nu ? Il a « pris conscience », dit-on, il connaît sa nudité. Mais pourquoi alors ne connaît-il pas que l'autre aussi est nu ? On peut entendre, dans le subtil glissement du mot hébreu, qu'ils passent du « être nus », état de nature pour les deux, à « être (dé)nu(dé) », dépouillé, se voir soi-même exposé au regard.

« J'ai eu peur » : est-il seul à avoir peur alors qu'« ils » se cachent ? La peur aussi les sépare. Ils ne se cachent pas ensemble. Ils ne disent pas : nous avons peur.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Cf. par exemple ID., « Un monde sans pudeur ? », *Études* 396 (2002) 197-205. Cet article sert d'ouverture à son livre *La chair envisagée*, cf. ID., *La chair envisagée*. La génération symbolique, nouvelle édition augmentée, « Philosophie générale », Seuil, Paris, 2002.

¹⁸⁵ Voir par exemple Marie BALMARY, *Abel ou la traversée de l'Éden*, Grasset, Paris, 1999, spécialement p. 185-207. Sur la honte de Gn 3 et la pudeur, voir aussi ID., *La Divine Origine*. Dieu n'a pas créé l'homme, « Biblio Essais – Livre de Poche », Grasset, Paris, 1993, p. 148-150 ; ID., « Vêtement », *DSAM* 16 (1994) col. 511-516 ; et dans une moindre mesure, ID., « Pudeur », dans : Gérard MATHON et al. (éds.), *Catholicisme*. Hier, aujourd'hui, demain, t. 12, Payot, Letouzey et Ané, Paris, 1990, col. 277-283.

¹⁸⁶ M. BALMARY, *Abel ou la traversée de l'Éden*, op. cit., p. 206.

Ici se donnent à lire deux éléments bien soulignés par *La théologie du corps* :

- l'atteinte de la communion par le péché, qui ici fait passer du « ils » de la nudité sans honte partagée par l'homme et la femme au « je » singulier du dénuement honteux, qui poussera à redouter le « tu » ;
- et le changement de rapport à la nudité, désormais source de menace et donc de peur.

Avec une perspective et des outils propres à leurs compétences respectives, JEAN-PAUL II et M. BALMARY relisent chacun cette expérience fondatrice de la honte de manière très fine, et leurs conclusions convergent clairement en matière de honte relative. Mais poursuivons la lecture :

Ils sont désormais entrés dans un état différent : en eux s'est constitué un « moi » isolé qui se voit lui-même avec des yeux qui voient le mal en lui. Sa propre nudité, le fait d'être unique à être tel qu'il est, est vu comme ne devant pas être. Un moi s'est constitué en chacun d'eux qui n'est pas relationnel, qui redoute l'autre. [...] Honte et peur de n'être que soi sous le regard de celui qui est autre – qu'il soit humain ou divin. [...] Par les yeux entre la honte. [...] La honte, cette douleur de se voir avec des yeux méprisants qui ne sont pas les siens et qui pourtant nous regardent aussi du dedans de nous-mêmes ? Devant quelle instance psychique intérieure à soi a-t-on honte et peur ? La réponse est évidente pour le psychanalyste : devant le Surmoi.¹⁸⁷

Même si la dimension relative de cette honte inaugurale l'emporte globalement, ici commencent à affleurer les dimensions immanente et cosmique qu'a dégagées JEAN-PAUL II. Reste que M. BALMARY identifie surtout le rôle de ce que sa discipline appelle le Surmoi, là où la théologie fait d'abord entrer en jeu la conscience morale et l'affectivité (dont la honte corporelle qui délivre comme un écho de l'« origine ») en tant qu'elles sont porteuses de la loi naturelle. Pour la psychanalyste, la honte émerge en raison d'un regard d'autrui intériorisé par le sujet, tandis que pour le pape polonais, la honte qui contient au moins des bribes de la signification sponsale du corps émerge parce qu'au cœur de l'homme résonne la loi de Dieu.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 206-207.

Terminons cette illustration avec une dernière observation de M. BALMARY :

De cette patiente lecture du livre du commencement ressort une vision ambiguë et potentiellement tragique de la différence des sexes. Si elle est bien lue, la rencontre des humains est Éden (volupté, délices). Si elle est mal lue, l'homme et la femme sont un danger l'un pour l'autre.¹⁸⁸

En somme, la psychanalyste distingue deux manières d'apprécier la différence sexuelle d'après le texte biblique : l'une adéquate et positive, l'autre faussée et négative. La Révélation apporte assurément de quoi saisir ce qu'il est ici présenté comme une erreur de lecture. L'on a vu comment JEAN-PAUL II développe la signification sponsale du corps en même temps qu'il souligne que cette signification se trouve voilée après la Chute, parce que les conséquences de la chute ont rendu le regard humain moins capable de relire le « langage du corps »¹⁸⁹ dans sa vérité. Effectivement, pour comprendre quel est ce regard qui (heureusement) suscite la honte, il suffit de revenir à ce que déclare Jésus en Mt 5,27-28 – deux versets abondamment commentés par *La théologie du corps*. La clef de l'altération survenue dans le déchiffrement de la valeur et de la signification du corps, qui est aussi clé de la difficulté à honorer cette signification, met en jeu cette inclination au mal héritée du péché originel et théorisée par la théologie sous le nom de concupiscence. Ce concept reçu de la Révélation n'appartient pas comme tel à la psychanalyse, mais il projette une lumière décisive sur l'ambiguïté relevée par M. BALMARY concernant la façon de recevoir la dualité sexuelle, de même qu'il éclaire certains aspects de la notion de pulsion sexuelle (*libido*) – d'autres aspects étant éclairés par la notion d'appétit.¹⁹⁰ Mais il n'est pas nécessaire de prolonger cette mise en relation entre les disciplines au sujet de la honte de Gn 3 : ce qui a été dit suffit à montrer combien elle peut s'avérer fructueuse.

2/ Venons-en à une seconde manière dont *La théologie du corps* pourrait enrichir le regard des spécialistes de la santé psychique sur la honte corporelle. Schématiquement, elle se résume ceci : pour JEAN-PAUL II, la pudeur voile et affirme à la fois ce qui est tellement précieux que cela ne peut être que librement donné (et jamais bradé ni encore moins pris par un

¹⁸⁸ M. BALMARY, *Abel ou la traversée de l'Éden*, op. cit., p. 207-208.

¹⁸⁹ TDC 103.

¹⁹⁰ Cf. G. COTTIER, « 'Libido' de Freud et 'appetitus' de saint Thomas », op. cit.

autre), tandis que pour nombre de psychanalystes, la pudeur s'efforce de cacher ce qu'on répugne à avouer, ce qui est « honteux » parce que coupable ou socialement réprouvé : il s'agit spécialement des intentions dévoyées (voire même de ce qu'on cherche à faire désirer moyennant une sorte de feinte ou d'hypocrisie censée attiser chez l'autre une convoitise sexuelle).

En France, la psychologie, majoritairement tributaire d'une psychanalyse à prédominance freudienne, s'avère fort imprégnée de cette compréhension de la pudeur, aussi diverses approches psychothérapeutiques développent-elles une pratique à partir de la même perspective. Conséquence : plutôt que de prêter attention au message que délivre la honte corporelle, l'on tend parfois tout simplement à entreprendre de se débarrasser de cette dernière, étant donné qu'elle dérange et qu'elle est tenue pour un fait de culture et d'éducation exogène et malvenu. Le praticien peut donc la disqualifier et encourager son patient à ne pas en tenir compte, voire à s'en émanciper résolument.¹⁹¹

Certaines techniques de thérapie brève permettent d'ailleurs aujourd'hui de faire évoluer un ressenti jugé inopportun pour lui substituer un état affectif apparemment plus approprié et fonctionnel.¹⁹² Quand il s'agit d'aider un patient embarrassé par une pudeur que l'on estime fâcheuse, les thérapeutes qui disposent de ce genre de compétences sont finalement exposés à « jeter le bébé avec l'eau du bain » ! Il se pourrait bien que le

¹⁹¹ Bien évidemment, l'on ne parle pas ici des manifestations dégradées voire pathologiques de la honte sexuelle. Monique SELZ mentionne à ce titre « les conduites phobiques d'évitement ou certaines manifestations obsessionnelles de contrôle et de rétention qui peuvent dépasser de loin ce que l'on pourrait considérer comme une pudeur 'naturelle'. » (M. SELZ, *la pudeur*, op. cit., p. 113.)

Pour un exposé succinct sur les pathologies de l'intimité, voir Jean-Pierre DURIF-VAREMBONT, « L'intimité entre secrets et dévoilement », *Cahiers de psychologie clinique* 32 (2009) 57-73, spécialement p. 63-65. L'auteur signale dans cet article « la peur, le repli sur soi, la fermeture et la méfiance » (avec différents degrés) ainsi que « le non respect de l'intimité » sous diverses formes (p. 64). Concernant la honte dans un sens plus général, Boris CYRULNIK, neurologue, psychiatre et éthologue, répertorie diverses étiologies susceptibles d'amener des individus à devenir des « sans honte », cf. Boris CYRULNIK, *Mourir de dire*. La honte, « Poches – Psychologie », Odile Jacob, 2012, p. 236-242.

¹⁹² C'est le cas par exemple de ce qu'on appelle une « désactivation d'ancre » en Programmation Neuro-Linguistique. Cf. par exemple Louis FÈVRE – Gustavo SOTO, *Guide du praticien en PNL*, « Pédagogie / Formation », Chronique sociale, Lyon, 2004⁵, p. 135.

patient, au lieu d'accueillir le service que la honte-pudeur peut lui rendre, soit exhorté à l'évincer comme déplacée, et savamment guidé pour en finir avec elle. Mais « guérir » d'un affect susceptible de constituer un atout, n'est-ce pas regrettable ?

Reprendre la réflexion à partir d'*Amour et responsabilité* et de *La théologie du corps* permettrait à la psychanalyse et à la psychologie de mieux situer le chemin d'épanouissement de l'homme « aux prises » avec sa sexualité. À cet égard, deux observations s'imposent. La première est tirée du discours de BENOÎT XVI – déjà mentionné – sur la loi naturelle :

La loi naturelle est, en définitive, le seul rempart valable contre l'abus de pouvoir ou les pièges de la manipulation idéologique. La connaissance de cette loi inscrite dans le cœur de l'homme croît avec le développement de la conscience morale. La première préoccupation de chacun, et en particulier de ceux qui ont des responsabilités publiques, devrait donc être de promouvoir la maturation de la conscience morale.

Tel est le progrès fondamental sans lequel tous les autres progrès finissent par ne pas être authentiques. La loi inscrite dans notre nature est la véritable garantie offerte à chacun pour pouvoir vivre libre et respecté dans sa dignité.¹⁹³

Ce qui est vrai pour les détenteurs de responsabilités publiques vaut à d'autres égards pour les professionnels de la santé psychique. Ceux-ci devraient également se donner comme tâche de servir « la maturation de la conscience morale », – et il se trouve justement que la honte corporelle joue un rôle en ce sens. Aussi serait-il préférable que la psychanalyse et la psychologie, comme les approches psychothérapeutiques, favorisent pour leurs patients la prise en compte de cette honte en tant qu'elle participe de la loi naturelle. Même si cet affect est ressenti en situation saine sur un mode désagréable et dérangement, il s'avère vraiment précieux à plus d'un titre lorsque l'on sait le prendre en compte adéquatement. Pour cette raison, accompagner la honte corporelle de façon adaptée (en la distinguant bien sûr de ses contrefaçons toxiques) contribue à mettre la personne sur les rails d'un épanouissement authentique. Inversement, la négliger ou la rejeter compromet la possibilité et la justesse de cet épanouissement.

¹⁹³ BENOÎT XVI, Discours au Congrès international sur la loi morale naturelle organisé par l'Université Pontificale du Latran, *op. cit.*, AAS 99 (2007) p. 244-245 ; DC 104 (2007) p. 355.

Une seconde observation prend plutôt la forme d'une interpellation, et on la doit au père PINCKAERS :

Sous peine d'appauvrissement et de déformation, la psychologie doit prendre en compte, d'une façon ou d'une autre, les faits moraux et donc les vertus. [...]

En effet, nous n'avons pas de naissance une volonté plénière et puissante. Elle se forme et se fortifie en nous progressivement par l'exercice, de la jeunesse à l'âge adulte. En particulier, une volonté forte suppose que nous ayons acquis la maîtrise de nos facultés sensibles et de notre corps qui contribuent à l'action. C'est précisément ici, dans l'acquisition de cette maîtrise, qu'interviennent les vertus comme des pouvoirs d'agir en perfection. Les vertus morales sont comparables à l'art et au métier de l'artisan, à la compétence du savant, qui réclament un apprentissage et une formation ; mais elles ont pour objet l'homme lui-même en sa capacité d'agir moralement à l'égard de Dieu, de soi et des autres. Les vertus sont donc des qualités de la volonté assurant sa maîtrise dans tous les domaines. Qu'elles soient intellectuelles ou morales, elles sont le fruit d'une éducation et d'une application persévérante.¹⁹⁴

Assurément, il y a là plus qu'une conviction ou une requête : un devoir, une exigence inhérente à la nature de l'homme et au fait qu'il se construit par son agir. La psychologie se doit effectivement de promouvoir une évolution vertueuse des personnes sous peine de manquer son but. Concernant la honte corporelle, cela signifie que l'affect doit être accueilli et interprété (et si besoin, traité) en ayant en perspective une juste intégration des dynamismes somatiques et psychoaffectifs. Cette intégration suppose notamment, au plan de la nature, l'édification dans la vertu de pudeur et dans celle de chasteté, la grâce faisant son œuvre selon son ordre propre, et l'horizon étant que la personne vive de cette « pureté du cœur » qui est fruit de la vie selon l'Esprit.

À la lumière de ces enjeux, l'on perçoit bien comment les conclusions que cette étude a tirées de *La théologie du corps* pourraient alimenter un approfondissement de la honte corporelle dans le domaine de la psychanalyse et de la psychologie.

¹⁹⁴ S. Th. PINCKAERS, *Passions et vertu*, op. cit., p. 131-133.


d. Pour un changement de regard sur la honte en général ?

Dans la continuité, cet approfondissement pourrait s'étendre à d'autres types de hontes, comme par exemple à la honte liée à la culpabilité : il serait intéressant de mettre à jour comment le sentiment de culpabilité ou le remords sont susceptibles de rendre service à l'homme. L'approfondissement pourrait même s'étendre en fin de compte à toute honte, à la honte en général. Boris CYRULNIK parle de la honte comme étant « ce sentiment poison, cet abcès dans l'âme »¹⁹⁵, ce qui ne se prête guère à susciter l'enthousiasme, et cette répulsion spontanée et universelle qui se constate envers la honte se traduit également par le fait que durant des décennies, elle n'a guère été étudiée, même si l'Antiquité lui avait déjà accordé une attention certaine.¹⁹⁶

C'est au point qu'en 1968, le psychanalyste britannique Charles RYCROFT (1914-1998) stigmatisait la honte comme étant « la Cendrillon des émotions désagréables, dans la mesure où elle a reçu bien moins d'attention que l'angoisse, la culpabilité et la dépression. »¹⁹⁷ Dans l'Hexagone, suite au rapport qu'il avait présenté au Congrès des psychanalystes de langue française à Lyon en 2003, le psychanalyste français Claude JANIN fut le premier à développer une théorie d'ensemble sur ce sujet.¹⁹⁸ Cependant, l'on observe que depuis quelques décades, la honte a connu un regain d'intérêt qui a fait dire au psychanalyste Patrick MÉROT au début de ce millénaire : « La honte est à la mode. »¹⁹⁹

¹⁹⁵ B. CYRULNIK, *Mourir de dire*, op. cit., p. 17.

¹⁹⁶ Aussi bien ARISTOTE (cf. Rhétorique II, VI et Éthique de Nicomaque IV, IX, 1-6) que PLATON (cf. Protagoras XXXV, Euthyphron 12), par exemple, ont pris la peine de l'examiner. Pour un survol de la notion de honte dans l'histoire lointaine de la pensée occidentale, voir Cléopâtre MONTANDON, « Un mécanisme de contrôle social : La honte. Analyse d'un concept négligé », *Revue européenne des sciences sociales* 62 (1982) 23-61, notamment p. 26-35.

¹⁹⁷ Charles RYCROFT, *Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Penguin, London, 1968, p. 152.  Notre traduction de : « Shame is the Cinderella of the unpleasant emotions, having received much less attention than anxiety, guilt, and depression. »

¹⁹⁸ Il publia d'abord une présentation succincte de la honte d'après FREUD et ceux qui l'ont suivi, dans un article signalé précédemment, cf. C. JANIN, « Pour une théorie psychanalytique de la honte (honte originelle, honte des origines, origines de la honte) », op. cit., puis cet ouvrage : ID., *La honte. Ses figures et ses destins*, « Le Fil rouge », PUF, Paris, 2007.

¹⁹⁹ Patrick MÉROT, « La honte : 'si un autre venait à l'apprendre'. Introduction à la discussion sur le rapport de Claude Janin », op. cit., p. 1743.

C'est un fait : la honte a récemment suscité l'attention de manière nouvelle. D'abord surtout sous l'angle d'un fait social²⁰⁰, puis également sous un aspect plus individuel²⁰¹ ou encore familial.²⁰² Certes, elle s'est facilement trouvée condamnée comme toxique, malvenue et regrettable, et par conséquent à surmonter, à dénoncer, à évacuer.²⁰³ Elle reste aux yeux de quelques-uns comme négative en elle-même, comme s'il était impossible qu'elle débouche sur quelque chose de constructif.²⁰⁴ La psychologue Pamela ZAMEL, qui a suscité en 2012 en Pennsylvanie un atelier

²⁰⁰ Cf. par exemple S. TISSERON, *La honte*. Psychanalyse d'un lien social, *op. cit.* ; et ID., *Du bon usage de la honte*, *op. cit.*

²⁰¹ Cf. par exemple Gershen KAUFMAN, *Shame*. The power of caring, Schenkman Books, Cambridge, 1985, p. vii-viii :

La honte elle-même est un *accès* au soi. C'est l'affect de l'indignité, de la défaite, de la transgression, de l'infériorité, et de l'aliénation. Aucun autre affect n'est plus proche du soi expérimenté. Aucun n'est plus central pour le sens de l'identité. La honte est ressentie comme un tourment intérieur, une maladie de l'âme. C'est l'expérience la plus poignante du soi par soi, qu'elle soit ressentie dans l'humiliation de la lâcheté, ou dans le sens d'une l'incapacité à faire face à un défi. La honte est une blessure ressentie de l'intérieur, qui nous sépare à la fois de nous-mêmes et les uns des autres.

Notre traduction de :

Shame itself is an *entrance* to the self. It is the affect of indignity, of defeat, of transgression, of inferiority, and of alienation. No other affect is closer to the experienced self. None is more central for the sense of identity. Shame is felt as an inner torment, a sickness of the soul. It is the most poignant experience of the self by the self, whether felt in the humiliation of cowardice, or in a sense of failure to cope successfully with a challenge. Shame is a wound felt from the inside, dividing us both from ourselves and from one another.

²⁰² Voir par exemple la revue *Dialogue*, éditée par Érès, qui publie des recherches cliniques et sociologiques sur le couple et sur la famille. Le numéro 190 de l'année 2010 est consacré à ce thème : « Honte et transmission », cf. Didier DRIEU (dir.), *Honte et transmission*, *Dialogue* 190 (2010).

²⁰³ Cette perspective demeure prégnante aussi bien dans des ouvrages de vulgarisation que dans des travaux d'universitaires. Un auteur comme John BRADSHAW (1933-2016), psychothérapeute américain diplômé en théologie et en philosophie, qui écrit pour le grand public, l'illustre bien, cf. J. BRADSHAW, *S'affranchir de la honte*, *op. cit.* De même Brené BROWN, docteur en sciences humaines sociales à l'Université de Houston, cf. B. BROWN, *Dépasser la honte*, *op. cit.*

²⁰⁴ Dans le champ de la philosophie morale ou sociale, les ouvrages du chercheur français Ruwen OGIER transmettent également cette imprégnation. Cf. par exemple Ruwen OGIER, *La honte est-elle immorale ?*, Bayard, Paris, 2002 ; ID., *Pourquoi tant de honte ?*, *op. cit.* ; ou encore : ID., *La liberté d'offenser*. Le sexe, l'art et la morale, « L'attrape-corps », La Musardine, Paris, 2009.

thérapeutique intitulé « la cage de la honte » dans le but de favoriser le développement de capacités de résilience à la honte, écrit ainsi :

[L]es confrontations répétées et non-résolues avec la honte peuvent entamer l'estime de soi et le sens de sa propre valeur. Alors que le sentiment temporaire de culpabilité ou de gêne peut conduire à une autocorrection positive, la honte va de pair avec le message lancinant que *vous n'avez pas votre place*. La honte par ailleurs coupe court à la curiosité, à la joie, à la créativité, ainsi qu'au désir d'être en relation avec d'autres.²⁰⁵

Somme toute, de tels propos s'expliquent bien quand la honte équivaut purement et simplement à une humiliation par autrui. Mais il est erroné de la réduire à cela, et diverses publications témoignent depuis quelque temps d'un changement de regard sur elle. Certains psychiatres, psychanalystes ou psychologues ont commencé à la considérer de manière nouvelle, lui reconnaissant une valeur plus positive, souvent avec cet argument : « Les émotions qui entraînent des expériences négatives peuvent s'avérer fonctionnelles. »²⁰⁶ Ils ont ouvert la voie à une sorte de « réhabilitation » de la honte, plus ou moins affirmée²⁰⁷ et parfois carrément promue.²⁰⁸ Dans le même temps

²⁰⁵ Cité dans : Linda KOHANOV, *The Power of the Herd. A non predatory Approach to Social Intelligence, Leadership and Innovation*, New World Library, Novato, 2013, p. 220. Notre traduction de :

[R]epeated and unprocessed encounters with shame can erode your self-esteem and sense of wellness. While the temporary feeling of guilt or embarrassment can lead to positive self-correction, shame is accompanied by the profound message that you are not fit to belong. Shame also interrupts curiosity, enjoyment, creativity, and the desire to connect with others.

²⁰⁶ Ilona E. De HOOGE – Marcel ZEELNBERG – Serger M. BREUGELMANS, « Not so ugly after all: When shame acts as a Commitment Device », *Journal of Personality and Social Psychology* 95 (2008) 933-943, ici p. 933. Notre traduction de : « Emotions that entail negative experiences can be functional. » Voir aussi Kristján KRISTJÁNSSON, « Is Shame an Ugly Emotion? Four Discourses – Two Contrasting Interpretations for Moral Education », *Studies in Philosophy and Education* 33 (2014) 495-511.

²⁰⁷ Cf. B. CYRULNIK, *Mourir de dire*, op. cit.

²⁰⁸ L'on peut indiquer notamment l'ouvrage de trois chercheurs genevois : Julien A. DEONNA – Raffaele RODOGNO – Fabrice TERONI, *In Defense of Shame*, op. cit., ainsi que les travaux d'Ilona E. de HOOGE soulignant le rôle positif de la honte, qui sont assez exemplaires à cet égard. À signaler aussi, parmi d'autres : Ilona E. de HOOGE, « The exemplary social emotion guilt: Not so relationship-oriented when another person repairs for you », *Cognition &*

fleurissent ici ou là des publications qui lient théologie et psychologie, – plus facilement sans doute dans des contextes moins grevés par le cloisonnement idéologique entre les disciplines que le contexte français.²⁰⁹

La théologie du corps aurait de quoi confirmer, compléter, rectifier ou nuancer certains positionnements des sciences de la santé mentale sur la honte. Illustrons cela avec quelques éléments consignés par S. TISSERON dans sa présentation de la honte pour le *Dictionnaire international de la psychanalyse* :

[La honte] a toujours deux versants : l'un du côté du fonctionnement psychique individuel (angoisse de désagrégation psychique) et l'autre du côté des relations avec le groupe (angoisse d'exclusion). La honte pathologique est à distinguer de la honte comme signal d'alarme. [...] Dans une certaine mesure, la honte a constitué un « point aveugle » pour Freud, et, à sa suite, pour de nombreux psychanalystes qui l'ont réduite à un affect pathologique lié au Moi idéal et opposée à la culpabilité liée au Surmoi œdipien. Il s'agit cependant d'un concept essentiel à la compréhension de la dynamique du lien social (elle protège de l'engagement dans le non-humain) et des secrets entre les générations.²¹⁰

La honte, quand elle n'est pas pathologique, revêt donc pour S. TISSERON toute la valeur d'un « signal d'alarme » qui évite au sujet de poser des actes qui ne conviennent pas à sa dignité d'homme : voilà qui est assurément bénéfique et qui fait écho à ce qu'affirmait Karol WOJTYŁA, montrant que vivre sa sexualité de

Emotion 26 (2012) 1189-1207 ; ID., « The General Sociometer Shame: Positive Interpersonal Consequences of an Ugly Emotion », dans : LOCKHART, Kevin G. (ed.), *Psychology of Shame: New Research*. Psychology of Emotions, Motivations and Actions, Nova Science Publishers Inc., Hauppauge (New York), 2014, p. 96-109 ; et parmi des contributions co-signées, outre l'article cité plus haut : Ilona E. De HOOG – Marcel ZEELNBERG – Serger M. BREUGELMANS, « Moral sentiments and cooperation: Differential influences of shame and guilt », *Cognition & Emotion* 21 (2007) 1025-1042 ; ID., « Restore and protect motivations following shame », *Cognition & Emotion* 24 (2010) 111-127 ; ID., « A functionalist account of shame induced behavior », *Cognition & Emotion* 25 (2011) 939-946. Ajoutons encore Brigitte KARCHER, *La honte comme sauvegarde de la subjectivité dans la clinique des troubles alimentaires*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Nice Sophia Antipolis en 2014, <tel.archives-ouvertes.fr/tel-01063279/document>, consultation le 19/07/2018.

²⁰⁹ Cf. par exemple S. PATTISON, *Shame. Theory Therapy, Theology, op. cit.* ; ID., *Saving face*. Enfacement, shame, theology, *op. cit.* L'auteur est britannique.

²¹⁰ Serge TISSERON, « honte » dans : MIJOLA, Alain de (dir.), *Dictionnaire international de la psychanalyse*. Concepts, notions, biographies, œuvres, événements, institutions, vol. 1, Nouvelle édition revue et augmentée, Hachette Littératures, Paris, 2005², p. 793.

manière animale expose à une sorte de « dépersonnalisation »²¹¹ et revient à la vivre à un niveau infrahumain.²¹²

D'autres données mises à jour en cette étude concernant la pudeur pourraient s'étendre à la honte en général. Par exemple, l'insistance de JEAN-PAUL II sur la dimension intérieure de la honte corporelle, sur le fait qu'elle émerge spontanément dans le cœur de l'homme en lien avec la loi qu'il porte inscrite en son for intérieur, pourrait sans doute questionner sinon contrebalancer cette conviction, largement enracinée dans le monde de la psychanalyse et de la psychologie, selon laquelle la honte est spécialement, voire entièrement, dépendante d'autrui. Nombreux sont ceux qui le soutiennent. Ainsi M. SELZ lie-t-elle honte et pudeur sous ce rapport :

Ces deux notions sont certes proches par quelques aspects. Toutes deux présentent une dimension relationnelle : on n'est pas plus honteux seul qu'on n'est pudique seul. Elles sont également liées l'une et l'autre au regard et mettent au premier plan la dimension sexuée du corps.²¹³

Plus catégorique encore, B. CYRULNIK affirme : « Il n'y a pas de honte quand il n'y a pas de regard de l'autre. »²¹⁴ Pour lui, en effet, la honte exige une référence au jugement d'un tiers :

La honte est un sentiment, une expérience émotionnelle pénible provoquée par une représentation que l'on a de soi dans le regard de l'autre. On suppose que l'autre nous juge mal et que l'on n'est pas à la hauteur. La supposition est parfois vraie, parfois fausse, mais ça ne change rien au sentiment.²¹⁵

S. TISSERON lui-même ne fait pas exception vis-à-vis de cette conception, de sorte qu'il oppose culpabilité et honte selon cette ligne de partage :

La culpabilité est une forme d'intégration sociale, alors que la honte est une forme de désintégration. Elle crée une rupture dans la continuité du sujet. L'image qu'il a de lui-même est troublée, ses repères sont perdus, tant spatiaux que temporels, il est sans mémoire et sans avenir. [...] Par

²¹¹ AR 168.

²¹² Cf. AR 28 : « chez les animaux, [la vie sexuelle] se situe au niveau de la nature et de l'instinct qui y reste lié, alors que chez les hommes c'est au niveau de la personne et de la morale qu'elle se place. »

²¹³ M. SELZ, *La pudeur*, op. cit., p. 45.

²¹⁴ B. CYRULNIK, *Mourir de dire*, op. cit., p. 247.

²¹⁵ ANONYME, « La honte sous la loupe de Boris Cyrulnik », *Le tribun de Genève* 23 mars 2009, <parolesdecorps.com/wp-content/uploads/2013/11/Le-sentiment-de-honte-de-Cyrulnik.pdf>, consultation le 16/09/2017.

ailleurs, [...] le sentiment de honte est toujours rattaché à un « tiers honnisseur » : la honte est toujours et d'emblée un *sentiment social*. Il en résulte une autre différence majeure avec la culpabilité : alors que celle-ci est volontiers confiée pour être expiée, la honte ne peut être que niée ou dissimulée, et même à soi-même.²¹⁶

L'on se rappelle ce que le même auteur soulignait à propos des dégâts causés par une honte enfouie dans l'inconscient. La honte est donc ici rejetée du côté de ce qui désagrège le sujet, ruine sa santé psychique, sa capacité à agir, son estime de soi. Bien sûr, il faut tenir compte de la honte qui résulte des humiliations volontaires ou involontaires causées par une tierce personne (morale ou physique) et qui portent atteinte à la valeur de la personne. L'humiliation est assurément un tort qui demande à être dénoncé et réparé. Mais s'il est juste de condamner l'humiliation comme préjudice, faut-il étendre cette condamnation à la honte comme ressenti ? D'une certaine manière, l'affect qui donne résonance à ce tort fait éprouver aussi la nécessité d'en sortir. Alors est-on bien sûr que la honte ne ferait que saper les ressources du sujet ? Ne l'aide-t-elle pas aussi à faire face à l'événement ?

Il faut encore faire sa place à la honte liée à la réprobation possible ou avérée, cette peur du blâme que certains voudraient parfois évacuer en disqualifiant simplement l'instance à la source de cette réprobation, quelle que soit cette autorité (parents, éducateurs, Église, État, etc.). Cette instance peut être externe au sujet, correspondant donc à une personne physique ou morale, ou peut « simplement » avoir contribué à la formation du Surmoi, lequel reprend à son compte une réprobation héritée de l'éducation. Pour beaucoup de nos contemporains, l'expression de la liberté supposerait, contre toute régulation morale extérieure, qu'on laisse chacun faire « comme il sent ». Mais là encore, n'est-ce pas s'exposer à « jeter le bébé avec l'eau du bain » ?

L'interprétation de la honte à laquelle nous ouvre JEAN-PAUL II pourrait sensibiliser à la prise en compte de cette connaissance par inclination et de cette appréciation morale qui découlent de la loi naturelle. L'affect serait alors relu comme un indicateur de ce qui se passe pour le sujet et de l'agir que cela appelle. De fait, avant que la réprobation possible ou avérée d'un tiers m'amène à éprouver de la honte, il existe déjà en moi une

²¹⁶ S. TISSERON, *La honte*. Psychanalyse d'un lien social, *op. cit.*, p. 3.

capacité à ressentir cette désapprobation, qui n'émane pas seulement d'un Surmoi sourcilieux et survitaminé.²¹⁷ La honte donne sa résonance à cette sorte de savoir instinctif qu'il faut « faire le bien et éviter le mal », que cela vaut pour chacun, c'est-à-dire pour moi comme pour autrui, et que je ne suis pas habilité à déterminer souverainement ce qui est bien ou mal, mais que pour une part cela s'impose à moi.

L'homme croit parfois nécessaire et légitime de contester l'exigence morale, quand il la regarde comme imposée indûment par la société, la culture ou la religion – comme si elle relevait forcément de conventions soumises à variations ou d'un pouvoir jugé tyrannique ou arbitraire. Mais qui serait plus éveillé au message délivré par la honte se donnerait des chances de percevoir en lui-même le bien-fondé de cette exigence. Par conséquent, il se donnerait aussi plus de chances de répondre à l'affect de manière ajustée. Il y gagnerait sans doute d'être plus en paix avec lui-même et avec l'exercice d'une régulation sociale souvent mal tolérée de nos jours, parce que considérée avant tout comme une limitation (parfois insupportable) aux aspirations de l'individu.

e. De la honte à d'autres émotions négatives

Enfin, plusieurs prolongements pourraient être faits concernant d'autres émotions désagréables que la honte. Dans le champ de la psychanalyse ou de la psychologie, en France comme à l'étranger, les dernières décades ont été riches en contributions dans le domaine de l'affectivité.²¹⁸ Indéniablement, dans le répertoire des émotions « négatives », la honte corporelle apparaît à la fois paradigmatique et exceptionnelle : elle a quelque chose

²¹⁷ Cf. Carlos J. PINTO DE OLIVEIRA, « Sentiment de culpabilité, conscience du péché. Psychanalyse et théologie en mal de déchiffrer la vérité de l'homme », *Échos de Saint-Maurice* 83 (1987) 161-171. Voir notamment p. 165.

²¹⁸ Certains ont été reconnus comme des spécialistes de ce domaine, comme par exemple Antonio R. DAMASIO, médecin, professeur de neurologie, neurosciences et psychologie, directeur de l'Institut pour l'étude neurologique de l'émotion et de la créativité à l'Université de Californie du Sud depuis 2005. Il a signé plusieurs ouvrages sur le sujet. Citons ainsi : Antonio R. DAMASIO, *L'erreur de Descartes*. La raison des émotions, « Poches », Odile Jacob, Paris, 2010 ; ID., *L'autre moi-même*. Les nouvelles cartes du cerveau, de la conscience et des émotions, « Sciences – Poches », Odile Jacob, Paris, 2012 ; ID., *Le sentiment même de soi*. Corps, émotions, conscience, traduction de l'anglais (États-Unis) par Claire Larssonneur et Claudine Tiercelin, « Sciences », Éditions Odile Jacob, Paris, 1999.

d'unique en son genre, déjà parce qu'elle met en jeu le rapport de l'homme à son corps, et ensuite parce qu'elle est en lien avec un jugement moral.²¹⁹ Néanmoins, le fait de voir d'après *La théologie du corps* en quoi cet affect dérangeant peut constituer un atout pour l'homme invite à examiner dans quelle mesure la même chose peut se dire d'autres émotions également dites « négatives ».

De nouveaux développements pourraient ainsi être donnés à l'étude de la colère, de la peur, de la jalousie, de la tristesse, du ressentiment, du découragement, etc. : autant d'émotions que l'on peut être tenté d'évincer simplement à cause du désagrément ou de l'inconfort qu'elles génèrent. La quête de bien-être souvent effrénée dans laquelle se trouvent nombre de nos contemporains suffit à leur rendre désirable la possibilité de congédier tout ressenti désagréable. Mais découvrir comment un affect tel que la honte corporelle peut s'avérer précieux pour l'homme suggère que d'autres affects « mal aimés » sont aussi à envisager de manière plus constructive. Souhaitons que soient clarifiées de manière enrichie et renouvelée leur fonction et leur utilité, ainsi que la manière convenable d'agir à partir d'eux : cette tâche profiterait à la psychologie positive comme à la psychothérapie, pour peu que ces dernières soient suffisamment éclairées par une « anthropologie adéquate »²²⁰ et par l'éthique qui en découle.

II.C.2. Sociologie

De la même manière que la psychanalyse ou la psychologie, la sociologie pourrait trouver elle aussi dans les catéchèses de JEAN-PAUL II sur le corps des éléments pour reprendre et étoffer sa réflexion sur la honte sexuelle. Dans ce domaine scientifique encore, l'on peut remarquer un nouvel intérêt pour ce thème : les monographies ou articles récemment publiés sur le sujet ne se comptent plus. Sans doute faut-il mentionner en premier lieu l'étude menée en 1986 par l'essayiste et philologue belge Jean-Claude BOLOGNE sur l'histoire de la pudeur, à laquelle plus

²¹⁹ Ilona E. de HOOGE a soutenu en 2008 à l'Université de Tilburg (Pays-Bas) une thèse de psychologie sociale intitulée « Les émotions morales dans la prise de décision : vers une meilleure compréhension de la honte et de la culpabilité » (notre traduction de : « Moral emotions in decision making: Towards a better understanding of shame and guilt »), sous la direction du Pr. Marcel ZEELENBERG. À notre connaissance elle n'est pas encore éditée.

²²⁰ TDC 13,2.

d'un sociologue se réfère depuis lors.²²¹ Mais un nombre considérable d'autres contributions méritent l'attention.

La pudeur est étudiée à travers l'observation des mœurs de groupes humains donnés²²² et celle de certains comportements individuels, parfois à la faveur de problématiques particulières²²³ ou de questions d'actualité.²²⁴ Pour autant, elle n'apparaît pas forcément bien saisie en sa racine, et le caractère labile de ses expressions (unaniment constaté) conduit parfois à relativiser la pudeur elle-même. Il existe bien sûr des passerelles entre psychanalyse et psychologie d'une part, psychanalyse et sociologie d'autre part²²⁵ (comme aussi entre histoire et sociologie²²⁶), aussi ne faut-il pas s'étonner de retrouver en sociologie une conception de la honte corporelle procédant des cadres véhiculés par ces disciplines. De façon très généralisée, la sociologie en France tient ainsi qu'il n'y aurait de pudeur qu'en raison du regard d'un tiers.²²⁷

²²¹ Cf. Jean-Claude BOLOGNE, *Histoire de la pudeur*, Olivier Orban, Paris, 1986.

²²² Cf. par exemple ID., *Pudeurs féminines. Voilées, dévoilées, révélées, « L'univers historique »*, Seuil, Paris, 2010 ; Marcela IACUB, *Par le trou de la serrure. Une histoire de la pudeur publique (XIXe-XXIe siècle)*, « Histoire de la pensée », Fayard, Paris, 2008. Claude HABIB, « La pudeur, vertu de femme ? » dans : ID. (dir.), *La pudeur*, op. cit., p. 138-154.

²²³ Cf. par exemple concernant l'art, l'ouvrage d'un conservateur général du patrimoine : Philippe THIÉBAUT, *De l'usage de la feuille de vigne*, « Pictum », la Table ronde, Paris, 2014 ; ou concernant certains codes vestimentaires : Olivier BURGELIN – Philippe PIERROT – Marie-Thérèse BASSE (dir.), *Parure, pudeur, étiquette*, « Communications 47 », Seuil, Paris, 1987 ; concernant le droit : Catherine LABRUSSE-RIOU, « La pudeur à l'ombre du droit », dans : Claude HABIB (dir.), *La pudeur*, op. cit., p. 29-50 ; concernant la femme dans le judaïsme : Delphine HORVILLEUR, *En tenue d'Ève*, op. cit. ; etc.

²²⁴ Comme la question du voile islamique, cf. Yasmina FOERH-JANSSENS – Silvia NAEF – Aline SCHLAEPFER (éd.), *Voile, corps et pudeur. Approches historiques et anthropologiques*, « Religions et modernité », Labor et Fides, Genève, 2015.

²²⁵ Voir par exemple Didier DRIEU – Régine SCelles, « Introduction. Entretien avec Serge Tisseron et Vincent de Gaulejac à propos de leurs travaux sur la honte », *Dialogue* 190 (2010) 7-24.

²²⁶ Voir par exemple Régis BERTRAND, « La nudité entre culture, religion et société, quelques remarques à propos des Temps modernes », *Rives méditerranéennes* 30 (2008) 11-24 ; ou Gaëlle DESCHODT, « La pudeur, un bilan », *Hypothèses* 13 (2010) 97-105 [il s'agit de travaux de l'École doctorale d'histoire publiés par l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne].

²²⁷ Cf. M. SELZ, *La pudeur*, op. cit., p. 44 :

Parmi les contributions récentes, plusieurs soulignent le fait que la pudeur est nécessaire au vivre ensemble et que sa disparition donne matière à préoccupation. Une journaliste observait justement en 2006 : « Notre société, qui veut tout 'visibiliser', a balancé la fausse honte en même temps que la pudeur. Or une certaine pudeur protège. C'est une règle de vie, sans quoi la société se saborde. »²²⁸ Le sociologue clinicien Vincent de GAULEJAC écrit dans la même lignée :

La honte est nécessaire parce qu'elle indique aux hommes des limites. Un affranchissement radical du sentiment de honte est socialement dangereux, parce qu'il rompt un élément constitutif du lien social, la reconnaissance de l'autre comme être singulier et digne de respect. La honte n'est donc pas seulement « une digue de la sexualité », comme le pensait Freud, mais une digue pour canaliser la socialité en condamnant les comportements qui risquent de mettre en danger la vie sociale.

Par contre, quand la honte « colle à la peau », il est vital de s'en dégager pour sortir de l'inhibition qui empoisonne de l'intérieur le fonctionnement psychique et altère les capacités relationnelles.²²⁹

De manière consonante encore, c'est « l'impudeur foncière de notre société » allant de pair avec « un degré inquiétant de 'régression dans la vie de l'esprit' »²³⁰ que dénonce M. SELZ dans son ouvrage sur la pudeur. Et précisément dans la partie sociologique de son ouvrage, elle explique que

la façon dont notre société considère aujourd'hui la pudeur doit être largement vue comme l'un des fruits de ces deux nouvelles pratiques sociales, la démocratie et la psychanalyse dont les effets sont indissociablement liés. [...] Mais, en réalité, nous tombons dans la logique de la consommation, où le sujet se déduit de l'objet offert. [...] La guerre

C'est le corps mis à nu et plus particulièrement les parties sexuelles, sur lesquelles un regard supposé ou effectif est porté ou risque de l'être, qui sont en cause. Ainsi, dans sa dimension fictive ou réelle, la pudeur est le témoin d'un mode relationnel à l'autre. On n'est jamais pudique tout seul, isolément.

Le mot désigne à la fois un sentiment et un comportement impliquant un mouvement qui peut aller dans deux directions : il s'agit d'un vécu éprouvé ou provoqué. Il y a donc toujours une référence qui dépasse l'individu isolé, pour signifier une dimension collective, soit parce que c'est l'action d'un autre supposée ou réelle qui provoque la pudeur, soit parce que c'est l'individu lui-même qui, par son comportement, la suscite chez l'autre.

²²⁸ Valérie BORY, « La pudeur, un signe de civilisation en voie de disparition », *Choisir* 559/560 (2006) 24-27, ici p. 26.

²²⁹ V. de GAULEJAC, *Les sources de la honte*, op. cit., p. 271.

²³⁰ M. SELZ, *La pudeur*, op. cit., p. 26.

ouverte qui a été déclarée à la pudeur en tant que valeur héritée du puritanisme bourgeois conduit à la disparition de plus en plus problématique de l'intimité de chacun. Or la préservation de la sphère privée est la seule garantie d'une vie sociale harmonieuse dont la mise en place et la conservation incombent à chacun, dans une responsabilité collectivement assumée.²³¹

Elle insiste sur cette conviction en soulignant le rôle précieux de la pudeur :

Notre société est aujourd'hui foncièrement impudique, le summum de l'impudeur étant peut-être d'entretenir la croyance que tout serait appropriable et partageable entre tous, même ce qui touche au plus intime. La pudeur doit alors être considérée comme un garde-fou, au sens fort du terme, contre ce désir mégalomane, en lui signifiant et en lui imposant une limite. Et si la collectivité a perdu les moyens d'en assurer la sauvegarde, alors il revient à chacun d'en devenir le gardien individuel.²³²

L'enjeu d'une pudeur bien à sa place est donc clairement posé. À partir d'un point de vue philosophique et personneliste, E. GOBILLIARD faisait une remarque apparentée, disant : « la pudeur est un des signes distinctifs de la personne et elle se manifeste avec d'autant plus de force que la personne humaine n'est plus considérée comme telle par autrui. »²³³ Il en tirait cette conséquence : « Le respect de la pudeur pourrait ainsi être l'un des signes qui permettrait de vérifier qu'un état ne bafoue pas certains droits qui s'appliquent en propre à la personne. »²³⁴

Concernant l'individu sous l'angle de son intégration dans la société, M. SELZ précise quant à elle dans son livre :

[O]n peut considérer que la fonction de la pudeur, qui consiste notamment à protéger du regard, est de délimiter l'espace au sein duquel le sujet pourra se mouvoir librement, à l'abri de toute intrusion de l'autre et sans risque, pour sa part, de s'immiscer dans le lieu de l'autre. C'est ainsi que la pudeur remplit une fonction sociale indispensable : garantir la liberté de chacun, individuellement et collectivement.²³⁵

V. de GAULEJAC, lui, met en relief le rôle de boussole intérieure que joue la honte :

Face à l'éclatement des normes traditionnelles, la honte est pourtant toujours présente dans l'intimité des subjectivités. Le sujet, « interpellé » de toutes parts, a toujours un guide intérieur qui puise dans le regard des

²³¹ *Ibid.*, p. 38-39.

²³² *Ibid.*, p. 134.

²³³ E. GOBILLIARD, *La pudeur, op. cit.*, p. 97.

²³⁴ *Ibid.*, p. 98.

²³⁵ M. SELZ, *La pudeur, op. cit.*, p. 84.

autres et dans son « for intérieur » des éléments pour valider ou invalider sa conduite.²³⁶

Par ailleurs, contre la promotion de ce que l'on peut appeler le « tout dévoiler » ou le « tout montrer »²³⁷, M. SELZ, à partir de ses compétences psychanalytiques, défend le point de vue suivant :

Ne pas tout dire, garder une partie pour soi, c'est à cette condition qu'un être humain construit sa propre intériorité et que peut donc s'établir ou se reconnaître l'altérité. C'est aussi signifier qu'est toujours réservée une part de mystère et qu'il reste inlassablement quelque chose à dire. Le dispositif analytique rejoint naturellement ici ce que met au jour l'anthropologie : la pudeur a pour fonction de circonscrire un espace propre, et donc de maintenir un écart par rapport à autrui. Contrairement à ce que voudrait faire croire la loi du marché, il existe du non-partageable et du non-appropriable.²³⁸

Ce qu'elle écrit ensuite sur la pornographie dénote également qu'elle a bien conscience de l'erreur et des dangers que celle-ci représente :

Ce qui est en jeu dans cette exposition qui donne tout à voir, c'est rien moins que la tentative ou le simulacre de dévoilement du mystère de l'origine, conduisant à la logique de l'appropriation, c'est-à-dire à l'illusion que l'on peut appréhender l'autre totalement et en prendre possession. Or une vision qui dévoilerait ce qui est caché – qui dépasse évidemment la seule exhibition des organes et la réification qu'elle induit – et doit le rester saperait le fondement même de l'existence. Ce serait la fin de l'humanité de l'homme, de ce qui le distingue des autres êtres vivants ; ce serait la fin de l'histoire.

²³⁶ V. de GAULEJAC, *Les sources de la honte*, op. cit., p. 305. L'on remarque ici que le regard extérieur n'est pas seul à nourrir la pudeur, mais que le sujet trouve aussi des repères « dans son 'for intérieur' ».

²³⁷ Un phénomène étudié dans : S. TISSERON, *L'intimité surexposée*, op. cit. L'auteur crée à ce sujet la notion d'« extimité », qu'il définit ainsi (p. 52-53) :

Je propose d'appeler « extimité » le mouvement qui pousse chacun à mettre en avant une partie de sa vie intime, autant physique que psychique. Mais ce mouvement serait incompréhensible s'il ne s'agissait que de « s'exprimer ». Si les gens veulent extérioriser certains éléments de leur vie, c'est pour mieux se les approprier, dans un second temps, en les intériorisant sur un autre mode grâce aux réactions qu'ils suscitent chez leurs proches [note 5 sur la notion d'introjection]. Le désir d'« extimité » est en fait au service de la création d'une intimité plus riche.

Voir aussi ID., « Intimité et extimité », *Communications* 88 (2011) 83-91.

²³⁸ M. SELZ, *La pudeur*, op. cit., p. 96.

Ainsi, la pudeur a-t-elle pour fonction de cacher l'image pour protéger l'être.²³⁹

Avec le même esprit critique, elle apporte encore au sujet de la famille une rectification avisée à la pensée ambiante :

La qualité de l'intimité familiale s'apprécierait [...] selon la capacité à vivre la nudité avec naturel. [...] Par ailleurs, le postulat selon lequel l'absence de pudeur au sein du couple vérifierait l'authenticité du lien est d'ordre idéologique. Il est toujours pris en défaut au plus profond de l'intimité relationnelle, où la pudeur reste présente, et cela peut être à l'origine de crises majeures. L'évolution que l'on présente comme un progrès, qui consisterait à ne plus avoir à faire avec la pudeur, apparaît en réalité comme une régression de la liberté de chacun : il faudrait se soumettre à une représentation dominante qui, au bout du compte, met en cause et détruit la capacité de penser par soi-même et de faire ses propres choix.²⁴⁰

Toutes ces considérations confortent la conviction que la pudeur joue pour la société un rôle nécessaire et bénéfique. Toutefois, malgré ces affirmations et d'autres qui vont dans le même sens, M. SELZ se refuse à mettre la pudeur en lien avec un devoir ou une loi. C'est étonnant car elle perçoit bien que cet affect cristallise un enjeu déterminant et un appel à la responsabilité. Elle dit en effet que

la pudeur n'est pas de l'ordre du devoir. Elle est, ou elle n'est pas. Elle ne se réfère pas à une loi, mais constitue une manifestation éthique personnelle. Elle assure la vie, non pour des raisons d'ordre moral ou de bienséance, mais dans la mesure où elle en appelle à la responsabilité de chacun. En ce sens, elle rend possible le fonctionnement social et le fonde. Occupant cette place dans la constitution de la subjectivité et de l'altérité, elle est donc spécifiquement humaine.²⁴¹

²³⁹ *Ibid.*, p. 104.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 30-31. Voir aussi p. 102 sur le couple :

La clinique analytique montre que c'est peut-être au sein du couple que se saisit le mieux l'enjeu primordial de la pudeur dans l'amour. Plus qu'une utopie, le nouvel idéal qui prônerait l'absence de pudeur dans le couple – censée marquer l'authenticité de la force du lien – risque en réalité de s'avérer gravement destructeur et générateur de ruptures. Car au plus profond de l'intimité relationnelle, la pudeur vient souligner la fonction essentielle qui est la sienne : celle de maintenir et de révéler l'existence d'un lieu qui ne peut être qu'à soi, qui doit être conservé et protégé. Ainsi la pudeur ne peut-elle pas être une question d'idéal ni d'opinion. La construction et le maintien d'un espace propre ne sont pas un impératif d'ordre idéologique, mais une nécessité vitale.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 58.

Somme toute, ce qui se joue pour la personne, la famille, la société, est plutôt bien saisi. Cela l'amène même à attirer l'attention, non seulement sur un droit à la pudeur, mais sur un véritable devoir de pudeur, en exhortant le lecteur de la sorte :

Si la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen fut un temps fondateur pour l'advenue de la démocratie, il apparaît aujourd'hui que son devenir dépendra de la capacité de notre société de ré-instaurer à la place qui lui revient la fonction de la pudeur tant dans le domaine privé que public. [...] Que chacun prenne sa part de la défense de la démocratie, telle est la meilleure garantie du respect de la liberté de tous. Partant, se préoccuper de la pudeur de chacun est l'affaire de tous. Circonscrivant l'espace de l'intimité, c'est-à-dire celui qui est propre à chacun, dans lequel le sujet peut se mouvoir librement, à l'abri de toute intrusion et de toute immixtion de l'autre, la pudeur, préservant l'être et non l'avoir, permet l'organisation du champ social et y participe. Ainsi est-elle réellement une condition de base pour l'exercice de la liberté dans la collectivité, fondement d'un régime démocratique.²⁴²

À lire ces lignes, l'on sent qu'en lien avec la pudeur, quelque chose du mystère de la personne avec son caractère inviolable, inaliénable, incommunicable (cher à Karol WOJTYŁA) est effectivement pris en compte. Et l'on ne peut s'empêcher de penser que l'éclairage d'*Amour et responsabilité* et de *La théologie du corps* pourrait conduire la compréhension sociologique de la honte à des affinements bienvenus²⁴³, déjà au plan philosophique, et ensuite par la manière dont la Révélation peut féconder (et ajuster) ce que la raison atteint à partir de ses propres ressources.

II.C.3. Sciences de l'éducation

Toujours dans le domaine des sciences humaines, pour conclure cet aperçu de quelques prolongements qui pourraient être donnés à ce qu'enseigne *La théologie du corps* sur la honte corporelle, l'on évoquera très brièvement les sciences de l'éducation. À l'instar de la sociologie, celles-ci se situent dans une

²⁴² *Ibid.*, p. 135-137.

²⁴³ Par exemple sur les éléments suivants :

- le fait que la pudeur renvoie bien à une loi, la loi naturelle dont elle participe ;
- le fait qu'elle n'est pas seulement relationnelle (sauf à ne considérer la pudeur que comme l'équivalent de la dimension relative de la honte dont parle Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II).
- le fait qu'une « manifestation éthique personnelle » suppose bien un « devoir », un agir prescrit ou interdit, dont témoigne bien la pudeur.

certaine dépendance vis-à-vis des données de la psychanalyse et de la psychologie. Aussi la manière de penser l'éducation en matière de pudeur se trouve-t-elle parfois d'entrée de jeu conditionnée par des postulats plus ou moins pertinents au regard de ce qui vient d'être mis en lumière.

Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II, comme on l'a vu, défendait l'idée d'une nécessaire éducation à la honte-pudeur et par la honte-pudeur, et cela conjointement pour le bien de la personne, celui de la relation, celui de la société. Tant il est vrai que l'on ne peut escompter de véritable épanouissement et de véritable édification des individus et des groupes humains qu'à partir d'une manière adéquate de saisir la personne, incluant un juste rapport au corps et particulièrement à la sexualité – autrement dit : un juste accueil de la signification personnelle et sponsale du corps. Cependant, les pages qui précèdent ont donné de le toucher, la pudeur est aujourd'hui fréquemment perçue en France comme un relent de mentalité puritaine véhiculée par une classe sociale à combattre et, partant, comme une entrave dont il faut s'affranchir aussi bien individuellement que collectivement.²⁴⁴ La pudeur serait ce qui menace le bien-être, ce qui ruine l'aisance de l'homme avec sa corporéité et compromet son aptitude à en jouir librement. C'est parce que le sexe serait encore excessivement « tabou » que les enfants et les adolescents pourraient être mal à l'aise avec leur corps et leur sexualité, d'où l'urgence et le choix pédagogique de tout donner à connaître, de tout banaliser, de tout montrer, voire de tout oser, pour garantir leur bonheur.

L'héritage de la psychanalyse est bien là, car S. FREUD écrivait en 1907 :

Je ne crois pas qu'il y ait une seule bonne raison pour refuser aux enfants les explications sexuelles qu'exige leur soif de savoir. Certes si l'intention de l'éducateur est d'étouffer le plus tôt possible toute tentative de l'enfant de penser indépendamment, au profit de « l'honnêteté » si prisée, rien ne l'y aidera mieux que de l'égarer sur le plan sexuel et de l'intimider sur le plan religieux. Les natures les plus fortes résistent bien sûr à ces influences ; elles deviennent rebelles à l'autorité des parents et plus tard à toute autorité. [...] Je tiens pour le progrès le plus significatif dans l'éducation de l'enfant le fait qu'en France, l'État a introduit à la place du catéchisme un livre élémentaire qui donne à l'enfant les premiers renseignements sur sa position civique et sur les devoirs moraux qui lui incomberont un jour. Mais cet enseignement élémentaire est fâcheusement incomplet en ce qu'il ne cerne pas aussi le

²⁴⁴ Monique SELZ parlait de cette « guerre ouverte qui a été déclarée à la pudeur en tant que valeur héritée du puritanisme bourgeois » (M. SELZ, *La pudeur*, op. cit., p. 38-39.)

domaine de la vie sexuelle. C'est là une lacune que les éducateurs et les réformateurs devraient s'efforcer de combler !²⁴⁵

Il semble bien que les instances chargées de concevoir programmes et outils pour l'éducation dans l'Hexagone aient pris ces orientations pour leur règle première depuis un siècle, avec même une accélération au cours des dernières décades. À partir de pré-supposés comme ceux-ci, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'on voie fleurir divers ouvrages ou supports pédagogiques qui se donnent pour mission d'en finir avec une pudeur jugée négativement comme déplacée et dangereuse.²⁴⁶ Certains d'entre eux sont introduits parmi les manuels scolaires à l'initiative de l'Éducation nationale ou avec sa recommandation²⁴⁷, pouvant même faire l'objet d'événements tels que des expositions

²⁴⁵ Sigmund FREUD, « Les explications sexuelles données aux enfants », dans ID., *La vie sexuelle*, « Bibliothèque de psychanalyse », PUF, Paris, 1977, p. 9-12.

²⁴⁶ Voir par exemple :

- Cl. FRANEK, *Tous à poil !*, op. cit., qui déshabille aussi bien les voisins que la maîtresse ou le policier (pour les 3-5 ans) ;
- Michel PIQUEMAL – Jo WITEK, *Tout savoir sur le sexe*. Sans tabous ni complexes, illustrations de DEEMOS, « Documentaire », De la Martinière Jeunesse, Paris, 2009 (pour les 9-12 ans) ;
- Jacki BAYLEY – Cécile CHAUMET, *Bientôt ados !*. Petit guide sans tabous de la puberté, illustrations de Sarah NAYLOR, « Albums document », Casterman, Paris – Bruxelles, 2017.
- Michaël ESCOFFIER, *Zizi, Zézette, mode d'emploi*, illustrations de Séverine DUSCHENE, « Mini boum », Frimousse, Paris, 2015 (pour les 6-8 ans) ;
- Alex FRITH, *Qu'est-ce qu'il m'arrive ?*. Garçon, illustrations d'Adam LARKUM, traduction par Nathalie Chaput, Usborne, Londres, 2007, (pour les 6-11 ans) et Susan MEREDITH, *Qu'est-ce qu'il m'arrive ?*. Fille, illustrations de Nany LESCHNIKOFF, traduction par Claire Lefebvre, Usborne, Londres, 2007 (pour les 6-11 ans également) ;
- Sylvain MIMOUN – Rica ETIENNE, *Ados, amour et sexualité*, illustrations de Philippe TASTET, « Pratique », Albin Michel, Paris, 2012 (pour les adolescents). Notons que le gynécologue Sylvain MIMOUN a créé des polémiques en tenant à diverses reprises des propos en faveur de rapports sexuels précoces.

²⁴⁷ Cf. par exemple Luc CHEVALLIER, *Zizi, Zézette. Zistoir lamour*, illustrations de TÉHEM, traduction par Jessie Andry, Des Bulles dans l'océan, Saint-Denis (Réunion), 2010. Destiné aux classes de CM2 et collège dans le cadre d'un projet mis en place par le rectorat, cet album est assorti d'un kit pédagogique (un CDrom et des fiches) et six heures de formation sont prévues pour les enseignants afin qu'ils maîtrisent l'ensemble du dispositif.

subventionnées par celle-ci, étant par surcroît largement relayées par les médias.²⁴⁸

La première partie de la citation de S. FREUD rappelée ci-avant sert précisément d'exergue à un mémoire de master en « Métiers de l'éducation, de l'enseignement et de la formation » consacré au thème suivant : « Éducation à la Sexualité en CM2. Représentations, pratiques enseignantes et point de vue de l'élève ». Il s'agit d'un mémoire soutenu en 2016 pour l'École supérieure du professorat et de l'éducation de l'Académie de Toulouse et l'Université Toulouse Jean Jaurès.²⁴⁹ L'étudiante qui a signé ce mémoire fait état des documents officiels en vigueur et examine leur mise en application sur le terrain (à l'échelle d'une enquête qu'elle reconnaît modeste, en raison de la nature de son travail). Elle s'appuie sur quelques publications de recherche, très limitées.²⁵⁰

Même très partiel et de qualité fort relative, ce travail permet de faire plusieurs observations dignes d'intérêt. Remarquons tout d'abord que dans les dimensions prises en compte, l'on trouve en premier lieu les aspects « biologiques et biophysiques » et parfois même médicaux, puis les aspects « relationnels et affectifs », certains enseignants faisant aussi place à des aspects culturels et sociaux « pouvant porter sur la législation ou les normes ainsi que sur l'influence de la religion ».²⁵¹ Mais rien n'est dit d'une dimension éthique. Cela ne veut pas dire que celle-ci serait complètement absente de ce qui est transmis, mais il est

²⁴⁸ Cf. H. BRULLER, *Le guide du zizi sexuel, op. cit.*, (pour les 9-13 ans). L'album a servi de base pour une exposition ciblant les adolescents, qui s'est tenue deux fois à la Cité des sciences et de l'industrie à Paris, d'abord en 2007 (trois cent quarante mille jeunes visiteurs) puis en 2014-2015 (plus de cinq cent mille visiteurs). L'exposition s'est exportée à Genève en 2010 à Palexpo, avec la collaboration du Département de l'instruction publique (DIP), invitant systématiquement les classes de 5^e, 6^e et 7^e degrés et s'étendant à des écoliers vaudois (au total soixante-seize mille visiteurs).

²⁴⁹ Ce mémoire est disponible en ligne, cf. Aurélie GUERRA, « Éducation à la Sexualité en CM2. Représentations, pratiques enseignantes et point de vue de l'élève », mémoire de master soutenu pour l'École Supérieure du Professorat et de l'Éducation de l'Académie de Toulouse et l'Université Toulouse Jean Jaurès le 25/05/2016, <dante.univ-tlse2.fr/1022/7/guerra_aurelie_M22016.pdf>, consultation le 18/09/2017.

²⁵⁰ Neuf articles en tout, dont elle ne mentionne souvent qu'une page ou deux, figurent sous cette rubrique dans sa bibliographie cf. *ibid.*, p. 40-41.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 30-31.

significatif qu'elle ne fasse l'objet d'aucune mention ni d'une attention spécifique.

Dans ce qu'écrivait l'étudiante comme dans ce qu'elle reprend à d'autres, ni le terme de « pudeur » ni celui de « honte » n'apparaissent jamais. La notion de « gêne » figure néanmoins en bonne place dans deux nuages de mots élaborés à partir des réponses des enseignants ou des élèves soumis à cette éducation sexuelle à l'école.²⁵² Si la dimension du respect (de soi et de l'autre) semble prise en compte, celle de la pudeur reste donc étrangère à l'étude. Finalement, la conclusion de l'investigation consiste à dire qu'il faut poursuivre et amplifier le mouvement pour de nouveaux progrès dans la même direction, en surmontant les freins et les résistances que l'on peut constater dans ce domaine.²⁵³

Il est clair qu'une philosophie personnaliste enrichirait déjà notablement la perspective : il semblerait largement préférable de partir de la dignité de l'être humain comme personne, de son caractère inaliénable et de la valeur trop peu appréciée de sa sexualité²⁵⁴, pour intégrer ensuite les considérations physiologiques et psychoaffectives qui sont également requises, ainsi que les données socioculturelles voire religieuses. Il est possible de le faire avec des mots assez simples pour s'adresser à des élèves d'âge scolaire. Cela leur offrirait aussi une chance d'apercevoir que la construction de leur liberté supposera une intégration appropriée des dynamismes spontanés²⁵⁵, et peut-être le courage de positionnements parfois exigeants par rapport à l'air ambiant. Ensuite, tout en respectant l'autonomie des disciplines, reprendre (toujours de façon très accessible) certains points de ce qu'*Amour et responsabilité* puis *La théologie du corps* ont développé au sujet de la honte-pudeur ouvrirait à des

²⁵² Cf. *ibid.*, figure 8 (« Nuage de mots représentant la fréquence des réponses des enseignants sur l'attitude de leurs élèves ») p. 37 avec l'adjectif « gênés » et figure 10 (« Nuage de mots présentant les mots les plus fréquents dans les réponses des élèves ») p. 42 avec l'adjectif « gênant ». Il se peut que le terme « honte » apparaisse également en tout petit dans la figure 8, mais la faible résolution de l'image n'a pas permis de le déchiffrer.

²⁵³ Cf. *ibid.*, p. 44-45.

²⁵⁴ Cf. TDC 45,3.

²⁵⁵ L'on peut signaler à cet égard cette publication récente sur la nécessité d'éduquer l'affectivité, nécessité en forme de défi : José GRANADOS GARCÍA – Carlos GRANADOS GARCÍA, *Educación los afectos. Un reto para la familia y la escuela*, Didaskalos, Madrid, 2021.

considérations et des prescriptions plus ajustées en matière d'éducation sexuelle pour les enfants et les adolescents.

Récapitulation

Il serait bien sûr possible de poursuivre ces ébauches de prolongements en convoquant d'autres disciplines, telles que la médecine et le soin en général²⁵⁶, le droit, la science des religions, l'ethnologie, etc. Mais les ouvertures pour lesquelles le dernier volet de cette étude vient de poser des jalons suffisent amplement pour donner une idée de ce que les sciences comme aussi encore l'art figuratif, pourraient gagner à puiser dans ce que JEAN-PAUL II a mis à jour.



Conclusion : De l'intérêt de prêter attention à la honte corporelle

En conclusion de cette dernière partie, deux points essentiels sont à retenir. Tout d'abord, l'intérêt récent et actuel que l'on constate pour la pudeur, et de manière plus générale pour la honte, constitue sans doute une opportunité particulière pour un dialogue fécond avec la philosophie et la théologie de Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II. L'Église, qui a elle-même mûri dans la prise en compte et la défense de la juste autonomie de la philosophie et des sciences par rapport à ce qui provient du donné révélé, sait accueillir la contribution des sciences et exercer en même temps un regard critique, capable de les aider à donner le meilleur tout en évitant les pires dérives.²⁵⁷ Le moins que l'on

²⁵⁶ Cf. Bernard N. SCHUMACHER, *La pudeur dans les soins*, Saint Augustin, Saint-Maurice (Suisse), 2021.

²⁵⁷ Cf. FR 106 :

Je ne peux pas manquer non plus, enfin, de me tourner vers les *scientifiques* qui, par leurs recherches, nous apportent une connaissance croissante de l'univers dans son ensemble et de la diversité incroyablement riche de ses composantes animées et inanimées, avec leurs structures atomiques et moléculaires complexes. Sur le chemin parcouru, spécialement en ce siècle,

puisse dire est que le pape qui a introduit cette Église dans le troisième millénaire a magnifiquement illustré cette aptitude tout au long de son ministère, aussi bien comme enseignant que comme pasteur.

Ensuite, comme toute science humaine repose sur une conception donnée de l'être humain, que celle-ci soit consciente ou non, explicitée ou non, c'est seulement une anthropologie adéquate qui peut permettre à ces disciplines de porter tout leur fruit. Ainsi que l'avait relevé JEAN-PAUL II, bien des sciences butent sur l'écueil de prendre une partie pour le tout : elles se mettent donc à raisonner à partir d'une compréhension tronquée de l'homme, dès lors comme amputé de ce qui est pourtant toujours à prendre en compte sous peine de commettre de graves erreurs.

Assurément, comme le formulait le CONCILE VATICAN II, « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné »²⁵⁸, mais la Révélation n'est telle que pour le croyant, et tous les scientifiques ne sont le pas, loin s'en faut ! Reste que les apports de *La théologie du corps*²⁵⁹ sur des questions qui concernent leurs disciplines sont riches d'une vision de l'homme qui déjà au plan philosophique peut les aider à progresser dans un exercice plus juste et plus fructueux de leurs compétences. La honte corporelle a permis de le percevoir à propos d'enjeux majeurs, et cela vaut encore pour quantité de sujets qui ont tous leur importance.

ils ont franchi des étapes qui ne cessent de nous impressionner. En exprimant mon admiration et mes encouragements aux valeureux pionniers de la recherche scientifique, auxquels l'humanité doit une si grande part de son développement actuel, je ressens le devoir de les exhorter à poursuivre leurs efforts en demeurant toujours dans la perspective *sapientielle*, dans laquelle les acquis scientifiques et technologiques s'associent aux valeurs philosophiques et éthiques qui sont des manifestations spécifiques et essentielles de la personne humaine. Le scientifique a bien conscience que « la quête de la vérité, même si elle concerne la réalité finie du monde ou de l'homme, est sans fin, mais renvoie toujours à quelque chose de plus élevé que l'objet d'étude immédiat, vers des questions qui donnent accès au Mystère ». [note 131 : Jean-Paul II, Discours pour le 600^e anniversaire de l'Université jagellone de Cracovie (8 juin 1997), n. 4 : *La Documentation catholique*, 94 (1997) 677.]

²⁵⁸ GS 22,1.

²⁵⁹ À la suite d'*Amour et responsabilité* comme de *Personne et acte* qui en donnent les soubassements philosophiques.

En guise de conclusion générale

De la gloire à la gloire ...grâce à la honte !

*Je tressaille de joie dans le Seigneur,
mon âme exulte en mon Dieu.
Car il m'a vêtue des vêtements du salut,
il m'a couverte du manteau de la justice,
comme le jeune marié orné du diadème,
la jeune mariée que parent ses joyaux.*

(Is 61,10 traduction AELF.)

Ressaisissons le parcours qui vient d'être accompli à travers l'examen la honte de Gn 3 d'après *La théologie du corps* de saint JEAN-PAUL II.¹ Partant d'un affect que l'on aurait pu regarder comme un épiphénomène malheureux ne méritant guère de retenir l'attention, l'on est parvenu au point où cette honte apparaît plutôt bienvenue à maints égards, pour peu que l'homme en tienne compte de manière adéquate – et qu'elle ne soit pas confondue avec ses déformations socioculturelles ou religieuses ou avec ses pathologies psychologiques.

Tant et si bien qu'au terme de cette étude, l'on peut reconnaître en elle ce « guide intérieur »² pour l'agir que certains

¹ Ce qui a été dégagé dans les conclusions intermédiaires ne sera pas repris ici : le lecteur peut toujours se reporter aux pages concernées.

² V. de GAULEJAC, *Les sources de la honte*, op. cit., p. 305, cité précédemment :

Face à l'éclatement des normes traditionnelles, la honte est pourtant toujours présente dans l'intimité des subjectivités. Le sujet, « interpellé » de toutes parts, a toujours un guide intérieur qui puise dans le regard des

ont su discerner sous l'écorce de ce qui dérange. Un guide déjà utile, pertinent et convainquant pour un homme appelé à se réaliser par ses actes au cours d'une existence qui est de toute façon « une existence dans le corps »³, un guide encore plus nécessaire et opportun pour un homme qui s'est retrouvé « nu », dépouillé des dons de grâce dont il était doté « au commencement », et qui depuis lors a besoin de surmonter la concupiscence avec le secours de la grâce pour correspondre à la « sublime vocation »⁴ à laquelle il reste appelé, et parvenir ainsi à la gloire qui constitue sa destination ultime. Une gloire à laquelle le corps lui-même aura part.

Le moins que l'on puisse dire, c'est que la honte corporelle s'avère étonnamment précieuse. *Amour et responsabilité* le faisait déjà apparaître à plus d'un titre, *La théologie du corps* l'a magnifiquement confirmé. Car cette honte déjà si estimable pour le service qu'elle rend à la personne et à l'amour, donc au perfectionnement effectif de l'homme (comme l'a montré la perspective philosophique), acquiert un caractère encore plus salutaire dans l'optique théologique des catéchèses de JEAN-PAUL II sur le corps. Rappelons qu'à l'intérieur d'*Amour et responsabilité*, plusieurs notions proprement théologiques étaient explicitement conviées et intégrées, dont celle de la concupiscence en tant qu'inclination au péché héritée de la Chute, et celle de la grâce, dès lors que tout amour véritable sera l'œuvre de Dieu⁵ en plus d'être une œuvre (authentiquement) humaine. Pourquoi Karol WOJTYŁA devait-il recourir à des concepts issus de la théologie dans le cadre de sa réflexion philosophique ? Parce que la honte corporelle ne reçoit vraiment son intelligibilité et sa véritable portée que dans la lumière de la Révélation. D'où l'intérêt irremplaçable de ce qu'enseigne *La théologie du corps* à son sujet.

autres et dans son « for intérieur » des éléments pour valider ou invalider sa conduite.

³ TDC 4,5 note 8.

⁴ GS 13,2 et 22,1.

⁵ Cf. AR 126.

Un affect apparemment mineur pour des enjeux majeurs

De plusieurs façons, cet affect apparemment mineur concentre des enjeux majeurs, de sorte qu'il ne serait pas faux de présenter la honte comme un concentrateur d'enjeux décisifs.⁶

Pour commencer, la honte corporelle n'a pas toujours existé, et elle n'existera pas toujours. Elle a une histoire, qui est très précisément une histoire théologique. Elle apparaît effectivement tendue entre deux absences de honte, comme si elle s'intercalait sur fond d'éclipse entre la gloire originelle, celle qui était liée aux dons de grâce que l'homme et la femme avaient reçus sans mérite de leur part, et la gloire de l'eschatologie, à laquelle il s'agit précisément de parvenir par un agir conséquent ...sur lequel veille aussi la honte. L'on pourrait dire que dans le domaine aussi magnifique que fragile de la sexualité, *la honte corporelle aide l'homme à passer d'une gloire à l'autre*. À partir du moment où la gloire première est perdue (puisqu'il est impossible de revenir au commencement), et à partir du moment où la gloire définitive est compromise (puisque céder à la concupiscence de la chair expose à ne pas atteindre la béatitude), la honte qui alerte sur l'émergence de cette concupiscence enjoint à l'homme de ne pas se laisser détourner du don pour lequel il est fait. Autant dire qu'elle le pousse, au moment même où il risque de dévier, à s'accorder malgré tout au dessein divin, donc à ce que Dieu a prévu en termes de gloire pour le corps lui-même. Cela lui demande de confirmer sa ressemblance à Celui qui l'a créé à son image – jusqu'en son corps ! – en rectifiant ses intentions et ses actions.

La honte appelle en somme à passer à un au-delà de la honte, en situation immédiate et à l'horizon du Royaume. Elle remet l'être humain en phase avec sa vocation la plus sublime en réclamant de lui qu'il surmonte ce qui occasionne cette honte pour choisir de correspondre effectivement à cette vocation. De cette manière, *la honte a quelque chose à voir avec le salut qui lui est offert et qu'il lui revient d'actualiser* dans sa propre vie – rien de moins. Dans la mesure où seule la grâce a le pouvoir d'extirper du cœur les racines de la concupiscence, se libérer de la honte « par le haut » (ce qui est tout autre chose que s'en débarrasser à

⁶ Ce qui permet de comprendre cette affirmation de JEAN-PAUL II : « Genèse 2, 25 présente l'un des éléments-clefs de la révélation originelle » (TDC 11,2).

« bon » compte), supposera une dynamique à la fois morale et charismatique.

Non seulement la honte corporelle a partie liée avec le salut, mais encore, elle est *le corollaire du prix hallucinant que la Révélation reconnaît au corps*. C'est une des rectifications les plus nécessaires à transmettre à nos contemporains : la honte ne découle absolument pas d'un mépris du corps humain, elle n'est pas une honte du corps, ni de la sexualité, ni de l'exercice de cette sexualité, ni de la jouissance qui lui est attachée, comme si tout cela était mauvais en soi. Bien au contraire ! Elle découle de la valeur prodigieuse du corps, elle est une honte de ce qui vient blesser cette valeur, une honte de ce qui le dégrade, de ce qui entrave sa sanctification, de ce qui empêche que Dieu lui-même y soit glorifié.

Ensuite, elle concerne ce que le pape polonais désigne comme étant sans doute « le problème central de l'anthropologie »⁷, à savoir *le rapport de l'homme à son corps*. Elle touche donc des questions essentielles – liées à ce que l'homme est en lui-même. Nombre de penseurs ont d'ailleurs noté que ce sentiment trace une ligne de démarcation entre l'être humain et l'animal, lequel ne peut éprouver de honte. D'une certaine façon, la honte somme l'homme d'agir avec son corps en respectant par-dessus tout ce qui le distingue de toutes les créatures sensibles et qui fonde son excellence. Elle lui rappelle que, s'il est une créature corporelle, il est également une créature spirituelle, et qu'il lui revient donc d'assumer ce qui en lui est corporel (et involontaire) d'une manière qui corresponde à sa dignité propre (selon la raison et même selon la grâce). L'on pourrait dire qu'elle le garde en phase avec son excellence quand celle-ci risquerait d'être perdue de vue.

Enfin, ce que protège et promeut la honte, c'est l'ordination de l'homme au don de soi dans le domaine de la sexualité, c'est cette *signification sponsale du corps* dont JEAN-PAUL II déclare qu'elle « constitue la composante fondamentale de l'existence humaine dans le monde. »⁸ Dès lors que l'homme « ne se trouve pleinement que dans le don désintéressé de lui-même »⁹, et dès lors que ce don de soi implique nécessairement le corps pour un être qui est « un de corps et d'âme », la honte émerge finalement en sauvegarde de son accomplissement véritable. Lorsque le désir

⁷ Cf. TDC 7,1.

⁸ TDC 15,5.

⁹ GS 24,3.

sexuel risque d'être dévoyé par la concupiscence, la honte intervient pour que l'homme ne devienne pas étranger à sa « vocation fondamentale et innée ». ¹⁰ Le pire serait effectivement qu'il finisse par y être tout-à-fait insensible, et pour l'apercevoir il est bon de relire ce qu'exposait D. BARTHÉLÉMY concernant la honte du mal :

Faire le mal n'est pas une chose dramatique, tant que l'homme conserve une conscience éveillée par laquelle il se fait juger. Le pécheur qui garde lucide en lui sa conscience, même comme une dissonance grinçante dont il souffre au fond de lui-même sans pour autant se décider à la faire taire, celui-là n'a pas mangé du fruit [de l'arbre de la connaissance du bien et du mal]. Par contre, saint Paul dans l'épître aux Romains (I, 32) parle de ceux qui non seulement font le mal, mais sont d'accord avec ceux qui le font. Cette gradation de « non seulement » à « mais » paraît, à première lecture, surprenante. On pourrait dire : mais être d'accord avec ceux qui font le mal, c'est moins grave que de le faire. Non, c'est plus grave, parce que l'homme peut ne pas être d'accord avec lui-même qui fait le mal. Mais à partir du moment où il est d'accord avec lui-même et les autres qui le font, il a bâillonné la conscience, il a mangé du fruit de l'arbre. Et le péché contre l'esprit [*sic*], n'est-ce pas cela ? Non seulement ne pas obéir à l'Esprit, mais s'efforcer de le faire taire. ¹¹

En somme, dans le domaine du corps et spécialement de la sexualité, la honte de *Gn 3* empêche jusqu'à un certain point de « bâillonner la conscience » : elle préserve l'homme de devenir inconscient du mal qui le menace, que ce mal soit déjà actualisé ou en passe de l'être. Elle le mobilise en cohérence avec sa « préhistoire théologique » et son avenir eschatologique, le poussant à accueillir et assumer son corps conformément au dessein de Dieu. De cette façon, elle l'aide à devenir ce qu'il est appelé à être, et par nature et par grâce.

Au-delà de cet enjeu déjà consistant, il y va de la *configuration de l'homme au Christ*. En réalité, l'anthropologie du don développée par JEAN-PAUL II en syntonie avec le CONCILE VATICAN II est par-dessus tout à interpréter dans un sens christologique. ¹² La honte préserve, pour l'homme blessé par le

¹⁰ CEC 1604.

¹¹ D. BARTHÉLÉMY, *Dieu et son image*, *op. cit.*, p. 47.

¹² Le Cardinal RATZINGER avait bien manifesté que « c'est uniquement grâce à la venue du Christ que les fils d'Adam peuvent devenir fils de Dieu, et l'homme et la création entrer dans leur liberté. L'anthropocentrisme du pape est ainsi, profondément, un théocentrisme. » (J. RATZINGER, « Jean-Paul II » dans *Id.*, *Jean-Paul II*, *op. cit.*, 1999, p. 19.)

péché, la capacité de se réaliser dans un don de soi par amour qui le rend ressemblant au « plus beau des enfants des hommes »¹³. Conjointement, cela signifie également permettre à l'homme et à la femme, créés *ensemble* à l'image de Dieu, de vivre une communion qui leur donne effectivement de *reproduire leur modèle divin en tant qu'il s'agit d'une Trinité de Personnes qui se donnent par amour*. JEAN-PAUL II affirmait d'ailleurs que « le concept trinitaire d'« image de Dieu » [...] constitue peut-être même l'aspect théologique le plus profond de tout ce que l'on peut dire sur l'homme. »¹⁴

Cette conformation rejaillit au bénéfice de la création tout entière. Car

Dieu Créateur de l'homme n'est pas seulement le Seigneur tout-puissant de tout ce qui existe, mais il est le Dieu de la communion. C'est cette communion qui est le point de la ressemblance particulière de l'homme à Dieu. À travers l'homme, celle-ci doit rayonner sur toute la création afin que celle-ci devienne « le cosmos », la communion de la création avec l'homme. [...] le lieu juste de la communion est surtout l'homme – masculin et féminin – que, depuis l'origine, Dieu a appelé à devenir réciproquement, l'un pour l'autre, don désintéressé.¹⁵

Voilà qui débouche sur le dernier enjeu majeur de la honte corporelle, à certains égards encore plus impressionnant que les précédents. : *la possibilité pour l'homme et la femme que leurs corps*

Et, devenu le pape BENOÎT XVI, il disait également :

Karol WOJTYLA est monté sur le siège de Pierre, apportant avec lui sa profonde réflexion sur la confrontation, centrée sur l'homme, entre le marxisme et le christianisme. Son message a été celui-ci : l'homme est le chemin de l'Église, et Christ est le chemin de l'homme. (BENOÎT XVI, Homélie *La béatitude éternelle de Jean-Paul II*, 1^{er} mai 2011, AAS 103 (2011) 327-332, ici p. 331 ; DC 108 (2011) 493-496, ici p. 495.)

¹³ Ps 44/5,3.

¹⁴ TDC 9,3. Dans le même esprit, voir aussi ce que consignait Mgr BRUGUÈS :

On ne se construit pas pour soi-même, mais pour mieux se donner en vérité. Se garder pour pouvoir répondre de soi. Se garder pour aimer. L'intégrité pour l'intégralité. L'intégrité de la vie placée au service de l'intégralité du don : voilà à quoi tend la vertu de chasteté. Maintenir intactes, par la maîtrise de soi, les forces de vies qui ont été déposées en nous, pour que, le moment venu, nous nous adonnions entièrement et sans réserve, sans retenue, que dis-je ?, sans mesure, au régime de l'amour auquel nous sommes appelés. La chasteté fait de nous des sacrements. Elle nous transforme en signes sensibles de l'amour de Dieu. (J.-L. BRUGUÈS, *Les idées heureuses*, op. cit., p. 66.)

¹⁵ JEAN-PAUL II, « Le don désintéressé. Méditation », op. cit., p. 192.

fassent rayonner dans le monde visible quelque chose du mystère invisible et éternel de Dieu.¹⁶ Gratuitement, ce privilège leur est offert, et la honte corporelle, qui « exprime exactement les règles essentielles de la 'communion des personnes' »¹⁷, leur apporte tout à la fois ses indications et son énergie pour faire face à ce qui s'y oppose dans le registre de la concupiscence de la chair.

JEAN-PAUL II a montré que le « corps parle »¹⁸, et parle de la part de Dieu. En son corps, l'homme est porteur d'une parole qui vient d'au-delà de lui et, à travers ce qu'il fait de ce corps, il est appelé à « proclamer » cette parole au monde¹⁹, pour permettre que soit aussi manifestée par lui « la splendeur de la vérité ». L'homme est invité à se recevoir d'une vérité qui le transcende, et dont il est constitué ambassadeur pour un monde où la lisibilité des signes corporels tend dramatiquement à se brouiller sinon à se perdre tout à fait. Lorsqu'il interprète convenablement la façon dont son corps parle et lorsqu'il agit de telle sorte que son corps dise vrai, alors ce « langage du corps » prend valeur de « prophétisme du corps ». L'on sait combien JEAN-PAUL II avait à cœur ce verset de l'Écriture : « la vérité vous rendra libres. »²⁰ Précisément, la honte corporelle, qui réagit en somme contre la falsification des signes, survient pour la vérité effective de l'amour, pour la liberté du don, pour le rayonnement du mystère de Dieu en ce monde. *Elle contribue à la fiabilité de ce langage du corps qui devient prophétisme du corps.*²¹ Et de cette manière, elle sert non seulement la croissance de l'être humain, mais aussi celle du Royaume dans le cœur de l'homme et en ce monde.

¹⁶ Cf. TDC 19,4.

¹⁷ TDC 12,1.

¹⁸ TDC 125,1.

¹⁹ TDC 105,2.

²⁰ Jn 8,32.

²¹ Cf. TDC 123,2.

De multiples avantages dans le domaine de la morale

À ces enjeux déterminants auxquels la honte apporte son concours, méritent d'être adjoints des avantages particulièrement intéressants dans le domaine de la morale.

Une honte qui rencontre singulièrement la Révélation et sa morale

En premier lieu, la honte de Gn 3, dont tous les descendants d'Adam font l'expérience en tant qu'ils sont marqués par le péché originel²², rejoint de manière singulière le contenu et la pédagogie de la Révélation.

- En effet, elle donne sans qu'on le cherche une sorte d'appui ou de confirmation existentielle à ce que Dieu nous a fait connaître concernant l'exceptionnelle dignité du corps, et ce qui en découle : le désir, la responsabilité et le devoir de l'honorer par une manière d'agir appropriée. Elle atteste également la réalité et la force de la concupiscence de la chair ainsi que l'insatisfaction devant cet état de choses. Pour cette raison, celui qui a le bonheur d'être rejoint par la Révélation peut reconnaître en celle-ci ce que sa honte lui a déjà appris sous un certain rapport.
- En outre, le mouvement propre de la honte corporelle rejoint de manière significative la morale évangélique, en tant que cette dernière exhorte à ne pas se contenter d'une observance de préceptes qui resteraient extérieurs, mais exige de travailler sur la pureté de ses intentions les plus secrètes. L'appel du Christ au cœur de l'homme et le signal de la honte lorsque menace la concupiscence de la chair se rejoignent et se conjuguent. Tant il est vrai que la loi divine est déjà inscrite dans l'intériorité de l'homme, en ce sanctuaire de la conscience où résonne la voix de Dieu²³, et

²² Bien sûr à l'exception du Christ et de la Vierge Marie.

²³ Cf. GS 16, repris par CEC 1795. Voir aussi KAROL WOJTYŁA JEAN-PAUL II, *Je suis dans les mains de Dieu*. Carnets intimes (1962-2003), « Spiritualité », Bayard, Paris, 2014, p. 153 :

L'accomplissement de l'homme a un lien immanent avec le jugement. Le jugement est un acte de transcendance. Il s'incarne dans les voix de la

en son affectivité. L'existence d'une traduction intérieure, immédiate et spontanée de la loi divine dans le registre émotionnel²⁴ fait que tout homme, croyant ou non, est ainsi rappelé à son devoir. Elle présente d'autant plus d'intérêt que nos contemporains se montrent aussi prompts à disqualifier tout discours d'autorité qu'à se fier préférentiellement à ce qu'ils ressentent – surtout en matière de mœurs.

- Qui plus est, la honte travaille l'intériorité de l'homme en le ramenant « au seuil de son histoire théologique » (que celle-ci lui soit intellectuellement connue ou pas). Elle rejoint ainsi la manière dont procède le Christ pour donner réponse aux Pharisiens quand il s'agit de morale conjugale :

Comme il est significatif que le Christ, dans la réponse à toutes ces questions, ordonne à l'homme de retourner... au seuil de son histoire théologique. Il lui ordonne de se mettre à la frontière entre l'innocence, ce bonheur originel, et l'héritage de la première chute. Ne veut-il pas lui dire... que [...] la voie de la rédemption du corps [...] doit consister dans la récupération de cette dignité, dans laquelle s'accomplit en même temps la vraie signification du corps humain, sa signification personnelle et sa signification « de communion » ? (TDC 23,5.)

Le Christ renvoie ses interlocuteurs immédiats (et au-delà d'eux, « les hommes de tous les temps »²⁵) exactement à la frontière entre le « bonheur originel » et « l'héritage de la première chute ». La honte corporelle fait de même et, dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit d'inciter l'homme à recouvrer la dignité dont le péché l'a éloigné,

conscience, il doit en être en quelque sorte la synthèse. Dans ce jugement, l'homme – la conscience rencontre Dieu – le juste Juge. Le jugement répond à la transcendance « vers la vérité ». Cependant il réside dans la manifestation de la vérité sur l'amour (« au crépuscule de la vie, ils vont te juger sur ton amour ») ainsi que de la vérité pour l'amour.

²⁴ Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., n.44 :

La perception des biens moraux fondamentaux est immédiate, vitale, fondée sur la connaturalité de l'esprit avec les valeurs et elle engage aussi bien l'affectivité que l'intelligence, le cœur que l'esprit. C'est une saisie souvent imparfaite, encore obscure et crépusculaire, mais qui a la profondeur de l'immédiateté. Il s'agit ici des données de l'expérience la plus simple et la plus commune qui sont implicites dans l'agir concret des personnes.

²⁵ TDC 23,2.

en lui permettant de se réapproprier la « vraie signification du corps humain ». Comment ne pas s'émerveiller de telles convergences ?

En deuxième lieu, *cette honte ne peut être pleinement comprise que grâce à l'éclairage de la Révélation*. C'est déjà vrai de toute expérience humaine, puisque, comme le rappelait le cardinal RATZINGER, « seule la foi donne à la pensée son ouverture, et à l'expérience son sens. »²⁶ C'est encore plus vrai lorsqu'il s'agit de la honte corporelle, car l'homme ne peut s'expliquer par lui-même la tension intérieure qu'il éprouve douloureusement entre son corps et son esprit, et de manière particulièrement aiguë dans le domaine de la sexualité. La honte corporelle qui incommodé l'homme, suscitant tant d'étonnements, de désarrois, de questionnements²⁷, s'éclaire prodigieusement à la lumière de ce que la Tradition a théorisé sous l'appellation de péché originel. Même s'il s'agit d'un mystère, qui en tant que tel ne cesse de comporter une grande part d'obscurité²⁸, la doctrine catholique communique à la question de la honte de Gn 3 une intelligibilité qui la rend presque limpide. Celui qui accueille cet éclairage, au lieu de rester comme déconcerté devant cette honte, ne voit plus comment elle pourrait ne pas être. Car ce que lui apprend la Révélation concernant son « origine », puis la Chute et sa condition « historique », et enfin sa destinée eschatologique, l'aide à saisir la survenue et la pertinence de la honte corporelle et

²⁶ J. RATZINGER, « Jean-Paul II » dans Id., *Jean-Paul II, op. cit.*, 1999, p. 20. Il disait plus largement : « [C]roire n'empêche pas de penser, et [...] il n'est pas besoin de mettre entre parenthèses l'expérience de notre temps. Au contraire, seule la foi donne à la pensée son ouverture, et à l'expérience son sens. » (*Ibid.*)

²⁷ Il suffit de penser à OVIDE ou à S. PAUL en Ro 7,19...

²⁸ Cf. J. RATZINGER — V. MESSORI, *Entretien sur la foi, op. cit.*, p. 93-94 :

Le *mystère* : si nous ne sommes pas en mesure de pénétrer à fond la réalité et les conséquences du péché originel, c'est justement parce que celui-ci existe, parce que le dérèglement est ontologique, qu'il déséquilibre, qu'il confond en nous la logique de la nature, qu'il nous empêche de comprendre comment une faute à l'origine de l'histoire peut entraîner dans une situation de commun péché.

Voir aussi BENOÎT XVI, Audience générale du 3 décembre 2008 *Adam et le Christ : du péché (originel) à la liberté, op. cit.*, p. 61-63 : ce que J. RATZINGER décompose en « évidence » et « mystère » du péché originel se trouve reformulé là par BENOÎT XVI comme « aspect empirique » et « aspect mystérique » du péché originel.

– mieux encore – ce qu'on pourrait appeler son « mode d'emploi ».

En dernier lieu, comme on le comprend bien à partir de ce qui vient d'être dit, *la honte corporelle représente en fait comme une pierre d'attente pour la Révélation*. De même qu'elle « fraie [...] dans un certain sens, le chemin à l'amour »²⁹ en rejetant ce qui lui est contraire et en le recherchant, de même qu'elle pousse l'homme vers le don désintéressé qui lui correspond en le détournant de la captation où il se perd, à un certain niveau elle prépare encore la route à l'annonce de l'Évangile. En effet, alors que « toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement »³⁰, le tourment de la honte contribue aussi au fait que « l'homme de la concupiscence » aspire à sa propre délivrance³¹ et reconnaisse dans la Révélation la vérité sur lui-même. Sous cet angle, l'expérience « de fond » que représente la honte³² l'ouvre en définitive à la grâce elle-même.

De façon impressionnante et indéniable, tous ces liens entre la Révélation et la honte de *Gn 3* ont conduit dans cette étude à parler de cette dernière comme d'une sorte de *preparatio evangelica*. La Bonne Nouvelle comporte conjointement des vérités à croire et des vérités à vivre, c'est-à-dire à traduire en actes concrets au quotidien. Précisément, en ce qui concerne le corps, la honte de *Gn 3* met l'homme en demeure de répondre à une exigence particulièrement accordée à l'Évangile. Elle est à la fois symptomatique (d'une atteinte dans le rapport au corps et d'une possibilité de manquer sa propre édification) et thérapeutique (au moins pour une part) par son appel pressant à assumer le devoir lié au don inestimable reçu à travers sa corporéité.

De la honte à la pureté de cœur : l'affectivité au bénéfice de l'édification morale

Dans le domaine qui la concerne, tout se passe comme si la honte voulait remettre l'homme sur les rails d'une trajectoire d'édification morale, qui sera plus encore une trajectoire de sanctification. Cette trajectoire part d'une intentionnalité marquée

²⁹ AR 164.

³⁰ Rm 8,22.

³¹ L'on se souvient de l'exclamation de l'apôtre PAUL en Rm 7,24-25 : « Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? Grâce soient à Dieu par Jésus Christ notre Seigneur ! »

³² TDC 11,4.

et possiblement faussée par la concupiscence pour déboucher sur la pureté de cœur comprise comme vertu et comme don, plus exactement comme un fruit de la vie selon l'Esprit. Elle permet d'illustrer comment *l'affectivité peut et devrait jouer au bénéfice de la vertu*.

Il est pourtant assez courant de penser affectivité et vertu en opposition, comme si le jaillissement de la spontanéité émotionnelle ne pouvait que faire obstacle à la vertu, et comme si la vertu devait signifier le succès d'une entreprise consistant à juguler ou exténuer cette expressivité. Renouant avec des dérives anciennes sinon intemporelles, il semble que l'on poursuive alors une vertu entendue comme une maîtrise de soi « chimiquement pure », décontaminée du moindre parasitage affectif. L'idéal serait de garantir que tout en l'homme soit sous contrôle et aseptisé (de tout débordement dans ce domaine). Ce n'est pourtant pas la meilleure façon de résoudre la tension entre le corps et l'esprit.

Heureusement, il faut saluer une évolution récente qui infléchit la tendance dominante qu'avait manifestée la philosophie moderne à regarder l'affectivité comme d'abord susceptible de contrarier l'exercice des facultés spirituelles de l'homme. Dans un article de 2012, Michael SHERWIN en faisait état en ces termes :

Pour finir, les émotions étaient vues presque exclusivement comme quelque chose qui faisait peser une menace potentielle sur le fonctionnement de la raison ou sur l'indépendance de la volonté.

Un nombre croissant d'universitaires ont montré, cependant, que les émotions jouent un rôle crucial dans le jugement moral.³³

Précisément, dès les premières pages du livre dans lequel S. PINCKAERS considérait les passions dans leur relation avec la vertu, il rappelait cette évidence trop facilement perdue de vue :

Nous agissons par notre volonté qui nous rassemble, âme et corps, dans l'unité de l'acte que nous faisons. La vertu qui nous fait agir ne peut donc

³³ M. SHERWIN, « Virtue as Creative Freedom and Emotional Wisdom », *op. cit.*, p. 33 (en référence à une analyse d'Iris MURDOCH). Notre traduction de :

Lastly, the emotions were viewed almost exclusively as something that posed a potential threat to reason's functioning or the will's independence.

A growing number of scholars have shown, however, that the emotions play a crucial role in moral judgment.

exister en nous sans la participation de notre sensibilité et de notre corps même.³⁴

Cela le conduisait à poser cette question :

Pour acquérir la vertu ne devons-nous pas combattre les passions, vaincre notre sensibilité ? Ou peut-on admettre un apport de la sensibilité à la vertu et soutenir même que celle-ci renforce nos sentiments ?³⁵

C'est à partir de là que le moraliste de Fribourg se proposait d'exposer comment le dynamisme de l'affectivité est nécessairement à prendre en compte dans l'édification morale.³⁶ Pour développer sa démonstration, il brossait un panorama général à partir de la classification thomasienne de l'affectivité sensible en onze passions, auxquelles il adjoignait la pitié.³⁷ Dans l'avant-dernier chapitre, il en venait à énoncer ceci :

[N]ous n'avons pas de naissance une volonté plénière et puissante. Elle se forme et se fortifie en nous progressivement par l'exercice, de la jeunesse à l'âge adulte. En particulier, une volonté forte suppose que nous ayons acquis la maîtrise de nos facultés sensibles et de notre corps qui contribuent à l'action. C'est précisément ici, dans l'acquisition de cette maîtrise, qu'interviennent des vertus comme des pouvoirs d'agir en perfection.³⁸

L'on aurait tort d'envisager la maîtrise dont il est question ici comme une contrainte « à la force du poignet ».³⁹ Il s'agit bien plutôt d'une capacité croissante d'ordonner les facultés inférieures aux facultés spirituelles. Le processus, conjuguant nature et grâce, met en jeu aussi bien l'interdépendance des vertus que le rôle des dons de l'Esprit.⁴⁰ Tout cela s'inscrit bien dans une

³⁴ S. Th. PINCKAERS, *Passions et vertu*, op. cit., p. 9.

³⁵ Ibid.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 12 : « Notre intention est de montrer comment la sensibilité, avec les passions et les sentiments, peut et doit même entrer dans la composition et l'œuvre de la vertu. »

³⁷ *Ibid.*, p. 19-21.

³⁸ *Ibid.*, p. 133.

³⁹ L'on serait alors dans le registre de la continence, laquelle représente certes un premier pas en direction de la chasteté, mais ne mérite pas encore le nom de vertu à proprement parler. Car alors les passions « contenues » sont encore désordonnées, tandis que dans la chasteté (la pureté), les passions elles-mêmes sont en ordre.

⁴⁰ Le père PINCKAERS remarque à ce propos :

Les dons du Saint-Esprit augmenteront cette maîtrise, à leur manière paradoxale. C'est en nous soumettant aux impulsions de l'Esprit, comme des

continuité avec la Tradition, et spécialement dans une fidélité à ce que nous a transmis saint THOMAS – un héritage que Karol WOJTYŁA lui-même avait bien assimilé.

D'une certaine manière, la présente étude, prenant appui sur ce que JEAN-PAUL II a mis à jour dans *La théologie du corps*, a donné une suite et un approfondissement à la synthèse du père PINCKAERS, en se centrant sur un type de crainte bien particulier : la honte corporelle héritée de la Chute. Elle a permis d'établir comment cette honte apporte ses ressources à la volonté pour la renforcer dans sa détermination à accueillir et respecter le corps selon sa signification sponsale en s'engageant pour une véritable communion, au moment même où la concupiscence tend à investir les désirs de la sensualité et de l'affectivité pour les faire dévier vers la jouissance égoïste. Elle a aussi permis de saisir comment la honte s'articule aux vertus morales et théologiques, au don de crainte ou de piété filiale ainsi qu'à la pureté entendue comme fruit de la vie dans l'Esprit.

Au terme de cette enquête, en ce qui concerne la honte corporelle, il faut donc bien « admettre un apport de la sensibilité à la vertu et soutenir même que celle-ci renforce nos sentiments ». ⁴¹ Lorsque cette honte est à même de jouer son rôle, elle est effectivement au bénéfice d'un progrès moral pour l'homme dans le domaine splendide mais vulnérable de la sexualité. Elle l'est même excellemment, puisque (comme le relevait encore le père PINCKAERS) : « La question morale [se concentre] au départ, sur le choix entre les désirs corporels et les désirs spirituels. » ⁴² Comment ne pas remarquer ceci : dans le cadre des relations entre l'homme et la femme qui mettent en jeu la sexualité, c'est justement là qu'intervient la honte corporelle. Elle survient à ce point critique où la volonté doit faire choix du bien véritable en passant par-dessus le désir d'un bien immédiat, désir aiguisé par la concupiscence.

La honte pèse en somme pour que l'homme sache départager ses désirs selon une juste hiérarchie, et cela s'avère d'autant plus important que le sentiment de frustration lié au sacrifice, lui, pèse

serviteurs, que nous serons gratifiés d'une maîtrise qui, procédant de la grâce du Christ, accordera une valeur spirituelle à nos faiblesses mêmes et nous fera participer à la spontanéité divine. (*Ibid.*, p. 134.)

⁴¹ S. Th. PINCKAERS, *Passions et vertu*, op. cit., p. 9.

⁴² *Ibid.*, p. 41.

plutôt dans le sens de l'inclination au péché.⁴³ À travers la honte, qui incite à résister à la concupiscence de la chair sans s'arrêter à la difficulté du renoncement, l'affectivité sensible vient donc bien nourrir le dynamisme vertueux d'une façon qui finalement rendra gloire à Dieu lui-même. Elle conforte ce dynamisme en générant un ressenti désagréable lorsque l'homme est en passe de dévier dans ses intentions, et en faisant diminuer et disparaître ce ressenti lorsqu'il fait prévaloir ce qui convient.

Ce n'est pas tout, car corollairement, l'affectivité se voit alimentée en retour par le même dynamisme vertueux. L'exercice adéquat de la liberté a pour résultat d'affiner et d'approfondir la capacité émotionnelle. En somme, grâce aux vertus acquises et infuses, ainsi qu'à tout le jeu des dons, des fruits de l'Esprit et des béatitudes, l'affectivité joue de mieux en mieux son rôle dans le développement de la personne. Le père PINCKAERS l'exprimait ainsi : « Disciplinée par une volonté intelligente et ferme, notre sensibilité n'est pas diminuée, ni asservie ; elle est affinée et fortifiée, tout en étant plus mesurée et discrète. »⁴⁴

Le fait que l'émotion de honte fructifie en vertu de pudeur peut être relu comme un premier mouvement de l'intégration effective de l'affectivité dans le sens d'une édification personnelle. C'est sans doute là le mouvement le plus aisé à appréhender. Cependant, l'émergence de l'affect de honte suppose déjà une disposition préalable à la ressentir, et le progrès dans la vertu de pudeur a pour effet d'affiner la honte en retour. Même si cela demande de renoncer à la simplification d'une linéarité, il s'avère donc plus exact de penser l'affectivité et la vertu dans une circularité où l'affectivité peut servir la vertu tandis que la vertu règle et bonifie l'affectivité. De cette façon, passions et vertus retentissent les unes sur les autres et se perfectionnent mutuellement.

⁴³ Cf. AR 179-180 :

Il est notoire que la pratique de la tempérance et de la vertu de chasteté s'accompagne – surtout dans ses premières phases – d'un sentiment de frustration, de renonciation à une valeur. C'est un phénomène naturel qui démontre à quel point le réflexe de concupiscence est solidement ancré dans la conscience et dans la volonté de l'homme. À mesure que l'amour véritable de la personne se développe, ce réflexe devient plus faible, car les valeurs reprennent la place qui leur est due. Ainsi donc, la vertu de chasteté et l'amour se conditionnent mutuellement.

⁴⁴ S. Th. PINCKAERS, *Passions et vertu*, op. cit., p. 22.

Dans *Personne et Acte*, parlant de manière générale de la fonction des vertus, Karol WOJTYŁA avait d'ailleurs décrit ce processus où « l'énergie émotive » et « l'habitude » (*l'habitus*) apparaissent en synergie. Il écrivait :

[P]ar leur essence même, les habitudes tendent [...] à la subordination de la subjectivité par rapport à l'efficience transcendante de la personne. Elles le font cependant de manière à exploiter au maximum l'énergie émotive, non pas pour l'étouffer. Dans une certaine mesure, par conséquent, la volonté « freine » l'explosion spontanée de cette énergie, mais dans une certaine mesure elle l'apprivoise en sa faveur. Une énergie émotive dûment apprivoisée renforce heureusement l'énergie de la volonté elle-même. C'est cela justement la tâche et l'œuvre de l'habitude. (PA 286.)

À mesure que la personne progresse dans cette dynamique, moyennant ses efforts et (plus encore) l'œuvre de la grâce, elle parvient à cette maturité où l'affectivité réagit adéquatement aux valeurs. Alors la spontanéité elle-même se trouve enrichie et accordée à la raison et au dessein du Créateur, tandis que la volonté, loin d'être menacée par les puissances inférieures, bénéficie plutôt des mouvements d'une sensibilité heureusement ordonnée pour s'exercer dans la bonne direction.⁴⁵ L'homme qui a suffisamment avancé dans ce chemin d'intégration en persévérant dans la vertu goûte cette unification intérieure en laquelle l'affectivité devient fiable pour s'orienter dans l'agir. Il fait alors l'expérience de ce que la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, dans son document sur la loi naturelle, appelle une « intelligence émotionnelle » grâce à laquelle « la totalité de la personne est engagée dans l'action morale. »⁴⁶

Sans doute, ce processus est plus immédiat à percevoir lorsqu'il s'agit du sentiment amoureux, qui fait éprouver de manière intense et durable la valeur de la personne⁴⁷, que lorsqu'il s'agit d'une émotion fugace comme la honte corporelle. Cela étant, cette honte qui réagit à la violation de la signification fondamentale du corps humain participe bien de la même

⁴⁵ Cf. PA 286-287.

⁴⁶ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., n. 57.

⁴⁷ Karol WOJTYŁA avait déjà relevé ceci en *Amour et responsabilité* :

Il faut [...] non seulement connaître « froidement » la valeur d'une personne, mais aussi la sentir. L'appréhension abstraite de la personne ne le permet pas. [...] Ainsi, la vertu de chasteté trouve-t-elle un appui également dans l'affectivité. (AR 180-181.)

circularité où affectivité et vertu se confortent mutuellement. L'on pourrait rappeler à propos de la honte ce que Karol WOJTYŁA formulait de manière englobante concernant la tempérance :

Aristote et saint Thomas d'Aquin [...] ont souligné que, dans le domaine sensuel et affectif de la vie intérieure, il faut appliquer une tactique appropriée, voire une certaine diplomatie ; l'emploi de l'impératif est ici peu efficace, il peut même provoquer des effets contraires à ceux qu'on souhaitait obtenir. Cette façon de voir les choses dénote l'expérience de la vie. En effet, chaque homme doit savoir utiliser les énergies latentes de sa sensualité et de son affectivité pour qu'elles l'aident à tendre vers l'amour véritable au lieu d'y faire obstacle. Cette faculté de transformer des ennemis en alliés est peut-être plus caractéristique de l'essence de la [tempérance] et de la vertu de chasteté que la continence pure. (AR 181.)⁴⁸

Voilà qui fait apparaître l'intérêt pour chacun de savoir exploiter l'énergie propre de la honte pour aller vers son devenir le plus heureux. Il s'agit bien d'apprivoiser en sa faveur les mouvements passionnels qui dans un premier temps échappent à la volonté voire la contrarient, de façon à ce qu'ils collaborent de plus en plus efficacement à l'authentique réalisation de l'homme. Et s'il est question de développer une habileté à utiliser les dynamismes spontanés de façon à les faire servir à son épanouissement véritable, dans le domaine affectif ces propos ne s'appliquent pas seulement au sentiment amoureux. Bien saisir et bien tirer parti de la honte corporelle entre assurément dans l'art et la « stratégie » qui réussissent – la grâce aidant – à « transformer des ennemis en alliés ». Somme toute, c'est de cette façon que cette émotion en vient à fructifier en vertu de pudeur, tandis que la vertu de pudeur affine et consolide la capacité à ressentir opportunément cette honte.

Tant et si bien que, si la honte corporelle est à certains égards incontournable pour l'homme « historique », cela ne signifie pas pour autant qu'elle serait le dernier mot sur lui. Non seulement il est appelé à la béatitude éternelle, où elle ne sera plus, mais en cette vie déjà, avec l'aide de Dieu, il lui est possible de sortir de la honte et de guérir de la honte. S'il se laisse éduquer par elle et s'ouvre – y compris à partir d'elle – au soutien nécessaire de la

⁴⁸ Le terme « température » [sic] est ici remplacé par celui qui convient et s'impose. Il a été signalé plus haut que le texte polonais d'*Amour et responsabilité* comporte après le mot « dyplomację » une parenthèse omise par la traduction française, mentionnant en latin « (principatus politicus) ». (K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, troisième édition, op. cit., p. 178.) Une allusion au gouvernement « politique » ou « diplomatique » des passions par la raison et la volonté.

grâce, qui seule pourra extraire de son cœur les racines de la concupiscence, il peut agir de façon à progresser vers un affranchissement graduel de ce ressenti. Quittant les voies sans issue de l'égoïsme, il s'achemine finalement vers la vertu de pudeur et vers la pureté de cœur entendue comme fruit de la vie selon l'Esprit – ou comme béatitude, même si ce point n'a pas trop retenu l'attention de JEAN-PAUL II dans *La théologie du corps*.

Ces remarques conduisent au passage à faire retour sur un point de terminologie. La difficulté de délimiter et d'articuler les notions de honte et de pudeur, en français comme en plusieurs idiomes, avait été relevée au tout début de cette étude. Le constat avait été fait d'une certaine ambivalence des termes, parce que selon les cas, un même vocable peut apparaître connoté positivement ou négativement, comme il peut renvoyer au registre de l'émotion ou à celui de la vertu, sans que l'on soit très sûr de l'endroit où passe la ligne de démarcation. Partant de la manière dont Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II lui-même utilise le vocabulaire, il était nécessaire, pour garantir la cohérence de cette recherche, de consentir à jongler avec les deux termes de « honte » et de « pudeur », le plus souvent superposables dans sa pensée. Il serait assurément commode de tracer des frontières lexicales bien arrêtées, par exemple en réservant la dénomination de honte à l'affect et celle de pudeur à l'*habitus* vertueux. Certains auteurs ont poussé dans cette direction, tandis que d'autres se sont plus ou moins accommodés de l'ambiguïté qui de toute façon continuera à s'observer dans la langue commune.⁴⁹ Mais en tout état de cause, n'est-il pas significatif qu'une même notion relève, sous un certain rapport, de l'affectivité et, sous un autre, de la vertu ? Finalement, que l'on en soit conscient ou non, cela traduit bien le fait que l'affectivité n'est pas sans lien avec l'édification morale... Au point où cette étude est parvenue, c'est peut-être la pertinence de ce lien qui l'emporte sur l'étonnement ou l'embarras premier.

⁴⁹ Voir par exemple I. PÉLISSÉ DU RAUSAS, *De la pudeur à l'amour*, op. cit., p. 146-147. Notons que les auteurs qui distinguent les termes le font selon des lignes de partage diverses, aussi bien dans le champ de la théologie que dans celui de la psychologie. Voir par exemple G. HÉBERT, « Pudeur », op. cit., p. 1654-1656 ; Jean-Etienne LONG, « Considérations sur la pudeur », *Lumière et vie* 292 (2011) 35-46 ; Alain DIDIER-WEILL, « La honte et la pudeur : les deux voiles », *Patio* 3 (1984) 79-81 ; Cl. HABIB, « Préface », dans Id. (dir.), *La pudeur*, op. cit., p. 12 ; M. SELZ, « Clinique de la honte. Honte et pudeur, les deux bornes de l'intime », op. cit. ; S. TISSERON, *Vérités et mensonges de nos émotions*, op. cit., p. 44-45.

Un appel à la responsabilité... pour ne pas passer à côté du bonheur

Reste que la honte ne produit pas simplement de soi la vertu de pudeur et l'accomplissement de l'homme. Il ne suffit pas que la honte soit opportune ou appropriée pour qu'elle devienne effectivement bénéfique. La preuve en est qu'il existe de mauvaises réponses à son émergence. Pour résoudre le conflit interne auquel réagit la honte, certains cherchent par exemple à contraindre par la force les impulsions sensuelles et affectives. Ils peuvent se sentir dégagés de la honte, mais donnent alors dans le moralisme étroit, le puritanisme, la pudibonderie et toute cette sorte de déformations de la pudeur. À l'opposé, d'autres choisissent de laisser libre cours à l'expression de ces dynamismes spontanés, sans plus d'égards pour la véritable valeur du corps. Ils glissent alors vers une spontanéité mal comprise, qui mise de manière indue sur le corps pour atteindre bonheur et épanouissement, dans une sorte de transposition mal éclairée de l'instinct animal. Entre ces deux extrêmes, prennent encore place d'autres manières inadéquates de s'arranger avec la honte.

En tout état de cause, parvenir à la pureté du cœur suppose un combat de longue haleine contre la concupiscence de la chair : « L'intégration de la personne dans les actes est, en ce domaine, une tâche qui dure tout au long de la vie humaine. »⁵⁰ Cela requiert par conséquent de l'homme un engagement consistant et persévérant, une lutte au quotidien contre les effets de ce « foyer de péché »⁵¹ qui rend plus difficile l'édification morale et théologique. Si l'homme peut et doit faire sa part pour résister aux instigations de la concupiscence, il n'est pourtant pas en son pouvoir de s'en affranchir. Aussi ressent-il forcément cette « loi de péché [...] dans [s]es membres »⁵² qui vient contrarier son aspiration naturelle à l'amour – et par le fait même, il ressent également la honte corporelle qui naît de cette tension intérieure. En ce sens, au moins dans un premier temps de son existence terrestre, cette honte est pour lui incontournable. À moins qu'un handicap ou un déficit d'éducation n'entravent le développement normal et spontané de cette sensibilité (ce qui serait de toute façon à déplorer), chacun s'y trouve confronté.

⁵⁰ PA 287.

⁵¹ CEC 1264.

⁵² Rm 7,23.

Mais comment évoluera cette honte ? Tout dépendra en fait de la réponse qui lui sera donnée, situation après situation. L'homme ira-t-il vers la chasteté comprise comme « vertu qui développe la maturité authentique de la personne, en la rendant capable de respecter et de promouvoir la 'signification nuptiale' du corps »⁵³, et au-delà encore, vers la pureté de cœur qui est fruit de l'Esprit et béatitude ; ou glissera-t-il plutôt vers l'impudeur en perdant bientôt la sensibilité à la honte, et en sapant sous ce rapport son édification personnelle, comme celle de la société, voire celle du Royaume ? Il revient à chacun, en profitant de l'orientation et de l'impulsion communiquées par la honte en situation critique, de s'engager ou non, plus ou moins résolument, dans la direction que celle-ci promeut, autrement dit dans le sens de sa vocation fondamentale et ultime. La honte ne fructifie pas complètement d'elle-même, sans que la volonté se positionne. C'est donc bien l'usage de la liberté en réponse à la honte qui sera déterminant, – ainsi que l'ouverture à la grâce.

La honte constitue donc un appel à la responsabilité, une incitation à privilégier ce qui convient, incitation qui ne se confond pas avec une contrainte. La liberté – cette liberté qui n'est pas une fin en soi mais qui est précisément « *faite pour l'amour* »⁵⁴ – est au cœur de la résolution de la honte. Il revient à chacun de choisir ce qu'il fait à partir de la honte, et d'orienter sa liberté dans le sens de la finalité à poursuivre ou dans le sens contraire. La façon dont *La théologie du corps* considère la liberté et la honte de Gn 3 s'inscrit dans la perspective d'une morale du bonheur, c'est-à-dire de l'accomplissement de l'homme – à l'horizon de ce temps et plus encore à l'horizon de l'achèvement du temps, puisqu'il y va d'une l'histoire théologique. Cet accomplissement de l'homme coïncide très exactement avec son épanouissement véritable. Voilà qui est susceptible d'éveiller un intérêt chez nos contemporains avides d'un bien-être pour lequel ils seraient parfois prêts à congédier toute honte, la honte sexuelle comme les autres. *Cette honte-pudeur* qui achemine vers la juste appréciation du corps et de la sexualité *a réellement de quoi contribuer au bonheur*

⁵³ FC 37. Notons que le texte latin dit exactement « et promoveat 'significationem sponsalem' corporis », de sorte que privilégier l'adjectif « sponsale » serait plus approprié que « nuptiale ». « Sponsal » indique l'ordination au don quel que soit l'état de vie de la personne, tandis que « nuptial » se rapporte aux noces et que « conjugal » se limite (indûment ici) au cadre du mariage.

⁵⁴ AR 122.

d'un homme qui se débat souvent tristement avec la concupiscence héritée de la Chute.

Apprendre (ou réapprendre) à profiter de la honte ?

Au vu des avantages que présente la honte corporelle, il apparaît bien nécessaire de savoir comment la prendre en compte et y répondre adéquatement. Cela suppose souvent deux choses : d'une part, se laisser enseigner *par* la honte, et d'autre part se laisser éduquer *à* la honte, apprendre à la recevoir pour ce qu'elle est, ce qui relève d'une véritable réhabilitation de la honte corporelle.

Une pédagogie de la honte et une pédagogie pour la honte

Dans la perspective du Jubilé de l'an 2000, le pape qui devait faire entrer l'Église dans le troisième millénaire relevait ceci : « Il faut former au sens de la responsabilité personnelle, intimement liée aux impératifs moraux et à la conscience du péché. »⁵⁵ La honte de Gn 3, en tant qu'elle constitue un appel spontané à la responsabilisation, est naturellement à même de rendre un service dans ce sens pour qui ne la congédie pas inconsidérément. À partir de ce qui précède, il ne serait pas faux de dire que *la honte s'avère « pédagogie »*. En donnant du relief à une intentionnalité déviante (qui risquerait sans cela de passer inaperçue), en imposant un ressenti désagréable (qui dissuade de s'engager dans le sens de ce désir dévoyé), en communiquant une impulsion dans la bonne direction, c'est-à-dire celle du respect et de la sainteté du corps (qui éloigne de l'inclination au péché), la honte forme aussi l'expérience du sujet, car la résonnance émotionnelle augmente sa capacité à mémoriser la situation et son aversion à la reproduire.

Qui plus est, *la honte est pédagogie pour une finalité qui engage le Royaume* – rien de moins. Lorsqu'en situation critique, la honte se déclenche comme un « rappel à l'ordre », c'est finalement à l'ordre de Dieu qu'elle renvoie, c'est-à-dire au dessein originel et eschatologique du Créateur pour l'homme et la femme créés à son image. Elle sert la rémanence et l'affermissement de la signification sponsale du corps dans leur cœur, les aidant à s'y accorder au cours de leur existence. Elle les rappelle au devoir de

⁵⁵ JEAN-PAUL II, Audience générale *Combattre le péché personnel et les « structures du péché »*, op. cit., n. 4.

confirmer par leurs choix leur éminente dignité, elle leur demande d'adopter une manière responsable et finalement sainte, sous un certain rapport, de ressaisir ce qui émerge en eux comme dynamismes spontanés (voire désordonnés), pour en faire la « matière première »⁵⁶ de l'édification d'une authentique communion, par laquelle ils seront conformés à leur divin modèle. Tout cela fait d'elle une précieuse alliée *contre* les assauts de la concupiscence de la chair et *pour* la construction d'un amour tel qu'il coïncide avec la réalisation de soi – et avec l'édification du Royaume.

Il est donc hautement nécessaire et profitable d'*apprendre à se laisser éduquer par la honte*, et pour cela *il est également souhaitable d'être éduqué à la honte*. La pédagogie spontanée de la honte demande de fait à être confortée par une éducation délibérée suffisamment fiable et éclairée, car bien des choses peuvent empêcher de saisir le bien-fondé de cet affect « mal-aimé » et d'agir adéquatement à partir de lui. Karol WOJTYŁA le reconnaissait explicitement : « *le besoin existe d'éducation de la honte (pudeur) sexuelle, étroitement liée à l'éducation de l'amour* ».⁵⁷ L'expérience prouve, malheureusement et trop souvent, qu'il est facile de méconnaître la honte corporelle jusqu'à la laisser perdre en quelque sorte, passant du même coup à côté des services qu'elle est susceptible de rendre à l'homme « historique ». Dans sa lutte quotidienne et multiforme contre la concupiscence de la chair, cet homme gagnerait pourtant à accueillir tous les secours possibles ! Une initiation au décryptage et à une gestion avisée de la honte serait indiquée et bienvenue, puisqu'il ne suffit pas forcément de ressentir de la honte pour en faire bon usage. L'investigation qui a été conduite permet de voir que la Révélation dessine pour l'homme le chemin de salut à parcourir, celui qui le délivre de la honte de la plus belle des manières pour l'introduire dans la gloire, en cohérence avec le dessin divin.

⁵⁶ Cf. AR 125 (justement dans le sous-chapitre intitulé « Le problème de l'éducation à l'amour »).

⁵⁷ AR 168.

Une réhabilitation de la honte corporelle

Tout cela conduit logiquement au point où il s'impose de procéder à une certaine promotion, voire à une certaine réhabilitation de la honte corporelle contre ses détracteurs accoutumés. À partir des catéchèses de JEAN-PAUL II sur le corps, il y a de quoi rejoindre les voix qui s'élèvent depuis une ou deux décades pour défendre la honte en général ou la pudeur en particulier, il y a de quoi plaider pour une redécouverte de leur valeur et de leur importance si facilement galvaudées ou amoindries, quand elles ne sont pas tout simplement niées.⁵⁸ Le dernier volet de cette étude a d'ailleurs permis d'entrevoir comment une meilleure prise en compte de la honte corporelle représenterait un gain considérable dans bien des domaines et bien des disciplines. « L'impudeur généralisée »⁵⁹ qui caractérise notre époque rend encore plus impérieux le besoin de ressaisir le bien-fondé de la honte corporelle, c'est-à-dire de s'en approprier le sens, la nécessité et le prix, ainsi que d'en apprendre le mode d'emploi le plus fructueux.

Progresser dans la compréhension et l'intégration de la honte corporelle servira en tout premier lieu l'édification de la personne et l'authenticité de l'amour – sachant que l'on ne se réalise qu'en se donnant à une autre personne, que ce soit à travers le mariage ou en se donnant à Dieu Lui-même dans la consécration pour le Royaume des cieux. Cela bénéficiera ensuite à la société, pour laquelle le pape PAUL VI réaffirmait « la nécessité de créer un climat favorable à la chasteté »⁶⁰, et l'on a vu le rôle de la honte pour la chasteté. Cela contribuera encore à la croissance du Royaume lui-même, alimentant les « structures de bien » plutôt que les « structures de péché », et favorisant que soit manifesté dans le monde visible quelque chose de la communion que Dieu est en lui-même.

Le défi et la tâche qui découlent de ces conclusions sont par conséquent de mettre en œuvre une sensibilisation adéquate à la pudeur, qui affine la capacité à la ressentir ainsi qu'une aptitude à y répondre de manière avisée. Cela s'avère d'autant plus important que sous nos latitudes, la mentalité actuelle tend plutôt

⁵⁸ Cf. par exemple Raphaël ESTÈPHE, *Pudeur, je vous aime*, Librinova [autoédition], 2020.

⁵⁹ A. KOCHER, « La pudeur : une attitude spirituelle ? », *op. cit.*, p. 77.

⁶⁰ HV 22.

à minimiser ou rejeter la honte ou la pudeur comme malvenue ou toxique, comme le signe d'un manque de liberté et d'une mauvaise santé psychologique. Et beaucoup peuvent se trouver imprégnés de ces idées sans même s'en rendre compte.

L'on gagnerait à reprendre ce que JEAN-PAUL II exposait en 1992 dans son exhortation apostolique sur la formation des prêtres.⁶¹ De fait, ce qu'il préconisait pour la « formation humaine » comprise comme « fondement de la formation sacerdotale »⁶² pourrait avantageusement être étendu à tous les baptisés, et au-delà encore à tout un chacun. Le pape montrait en effet comment la maturité affective requiert que soit prise en compte la centralité d'un amour impliquant toute la personne et amenant à considérer le corps dans sa dimension proprement sponsale.⁶³ À partir de là, il expliquait que l'éducation sexuelle doit être orientée en fonction de la nécessité incontournable de favoriser une croissance dans la chasteté, dans la mesure où cette dernière ouvre l'homme à « respecter et [...] promouvoir » cette

⁶¹ Cf. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores Dabo Vobis* sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles, 25 mars 1992, AAS 84 (1992) 657-804 ; DC 89 (1992) 451-503.

⁶² *Ibid.* : « La formation humaine, fondement de toute la formation sacerdotale » est le titre qui précède le n. 43.

⁶³ Cf. *Ibid.*, n. 44 :

La *maturité affective* suppose que l'on ait conscience de la place centrale de l'amour dans l'existence humaine. En réalité, comme je l'ai écrit dans l'encyclique *Redemptor hominis*, « l'homme ne peut vivre sans amour. Il demeure pour lui-même un être incompréhensible, sa vie est privée de sens s'il ne reçoit pas la révélation de l'amour [...] » [RH 10].

Il s'agit d'un amour qui englobe la personne entière, dans ses dimensions et ses composantes physiques, psychiques et spirituelles, et qui se traduit dans la « signification nuptiale » du corps humain, grâce auquel la personne se donne à l'autre et l'accueille.

Ici encore, le terme « nuptiale » de la version française de l'exhortation gagnerait sans doute à être remplacé par « sponsale ». Si le texte de référence en latin porte « per 'significationem coniugalem' ipsius humani corporis », la leçon italienne dit bien : « nel 'significato sponsale' del corpo umano » (GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores Dabo Vobis* circa la formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali, 25 mars 1992, <w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html>, consultation le 30/03/2018.)

signification sponsale du corps.⁶⁴ Enfin, il posait l'exigence d'éduquer à une liberté bien comprise, permettant à la personne de se posséder vraiment pour se donner vraiment, en lien avec la formation de la conscience morale.⁶⁵ Tout cela, bien sûr, à partir d'une anthropologie adéquate qui considère l'homme dans l'intégralité de son être et honore son ordination fondamentale au don. L'on ne s'étonnera pas de voir que, toujours en référence à l'enseignement de *Gaudium et Spes*, le « don sincère » de soi figure dans l'exhortation « comme route et contenu fondamental de l'authentique réalisation de soi. »⁶⁶

⁶⁴ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores Dabo Vobis*, *op. cit.*, n. 44. Le texte dit plus largement :

C'est à la compréhension et à la réalisation de cette « vérité » de l'amour humain que tend l'éducation sexuelle correctement comprise. On note aujourd'hui une situation sociale et culturelle diffuse « qui 'banalise' en grande partie la sexualité humaine, en l'interprétant et en la vivant de façon réductrice et appauvrie, en la reliant uniquement au corps et au plaisir égoïste » [FC 37]. [...]

Dans ce contexte, il devient plus difficile mais aussi plus urgent d'assurer une *éducation de la sexualité* qui soit vraiment et pleinement personnelle et qui ouvre à l'estime et à l'amour de la chasteté, « vertu qui développe la maturité authentique de la personne, en la rendant capable de respecter et de promouvoir la 'signification nuptiale [sponsale]' du corps » [FC 37].

⁶⁵ Cf. *ibid.* :

La maturité humaine et en particulier la maturité affective exigent une *formation* limpide et forte à la *liberté* qui prend les traits d'une obéissance convaincue et cordiale à la « vérité » de son être propre, au « sens » de son existence, c'est-à-dire au don sincère de soi, comme route et contenu fondamental de l'authentique réalisation de soi [note 130 : cf. GS, n. 24]. Ainsi comprise, la liberté exige que la personne soit vraiment maîtresse d'elle-même, décidée à combattre et à surmonter les diverses formes d'égoïsme et d'individualisme qui menacent la vie de chacun, prompt à s'ouvrir aux autres, généreuse dans le dévouement et le service du prochain. [...]

L'éducation de la conscience morale est intimement liée à la formation à la liberté responsable.

Le n. 45 ajoute : « Cette formation humaine, si elle est développée dans le contexte d'une anthropologie qui admet l'entière vérité sur l'homme, s'ouvre et se complète dans la formation spirituelle. »

Notons que les italiques de la version française de la *Documentation catholique* ne figurent pas dans le texte latin des *Acta Apostolicae Sedis*.

⁶⁶ *Ibid.*, n. 44.

Les correspondances entre ce que la honte apporte à l'homme et les indications livrées par le souverain pontife pour la formation des prêtres ne peuvent manquer de nous frapper. Dans les lignes de force qui sont ici dessinées en vue de développer la maturité humaine, se retrouve finalement ce que la honte corporelle, procédant de la loi naturelle, fait pour une part spontanément pour tout être humain en situation de l'éprouver normalement.

Un enseignement conjugué à une expérience de vie

Il serait dommage de ne pas remarquer ceci : l'enseignement qui ressort de *La théologie du corps* comme de *Pastores Dabo Vobis* ne relève pas seulement d'une connaissance spéculative, il n'est pas seulement le résultat d'une vérité contemplée à partir de méditations sur l'Écriture sainte ou d'explorations théologiques. Ce que Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II a transmis dans ces textes magistériels, il l'a aussi vécu. Ce que l'on sait de son parcours autorise à penser qu'il a appris existentiellement ce dont il parle, d'autant plus que l'on connaît la force et la constance de son attachement à l'expérience. Certes, à partir du moment où il s'orientait vers le sacerdoce, Karol WOJTYŁA n'était pas impliqué dans le vécu de la honte corporelle comme peut l'être quelqu'un qui s'engage dans un amour humain par la voie du mariage. Néanmoins, il serait un peu court d'estimer à partir de là que le futur pape n'était plus concerné par la honte corporelle et la nécessité de progresser sur la voie de la pureté de cœur.

D'une part, la « grande analogie »⁶⁷ du chapitre cinquième de *l'épître aux Éphésiens* donne de saisir que tout prêtre a vocation à vivre de la relation qui unit le Christ à son Église comme un époux à son épouse. Il est appelé à se livrer tout entier pour elle, dans un don intègre, c'est-à-dire intégré et intégral. Cela s'incarne dans toute interaction. D'autre part, au long de son existence et de son ministère, l'auteur d'*Amour et responsabilité* et de *La théologie du corps* a lui aussi noué des relations avec des femmes qui ont compté pour lui à divers titres, ainsi que l'ont consigné plusieurs de ses biographes. Certaines de ces relations se sont épanouies en amitiés profondes, qu'il a su cultiver malgré les charges qu'il avait à assumer. Il suffit de penser à Halina KRÓLIKIEWICZ-KWIATKOWSKA, avec qui il joua dans le cadre du

⁶⁷ TDC 89,8.

théâtre rhapsodique, à la psychiatre Wanda POŁTAWSKA⁶⁸, ou plus encore à la philosophe américano-polonaise Anna-Teresa TYMIENIECKA. Ces trois exemples prouvent largement qu'il ne craignait pas d'entretenir des liens étroits où s'exprimait aussi une profonde tendresse, à l'intérieur d'une réelle chasteté qui en assurait la justesse. L'on sait aujourd'hui, par exemple, qu'en l'espace de trente-deux ans il n'écrivit pas moins de trois cent quarante-trois lettres à Anna-Teresa, dans lesquelles il s'autorisait à dire librement son affection.⁶⁹

Ce pasteur qui prend au sérieux les forces mises en jeu par la concupiscence⁷⁰ n'a jamais donné dans une méfiance envers les femmes – et n'a jamais confondu la honte corporelle avec un mépris du sexe « opposé ». Il a même plutôt dénoncé une telle déviance comme n'étant pas conforme à l'Évangile.⁷¹ Faisant preuve de prudence autant que de réalisme, il a pris les moyens de construire des relations équilibrées, mûres et enrichissantes. Bien des éléments attestent qu'il s'est toujours montré lucide et rigoureux en matière de chasteté, sans dévier dans ses relations avec l'autre sexe. Bernard LECOMTE rapporte à ce propos :

Jean-Paul II en personne a écrit un jour au père Władysław Kluz, un moine carmélite qui avait laissé planer une ambiguïté là-dessus dans son livre *Czas Siezvu* : « Qui vous a dit que j'avais commis des péchés graves dans ma jeunesse ? Cela ne s'est jamais produit ! »

Alors qu'il est déjà prêtre, à trente-deux ans, il écrira dans le journal *Tygodnik Powszechny* : « Nous savons tous d'expérience [sic] que l'instinct sexuel, en l'homme, est fort et vivace... » Et d'ajouter, à propos de la difficulté de trouver l'équilibre entre l'instinct et le plaisir : « Que cette tâche

⁶⁸ Cf. W. POŁTAWSKA, *Journal d'une amitié*, op. cit.

⁶⁹ À partir de 1973. Ces lettres furent léguées par Anna-Teresa TYMIENIECKA à la Bibliothèque nationale polonaise en 2008. Anna-Teresa a contribué à établir le texte de la première édition française de *Personne et acte*. Mais la correspondance entre Anna-Teresa et Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II était bien davantage qu'un échange de vues intellectuelles : elle relevait d'une authentique amitié.

⁷⁰ Cf. DIM 14.

⁷¹ Cf. TDC 45,4 :

Il est évident que, dans Mathieu 5, 27-28, le Christ exige que l'homme s'éloigne du mal de la « concupiscence » (ou du regard de désir désordonné), mais son énoncé ne permet en aucune manière de supposer que l'objet de ce désir, c'est-à-dire la femme qu'on « regarde pour la désirer », soit un mal.

réclame de l'homme un effort réel, chacun le sait parfaitement d'expérience ! »⁷²

Par ailleurs, le pape avait livré cette confiance à André FROSSARD qui l'interrogeait sur l'« amour humain » :

« Je vous répondrai brièvement : dans ce domaine, j'ai reçu plus de grâces que je n'ai eu de luttes à mener. Il y eut un jour où j'ai su de toute certitude que ma vie ne se réaliserait pas dans l'amour humain dont j'ai toujours ressenti profondément la beauté. Pasteur, j'ai eu bien des jeunes à préparer au mariage. Ma qualité de prêtre ne m'a jamais séparé d'eux ; au contraire, elle m'en a rapproché, et m'a aidé à mieux les comprendre. [...] Le fait que ma voie diffère de la leur ne me rendait pas étranger, bien au contraire. J'ai lu un jour dans les œuvres de Max Scheler que la virginité et le célibat ont une importance toute particulière pour mieux comprendre la valeur du mariage, de la vie familiale, de la maternité et de la paternité. Je trouve cette opinion extrêmement juste et pertinente. »⁷³

Ces paroles illustrent combien Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II avait un sens affiné de la vocation de personnes d'un autre état de vie que le sien, un sens affiné du mystère de cette vocation comme de son incarnation au quotidien. Dans le même dialogue, il finissait de répondre à A. FROSSARD par cette réflexion, qui porte tous les accents de l'expérience personnelle :

« Le Christ nous demande la pureté du cœur selon notre état et selon notre vocation. Il l'exige carrément. Mais bien plus encore il nous indique le chemin de valeurs qui ne se révèlent qu'au regard et au cœur purs. On n'acquiert pas cette pureté sans renoncements, sans combats intérieurs contre notre propre faiblesse ; mais, une fois acquise, cette maturité de la pensée et du cœur compense au centuple les efforts dont elle est le prix. Il en résulte une nouvelle spontanéité de sentiments, de gestes, de comportements qui facilite les rapports avec les gens, surtout avec les enfants... Je pense que j'ai répondu à votre question. »⁷⁴

De tels propos suggèrent bien que JEAN-PAUL II connaît de l'intérieur la progression qu'il évoque en ces termes, celle qui nous fait passer peu à peu de la lutte contre « notre propre faiblesse » à une pureté fructifiant en « nouvelle spontanéité ». Et cette trajectoire correspond bien à celle que la honte corporelle pousse chacun à parcourir, selon l'intelligence qu'en donne *La théologie du corps*.

En arrière-fond de tout cela, l'expérience qui sous-tend sa compréhension de la honte de Gn 3 est par-dessus tout celle de

⁷² Bernard LECOMTE, *Jean-Paul II*, « N.R.F. Biographies », Gallimard, Paris, 2003, p. 53.

⁷³ JEAN-PAUL II, cité par A. FROSSARD, *N'ayez pas peur !*, op. cit., p. 17-18.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 18-19.

répondre à l'exigence du don de soi, grâce auquel l'homme se réalise effectivement et fait rayonner l'image de Dieu en ce monde. Ce don de soi, qui permet de saisir l'importance et l'enjeu de la honte, peut être relu comme étant la ligne directrice de toute l'existence de Karol WOJTYŁA / JEAN-PAUL II. Le pape BENOÎT XVI l'a particulièrement souligné lors de l'hommage qu'il a rendu à son prédécesseur au cours de l'Angélus du 2 avril 2006, c'est-à-dire pour le premier anniversaire de sa naissance au Ciel :

Comment résumer la vie et le témoignage évangélique de ce grand Pontife romain ? Je pourrais tenter de le faire en utilisant deux mots : « fidélité » et « don de soi », fidélité totale à Dieu et don de soi sans réserve à sa mission de Pasteur de l'Église universelle.⁷⁵

À cette date encore, lors du Rosaire, il observait dans le même sens :

Au cours des dernières années, le Seigneur l'a progressivement dépouillé de tout, pour le configurer pleinement à Lui-même. Et lorsqu'il ne parvint plus à voyager, puis ni même à marcher, et enfin, ni même à parler, son geste, son annonce, s'est réduite à l'essentiel, au don de soi jusqu'à la fin.⁷⁶

Ce que JEAN-PAUL II a prêché et enseigné, il l'a donc vécu, éprouvé de l'intérieur, avec constance, cohérence et exigence, et surtout, avec une fécondité dont bénéficie toute l'Église. Le témoignage qui précède donne toute sa consistance à ses prises de paroles, confirmant la manière dont le don de soi, central dans sa vision de l'homme, scelle et unifie toute son existence. Indéniablement, le pape polonais a lié dans sa vie et ses communications les mêmes lignes de force. D'ailleurs, pour les vingt ans de son pontificat, le cardinal RATZINGER avait déjà relevé, en même temps que le caractère personnaliste de sa morale, combien tous les aspects de sa personne étaient conjugués dans sa façon d'exercer son *munus docendi* :

Wojtyła avait appris de Scheler à analyser avec une sensibilité humaine jusqu'ici inconnue l'essence de la virginité, du mariage, de la maternité et de la paternité, le langage du corps, et, en conséquence, l'essence de l'amour. Ayant intégré dans sa pensée les découvertes nouvelles du personnalisme, il était préparé à comprendre aussi de façon neuve que le corps lui-même a son langage et que la création parle, nous indiquant les routes à parcourir. La pensée de l'époque contemporaine a entrouvert à la théologie morale une dimension nouvelle. Et Wojtyła a perçu cette nouveauté dans une continuelle implication de sa réflexion et de son expérience, de sa vocation

⁷⁵ BENOÎT XVI, *Mon bien-aimé prédécesseur*, Artège, Perpignan, 2011, p. 108.

⁷⁶ *Ibid.*

pastorale et spéculative, en même temps qu'il l'a comprise dans son unité avec les grands thèmes de la tradition.⁷⁷

Tout cela éclaire l'attention qu'il a pu et su porter à la honte corporelle. Cette expérience « de fond » représente finalement comme une fenêtre de choix sur le mystère de l'homme et de son accomplissement par le don désintéressé de sa personne. Et cela, d'autant plus que la honte se tient exactement à la croisée des dynamismes de la nature, du péché et de la grâce, pour mobiliser l'homme dans le sens de sa vocation fondamentale.

Quant à l'Église, elle assume vis-à-vis de cet homme la mission qui lui incombe nécessairement de par la cohérence du dessein divin. Cet homme est porteur de l'image de Dieu jusqu'en sa chair mais blessé et fragilisé depuis la Chute, déchu mais pas entièrement corrompu⁷⁸, entravé mais racheté et toujours appelé, tendu vers un devenir eschatologique qui fait à la fois l'objet d'un don et d'une conquête. Dans toutes les situations qu'il rencontre, situations universelles ou particulières, récurrentes ou plus ponctuelles, l'Église œuvre pour lui donner toutes les chances de sceller son accomplissement le plus élevé, le plus sublime.

Pour le centenaire du texte inaugural de la doctrine sociale de l'Église, à savoir l'encyclique *Rerum Novarum* du pape LÉON XIII, JEAN-PAUL II rappelait cette conviction dans son encyclique *Centesimus Annus*. Faisant explicitement référence à son encyclique programmatique *Redemptor Hominis*, il soulignait que

l'Église ne peut abandonner l'homme et que « cet homme est la première route que l'Église doit parcourir en accomplissant sa mission [...], route tracée par le Christ lui-même, route qui, de façon immuable, passe par le mystère de l'incarnation et de la Rédemption » [RH 14].

Tel est le principe, et le principe unique, qui inspire la doctrine sociale de l'Église. Si celle-ci a progressivement élaboré cette doctrine d'une manière systématique, [...] c'est parce que toute la richesse doctrinale de l'Église a pour horizon l'homme dans sa réalité concrète de pécheur et de juste.⁷⁹

⁷⁷ J. RATZINGER, « Jean-Paul II » dans ID., *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 18.

⁷⁸ Cf. CEC 405.

⁷⁹ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Centesimus Annus* à l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum Novarum*, 1^{er} mai 1991, AAS 83 (1991), 793-867 ; DC 88 (1991) 518-550, n. 53. Cette conviction nous garde dans la ligne du CONCILE VATICAN II, qui avait déclaré :

En lisant ces lignes, l'on ne peut que noter la convergence entre ce que poursuit la honte corporelle et la tâche qui incombe à l'Église, à savoir la véritable réalisation de l'homme au cours de son pèlerinage terrestre.

« Grâce à la honte », tout à fait !

La chance d'être capable de honte ?

Tout ce qui a été mis à jour conduit finalement à reconnaître que cette honte plus souvent honnie qu'appréciée n'est pas de trop. Il est presque vertigineux de réaliser à quel point elle cristallise des enjeux primordiaux en servant ce qui est le plus important. Comment ne serait-elle pas bienvenue alors qu'elle soutient pour le meilleur un homme confronté au pire ? Il conviendrait par conséquent de réajuster une réaction aussi spontanée qu'accoutumée : non, il n'est pas si triste ou regrettable que l'homme puisse éprouver cette honte, il est plutôt heureux et rassurant qu'il en soit capable ! Dès lors que cet homme est immanquablement aux prises avec les séquelles du péché originel, le fait que la honte corporelle soit incontournable pour lui représente *bien moins un drame qu'une chance*. Sans doute, l'on pourrait dire que, sous un certain rapport, la honte n'appartenait pas au dessein de Dieu : si l'homme et la femme avaient été fidèles à se recevoir de lui, ils n'en auraient jamais fait l'expérience. Toutefois, Dieu qui leur avait fait cadeau d'une vraie liberté (impliquant la possibilité de choisir contre la parole divine) avait prévu qu'un tel affect pourrait être opportun, nécessaire, précieux – et de ce point de vue, il était bon et souhaitable que la honte puisse survenir.

Il y a bien un drame, certes. C'est entendu et chacun en porte les conséquences. Mais la honte qui découle de ce drame *n'est pas* le drame, elle participe plutôt de la réponse au drame, de ce qui donne des chances d'atteindre un au-delà du drame, avec la grâce de Dieu. La honte atteste que le drame qui a eu lieu n'est pas le dernier acte, que la concupiscence héritée de la Chute ne devrait pas être le dernier mot sur l'homme, que cet homme qui en souffre

[L]’Église qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d’aucune manière avec la communauté politique et n’est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine. (GS 76,2.)

et s'en afflige⁸⁰ a encore une partie à jouer en vue de sa finalité la plus haute. Il « *doit se sentir appelé à redécouvrir* ou mieux, à réaliser la signification sponsale du corps et à exprimer de cette manière la liberté intérieure du don »⁸¹, comme le dit JEAN-PAUL II. La honte existe et émerge très exactement pour la sauvegarde de cet amour en forme de don de soi qui constitue l'unique chemin d'épanouissement et de fécondité véritables. Elle tend à faire que malgré la concupiscence de la chair, chacun ratifie son ordination naturelle, contresigne son engagement pour un amour qui renvoie ultimement à celui qui unit les trois Personnes de la Trinité – et dans le cas du mariage sacramentel, pour un amour qui devienne également signe de l'amour mutuel du Christ et de l'Église.

La honte de Gn 3 joue en faveur d'un accomplissement qui suppose de se détourner du péché pour se perfectionner conformément à la nature et à la grâce. Non seulement elle est loin d'être vaine ou déplacée, mais plus encore, elle s'avère véritablement utile et bénéfique pour l'édification de celui qui a été créé à l'image de Dieu et qui reste devant l'exigence de s'accomplir en confirmant cette ressemblance. De sorte qu'au lieu de chercher à éliminer cette honte, que ce soit sans y prendre garde ou de propos délibéré (en mettant en place diverses stratégies pour y parvenir), il conviendrait plutôt de lui faire un accueil raisonnable, sinon enthousiaste, et d'en cultiver le sens pour lui permettre de jouer son rôle de manière vraiment fructueuse.

« *Bienheureuse honte* »

En définitive, l'on pourrait souscrire aux propos du pape François lorsque, parlant de la honte du péché, il déclare que « la honte est une grâce » ou s'exclame « Bienheureuse honte » !⁸² L'on pourrait même saluer cette approximation du traducteur de *L'Osservatore romano* qui, aux prises avec la trente-et-unième catéchèse de *La théologie du corps*, avait rendu « *attraverso la vergogna* » par « grâce à la honte » : ce choix relevait finalement d'une juste perception des avantages de la honte.⁸³ Oui, il y a bien

⁸⁰ Cf. 1 Co 7,19.

⁸¹ TDC 46,4.

⁸² FRANÇOIS, « La grâce de la honte », *op. cit.* ? et ID., « La confession, une rencontre avec Jésus », *op. cit.*, p. 82.

⁸³ Cf. AU 31,1 et HF 31,1, p. 172.

de quoi être reconnaissant envers Dieu d'être accessible à cette honte, de pouvoir l'éprouver et ressentir envers elle une répugnance voire une véritable aversion. Car c'est aussi cela qui donne envie d'en sortir, qui pousse à agir de manière appropriée pour que cette honte s'estompe, pour qu'elle ait moins à survenir et finisse par ne plus émerger du tout.

La honte de Gn 3 constituerait-elle un atout pour l'homme ? Assurément oui. Cette honte, qui s'interpose quand se trouve menacée la gloire que Dieu a prévue pour le corps, constitue bel et bien un atout de valeur, un atout de choix, c'est-à-dire un atout bien choisi par Celui qui compte toujours sur l'homme pour correspondre à son exceptionnelle vocation. L'atout maître restant toujours la grâce, la honte présente indéniablement des avantages appréciables en vue de l'accomplissement véritable et ultime de l'homme. Elle peut aider chacun à ajuster son rapport au corps spécialement dans le domaine de la sexualité, tandis qu'il joue en cette vie son devenir pour l'éternité, avec des répercussions qui concernent jusqu'à l'édification du Royaume. Reste que disposer d'un atout ne suffit pas à garantir de gagner la partie : encore faut-il l'utiliser à bon escient, et pour cela, apprendre à s'en servir.

De l'impureté à la sainteté

Rappelons pour terminer deux exhortations de saint PAUL. La première s'adressait aux Thessaloniens :

La volonté de Dieu, c'est que vous viviez dans la sainteté, en vous abstenant de la débauche, et en veillant chacun à rester maître de son corps dans un esprit de sainteté et de respect, sans vous laisser entraîner par la convoitise comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu. Dans ce domaine, il ne faut pas agir au détriment de son frère ni lui causer du tort, car de tout cela le Seigneur fait justice, comme nous vous l'avons déjà dit et attesté. En effet, Dieu nous a appelés, non pas pour que nous restions dans l'impureté, mais pour que nous vivions dans la sainteté. Ainsi donc celui qui rejette mes instructions, ce n'est pas un homme qu'il rejette, c'est Dieu lui-même, lui qui vous donne son Esprit Saint.⁸⁴

La honte corporelle pousse à rejeter l'impureté pour rechercher la sainteté. Au-delà d'un désir sexuel mal ordonné, l'impureté peut désigner tout ce qui est cœur partagé, ce par quoi le cœur n'est pas un, pas unifié dans sa tension vers Dieu, mais enclin à dévier vers des biens qui ne sont pas à poursuivre. Et cet

⁸⁴ 1 Thes 4,3-8 (AELF).

appel de l'Apôtre nous fait toucher que celui qui accueille la honte corporelle pour ce qu'elle est s'ouvre à Dieu et à son dessein bienveillant, tandis que celui qui n'en tient pas compte s'en éloigne regrettablement.

La seconde exhortation, tirée de *l'épître aux Philippiens*, met en lumière la fécondité qui découle d'une correspondance aux injonctions à la pureté de cœur, quels qu'en soient les vecteurs – et la honte constitue l'un d'entre eux. Saint PAUL écrit en effet :

Ainsi donc, mes bien-aimés, [...] travaillez avec crainte et tremblement à accomplir votre salut : aussi bien, Dieu est là qui opère en vous à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins. Agissez en tout [...] afin de vous rendre irréprochables et purs, enfants de Dieu sans tache au sein d'une génération dévoyée et pervertie, d'un monde où vous brillez comme des foyers de lumière, en lui présentant la Parole de vie.⁸⁵

Voilà ce que Dieu attend de nous, et voilà aussi ce à quoi, dans une certaine mesure, contribue la honte corporelle. Ceux qui se laissent reprendre et éduquer par ses avertissements s'ajustent toujours mieux au dessein divin concernant leur rapport à leur corps et concernant tout spécialement l'amour humain, jusqu'à « se rendre irréprochables et purs ». Avec le soutien indispensable de la grâce, ils résistent aux défigurations induites par la concupiscence et édifient avec persévérance un amour en forme de don de soi. De cette façon, ils progressent de l'image de Dieu, qui reste imprimée en eux depuis le commencement, à une ressemblance assumée et confirmée par leur agir délibéré. Ils permettent alors au mystère divin, dont ils ont été constitués dépositaires et ambassadeurs, de transparaître en ce monde à travers leur chair elle-même, et se préparent à être revêtus des vêtements du salut, drapés du manteau de la justice⁸⁶ qui illuminera définitivement leur corps glorieux dans la béatitude.

⁸⁵ *Phi* 2,12-16a.

⁸⁶ Cf. *Is* 61,10.

Bibliographie

I. Sources

I.1. *Corpus d'étude*

- GIOVANNI PAOLO II , *L'Amore umano nel piano divino*. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984), Gilfredo Marengo (dir.), Libreria Editrice Vaticana – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia, Cité du Vatican, 2009.
- , *Uomo e donna lo creò, catechesi sull'amore umano*, Libreria Editrice Vaticana – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia – Città Nuova Editrice, Rome, 1985.
- JEAN-PAUL II, *La théologie du corps*. L'amour humain dans le plan divin, introduction, traduction, index, tables et notes par Yves Semen, préface du Cardinal Marc Ouellet, Cerf, Paris, 2014.
- , *L'amour humain dans le plan divin*. La rédemption du corps et la sacramentalité du mariage dans les Catéchèses du mercredi (1979-1984), Gilfredo Marengo (dir.), Institut Pontifical Jean-Paul II pour les études sur le mariage et la famille – Parole et Silence, Rome – Paris, 2014.
- , *Homme et femme Il les créa*. Une spiritualité du corps, Cerf, Paris, 2012.
- , *À l'image de Dieu, homme et femme*. Une lecture de Genèse 1-3, Cerf, Paris, 1980. (Catéchèses du 5 septembre 1979 au 2 avril 1980.)
- , *Le corps, le cœur et l'esprit*. Pour une spiritualité du corps, présentation par François Vial, Cerf, Paris, 1984. (Catéchèses du 16 avril 1980 au 6 mai 1981.)

- , *Résurrection, mariage et célibat*. L'Évangile de la rédemption du corps, présentation par François Vial, Cerf, Paris, 1985. (Catéchèses du 11 novembre 1981 au 9 février 1983.)
- , *L'Amour humain dans le plan divin*. De la Bible à « *Humanae Vitae* », présentation par François Vial, Cerf, Paris, 1985. (Catéchèses du 23 mai 1984 au 28 novembre 1984.)
- JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1986.
- JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them*. A Theology of the Body, traduction, introduction et index par Michael Waldstein, « Books and Media », Pauline, Boston, 2006.

I.2. Autres textes de saint JEAN-PAUL II

Les textes de JEAN-PAUL II seront présentés par ordre chronologique.

- , Audience générale *La tempérance*, 22 novembre 1978, DC 75 (1978) 1055-1056.
- , Lettre encyclique *Redemptor Hominis*, 4 mars 1979, AAS 71 (1979) 257-324 ; DC 76 (1979) 301-323.
- , Exhortation apostolique post-synodale *Catechesi tradendae* sur la catéchèse en notre temps, 16 octobre 1979, AAS 71 (1979) 1277-1340 ; DC 76 (1979) 901-925.
- , Homélie pour la solennité de l'Immaculée Conception, 8 décembre 1979, AAS 71 (1979) 1510-1513 ; <w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19791208_immaculate-conception.html>, consultation le 05/09/2017.
- , Homélie à l'occasion de la visite pastorale à la Paroisse S. Ignace d'Antioche, 16 mars 1980, <w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800316_visita-parrocchia.html>, consultation le 02/09/2017.

-
- , Audience générale *La signification sponsale du corps*, 25 juin 1980, DC (1980) 685-687.
 - , Discours aux familles à l'occasion de la V^{ème} Assemblée du Synode des Évêques *Il faut redonner confiance aux familles chrétiennes*, 12 octobre 1980, AAS 72 (1980) 1094-1100 ; DC 77 (1980) 991-994.
 - , Lettre encyclique *Dives in Misericordia* sur la miséricorde divine, 30 novembre 1980, AAS 72 (1980) 1177-1232 ; DC 77 (1980) 1083-1099.
 - , Discours aux congressistes du Mouvement des Focolari *La famille et l'amour*, 7 juin 1981, DC 78 (1981), 521-523.
 - , Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, 22 novembre 1981, AAS 74 (1982) 81-191 ; DC 79 (1982) 1-37.
 - , Allocution à la Conférence épiscopale du Pérou *L'Église maintient son option préférentielle pour les pauvres*, 4 octobre 1984, AAS 77 (1985) 127-133 ; DC 81 (1984) 1001-1003.
 - , Exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et Paenitentia* sur la réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Église aujourd'hui, 2 décembre 1984, AAS 77 (1985) 185-275 ; DC 82 (1985) 132.
 - , Lettre encyclique *Dominum et Vivificantem* sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde, 18 mai 1986, AAS 78 (1986) 809-900 ; DC 83 (1986) 583-617.
 - , Discours aux participants de l'École française de Rome Vatican II, le grand événement religieux de notre temps, 30 mai 1986, AAS 78 (1986) 1271-1274 ; DC 83 (1986) 637-638.
 - , Audience générale *Le péché et l'état de justice originelle*, 3 septembre 1986, DC 83 (1986) 898-899.
 - , Audience générale *Les conséquences du péché originel*, 24 septembre 1986, DC 83 (1986) 1028-1029.
 - , Allocution à un congrès scientifique *La science, la foi et la connaissance de l'unique vérité*, 26 septembre 1987, DC 85 (1988) 8-10.

- , Lettre apostolique *Potestis Bibere* pour la béatification de Pierina Morosini, 4 octobre 1987, AAS 80 (1988) 957-960.
- , Homélie pour la solennité de l'Immaculée Conception, 8 décembre 1987, <w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19871208_immacolata-concezione.html>, consultation le 21/07/2017.
- , Lettre encyclique *Sollicitudo Rei Socialis* sur la question sociale et le développement, 30 décembre 1987, AAS 80 (1988) 513-586 ; DC 85 (1988) 234-259.
- , Homélie pour la visite de la paroisse de Sainte Maria Goretti, 31 janvier 1988, <w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1988/documents/hf_jp-ii_hom_19880131_parrocchia-maria-goretti.html>, consultation le 21/07/2017.
- , Discours aux jeunes lors du voyage apostolique au Paraguay, 18 mai 1988, <w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1988/may/documents/hf_jp-ii_spe_19880518_giovani-asuncion.html>, consultation le 21/07/2017.
- , Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'année mariale, 15 août 1988, AAS 80 (1988) 1653-1729 ; DC 85 (1988) 1063-1088.
- , Homélie pour la XXV^{ème} année de la clôture du Concile Vatican II, 8 décembre 1990, <w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1990/documents/hf_jp-ii_hom_19901208_immacolata.html>, consultation le 21/07/2017.
- , Lettre encyclique *Centesimus Annus* à l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum Novarum*, 1^{er} mai 1991, AAS 83 (1991), 793-867 ; DC 88 (1991) 518-550.
- , Exhortation apostolique post-synodale *Pastores Dabo Vobis* sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles, 25 mars 1992, AAS 84 (1992) 657-804 ; DC 89 (1992) 451-503.
- , Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores Dabo Vobis* circa la formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali,

- 25 mars 1992, <w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html>, consultation le 30/03/2018.
- , Constitution apostolique *Fidei Depositum* pour la publication du *Catéchisme de l'Église Catholique* rédigé à la suite du deuxième concile œcuménique du Vatican, 11 octobre 1992 AAS 86 (1994) 113-118 ; DC 90 (1993) 1-3.
 - , Lettre encyclique *Veritatis Splendor*, 6 août 1993, AAS 85 (1993) 1133-1228 ; DC 90 (1993) 901-944.
 - , *Entrez dans l'espérance*, avec la collaboration de Vittorio Messori, Plon – Mame, Paris, 1994.
 - , *Lettre aux familles*, 2 février 1994, AAS 86 (1994) 868-925 ; DC 91 (1994) 251-277.
 - , Homélie pour l'inauguration de la restauration des fresques de Michel-Ange dans la Chapelle Sixtine, 8 avril 1994, <w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1994/documents/hf_jp-ii_hom_19940408_restaurisistina.html>, consultation le 21/07/2017.
 - , Lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* sur la préparation du Jubilé de l'an 2000, 10 novembre 1994, AAS 87 (1995) 5-41 ; DC 91 (1994) 1017-1032.
 - , Homélie pour la solennité de l'Immaculée Conception, 8 décembre 1994, <w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1994/documents/hf_jp-ii_hom_19941208_immacolata-concezione.html>, consultation le 21/07/2017.
 - , Discours aux cardinaux et à la Curie romaine *Vers le grand Jubilé de l'An 2000*, 22 décembre 1995, AAS 88 (1996) 754-759 ; DC 93 (1996) 55-57.
 - , *Ma vocation. Don et mystère*, à l'occasion du 50^{ème} anniversaire de mon ordination sacerdotale, Bayard Éditions – Cerf – Fleurus-Mame – Téqui, Paris, 1996.
 - , Exhortation apostolique post-synodale *Vita Consecrata* sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde, 25 mars 1996, AAS 88 (1996) 377-486 ; DC 93 (1996) 351-399.

- , Audience générale *La sainteté parfaite de Marie*, 15 mai 1996, DC 93 (1996) 554-555.
- , Audience générale *L'Assomption de Marie dans la Tradition de l'Église*, 9 juillet 1997, DC 94 (1997) 815-816.
- , Lettre encyclique *Fides et Ratio*, 14 septembre 1998, AAS 91 (1999) 5-88 ; DC 95 (1998) 901-942.
- , Discours aux membres de l'Académie des Sciences *Le concept de nature*, 27 octobre 1998, AAS 91 (1998) 366-369 ; DC 95 (1998) 1064-1065.
- , Discours à Toruń aux recteurs des Institutions académiques de Pologne *Il faut aujourd'hui travailler à la réconciliation entre la foi et la raison*, 7 juin 1999, AAS 91 (1999) 1045-1050 ; DC 96 (1999) 636-639.
- , Audience générale *Combattre le péché personnel et les « structures du péché »*, 25 août 1999, DC 196 (1999) 833-834.
- , *Triptyque romain*. Méditations, traduction par Agata Kalinowska-Bouy, présentation par le Cardinal Joseph Ratzinger, avant-propos de Jean Ofredo, « Épiphanie », Cana – Cerf – Fidélité – Fides, Paris – Bruxelles – Saint Laurent, 2003.
- , Discours aux participants au Congrès international sur les 25 ans de pontificat à l'Université du Latran *L'Église au service de l'homme*, 9 mai 2003, DC 100 (2003) 568-569.
- , Message aux participants au symposium international sur le thème « Dignité et droits de la personne atteinte d'un handicap mental », 5 janvier 2004, DC 101 (2004) 258-260.
- , « Medytacja na temat 'bezinteresownego daru' », AAS 98 (2006) 628-638.
- , « Le don désintéressé. Méditation », NRT 134 (2012) 188-200.

I.3. Textes de Karol WOJTYŁA

Seront présentées d'abord les différentes versions d'*Amour et responsabilité* auxquelles notre étude fait référence, puis les autres ouvrages de Karol WOJTYŁA, monographies et articles, par ordre chronologique.

I.3.a. Amour et responsabilité

- WOJTYŁA, Karol, *Miłość i odpowiedzialność*, Znak 5 (1960) 561-614.
- , *Miłość i odpowiedzialność*. Studium etyczne, TN KUL, Lublin, 1960.
- , *Miłość i odpowiedzialność*. Studium etyczne, deuxième édition revue et complétée, Znak, Cracovie, 1962.
- , *Amour et responsabilité*. Étude de morale sexuelle, traduction du polonais par Thérèse Sas, revue par Marie-Andrée Bouchaud-Kalinowska, préface d'Henri de Lubac, Société d'Éditions Internationales, Paris, 1965.
- , *Amour et responsabilité*. Étude de morale sexuelle, traduction de la deuxième édition polonaise par Thérèse Sas et Marie-Andrée Bouchaud-Kalinowska, Stock – Dialogue, Paris, 1978.
- , *Amour et responsabilité*, préface d'André Frossard, Stock, Paris, 1985.
- , *Amour et responsabilité*, préface d'André Frossard, Stock, Paris, 1998.
- , *Miłość i odpowiedzialność*, troisième édition, « Człowiek i moralność », TN KUL, Lublin, 2001.
- , *Amour et responsabilité*, préface d'André Frossard, Stock, Paris, 2005.
- , *Love and responsibility*, traduction, notes de bas de page et avant-propos par Grzegorz Ignatik, Pauline Books and Media, Boston, [Kindle version], 2013.
- , *Amour et responsabilité*, préface d'André Frossard, « Ouvrage de référence », Parole et Silence, Paris, 2014.
- , *Rayonnement de la paternité*, traduction par Yves Semen, Cerf, Paris, 2014.

I.3.b. Monographies et articles

- WOJTYŁA, Karol, Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maks Schelera, TN KUL, Lublin, 1959.

—, « Miłość a odpowiedzialność », *Ateneum Kapłańskie* 51(1959) t. 59, 163-172.

JAWIEŃ, Andrzej, *Przed sklepem jubilera. Medytacji o sakramencie małżeństwa przechodzącej chwilami w dramat*, *Znak* 12 (1960) 1564-1606.

—, Lettre inédite au Révérend Père Henri de Lubac, 24 février 1968, Centre d'Archives et d'Études Cardinal Henri de Lubac, Namur.

—, « La verità dell'enciclica *Humanae vitae* », *Osservatore romano*, 5 janvier 1969, p. 1-2.

—, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Cracovie, 1969.

—, « Słowo kónkove », *Analecta Cracoviensia* 5-6 (1973-74) 243-263.

JAWIEŃ, Andrzej (WOJTYŁA, Karol), *La boutique de l'orfèvre. Méditation sur le sacrement du mariage se transformant, de temps à autre, en drame*, Cana – Cerf, Paris, 1979.

WOJTYŁA, Karol, *La foi selon Jean de la Croix*, préface de Pierre-Paul cardinal Philippe, Université pontificale « Angelicum », Faculté de théologie, thèse de doctorat, Cerf, Paris, 1980.

—, « La visione antropologica della *Humanae vitae* », *Lateranum* 44 (1978) 125-145.

—, « Ce que doit être la théologie morale », dans : ID., *En esprit et en vérité*, Recueil de textes 1949 – 1978, traduction par Gwendoline Jarczyk, Centurion, Paris, 1980, p. 71-81.

—, « La nature humaine comme base de la formation éthique », *ibid.*, p. 82-87.

—, « Le personnalisme thomiste », *ibid.*, p. 88-101.

—, « L'éducation à l'amour », *ibid.*, p. 163-168.

—, *Personne et acte*, texte définitif établi en collaboration avec l'auteur par Anna-Teresa Tymieniecka, traduction par Gwendoline Jarczyk, « Collège des Bernardins », Centurion, Paris, 1983.

—, *I fondamenti dell'ordine etico*, CSEO, Bologne, 1989.

- , *Person and Community*. Selected Essays, traduction par Theresa Sandok, Peter Lang, New York, 2008².
 - , *Personne et acte*, traduction par Gwendoline Jarczyk, avertissement, introduction et notes sur la traduction par Aude Suramy, « Collège des Bernardins », Parole et Silence, Paris, 2011².
 - , *Aux sources du renouveau*. Étude sur la mise en œuvre du Concile Vatican II, préface de Mgr Olivier de Berranger, traduction d'après l'édition italienne définitive par Henri Louette, Parole et Silence, Paris, 2012.
 - , *La boutique de l'orfèvre*, Cana – Cerf, Paris, 2012².
 - , *Lecciones de Lublin I*, présentation par Juan Manuel Burgos, introduction et traduction par Rafael Mora Martín, « Pensamiento 45 – Biblioteca Palabra », Palabra, Madrid, 2014.
 - , *Lecciones de Lublin II*, présentation par Juan Manuel Burgos, introduction et traduction par Rafael Mora Martín, « Pensamiento 46 – Biblioteca Palabra », Palabra, Madrid, 2014.
- KAROL WOJTYŁA / JEAN-PAUL II, *Je suis dans les mains de Dieu*. Carnets intimes 1962-2003, traduction par Bozeja Szczuka-Martin, Małgorzata Maj-Delarue, père Krystian Gawron, Bayard, Paris, 2014.

I.4. Écriture sainte

- La Bible de Jérusalem*, nouvelle édition revue et corrigée, Cerf, Paris, 2007.
- La Bible, Traduction Œcuménique*, édition intégrale TOB, Cerf – Société Biblique Française, Paris – Villiers-le-Bel, 2007¹¹.
- La Bible*. Traduction officielle liturgique, texte intégral publié par les évêques catholiques francophones, Mame, Paris, 2013.
- La Sacra Bibbia*, a cura della Conferenza Episcopale Italiana, 2 vol., Edizioni Pastoral Italiane, Rome, 1971.

La Sacra Bibbia, versione ufficiale a cura della Conferenza Episcopale Italiana, 2 vol., Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 2008.

Ressources numériques : logiciel biblique « Bible Works » (version 9), notamment pour les textes hébreu (*Codex de Leningrad*), grec (*Septante*) ou latin (*Vulgate*).

I.5. Magistère

DENZINGER, Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, *Enchiridion symbolorum*, édité par Peter Hünermann pour l'édition originale, 1991³⁷, par Joseph Hoffmann pour l'édition française, Paris, Cerf, 1996.

DUMEIGE, Gervais (éd.), *Textes doctrinaux du Magistère de l'Église sur la foi catholique*, traduction et présentation de Gervais Dumeige, édition nouvelle revue, corrigée et modifiée, Éditions de l'Orante, Paris, 2011.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Le Concile Vatican II (1962-1965)*. Édition intégrale définitive, texte latin et traduction française avec index et tables, préface par Giuseppe Alberigo, traduction par Raymond Winling, « Le magistère de l'Église », Cerf, Paris, 2010².

Missel romain, Desclée – Mame, Bruxelles – Paris, 1995⁶.

Catéchisme de l'Église Catholique, Centurion – Cerf – Fleurus-Mame – Librairie Éditrice Vaticane, Paris, 1998.

LÉON XIII, Lettre encyclique *Arcanum Divinae* sur le mariage chrétien,
10 février 1880, <w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum.html> pour la version italienne,
et <w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum.html> pour la version française, consultation le 29/04/2018.

PIE XI, Lettre encyclique *Casti Connubii* sur le mariage chrétien considéré au point de vue de la condition présente, des nécessités, des erreurs et des vices de la famille et de la société, 31 décembre 1930, AAS 22 (1930), 539-592 ; DC 25 (1931) 251-295.

- PIE XII, Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, 1^{er} novembre 1950, AAS 42 (1950) 753-773 ; et pour le texte français des n. 408-410, ID., dans : Gervais DUMEIGE (éd.), *Textes doctrinaux du Magistère de l'Église sur la foi catholique*, traduction et présentation de Gervais Dumeige, édition nouvelle revue, corrigée et modifiée, Éditions de l'Orante, Paris, 2011, p. 234-235.
- , Lettre encyclique *Sacra Virginitas* sur la virginité consacrée, 25 mars 1954, AAS 46 (1954) 161-191 ; DC 51 (1954) 577-602.
- PAUL VI, Allocution aux participants du symposium sur le péché originel, 11 juillet 1966, AAS 58 (1966) 649-655 ; DC 63 (1966) 1345-1352.
- , Lettre encyclique *Humanae Vitae* sur le mariage et la régulation des naissances, 25 juillet 1968, AAS 60 (1968) 481-503 ; DC 65 (1968) 1441-1457.
- BENOÎT XVI, Discours au Congrès international sur la loi morale naturelle organisé par l'Université Pontificale du Latran *La loi naturelle, un message éthique*, 12 février 2007, AAS 99 (2007) 243-246 ; DC 104 (2007) 354-356.
- , Discours à l'Assemblée générale de l'Académie Pontificale pour la Vie *La voix éloquente et claire de la conscience*, 24 février 2007, AAS 99 (2007) 283-287 ; DC 104 (2007) 356-359.
- , Discours aux participants au Congrès international organisé à l'occasion du 40^e anniversaire de l'encyclique « *Humanae vitae* » *Être responsable à l'égard de la vie*, 10 mai 2008, AAS 100 (2008) 390-393 ; DC 105 (2008) 934-936.
- , Discours aux participants au Congrès-pèlerinage international de l'« *ordo virginum* », 15 mai 2008, AAS 100 (2008) 396-398 ; <w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080515_ordo-virginum.html>, consultation le 06/09/2017.
- , Discours à des jeunes en difficulté à l'Université Notre-Dame de Sydney *Être « vivant », c'est aimer*, 18 juillet 2008, DC 105 (2008) 784-786.

- , Audience générale *Adam et le Christ : du péché (originel) à la liberté*, 3 décembre 2008, DC 106 (2009) 61-63.
- , *Angelus* pour la Solennité de l'Immaculée Conception, 8 décembre 2008, <w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20081208.html>, consultation le 06/09/2017.
- , Homélie *La béatitude éternelle de Jean-Paul II*, 1^{er} mai 2011, AAS 103 (2011) 327-332 ; DC 108 (2011) 493-496.
- , Discours à la rencontre de l'Institut Jean-Paul II pour les études sur le mariage et la famille *La famille, lieu de la théologie du corps et de l'amour*, 13 mai 2011, AAS 103 (2011) 386-389 ; DC 108 (2011) 538-540.
- FRANÇOIS, Lettre encyclique *Lumen Fidei* sur la foi, 29 juin 2013, AAS 105 (2013) 555-596 ; DC 110 (2013) 6-32.
- , « La confession, une rencontre avec Jésus », dans : ID., *Méditations quotidiennes du pape François*. Homélies du matin à la Chapelle de la Maison Sainte-Marthe, préface de Mgr Bernard Podvin, porte-parole des évêques de France, Bayard, Paris, 2013, p. 79-83.
- , « Honte et miséricorde », 2 mars 2015, <www.osservatoreromano.va/fr/news/honte-et-misericorde>, consultation le 22/03/2017.
- , Exhortation apostolique *Amoris Laetitia* sur l'amour dans la famille, 19 mars 2016, AAS 108 (2016) 311-446 ; DC 113 (2016) 5-94.
- , « La 'sainte honte' pour lutter contre l'arrivisme dans l'Église », Méditation matinale en la chapelle de la Maison Sainte-Marthe, 21 février 2017, <fr.zenit.org/articles/sainte-marthe-la-sainte-honte-pour-lutter-contre-l'arrivisme-dans-leglise>, consultation le 22/02/2017.
- , « La grâce de la honte », messe à Sainte-Marthe, 21 mars 2017, <www.osservatoreromano.va/fr/news/la-grace-de-la-honte>, consultation le 22/03/2017.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Persona Humana* sur certaines questions d'éthique sexuelle, 29 décembre 1975, AAS 68 (1976) 77-96 ; DC 73 (1976) 108-114.

-
- , Instruction *Donum Vitae* sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation. Réponses à quelques questions d'actualité, 22 février 1987, AAS 80 (1988) 70-102 ; DC 84 (1987) 349-361.
 - , Note sur le livre du père André Guindon, O.M.I. « *The Sexual Creators. An Ethical Proposal for Concerned Christians* » (University Press of America - 1986), 29 janvier 1992, <www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920131_book-guindon_fr.html>, consultation le 08/08/2017.
 - CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Vérité et signification de la sexualité humaine*. Des orientations pour l'éducation en famille, 8 décembre 1995, <www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_fr.html>, consultation le 29/03/2018.
 - , *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Pierre Téqui éditeur, Paris, 2005.
 - COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « La doctrine catholique sur le sacrement de mariage », dans : ID., *Textes et Documents I (1969-1985)*, préface de Joseph Ratzinger, Cerf, Paris, 1988, p. 173-216.
 - , *La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio*, 1977, <www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_it.html>, consultation le 25/07/2017.
 - , *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, suivi de *Pour lire le document « À la recherche d'une éthique universelle »* par Serge-Thomas Bonino, préface à l'édition française par Mgr Roland Minnerath, Cerf, Paris, 2009.
 - , « Communion et service. La personne humaine créée à l'image de Dieu », dans : ID., *Documents II (1986-2009)*, préface du cardinal William J. Levada, introduction de Mgr Luis F. Ladaria, édition préparée par Gilles Emery, Cerf, Paris, 2013, p. 439-485.

- , « Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie », dans : ID., *Documents II (1986-2009)*, préface du cardinal William J. Levada, introduction de Mgr Luis F. Ladaria, édition préparée par Gilles Emery, Cerf, Paris, 2013, p. 94-100.

COMITÉ ÉTUDES ET PROJETS DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, « La préparation au mariage dans le contexte de la nouvelle évangélisation », *Documents Épiscopat* 7 (2014) 5-30.

I.6. Auteurs anciens

ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Garnier-Flammarion, Paris, 1965.

- , *Rhétorique*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Pierre Chiron, « GF Philosophie », Flammarion, 2007.

OVIDE, *Métamorphoses*, édition présentée et annotée par Jean-Pierre Néraudau, traduit par Georges Lafaye, « Folio classique », Gallimard, Paris, 1992.

I.7. Patristique

AMBROISE (Saint), *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, vol. I : Livres I-IV, introduction, traduction et notes par Gabriel Tissot, « SC 45^{bis} », Cerf, Paris, 1971².

- , *Les devoirs*, texte établi, traduit et annoté par Maurice Testard, t. 1 : Introduction, livre I, « Collection des Universités de France », Les Belles Lettres, Paris, 1984.

—, *Hymnes*, texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine, Cerf, Paris, 1992.

- , *De officiis*, vol. I : Introduction, texte et traduction, introduction, traduction et commentaire par Ivor J. Davidson, Oxford University Press, New-York, 2001.

AUGUSTIN (Saint), *La continence – De la sainte virginité – De l'excellence du veuvage – Du travail des moines*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes par J. Saint-Martin, « BA 3 », Desclée De Brouwer, Bruxelles – Paris, 1939.

-
- , *La Trinité*, vol. 2 : livres VIII-XV (*Les images*), texte de l'édition bénédictine, traduction par père Agaësse, notes en collaboration avec J. Moingt, « BA 16/2 », Desclée de Brouwer, Bruxelles – Paris, 1955.
 - , *Premières polémiques contre Julien. De Nuptiis et concupiscentia; Contra duas epistulas pelagianorum*, introduction, traduction et notes par F.-J. Thonnard, E. Bleuzen et A.-C. De Veer, « BA 23 », Desclée de Brouwer, Bruxelles – Paris, 1974.
 - , *La Cité de Dieu*, vol. 2 : livres VI-X (*Impuissance spirituelle du paganisme*), texte de la quatrième édition de B. Dombard et A. Kalb, introduction générale et notes par G. Bardy, traduction par G. Combès, « BA 34 », Desclée de Brouwer, Bruxelles – Paris, 1959.
 - , *La Cité de Dieu*, vol. 3 : livres XI-XIV (*Formation des deux cités*), texte de la quatrième édition de B. Dombard et A. Kalb, introduction générale et notes par G. Bardy, traduction par G. Combès, « BA 35 », Desclée de Brouwer, Bruxelles – Paris, 1959.
 - , *La Cité de Dieu*, vol. 4 : livres XV-XVIII (*Lutte des deux cités*), texte de la quatrième édition de B. Dombard et A. Kalb, introduction générale et notes par G. Bardy, traduction par G. Combès, « BA 36 », Desclée de Brouwer, Bruxelles – Paris, 1980.
 - , *La Cité de Dieu*, vol. 2 : livres XI-XVIII, traduction de Gustave Combès, revue et corrigée par Goulven Madec, « NBA 4/1 », Institut d'études augustinienes, Paris, 1994.
 - , *La Doctrine chrétienne*, introduction et traduction de M. Moreau, annotation et notes complémentaires par I. Bochet et G. Madec, « BA 11/2 », Desclée de Brouwer, Paris, 1997.
 - , *La Genèse au sens littéral en douze livres*, vol. 1 : livres I-VII, traduction, introduction et notes par père Agaësse et A. Solignac, « BA 48 », Institut d'études augustinienes, Paris, 2000.
 - , *La Genèse au sens littéral en douze livres*, vol. 2 : livres VII-XII, traduction, introduction et notes par père

Agaësse et A. Solignac, « BA 49 », Institut d'études augustiniennes, Paris, 2001.

- , *Sur la Genèse contre les Manichéens*, traduction de P. Monat, introduction de M. Dulaey, M. Scopello et A.-I. Bouton-Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Dulaey, 2004 ; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*, introduction, traduction et notes de P. Monat, « BA 50 », Institut d'études augustiniennes, Paris, 2004.

GRÉGOIRE DE NYSSE (Saint), *La création de l'homme*, introduction et traduction par Jean Laplace, notes par Jean Daniélou, « SC 6 », Cerf – L'abeille, Paris – Lyon, 1944.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE (Saint), *Trois livres à Autolycus*, « SC 20 », Cerf, Paris, 1948.

I.8. THOMAS D'AQUIN (Saint)

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5 : *Pars prima Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889).

- , *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 6-7 : *Prima secundae Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892).

- , *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 8-10 : *Secunda secundae Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895-1897-1899).

- , *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 11-12 : *Tertia pars Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1903-1906).

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, texte latin et traduction française avec notes et appendices par divers auteurs, « Revue des Jeunes », 69 tomes, Paris – Tournai – Rome, 1925-2018 (en réimpression).

- , *Somme théologique*, Les origines de l'homme. Ia, Questions 90-102, traduction française par A. Patfoort, notes et

- appendices par H.-D. Gardeil, Cerf – Desclée et Cie, Paris – Tournai – Rome, 1963.
- , *Somme théologique*, Les passions de l'âme, t. 1 : Ia-IIae, Questions 22-30, traduction française par M. Corvez, Cerf – Desclée et Cie, Paris – Tournai – Rome, 1949.
- , *Somme théologique*, Les passions de l'âme, t. 3 : Ia-IIae, Questions 40-48, traduction française par M. Corvez, Cerf – Desclée et Cie, Paris – Tournai – Rome, 1952.
- , *Somme théologique*, La tempérance, t. 1 : IIa-IIae, Questions 141-154, traduction française, notes et appendices par P. Vergriette, nouvelle édition, Cerf – Desclée et Cie, Paris – Tournai – Rome, 1968.
- , *Somme théologique*, La tempérance, t. 2 : IIa-IIae, Questions 155-170, traduction française, notes et appendices par P. Vergriette, nouvelle édition, Cerf – Desclée et Cie, Paris – Tournai – Rome, 1970.
- , *Somme théologique*. L'âme humaine, Ia, Questions 75-83, nouvelle édition, traduction française, notes explicatives et notes philosophiques par François-Xavier Putallaz, Cerf, Paris, 2018.
- , *Somme théologique*, t. 1, traduction par Aimon-Marie Roguet, introduction générale par Marie-Joseph Nicolas, Cerf, Paris, 2011.
- , *Somme théologique*, t. 2, Cerf, Paris, 2012.
- , *Somme théologique*, t. 3, Cerf, Paris, 2007.
- , *Somme théologique*, t. 4, Cerf, Paris, 2010.
- , *Questions disputées sur le mal (De malo)*, 2 t., texte latin de la Commission Léonine, traduction par les moines de Fontgombault, introduction par Léo Elders, « Docteur Angélique VIII et IX », Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1992.
- , *Commentaire de l'épître aux Galates*, préface par Jean-Pierre Torrell, introduction par Gilbert Dahan, traduction et tables par Jean-Éric Stroobant de Saint-Eloy, annotation par Jean Borella, Cerf, Paris, 2008.

TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, vol. 3 : Seconda parte seconda sezione, testo latino dell'Edizione Leonina, traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani, introduzione di Giuseppe Barzaghi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014.

TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. 22 : Umiarkowanie (IIa-IIae, q. 141-170), traduction et notes de bas de page par Stanisław Bełch, Veritas, Londres, 1963, <www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_22.pdf>, consultation le 2/09/2015.

—, *Suma Teologiczna*, t. 23 : Charyzmaty (IIa-IIae, q. 171-189), traduction et notes de bas de page par Stanisław Bełch, Veritas, Londres, 1982, <www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_23.pdf>, consultation le 2/09/2015.

I.9. Divers

Bréviaire monastique. En latin et en français, à l'usage des religieuses bénédictines, partie d'hiver, François Barois, Paris, 1725.

II. Ouvrages et articles

II.1. Monographies et ouvrages divers

ALEXANDRE, Monique, *Le commencement du livre Genèse I – IV. La version grecque de la Septante et sa réception*, « Christianisme antique 3 », Beauchesne, Paris, 1988.

ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI (Saint), *Theologia moralis*, t. 3, sous la direction du P. Michel Heilig, Hanicq, Malines, 1852.

BALMARY, Marie, *La Divine Origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, « Biblio Essais – Livre de Poche », Grasset, Paris, 1993.

—, *Abel ou la traversée de l'Éden*, Grasset, Paris, 1999.

BARTHÉLEMY, Dominique, *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique*, « Trésors du christianisme », Cerf, Paris, 2013.

BAYLEY, Jacki – CHAUMET, Cécile, *Bientôt ados !. Petit guide sans tabous de la puberté*, illustrations de Sarah NAYLOR, « Albums document », Casterman, Paris – Bruxelles, 2017.

BEAUFORT, Jean-Malo de, *La valeur morale de nos actes selon saint Thomas d'Aquin. Pour un fondement objectif de l'éthique*, « Questions disputées », Pierre Téqui, Paris, 2007.

BEDOUELLE, Guy – BRUGUÈS, Jean-Louis – BECQUART, Philippe, *L'Église et la sexualité. Repères historiques et regards actuels*, « Histoire du christianisme », Cerf, Paris, 2006.

BOLOGNE, Jean-Claude, *Histoire de la pudeur*, Olivier Orban, Paris, 1986.

—, *Pudeurs féminines. Voilées, dévoilées, révélées*, « L'univers historique », Seuil, Paris, 2010.

—, *Histoire de la pudeur*, Fayard – Pluriel, Paris, 2011.

BONHOEFFER, Dietrich, *Éthique*, traduction par Lore Jeanneret, Labor et Fides, Genève, 1965.

- BONNEWIJN, Olivier, *Éthique sexuelle et familiale*, Éditions de l'Emmanuel, Paris, 2006.
- BOYANCÉ, Michel (dir.), *Jean-Paul II, Héritage et Fécondité*, « Essai », Presses universitaires de l'IPC, Paris, 2014.
- BRADSHAW, John, *S'affranchir de la honte*, traduit de l'américain par Céline Sinclair, Les Éditions de l'homme, Montréal, 2004.
- , *Healing the Shame That Binds You*, édition revue et corrigée, Health Communications Inc., Deerfield Beach (Floride), 2006.
- , *S'affranchir de la honte. Un guide pour se libérer des émotions toxiques et des sentiments destructeurs*, traduit de l'américain par Céline Sinclair, « Bien-être », J'ai lu, Paris, 2015.
- BRAGE TUÑÓN, José, *El equilibrio interior. Placer y deseo a la luz de la templanza*, Rialp, Madrid, 2016.
- BROWN, Brené, *Dépasser la honte. Comment passer de « Que vont penser les gens » à « Je suis bien comme je suis »*, traduit de l'anglais par Catherine Vaudray, « Bibliothèque des histoires », Guy Trénadiel éditeur, Paris, 2015.
- BROWN, Byron, *Soul without shame. A Guide to Liberating Yourself from the Judge Within*, Shambhala, Boston, 1999.
- BROWN, Peter, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat et Christian Jacob, « Bibliothèque des histoires », NRF Gallimard, Paris, 1995.
- BRUGUÈS, Jean-Louis, *Dictionnaire de morale catholique*, C.L.D., Chambray-lès-Tours, 1991.
- , *Les idées heureuses. Vertus chrétiennes pour ce temps*, Cerf, Paris, 1996.
- BRULLER, Hélène, *Le guide du zizi sexuel*, illustrations de ZEP, « Tchô », Glénat, Grenoble, 2001.

- BUCOLO, Salvatore, *L'attrazione uomo-donna tra creazione, caduta et redenzione*. L'antropologia del desiderio sessuale et la sua redenzione in Cristo nella prospettiva di Sant' Agostino, « Studi sulla persona et la famiglia 29 », Cantagalli, Roma, 2015.
- BURGELIN, Olivier – PIERROT, Philippe – BASSE, Marie-Thérèse (dir.), *Parure, pudeur, étiquette*, « Communications 47 », Seuil, Paris, 1987.
- BUTTIGLIONE, Rocco, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Books, Milan, 1982.
- , *La pensée de Karol Wojtyła*, traduit de l'italien par Henri Louette avec la collaboration de Jean-Marie Salamito, « Communio », Fayard, Paris, 1984.
- CAFFARA, Carlo, Scritti su etica, vita e famiglia, « Amore umano 25 », Cantagalli, Sienne, 2018.
- CATTIER, Michel, *La vie et l'œuvre du Docteur Wilhelm Reich*, La Cité, Lausanne, 1969.
- CENCINI, Amedeo, *Les sentiments du Fils*. Le chemin de formation à la vie consacrée, « Recherches carmélitaines 4 », Éditions du Carmel, Toulouse, 2003.
- , *Évangéliser notre sensibilité pour apprendre à discerner*, Nouan-le-Fuzelier, Éditions des Béatitudes, 2019.
- , *Abbiamo perso i sensi? Alla ricerca della sensibilità credente*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2012.
- , *¿Hemos perdido los sentidos? En busca de la sensibilidad creyente*, « Servidores y Testigos 143 », Sal Terrae, Santander, 2018³.
- CHEVALLIER, Luc, Zizi, Zézette. *Zistoir lamour*, illustrations de TÉHEM, traduction par Jessie Andry, Des Bulles dans l'océan, Saint-Denis (Réunion), 2010.
- CHRISTIEN-PROUET, Claire (dir.), *Effraction de la violence*. Quand la violence politique fait ravage, « Centre Primo Levi », Érès, 2016.
- COLQUHOUN, Robert (ed.), *A Pure Heart Create for Me*. Theology of the Body Today, Family Publications, Oxford, 2009.

- COMTE-SPONVILLE, André, *Le sexe ni la mort. Trois essais sur l'amour et la sexualité*, Albin Michel, Paris, 2012.
- CRÉPAULT, Claude, – LÉVY, Joseph Josy – GRATTON, Henri, *Sexologie contemporaine*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 1981.
- CYRULNIK, Boris, *Mourir de dire. La honte*, « Poches – Psychologie », Odile Jacob, 2012.
- DAMASIO, Antonio R., *Le sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, traduction de l'anglais (États-Unis) par Claire Larssonneur et Claudine Tiercelin, « Sciences », Éditions Odile Jacob, Paris, 1999.
- , *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, « Poches », Odile Jacob, Paris, 2010.
- , *L'autre moi-même. Les nouvelles cartes du cerveau, de la conscience et des émotions*, « Sciences – Poches », Odile Jacob, Paris, 2012.
- DEBERGÉ, Pierre, *L'amour et la sexualité dans la Bible*, Nouvelle Cité, Montrouge, 2001.
- OROZCO DELCLÓS, Antonio, *El pudor*, Axel Springer, Berlin, 1976.
- DELCLOS, Antoine O., *La pudeur*, Le Laurier, Paris, 2013.
- DEONNA, Julien A. – TERONI, Fabrice, *Qu'est-ce qu'une émotion ?*, « Chemins philosophiques », Vrin, Paris, 2008.
- DEONNA, Julien A. – RODOGNO, Raffaele – TERONI, Fabrice, *In Defense of Shame. The Faces of an Emotion*, Oxford University Press, New York, 2012.
- DIRIART, Alexandra, *Le désir qui fait cheminer. Communion spirituelle des divorcés remariés*, Paris, Cerf, 2015.
- , *Un amore salvato : la forma pasquale della vita coniugale*, « Amore umano – Strumenti 15 » Cantagalli, Siena, 2018.
- DRIEU, Didier (dir.), *Honte et transmission*, Dialogue 190 (2010).
- DUBARLE, André-Marie, *Le péché originel dans l'Écriture*, Cerf, Paris, 1958.
- DUERR, Hans P., *Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, traduit de l'allemand par Véronique Bodin

avec la participation de Jacqueline Pincemin, préface par André Burguière, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, Paris, 1998.

EISENBERG, Josy – ABÉCASSIS, Armand, *À Bible ouverte II. Et Dieu créa Ève*, « Spiritualités vivantes », Albin Michel, Paris, 1992.

ELIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs*, traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann-Lévy, Paris, 1991.

ESCOFFIER, Michaël, *Zizi, Zézette, mode d'emploi*, illustrations de Séverine DUSCHENE, « Mini boum », Frimousse, Paris, 2015.

ESTÈPHE, Raphaël, *Pudeur, je vous aime*, Librinova [autoédition], 2020.

FERNÁNDEZ, Aurelio, *Teología moral*, vol. 1 : Moral fundamental, « Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos 59 », Ediciones Aldecoa, Burgos, 1992 ; vol. 2 : Moral de la persona y de la familia, « Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos 60 », Ediciones Aldecoa, Burgos, 1995 ; vol. 3 : Moral social, económica y política, « Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos 61 », Ediciones Aldecoa, Burgos, 1996.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Demetrio, *Cristocentrismo de Juan Pablo II. El « misterio del Verbo encarnado »* (GS 22) en las encíclicas *Redemptor hominis* (1979), *Dives in misericordia* (1980) y *Dominum et vivificantem* (1986), Instituto teológico San Ildefonso, Toledo, 2003.

FÈVRE, Louis – SOTO, Gustavo, *Guide du praticien en PNL, « Pédagogie / Formation »*, Chronique sociale, Lyon, 2004⁵.

FIAT, Éric – VAN REETH, Adèle, *La pudeur*, « Questions de caractère », Plon – France Culture, Paris, 2016.

FLOUCAT, Yves, *Liberté de l'amour et vérité de la loi. L'enseignement moral de Jean Paul II*, préface de Mgr Henri Brincard, « Aurore 3 », Téqui, Paris, 1998.

- FOERH-JANSSENS, Yasmina – NAEF, Silvia – SCHLAEPFER, Aline (éd.), *Voile, corps et pudeur. Approches historiques et anthropologiques*, « Religions et modernité », Labor et Fides, Genève, 2015.
- FRANEK, Claire, *Tous à poil !*, illustrations de Marc DANIAU, Éditions du Rouergue, Arles, 2011.
- FRITH, Alex, *Qu'est-ce qu'il m'arrive ?*. Garçon, illustrations d'Adam LARKUM, traduction par Nathalie Chaput, Usborne, Londres, 2007.
- FROSSARD, André, *N'ayez pas peur !*. Dialogue avec Jean-Paul II, Robert Laffont, Paris, 1982.
- , *Portrait de Jean-Paul II*, Robert Laffont, Paris, 1988.
- , *Le monde de Jean-Paul II*, Fayard, Paris, 1991.
- , *Défense du Pape*, Fayard, Paris, 1993.
- FREUD, Sigmund, *Cinq leçons sur la psychanalyse* suivi de *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, traduit de l'allemand par Yves Le Lay (*Cinq leçons*) et Serge Jankélévitch (*Contributions*), « Petite Bibliothèque Payot 1 », Payot, Paris, 1993.
- , *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduit de l'allemand par Marc Géraud, présentation et notes par Fabien Lamouche, « Points – Essais », Seuil, Paris, 2012.
- , *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduit de l'allemand par Cédric Cohen Skalli, Aline Weill et Olivier Mannoni, préface de Sarah Chiche, « Psychanalyse – Petite Bibliothèque Payot », Payot, Paris, 2014.
- FREUD, Sigmund – FERENCZI, Sándor, *Correspondance. 1914-1919*, Calmann-Lévy, Paris, 1996.
- GALLICO, Sonia, *Rome et la cité du Vatican*. Guide complet par itinéraires, Ats Italia Editrice, Rome, 2007.
- GAULEJAC, Vincent de, *Les sources de la honte*, « Points Essais », Desclée de Brouwer, Paris, 2011.
- GOBILLIARD, Emmanuel, *La pudeur*, L'échelle de Jacob, Dijon, 2012.

- GOLDSTAIN, Jacques, *Création et péché*. Gn 1-11, « Cahiers de la Pierre-qui-Vire 31 », Desclée de Brouwer, Paris, 1968.
- GOLFIER, Jean-Baptiste, *Tactiques du diable et délivrances*. Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes ?, préface de Philippe-Marie Margelidon, « Sed contra », Artège – Lethielleux, Perpignan, 2018.
- GORAINOFF, Irina, *Séraphim de Sarov*, Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1976.
- GRANADOS, José, *Teología de la carne*. El cuerpo en la historia de su salvación, préface du Cardinal Angelo Scola, « Didaskalos 9 », Monte Carmelo, Burgos (Espagne), 2012.
- , *Théologie de la chair*. Le corps à la charnière de l'histoire du salut, préface du Cardinal Angelo Scola, « Studium Notre-Dame de vie », Parole et Silence, Paris, 2014.
- , *Una sola carne en un solo Espíritu*. Teología del matrimonio, « Pelicano », Palabra, Madrid, 2014.
- GRANADOS GARCÍA, José – GRANADOS GARCÍA, Carlos, *Educación los afectos*. Un reto para la familia y la escuela, Didaskalos, Madrid, 2021.
- GRANADOS, José – LARRÚ, Juan de Dios (eds.), *La perspectiva sacramental*. Luz nueva sobre el hombre y el cosmos, Didaskalos, Madrid, 2017.
- GRANADOS, José – MELINA, Livio, *La verdad del amor*. Herencia y proyecto, Madrid, « Veritatis amoris project », Didaskalos, 2022.
- GUERRA, Aurélie, « Éducation à la Sexualité en CM2. Représentations, pratiques enseignantes et point de vue de l'élève », mémoire de master soutenu à l'Université Toulouse Jean Jaurès le 25 mai 2016, <dante.univ-tlse2.fr/1022/7/guerra_aurelie_M22016.pdf>, consultation le 18/09/2017.
- GUEUDRÉ, Isabelle – MAILLARD, Catherine, *Rituels de femme pour s'éveiller au féminin sauvage*, « L'éveil du féminin », Courrier du livre, Paris, 2016.

- GUINDON, André, *The Sexual Creators. An Ethical Proposal for Concerned Christians*, University Press of America, Lanham (Maryland), 1986.
- , *L'habillé et le nu*. Pour une éthique du vêtir et du dénuder, texte établi et présenté par Rosaire Bellemare et Réjean Robidoux, « Religions et croyances 6 », Presses Universitaires d'Ottawa – Cerf, Ottawa – Paris, 1997.
- HABIB, Claude (dir.), *La pudeur*. La réserve et le trouble, « Série Morales 9 », Autrement, Paris, 1992.
- HEALY, Marie, *Les hommes et les femmes viennent d'Éden*. Le corps, la sexualité, l'amour, selon Jean-Paul II, traduit de l'américain par Christian Meert, Éditions des Béatitudes, Nouan-le-Fuzelier, 2006.
- HORVILLEUR, Delphine, *En tenue d'Ève*. Féminin, pudeur et judaïsme, Grasset, Paris, 2013.
- HOUZIAUX, Alain, *Le mythe d'Adam et Ève*. Les tabous, la jouissance et la honte, « Lire la Bible », Cerf, Paris, 2013.
- IACUB, Marcela, *Par le trou de la serrure*. Une histoire de la pudeur publique (XIX^e-XXI^e siècle), « Histoire de la pensée », Fayard, Paris, 2008.
- IDE, Pascal, *Le corps à cœur*. Essai sur le corps humain, « Enjeux », Saint-Paul, Versailles, 1996.
- , *Aimer l'autre sans l'utiliser*, Pour des relations transformées, Éditions de l'Emmanuel, Paris, 2021.
- JANIN, Claude, *La honte*. Ses figures et ses destins, « Le Fil rouge », PUF, Paris, 2007.
- JOUBERT, Joseph, *Essais*. 1779-1821, édition intégrale et critique présentée par Rémy Tessoneau, A.-G. Nizet, Paris, 1983.
- KALINOWSKI, Jerzy – SWIEZAWSKI, Stefan, *La philosophie à l'heure du Concile*, nouvelle édition revue et complétée par Agnès et Michel Bastit, Presses Universitaires de l'IPC, Paris, 2014.
- KANT, Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, t.2: Des prolégomènes aux écrits de 1791, édition publiée sous la

direction de Ferdinand Alquié, « Bibliothèque de la Pléiade », NRF Gallimard, Paris, 1985.

KARCHER, Brigitte, *La honte comme sauvegarde de la subjectivité dans la clinique des troubles alimentaires*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Nice Sophia Antipolis en 2014, <tel.archives-ouvertes.fr/tel-01063279/document>, consultation le 19/07/2018.

KAUFMAN, Gershen, *Shame. The power of caring*, Schenkman Books, Cambridge, 1985.

KENT, Bonnie, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, CUA Press, Washington D.C., 1995.

KOHANOV, Linda, *The Power of the Herd. A non predatory Approach to Social Intelligence, Leadership and Innovation*, New World Library, Novato, 2013.

KOROMONI, André, *Pudeur et soin au corps*, [autopublication], 2019.

KUPCZAK, Jarosław, *Destined for Liberty. The Human Person in the philosophy of Karol Wojtyła / John Paul II*, CUA Press, Washington D.C., 2000.

—, *Teologiczna semantyka płci*, « Myśl teologiczna », WAM, Cracovie, 2013.

—, *Gift and Communion. John Paul II's Theology of the Body*, CUA Press, Washington D.C., 2014.

LABOURDETTE, Michel-Marie, *Cours de théologie morale. Petit cours*, 2 t., t. 1 : Morale fondamentale, préface du cardinal Georges Cottier, avant-propos de Thierry-Dominique Humbrecht, « Bibliothèque de la Revue Thomiste », Parole et Silence, Paris, 2010 ; t. 2 : Morale spéciale, avant-propos Thierry-Dominique Humbrecht, « Bibliothèque de la Revue Thomiste », Parole et Silence, Paris, 2012.

LACAN, Jacques, *Le séminaire. Livre V : Les formations de l'inconscient*, texte établi par Jacques-Alain Miller, « Champ freudien », Seuil, Paris, 1998.

LACOSTE, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, « Quadriga Dicos Poche », PUF, Paris, 2007³.

- LACROIX, Michel, *Le culte de l'émotion*, « Les petits collectors », Marabout, Paris, 2012.
- LADARIA, Luis F., *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, vol. 2: Anthropologie théologique, Parole et Silence, Paris, 2011.
- LAFFITTE, Jean, *Le Christ destin de l'homme*. Itinéraires d'anthropologie filiale, Mame, Paris, 2012.
- LAFFITTE, Jean – MELINA, Livio, *Amour conjugal et vocation à la sainteté*, Éditions de l'Emmanuel, Paray-le-Monial, 2001.
- LAPLANCHE, Jean – PONTALIS, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, « Quadrige Dicos poche », PUF, Paris, 2007.
- LARCHET, Jean-Claude, *Théologie du corps*, « Théologies », Cerf, Paris, 2009.
- , *La vie sacramentelle*, « Théologies », Cerf, Paris, 2014.
- LARRÚ, Juan de Dios, *El sello en el corazón*. Ensayo de espiritualidad matrimonial y familiar, « Didaskalos 19 », Monte Carmelo, Burgos (España), 2016.
- LASSUS, Louis Albert, *Le staretz Séraphim de Sarov*. Joie et lumière, « Vie de saint », O.E.I.L., Paris, 1984.
- LECOMTE, Bernard, *Jean-Paul II*, « N.R.F. Biographies », Gallimard, Paris, 2003.
- LÉCU, Anne, *Tu as couvert ma honte*, Cerf, Paris, 2016.
- LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris, 1999⁹.
- LÉOPOLD, Sandrine, *L'écriture du regard dans la représentation de la passion amoureuse et du désir*. Étude comparative d'œuvres choisies de Madame de Lafayette, Rousseau, Stendhal et Duras, « French Studies », Peter Lang GmbH, Oxford, 2009.
- LEURIDAN, Martine (Claire de l'Eucharistie), *De l'utilité de la honte corporelle*. D'après *La théologie du corps* de JEAN-PAUL II, la « honte » de Gn 3 constituerait-elle un atout pour l'homme?, [dépôt de thèse à la BCU Fribourg], 2018.

- LIZOTTE, Aline, *Le don des époux*. Signe de l'amour invisible, « Arc-en-ciel », Éditions du Serviteur, Chiry-Ourscamp, 2000³.
- , *La personne humaine*, Presses Universitaires de l'IPC – Parole et Silence, Paris, 2007.
- MACINTYRE, Alasdair C., *Après la vertu*. Une étude de théorie morale, « Quadrige », PUF, 2013².
- MARGELIDON, Philippe-Marie, o.p. – FLOUCAT, Yves, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomiste*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Parole et Silence, Paris, 2011.
- MARIE DE L'ASSOMPTION, *L'homme, personne corporelle*. La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin, « Bibliothèque de la Revue Thomiste », Parole et Silence, Paris, 2014.
- , *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, thèse en cours de rédaction, <theses.fr/s205674>, consultation le 02/01/2018. La thèse est référencée sur ce site sous le nom civil de l'auteure (c'est-à-dire Émilie de VIGOUROUX D'ARVIEU).
- MARZANO, Michela, *La philosophie du corps*, « Que sais-je ? », PUF, Paris, 2007.
- MASSILIÉ, Sirius de, *La sexologie*. Prédiction du sexe des enfants avant la naissance, H. Daragond libraire-éditeur, Paris, 1911.
- MATTHEEUWS, Alain, *Les « dons » du mariage*. Recherche de théologie morale et sacramentelle, « Ouvertures 19 », Lessius, Bruxelles, 1996.
- , *S'aimer pour se donner*. Le sacrement de mariage, « Donner raison 14 », Lessius, Bruxelles, 2004.
- , *Union et procréation*. Développement de la doctrine des fins du mariage, préface du cardinal Godfried Danneels, avant-propos par Jean-Marie Hennaux, « Recherches morales », Cerf, Paris, 2006².
- , *Et les deux deviendront une seule chair*. Une théologie évolutive et cohérente de la différence sexuelle et du

- mariage, « Collège des Bernardins », Parole et Silence, Paris, 2016.
- MCNISH, Jill L. – DAYRINGER, Richard L., *Transforming Shame. A Pastoral Response*, Routledge, New York, 2014.
- MELINA, Livio, *La morale entre crise et renouveau*. Les absolus moraux, l'option fondamentale, la formation de la conscience, traduit de l'italien par Antoine Birot, Culture et vérité, Bruxelles, 1995.
- , *Participar en las virtudes de Cristo*. Por una renovación de la teología moral a la luz de la *Veritatis splendor*, Ediciones cristianas, Madrid, 2004.
- , *Il discernimento nella morale coniugale*, « Amore umano 27 », Cantagalli, Sienne, 2019.
- (dir.), *L'agire morale del cristiano*, « Amateca : Manuali de teologia cattolica 20 », Jaca Book, Milan, 2002.
- MELINA, Livio – GRANADA, Daniel (dir.), *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*, « Studi sulla persona e la famiglia », LUP, Cité du Vatican, 2004.
- MELINA, Livio – NORIEGA, José – PÉREZ-SOBA, Juan José, *Una luz para el obrar*. Experiencia moral, caridad y acción cristiana, « Pelicano », Palabra, Madrid, 2006.
- MELINA, Livio – NORIEGA, José (dir.), *Camminare nella luce*. Prospettive della teologia morale a partire da *Veritatis splendor*, « Studi sulla persona e la famiglia 7 », LUP, Rome, 2004.
- MEREDITH, Susan, *Qu'est-ce qu'il m'arrive ?*. Fille, illustrations de Nany LESCHNIKOFF, traduction par Claire Lefebvre, Usborne, Londres, 2007.
- MERECKI, Jaroslaw, *Corpo e trascendenza*. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II, « Studi sulla persona e la famiglia 28 », Cantagalli, Siena, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, « Tel », Gallimard, Paris, 1999.
- MIJOLLA, Alain de (dir.), *Dictionnaire international de la psychanalyse*. Concepts, notions, biographies, œuvres,

- événements, institutions, 2 vol., Nouvelle édition revue et augmentée, Hachette Littératures, Paris, 2005².
- MIMOUN, Sylvain – ETIENNE, Rica, *Ados, amour et sexualité*, illustrations de Philippe TASTET, « Pratique », Albin Michel, Paris, 2012.
- MOREL CINQ-MARS, José, *Quand la pudeur prend corps*, « Partage du savoir », PUF, Paris, 2002.
- , *Du côté de chez soi*. Défendre l'intime, défier la transparence, « La couleur des idées », Seuil, Paris, 2013.
- MOUNIER, Emmanuel, *Le personnalisme*, « Que sais-je ? 395 », PUF, Paris, 1967¹⁰.
- NAVARRO, Mercedes, *Barro y aliento*. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3, « Biblioteca de teología », Ediciones Paulinas, Madrid, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La naissance de la tragédie*, traduction par Cornélius Heim, Gonthier, Genève, 1964.
- NORIEGA, José, *El destino del Eros*. Perspectivas de moral sexual, « Pelicano », Palabra, Madrid, 2005².
- , *El amor en la vida conyugal*. Eros y Agape, Paulinas, Buenos Aires, 2012.
- , *No sólo de sexo...* Hambre, libido y felicidad: las formas del deseo, « Didaskalos 11 », Monte Carmelo, Burgos 2012.
- POTTERIE, Ignace de la, *Marie dans le mystère de l'Alliance*, « Jésus et Jésus-Christ 34 », Desclée, Paris, 1988.
- OGIEN, Ruwen, *La honte est-elle immorale ?*, Bayard, Paris, 2002.
- , *Pourquoi tant de honte ?*. Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur la honte sans avoir jamais osé le demander, Pleins Feux, Nantes, 2005.
- , *La liberté d'offenser*. Le sexe, l'art et la morale, « L'attrape-corps », La Musardine, Paris, 2009.
- OUELLET, Marc, *Divine ressemblance*. Le mariage et la famille dans la mission de l'Église, Éditions Anne Sigier, Québec, 2006.

—, *Mystère et sacrement de l'amour*. Théologie du mariage et de la famille en vue de la nouvelle évangélisation, « Théologies », Cerf, Paris, 2014.

Alan O'SULLIVAN, *Self-Mastery and the Gift of Self*. John Paul II's representation of Chastity from the Perspective of the Moral Wisdom of St. Thomas Aquinas, Dissertation for the Degree of Doctor in Theology, Fribourg, Suisse, 2012. <doc.rero.ch/record/209366/files/OsullivanA.pdf>, consultation le 5/03/2017.

PASCAL, Blaise, *Pensées*, dans : ID., *Œuvres complètes*, t. 2, édition de Michel le Guern, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 2000.

PATTISON, Stephen, *Shame*. Theory Therapy, Theology, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

—, *Saving face*. Enfacement, Shame, Theology, « Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology », Ashgate, Surrey – Burlington, 2013.

PÉLISSIE DU RAUSAS, Inès, *La pudeur, le désir et l'amour*, Éditions des Béatitudes, Nouan-le-Fuzelier, 1997.

—, *De la pudeur à l'amour*. Philosophie et théologie de la pudeur, Cerf, Paris, 2016.

PERCY, Anthony, *Theology of the Body Made Simple*, préface de Kenneth Schmitz, Pauline Books & Media, Boston, 2006.

—, *La théologie du corps décomplexée*. Introduction aux catéchèses de Jean-Paul II, Éditions de l'Emmanuel, Paris, 2007.

PETRI, Thomas, *Aquinas and the Theology of the Body*. The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology, CUA Press, Washington D.C., 2016.

PIÉRON, Henri, *Vocabulaire de la psychologie*, « Quadriga », PUF, Paris, 1994².

PINCKAERS, Servais Th., *La morale catholique*, Cerf – Fides, Paris, 1991.

—, *L'Évangile et la morale*, « Études d'Éthique Chrétienne », Éditions universitaires, Fribourg (Suisse), 1991².

- , *La Parole de Dieu et la morale*. Leçon d'adieu du père S. Pinckaers OP, 20 juin 1996, « Discours universitaires nouvelle série 52 », Éditions universitaires, Fribourg (Suisse), 1996.
- , *La quête du bonheur*, Téqui, Paris 1997².
- , *Plaidoyer pour la vertu*, Parole et Silence, Paris, 2007.
- , *Passions et vertu*, Parole et Silence, Paris, 2009.
- , *Les sources de la morale chrétienne*, Cerf – Éditions universitaires, Paris – Fribourg (Suisse), 2012⁵.
- PIQUEMAL, Michel – WITEK, Jo, *Tout savoir sur le sexe*. Sans tabous ni complexes, illustrations de DEEMOS, « Documentaire », De la Martinière Jeunesse, Paris, 2009.
- POŁTAWSKA, Wanda, *Journal d'une amitié*. La famille Półtawski et Karol Wojtyła, avec quarante-six lettres inédites de Jean-Paul II, traduit de l'italien par Sylvie Garoche, Mediaspaul, Paris, 2011.
- POTOK, Chaim, *The Gift of Asher*, Fawcett Books, New York, 1997.
- PUJOS, Nathanaël, *L'Esprit Saint, ou la pudeur de Dieu*, Parole et Silence, Paris, 2021.
- RATZINGER, Joseph, *Giovanni Paolo II pellegrino per il Vangelo*, Edizioni Paoline – Editrice Saie, Cinisello Balsamo – Turin, 1988.
- , *Jean-Paul II. Vingt ans dans l'histoire*, photographies de Giancarlo Giuliani, traduction par Michèle Jarton, Bayard Éditions – Centurion, Paris, 1999.
- , *Les principes de la théologie catholique*, Parole et Silence – Téqui, Paris, 2008.
- , *Mon bien-aimé prédécesseur*, Artège, Perpignan, 2011.
- RATZINGER, Joseph – DELHAYE, Philippe, *Principes d'éthique chrétienne*, « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1979.
- RATZINGER, Joseph – MESSORI, Vittorio, *Entretien sur la foi*, traduction sous la direction du Cardinal Édouard Gagnon, Fayard, Paris, 1985.

REICH, Wilhelm, *La révolution sexuelle*, nouvelle édition revue et corrigée, traduction par Constantin Sinelnikov, Christian Bourgeois, Paris, 2003.

—, *La fonction de l'orgasme*, L'Arche, Paris, 1997.

RONALD OLIVEROS, Eduardo, « La virtud de la modestia y las formas corporales de expresión en Santo Tomás de Aquino », thèse de doctorat sous la direction de Tomás Trigo, Faculté de Théologie de l'université de Navarre, 2006. (Une partie de ce travail est accessible en ligne cf. <www.mercaba.org/FICHAS/VyV/lmer.pdf>, consultation le 21/11/2016.)

RYCROFT, Charles, *Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Penguin, London, 1968.

SAWICKI, Franciszek, *Fenomenologia wstydlivości. Z problemów moralności seksualnej*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Vratislavie, 1986.

SCHELER, Max, *La pudeur*, traduction par M. Dupuy, « Philosophie de l'esprit », Aubier – Mouton, Paris, 1952.

—, *Über Scham und Schamgefühl*, dans : ID., *Gesammelte Werke*, t. 10 : Schriften aus dem Nachlaß 1, Zur Ethik Und Erkenntnislehre, Francke, Bern, 1957, p. 77-90.

—, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduction par M. de Gandillac, « Bibliothèque de Philosophie », Gallimard NRF, Paris, 1991.

—, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanque, 2004.

SCHMITZ, Kenneth L., *At the Center of the Human Drama. The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła / Pope John Paul II*, CUA Press, Washington D.C., 1993.

SCHU, Walter J., *John Paul II. A personal Study Guide to His Thought and Mission — The New Evangelization*, Circle Press, Hamden (Connecticut), 1999.

- , *Marriage and Family*. The Prophetic Vision of Pope John Paul II, introduction par George Weigel, Crossroad Pub Co, New York, 2002.
- , *The Splendor of Love*. John Paul II's Vision for Marriage and Family, introduction par George Weigel, New Hope Publications, New Hope (Kentucky), 2006⁵.
- SCOLA, Angelo, Uomo-Donna. « Il caso serio dell'amore », Casa editrice Marietti, Milano, 2002.
- , *Le Mystère des noces*. I. Homme-Femme, II. Mariage-Famille, préface de Mgr André Vingt-Trois, traduction par Sylvie Garoche, « Communio », Parole et Silence, Paris, 2012.
- SELZ, Monique, *La pudeur*. Un lieu de liberté, « Essais et documents », Buchet/Chastel, Paris, 2003.
- SEMEN, Yves, *La sexualité selon Jean-Paul II*, Presses de la Renaissance, Paris, 2004.
- , *La préparation au mariage*. Selon Jean-Paul II et la théologie du corps, Presses de la Renaissance, Paris, 2013.
- , *Le mariage selon Jean-Paul II*, Presses de la Renaissance, Paris, 2015.
- (dir.), Jean-Paul II face à la question de l'homme, Actes du 6^{ème} Colloque international de la Fondation Guilé, Éditions Thesis Verlag, Zürich, 2004.
- (dir.), *Amour humain, amour divin*. Actualité de la théologie du corps, Actes du Colloque inaugural de l'Institut de théologie du corps, « Théologies », Cerf, 2015.
- SHERWIN, Michael, *By Knowledge & By Love*. Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas, T&T Clark Ltd, CUA Press, Washington D.C., 2005.
- SHIVANANDAN, Mary, *Crossing the Threshold of Love*. Contemporary Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology, T&T Clark Ltd, Edinburgh, 1999.
- SCHUMACHER, Bernard N., *La pudeur dans les soins*, Saint Augustin, Saint-Maurice (Suisse), 2021.

- SPICQ, Ceslas, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, réédition en un volume des Notes de lexicographie néotestamentaire, Éditions Universitaires de Fribourg – Cerf, Fribourg, 1991.
- SURAMY, Aude, *La voie de l'amour. Une interprétation de Personne et Acte de Karol Wojtyła*, lecteur de Thomas d'Aquin, préface de Mgr Livio Melina, « Sentieri de la verità 10 », Cantagalli – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Cité du Vatican, 2014.
- TARNOWSKI, Karol (dir.), *Phénoménologie polonaise et christianisme*, « Philosophie et théologie », Cerf, Paris, 2015, notamment p. 80-91 et p. 93-111.
- THIÉBAUT, Philippe, *De l'usage de la feuille de vigne*, « Pictum », La Table ronde, Paris, 2014.
- TISSERON, Serge, *Du bon usage de la honte*, Ramsay-Archimbaud, Paris, 1998.
- , *L'intimité surexposée*, Ramsay, Paris, 2001.
- , *Vérités et mensonges de nos émotions*, « Le Livre de Poche », Albin Michel, Paris, 2005.
- , *Voyage à travers la honte*, Yapaka, Bruxelles, 2005.
- , *Ces désirs qui nous font honte. Désirer, souhaiter, agir : le risque de la confusion*, Fabert, Paris, 2011.
- , *La honte. Psychanalyse d'un lien social*, Dunod, Paris, 2014³.
- TSHIONYI KAZADI, François, *La subjectivité morale du corps. Une relecture de Veritatis Splendor 48 et de La Théologie du corps de Saint Jean-Paul II*, « dissertationes theologicae 40 », Universidad San Damaso, Madrid, 2022.
- VANDERLINDEN, Annick, *Vivre sous le regard de Dieu. Une redécouverte théologique du regard*, « Études de théologie et d'éthique 2 », LIT Verlag, Münster, 2012.
- VASSE, Denis, *La chair envisagée. La génération symbolique, nouvelle édition augmentée*, « Philosophie générale », Seuil, Paris, 2002.

- VAUDREY, Catherine – KENT, Tami Lynn, *Le féminin sauvage. Trouver puissance, esprit et joie dans le corps féminin*, Vega, Paris, 2017.
- VILLER, Marcel – RAYEZ, André (dir.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 17 t., Beauchesne, Paris, 1937-1995.
- WALDSTEIN, Michael M., *Glory of the Logos in the Flesh. Saint John Paul's Theology of the Body*, Ave Maria University Press, Notre Dame (Indiana), 2018.
- WEIGEL, George, *Jean Paul II. Témoin de l'espérance*, traduit de l'américain par Philippe Bonnet, Sabine Boulongne, Valérie Rosier, Floriane Vidal, édition augmentée, JC Lattès, Paris, 2005².
- WEST, Christopher, *Good News About Sex & Marriage. Answers to Your Honest Questions about Catholic Teaching*, revised edition, Servant Books, Cincinnati (Ohio), 2004.
- , *Theology of the Body For Beginners A Basic Introduction to Pope John Paul II's Sexual Revolution*, Ascension Press, West Chester (Pennsylvanie), 2004.
- , *Heaven's Song. Sexual Love as it was Meant to Be*, Ascension Press, West Chester (Pennsylvanie), 2008.
- YOU, Alain, *La loi de gradualité : une nouveauté en morale ? Fondements théologiques et applications*, préface de Édouard Hamel, « le Sycomore », P. Lethielleux, Paris, 1991.
- ZANOR, Pablo. *La parvedad de materia en el sexto mandamiento. Un estudio desde la perspectiva de los manuales de la teología moral contemporánea (1950-1997)*, LUP, Rome, 2003.

II.2. Articles

- ANONYME, « La honte sous la loupe de Boris Cyrulnik », *Le tribun de Genève*, 23 mars 2009, <parolesdecorps.com/wp-content/uploads/2013/11/Le-sentiment-de-honte-de-Cyrulnik.pdf>, consultation le 16/09/2017.

- AUTIERO, Antonio, « Pudore », dans : COMPAGNONI, Francesco – PIANA, Giannino – PRIVITERA, Salvatore, *Nuovo Dizionario di teologia morale*, Edizioni Paoline, Milan, 1990, p. 1075-1085.
- BALMARY, Marie, « Pudeur », dans : MATHON, Gérard et al. (éds.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. 12, Payot, Letouzey et Ané, Paris, 1990, col. 277-283.
- , « Vêtement », *DSAM* 16 (1994) col. 511-516.
- BALSAMEDA, María Fernanda, « 'Metafísica del pudor'. Un aspecto central de la filosofía del cuerpo en 'Amor y responsabilidad' de Karol Wojtyła », *Espíritu* 140 (2010) 517-537.
- BERTRAND, Régis, « La nudité entre culture, religion et société, quelques remarques à propos des Temps modernes », *Rives méditerranéennes* 30 (2008) 11-24.
- BONINO, Serge-Thomas, « Thomisme et personnalisme selon Jean-Paul II », *Recherches Philosophiques* 5 (2009) 219-232.
- , « Le thomisme de 1962 à 2012. Vue panoramique », dans : KALINOWSKI, Jerzy – SWIEZAWSKI, Stefan, *La philosophie à l'heure du Concile*, nouvelle édition revue et complétée par Agnès et Michel Bastit, Presses Universitaires de l'IPC, Paris, 2014, p. 137-167.
- BONINO, Serge-Thomas – BARTHE, Claude et al., « Débat sur l'Église », *La Nef* 141 (2003) 20-25.
- BORY, Valérie, « La pudeur, un signe de civilisation en voie de disparition », *Choisir* 559/560 (2006) 24-27.
- CAFFARRA, Carlo, « Jean-Paul II témoin du Christ, chemin qui mène à l'homme », *Cahiers de l'IPC* 76 (2012) 101-132.
- CALLOWAY, Donald H., « Theology of the Body and Marian Dogmas », dans : ID. (ed.), *The Virgin Mary and the Theology of the Body*, Ascension Press, West Chester (Pennsylvanie), 2005, p. 5-30.
- CHENU, Marie-Dominique, « Les passions vertueuses. L'anthropologie de saint Thomas », *RPL* 72 (1974) 11-18.
- CLARK Mary T., « Plotinus, Augustine, Aquinas, K. Wojtyła on Person and Ego », Vingtième Congrès Mondial de

Philosophie à Boston (Massachusetts), 10-15 août 1998, <www.bu.edu/wcp/Papers/PPer/PPerClar.htm>, consultation le 04/07/2015.

COINTET, Pierre de, « À la racine du personnalisme de Karol Wojtyła : l'expérience spirituelle », dans : COLL., *Le personnalisme de Jean-Paul II, sources et enjeux, Recherches philosophiques* 5 (2009) 5-20.

COLL., *Φάσις*, La pudeur et la honte, *European Journal of Philosophy*, vol. 6 (2021)

COLLAUD, Thierry, « Une pédagogie du consentement au corps. Une herméneutique franciscaine en réponse à 'l'auto-délivrance' du suicide assisté », *NRT* 136/1 (2014) 88-103.

COLLIN, Thibaud, « Vers une théologie politique du don ? *Mémoire et identité* de Jean-Paul II », dans : BOYANCÉ, Michel et al., *Jean-Paul II, héritage et fécondité*, Presses Universitaires de l'IPC, Paris, 2014.

—, « *La théologie du corps, fondation d'Humanae vitae* », dans : SEMEN, Yves (dir.), *Amour humain, amour divin. Actualité de la théologie du corps*, Actes du Colloque inaugural de l'Institut de théologie du corps, Cerf, Paris, 2015, p. 197-212.

COLLINSON, Patrick, « Puritanisme » dans : LACOSTE, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, « Quadrige Dicos Poche », PUF, Paris, 2007³, p. 1166-1168.

COMBET-GALLAND, Corina, « Heureux ceux qui sont nus. Petite éthique du vêtir et du dénuder », *Revue d'éthique et de théologie morale* 252 (2008) 9-27.

COTTIER, Georges, « 'Libido' de Freud et 'appetitus' de saint Thomas », dans : LUYTEN Norbert A. (éd.), *L'anthropologie de saint Thomas*. Conférences organisées par la Faculté de théologie et la Société philosophique de Fribourg à l'occasion du 7^e centenaire de la mort de saint Thomas d'Aquin, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse), 1974, p. 91-123.

COUFFIGNAL, Robert, « Guides pour l'Éden. Approches nouvelles de Genèse II, 4-III », *RTh* 80 (1980) 613-627.

- COUILLAUD, Bruno, « Foi et raison, une complémentarité renouvelée », dans : BOYANCÉ, Michel (dir.), *Jean-Paul II, héritage et fécondité*, Presses Universitaires de l'IPC, Paris, 2014, p. 23-58.
- CREECH, James, « La honte dans la théorie », *Le Coq-Héron* 184 (2006) 100-108.
- DESCHODT, Gaëlle, « La pudeur, un bilan », *Hypothèses* 13 (2010) 97-105.
- DIDIER-WEILL, Alain, « La honte et la pudeur : les deux voiles », *Patio* 3 (1984) 79-81.
- DRIEU, Didier – SCelles, Régine, « Introduction. Entretien avec Serge Tisseron et Vincent de Gaulejac à propos de leurs travaux sur la honte », *Dialogue* 190 (2010) 7-24.
- DURIF-VAREMBONT, Jean-Pierre, « La proximité : une éthique de l'intime », *Le Divan Familial* 11 (2003) 191-201.
- , « L'intimité entre secrets et dévoilements », *Cahiers de psychologie clinique* 32 (2009) 57-73.
- EMERY, Gilles, « L'unité de l'homme, âme et corps, chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 75 (2000) 53-76.
- , « Péché originel, théologie et pédagogie », dans : AVANZINI, Guy – CAILLEAU, René et al. (éd.), *Dictionnaire historique de l'éducation chrétienne d'expression française*, Éditions Don Bosco, Paris, 2010², p. 568-569.
- , « Personne humaine et relation : la personne se définit-elle par la relation ? », *Nova et Vetera* 89 (2014) 7-29.
- FREUD, Sigmund, « Les explications sexuelles données aux enfants », dans ID., *La vie sexuelle*, « Bibliothèque de psychanalyse », PUF, Paris, 1977, p. 9-12.
- , « Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense », dans : ID., *Névrose, psychose et perversion*, introduction de Jean Laplanche, traduit de l'allemand sous la direction de Jean Laplanche, « Bibliothèque de psychanalyse », PUF, Paris, 2010, p. 61-81.
- GRANADOS, José, « Toward a Theology of the Suffering Body », *Communio* 33 (2006), 540-563.

- HÉBERT, Geneviève, « Pudeur », Dans : LEMOINE, Laurent – GAZIAUX, Éric – MÜLLER, Denis (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Cerf, Paris, 2013, p. 1650-1659.
- HOOGE, Ilona E. de, « The exemplary social emotion guilt: Not so relationship-oriented when another person repairs for you », *Cognition & Emotion* 26 (2012) 1189-1207.
- , « The General Sociometer Shame: Positive Interpersonal Consequences of an Ugly Emotion », dans : LOCKHART, Kevin G. (ed.), *Psychology of Shame: New Research. Psychology of Emotions, Motivations and Actions*, Nova Science Publishers Inc., Hauppauge (New York), 2014, p. 96-109.
- HOOGE, Ilona E. de – ZEELLENBERG, Marcel – BREUGELMANS, Serger M., « Moral sentiments and cooperation: Differential influences of shame and guilt », *Cognition & Emotion* 21 (2007) 1025-1042.
- , « Not so ugly after all: When shame acts as a Commitment Device », *Journal of Personality and Social Psychology* 95 (2008) 933-943.
- , « Restore and protect motivations following shame », *Cognition & Emotion* 24 (2010) 111-127.
- , « A functionalist account of shame induced behavior », *Cognition & Emotion* 25 (2011) 939-946.
- HOUZIAUX, Alain, « Pourquoi diable avons-nous un corps ? », dans ID. (dir.), *Le corps, un plaisir ou un poids ? « Questions de vie »*, Les Éditions de l'Atelier – Les Éditions ouvrières, Paris, 2006, p. 13-40.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, « Les vertus morales dans la vie intérieure », *La vie spirituelle* 183 (1934) 225-236.
- GOTIA, Oana, « La théologie du corps : beauté de l'amour et pureté du cœur », dans : SEMEN, Yves (dir.), *Amour humain, amour divin. Actualité de la théologie du corps*, Actes du Colloque inaugural de l'Institut de théologie du corps, Cerf, Paris, 2015, p. 73-86.

- GUELLEC, Ronan (dir.), *Jean Paul II pape personnaliste. La personne, don et mystère*, « Recherches carmélitaines », Éditions du Carmel, Toulouse, 2008.
- GUINDON, André, « La 'crainte honteuse' selon Thomas d'Aquin », *Rth* 69 (1969) 589-623.
- , « Pour une éthique du vêtement ou de la nudité ? », *Laval théologique et philosophique* 50 (1994) 555-574.
- HABIB, Claude, « La pudeur, vertu de femme ? » dans : ID. (dir.), *La pudeur. La réserve et le trouble*, « Série Morales 9 », Autrement, Paris, 1992, p. 138-154.
- HOCHART, Patrick, « L'espace intime », dans : HABIB, Claude (dir.), *La pudeur. La réserve et le trouble*, « Série Morales 9 », Autrement, Paris, 1992, p. 188-201.
- IDE, Pascal, « Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et Spes*, n. 24, § 3 chez Jean-Paul II », *Anthropotes* 17/1 (2001) 151-180 et 17/2 (2001) 129-163.
- , « Don et théologie du corps dans les catéchèses de Jean-Paul II sur l'amour dans le plan divin », dans : SEMEN, Yves (dir.), *Jean-Paul II face à la question de l'homme. Actes du 6^{ème} Colloque International de la Fondation Guilé*, Éditions Thesis Verlag, Zürich, 2004, p. 159-209.
- , « *La théologie du corps* de Jean-Paul II, un enjeu philosophico-théologique inaperçu », *Revue Théologique des Bernardins* 3 (2011) 89-103.
- , « La Méditation sur le thème du don désintéressé. Une présentation », *NRT* 134 (2012) 201-214.
- , « De Amour et responsabilité à la théologie du corps : continuité ou rupture ? », dans : SEMEN, Yves (dir.), *Amour humain, amour divin. Actualité de la théologie du corps*, Actes du Colloque inaugural de l'Institut de théologie du corps, Cerf, Paris, 2015, p. 41-71.
- JANIN, Claude, « Pour une théorie psychanalytique de la honte (honte originaire, honte des origines, origines de la honte) », *Revue Française de Psychanalyse* 67 (2003) 1657-1742.

- KALINOWSKI, Georges, « Karol Wojtyła face à Max Scheler ou l'origine de 'Osoba i czyn' », *Rth* 80 (1980) 456-465.
- KAMBOUCHNER, Denis, « Passions » dans : CANTO-SPERBER, Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, « Quadrige », PUF, Paris, 2004⁴, p. 1145-1151.
- KOCH, Isabelle, « Augustin et l'usage du monde », *Cahiers philosophiques* 122 (2010) 21-42.
- KOCHER, Annick, « La pudeur : une attitude spirituelle ? », *La chair et le Souffle* 4 (2009) 77-89.
- KORNAS-BIELA, Dorota, « Enfants, droits de l'enfant et violence sexuelle », dans : CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Pierre Téqui, Paris, 2005, p. 359-376.
- KRISTJÁNSSON, Kristján, « Is Shame an Ugly Emotion? Four Discourses – Two Contrasting Interpretations for Moral Education », *Studies in Philosophy and Education* 33 (2014) 495-511.
- LAKTOVIC, Mark S., « Pope John Paul II's 'Theology of the Body' and the Significance of Sexual Shame in Light of the Body 'Nuptial Meaning': Some Implications for Bioethics and Sexual Ethics », *Nova et Vetera*, English Edition, 2 (2004), 305-336.
- LABRUSSE-RIOU, Catherine, « La pudeur à l'ombre du droit », dans : HABIB, Claude (dir.), *La pudeur. La réserve et le trouble*, « Série Morales 9 », Autrement, Paris, 1992, p. 29-50.
- LAFFITTE, Jean, « Libertad y naturaleza humana. El cuerpo en su relación con la ley natural », dans : COLL., *La verdad os hará libres. Congreso internacional sobre la Encíclica Veritatis Splendor*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 2005, p. 147-164.
- LARRÚ, Juan de Dios, « El significado personalista de la experiencia del pudor en K. Wojtyła », dans : BURGOS, Juan Manuel (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, « Pensamiento 31 – Biblioteca Palabra », Palabra, Madrid, 2007², p. 95-105.

- LELIÈVRE, Franck, « Pour conclure. La honte, traumatisme ou sens moral ? », *Dialogue* 190 (2010) 131-133.
- LÉNA, Marguerite, « La pudeur, 'sentinelle de l'invisible' », *Revue Théologique des Bernardins* 2 (2011) 175-191.
- LIZOTTE, Aline, « La relation homme-femme comme signe de l'Amour divin », *Carmel* 102 (2001) 15-31.
- LONG, Jean-Etienne, « Considérations sur la pudeur », *Lumière et vie* 292 (2011) 35-46.
- MAILLARD, Catherine, « Renouer avec le sauvage pour une sexualité épanouie », 12 mai 2014, <www.doctissimo.fr/html/sexualite/desir/articles/16327-sexe-sauvage.htm>, consultation le 18/08/2017.
- MARTINS, Daniel, « Influence des états émotionnels dans les activités de mémorisation, de rappel, d'identification et de production de matériels verbaux », *L'année psychologique* 85 (1985) 577-597.
- MATHONAT, Bénédicte, « La personne chez Jean-Paul II », dans : BOYANCÉ, Michel et al., *Jean-Paul II, héritage et fécondité*, Presses Universitaires de l'IPC, Paris, 2014, p. 59-86.
- MATTHEEUS, Alain, « De la Bible à *Humanae Vitae*. Les catéchèses de Jean-Paul II », *NRT* 111 (1989) 228-248.
- , « L'avenir de l'humanité passe par la famille », *NRT* 130 (2008) 719-740.
- MELINA, Livio, « La castidad conyugal, virtud del amor verdadero », dans : MELINA, Livio – NORIEGA, José – PÉREZ-SOBA, Juan José, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, « Pelicano », Palabra, Madrid, 2006, p. 257-269.
- , « Editoriale », *Anthropotes* 25 (2009) 9-18.
- , « *Amour et responsabilité* dans l'anthropologie de Karol Wojtyła », dans : COLL., *Le personnalisme de Jean-Paul II, sources et enjeux, Recherches philosophiques* 5 (2009) 147-162.
- MEROT, Patrick, « La honte : 'si un autre venait à l'apprendre'. Introduction à la discussion sur le rapport de Claude

- Janin », *Revue française de psychanalyse* 67 (2003) 1743-1756.
- MONTANDON, Cléopâtre, « Un mécanisme de contrôle social : La honte. Analyse d'un concept négligé », *Revue européenne des sciences sociales*, 62 (1982) 23-61.
- NORIEGA BASTOS, José, « Amor conyugal y don del Espíritu », dans : MELINA, Livio – NORIEGA José – PÉREZ-SOBA, Juan José, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, « Pelicano », Palabra, Madrid, 2006, p. 271-288.
- PINCKAERS, Servais Th., « L'examen de conscience est-il un exercice démodé ? », *Vie spirituelle* 494 (1963) 537-553.
- , « Les passions et la morale », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990) 379-391.
- , « L'instinct et l'Esprit au cœur de l'éthique chrétienne », dans : PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat (éd.), « Novitas et veritas vitae », *Aux sources du renouveau de la morale chrétienne*. Mélanges offerts au professeur Servais Pinckaers à l'occasion de son 65^e anniversaire, « Études d'éthique chrétienne 37 », Cerf – Éditions universitaires, Paris – Fribourg, 1991, 213-223.
- , « La loi nouvelle, sommet de la morale chrétienne, selon l'encyclique 'Veritatis splendor' », dans : ANGELINI, Guiseppe et al., *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica « Veritatis splendor », Facoltà di teologie di Lugano, Piemme, Segrate (Milan), 1996, p. 121-146.
- PINTO DE OLIVEIRA, Carlos J., « Sentiment de culpabilité, conscience du péché. Psychanalyse et théologie en mal de déchiffrer la vérité de l'homme », *Échos de Saint-Maurice* 83 (1987) 161-171.
- POLAINO-LORENTE, Aquilino, « Éducation sexuelle », dans : CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Pierre Téqui, Paris, 2005, p. 305-316.
- POPPER-GURASSA, Haydée, « En finir avec la honte ? », *Le Coq-Héron* 184 (2006) 76-82.

- PORTER, Jean, « vertus », dans : Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, « Quadrige Dicos Poche », PUF, Paris, 2007³, p. 1487-1490.
- PREMOLI DE MARCHI, Paola, « La sinderesi come principio del dinamismo morale, in opposizione al desiderio cieco », dans : MELINA, Livio – LARRÚ, Juan (dir.), *Verità e libertà nella teologia morale*, « Lezioni e dispense 4 », LUP, Rome, 2001, p. 301-304.
- PROKES, Mary Timothy, « The Nuptial Meaning of Body in Light of Mary's Assumption », *Communio: International Catholic Review* 11 (1984) 157-176.
- RASSIAL, Jean-Jacques, « pudeur », dans : MIJOLA, Alain de (dir.), *Dictionnaire international de la psychanalyse*. Concepts, notions, biographies, œuvres, événements, institutions, vol. 2, nouvelle édition revue et augmentée, Hachette Littératures, Paris, 2005², p. 1421-1422.
- RATZINGER, Joseph, « Si è identificato con la Chiesa perciò ne può essere la voce. Quando il cardinale Joseph Ratzinger spiegava chi era Giovanni Paolo II », *L'Osservatore romano*, 1^{er} mai 2011, <www.osservatoreromano.va/it/news/si-e-identificato-con-la-chiesa-percio-ne-puo-esse>, consultation le 22/09/2015.
- , « Qui était Jean-Paul II », *L'Osservatore romano*, édition en français du 5 mai 2011, <fr.zenit.org/articles/lorsque-le-cardinal-ratzinger-expliquait-qui-etait-jean-paul-ii>, consultation le 10/01/2017.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, « Max Scheler y la ética cristiana según Karol Wojtyła », *Scripta theologica* 14 (1982) 901-914.
- ROUCHE, Michel, « La préparation de l'encyclique 'Humanae vitae'. La commission sur la population, la famille et la natalité », dans : COLL., *Paul VI et la modernité dans l'Église*. Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983), *Publications de l'École française de Rome* 72 (1984) 361-384.
- RUEG PLA, Juan Antonio, « Dureté de cœur et avenir de l'homme », dans : CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la*

vie et les questions éthiques, Pierre Téqui, Paris, 2005, p. 275-282.

SCHUMACHER, Michele M., « *La théologie du corps de Jean Paul II confrontée au féminisme* », *Nova et Vetera* 86 (2011) 297-322.

—, « John Paul II's Theology of the Body on Trial: Responding to the Accusation of the Biological Reduction of Women », *Nova et Vetera*, English Edition, 10 (2012) 463-84.

SCOLA, Angelo, « *L'immagine Dei e la sessualità umana: A proposito de una tesi originale della Mulieris Dignitatem* », *Anthropotes* 8 (1992) 61-73.

—, « Bell'amore e sessualità », Discours en la fête du très saint Rédempteur, 19 juillet 2010, <angeloscola.it/blog/2010/07/18/bellamore-e-sessualita-redentore-2010-il-discorso-del-patriarca>, consultation le 31/07/2017.

SELZ, Monique, « Pudeur », dans : MATHON, Gérard et al. (éds.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. 12, Payot, Letouzey et Ané, Paris, 1990, p. 277-283.

—, « Clinique de la honte. Honte et pudeur, les deux bornes de l'intime », *Le Coq-Héron* 184 (2006) 48-56.

—, « Être ou avoir la honte », *Dialogue* 19 (2010) 55-65.

—, « Comment me cacher ? » *Champ psy* 62 (2012) 47-59.

SEMEN, Yves, « *L'immagine Dei chez Thomas d'Aquin et Jean-Paul II: contradiction ou prolongement ?* », *Cahiers de l'IPC* 83 (2016) 63-85.

SENNELLART, Michel, « Sexualité et gouvernement de soi », *Le Magazine Littéraire* 439 (2005) 58-60.

SHERWIN, Michael, « John Paul II's Theology of Truth and Freedom: A Dissident Phenomenology in a Thomistic Anthropology », *Nova et Vetera* 3 (2005) 543-568.

—, « Les vertus morales infuses : une tradition en quête de renouveau », dans : MÜLLER Denis – SHERWIN Michael – MAILLARD-ROMAGNOLI, Nathalie – TITUS Craig S. (éd.), *Sujet moral et communauté*, « Études d'éthique chrétienne

- Nouvelle série », Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg, 2007, p. 196-211.
- , « Infused virtue and the effects of acquired vice: A test case for the Thomistic theory of infused cardinal virtues », *Thomist* 73 (2009) 29-52.
- , « Virtue as Creative Freedom and Emotional Wisdom », *Edification: The Transdisciplinary Journal of the Society for Christian Psychology* 6 (2012) 32-35.
- SIMON, Yves, « La définition de la vertu morale », *Nova et Vetera* 90 (2015) 299-335.
- SIMPÈRE, Françoise, « Exprimer notre animalité », *Psychologies*, avril 2004, <www.psychologies.com/Couple/Sexualite/Desir/Articles-et-Dossiers/Sexualite-Exprimer-notre-animalite>, consultation le 18/08/2017.
- SOLIGNAC, Aimé, « Passions et vie spirituelle », *DSAM* 12 (1983) col. 339-357.
- SOMME, Luc-Thomas, « La crainte comme don ou de l'art d'être fils », dans : VIEGNES, Michel (dir.), *La peur et ses miroirs, Imago*, Paris, 2009, p. 85-95.
- , « La colère en question(s) » dans : HUMBRECHT, Thierry-Dominique (dir.), *Saint Thomas d'Aquin, « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie »*, Cerf, Paris, 2010, p. 357-378.
- STEAD, Christopher, « Platonisme chrétien » dans : LACOSTE, Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie*, « Quadrige Dicos Poche », PUF, Paris, 2007³, p. 1097-1100.
- SURAMY, Aude, « Passion du don et union nocturne : mystère d'amour de la personne dans la pensée de Karol Wojtyła », *Revue Théologique des Bernardins* 3 (2011) 123-154.
- SWANTEC, Zachary, « John Paul II's Theology of the Suffering Body », *The Person and the Challenges* 9 (2019), 65-98.
- TANGNEY, June P., « Moral affect: The Good, the Bad and the Ugly », *Journal of Personality and Social Psychology* 61 (1991) 598-607.

- TISSERON, Serge, « honte » dans : MIJOLA, Alain de (dir.), *Dictionnaire international de la psychanalyse*. Concepts, notions, biographies, œuvres, événements, institutions, vol. 1, nouvelle édition revue et augmentée, Hachette Littératures, Paris, 2005², p. 793.
- , « De la honte qui tue à la honte qui sauve », *Le Coq-Héron* 184 (2006) 18-31.
- , « Préface à l'édition 2007. Pour une clinique sociale de la honte », dans : ID., *La honte*. Psychanalyse d'un lien social, Dunod, Paris, 2007².
- , « Intimité et extimité », *Communications* 88 (2011) 83-91.
- VALLIN, Pierre, « Mariage » dans : LACOSTE, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, « Quadrige Dicos Poche », PUF, Paris, 2007³, p. 838-842.
- VANNIER, Marie-Anne, « Pélagianisme » dans : LACOSTE, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, « Quadrige Dicos Poche », PUF, Paris, 2007³, p. 1061-1062.
- VASSE, Denis, « Pudeur », *DSAM* 12 (1986) col. 2607-2612.
- , « La pudeur et le respect », *Lumière et Vie* 114 (1993) 81-92, <www.denis-vasse.com/2009/09/la-pudeur-et-le-respect>, consultation le 03/04/2017.
- , « Un monde sans pudeur ? », *Études* 396 (2002) 197-205.
- VINCENT-BUFFAULT, Anne, « La domestication des apparences » dans : HABIB, Claude (dir.), *La pudeur*. La réserve et le trouble, « Série Morales 9 », Autrement, Paris, 1992, p. 126-135.
- WALDSTEIN, Michael, « John Paul II and St. Thomas on Love and the Trinity », *Anthropotes* 18 (2002) 113-138 et 296-286.
- ZEGHIDOUR, Slimane, « La retenue islamique », dans : HABIB, Claude (dir.), *La pudeur*. La réserve et le trouble, « Série Morales 9 », Autrement, Paris, 1992, p. 103-107.

III. Instruments de travail

CARREZ, Maurice – MOREL, François, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Labor et Fides – Société Biblique Française, Genève – Viviers-le-Bel, 1995⁴.

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, *Trésor de la langue française*. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960), 16 t., Gallimard, Paris, 1908-1987.

GAFFIOT, Félix, *Le grand Gaffiot*. Dictionnaire latin-français, troisième édition revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert, Hachette, Paris, 2000³.

GIRAC-MARINIER, Carine, *Harrap's shorter*. Anglais – Français, Français – Anglais, Harrap – Larousse, Paris, 2013.

GUILBERT, Louis – LAGANE, René – NIOBEY, Georges (dir.), *Grand Larousse de la langue française*, 7 t., Librairie Larousse, Paris, 1971-1979.

LITTRÉ, Émile – BLUM, Claude (dir.), *Le nouveau Littré*, édition augmentée et mise à jour, Garnier, Paris, 2005.

REY, Alain (dir.), *Le grand Robert* de la langue française. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paul Robert, 9 t., Dictionnaires Le Robert, Paris, 2001².

REYMOND, Philippe, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Cerf – Société Biblique Française, Paris, 2002.

Annexes

Annexe 1

Table des correspondances entre les différentes éditions des catéchèses

Pour s’orienter entre les différentes versions de *La théologie du corps*, il faut d’abord savoir que les traductions de l’édition française de l’*Osservatore romano* pour les cent vingt-neuf catéchèses prononcées (sur les cent trente-cinq qui constituent le corpus de *La théologie du corps*), parues dans la *Documentation catholique* entre le 7 octobre 1979 et le 6 janvier 1985, ont été reprises pour les premières publications de cet enseignement par les éditions du Cerf, soit successivement :

- JEAN-PAUL II, *À l’image de Dieu, homme et femme*. Une lecture de Genèse 1-3, Cerf, Paris, 1980. [Catéchèses du 5 septembre 1979 au 2 avril 1980.]
- ID., *Le corps, le cœur, l’esprit*. Pour une spiritualité du corps, présentation par François Vial, Cerf, Paris, 1985. [Catéchèses du 16 avril 1980 au 6 mai 1981.]
- ID., *Résurrection, mariage et célibat*. L’Évangile de la rédemption du corps, présentation par François Vial, Cerf, Paris, 1985. [Catéchèses du 11 novembre 1981 au 9 février 1983.]
- ID., *L’Amour humain dans le plan divin*. De la Bible à « *Humanae Vitae* », présentation par François Vial, Cerf, Paris, 1985. [Catéchèses du 23 mai 1984 au 28 novembre 1984.]

L’ensemble a fait l’objet d’une publication intégrale en 2012, cf. ID., *Homme et femme il les créa*. Une spiritualité du corps, Cerf, Paris, 2012. (Cité HF)

Pour les éditions les plus récentes auxquelles cette étude fait référence, le tableau de correspondances qui suit permettra au

lecteur de passer aisément d'une édition à l'autre.¹ L'on constate que l'édition polonaise autorisée par JEAN-PAUL II en 1986 (citée MN), sur laquelle s'est basé Michael WALDSTEIN pour l'édition en anglais de 2006 (citée MW), suivi lui-même par Yves SEMEN pour l'édition en français de 2014 (citée TDC), présente un décompte en cent trente-cinq catéchèses.² En revanche, l'édition en italien de 2009 (citée AU) ainsi que la seconde édition en français de 2014 (citée AH) s'en tiennent à cent vingt-neuf catéchèses. Les numéros qui diffèrent du premier groupe au second figurent en caractères gras³

Dates de communication des catéchèses	Numérotation en 135 catéchèses	Numérotation en 129 catéchèses
	Édition polonaise (MN) Édition anglaise 2006 (MW) Édition française Cerf 2014 (TDC)	Édition italienne 2009 (AU) Édition française Parole et Silence 2014 (AH)
5 sept. 1979	1	1
12 sept. 1979	2	2
19 sept. 1979	3	3

¹ Pour rappel, voici les éditions :

JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1986 (citée MN).

JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them*. A Theology of the Body, traduction, introduction et index par Michael Waldstein, « Books and Media », Pauline, Boston, 2006 (citée MW).

GIOVANNI PAOLO II, *L'Amore umano nel piano divino*. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984), Gilfredo Marengo (dir.), Libreria Editrice Vaticana – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia, Cité du Vatican, 2009 (citée AU).

JEAN-PAUL II, *La théologie du corps*. L'amour humain dans le plan divin, introduction, traduction, index, tables et notes par Yves Semen, préface du Cardinal Marc Ouellet, Cerf, Paris, 2014 (citée TDC).

—, *L'amour humain dans le plan divin*. La rédemption du corps et la sacramentalité du mariage dans les Catéchèses du mercredi (1979-1984), Gilfredo Marengo (dir.), Institut Pontifical Jean-Paul II pour les études sur le mariage et la famille – Parole et Silence, Rome – Paris, 2014 (citée AH).

² Numérotées de 1 à 133 car deux numéros sont doublés : 95 et 95B (ou 95b), 117 et 117B (ou 117b).

³ Pour d'autres précisions, l'on pourra se reporter aux explications données par M. WALDSTEIN cf. MW p. 731-735 et par Y. SEMEN, cf. TDC p. 615-623.

Dates de communication des catéchèses	Numérotation en 135 catéchèses	Numérotation en 129 catéchèses
	Édition polonaise (MN) Édition anglaise 2006 (MW) Édition française Cerf 2014 (TDC)	Édition italienne 2009 (AU) Édition française Parole et Silence 2014 (AH)
26 sept. 1979	4	4
10 oct. 1979	5	5
24 oct. 1979	6	6
31 oct. 1979	7	7
7 nov. 1979	8	8
14 nov. 1979	9	9
21 nov. 1979	10	10
12 déc. 1979	11	11
19 déc. 1979	12	12
2 janv. 1980	13	13
9 janv. 1980	14	14
16 janv. 1980	15	15
30 janv. 1980	16	16
6 fév. 1980	17	17
13 fév. 1980	18	18
20 fév. 1980	19	19
5 mars 1980	20	20
12 mars 1980	21	21
26 mars 1980	22	22
2 avril 1980	23	23
16 avril 1980	24	24
23 avril 1980	25	25
30 avril 1980	26	26
14 mai 1980	27	27
28 mai 1980	28	28
4 juin 1980	29	29
18 juin 1980	30	30
25 juin 1980	31	31
23 juillet 1980	32	32
30 juillet 1980	33	33
6 août 1980	34	34
13 août 1980	35	35
20 août 1980	36	36
27 août 1980	37	37
3 sept. 1980	38	38
10 sept. 1980	39	39
17 sept. 1980	40	40
24 sept. 1980	41	41
1 ^{er} oct. 1980	42	42

Dates de communication des catéchèses	Numérotation en 135 catéchèses	Numérotation en 129 catéchèses
	<i>Édition polonaise (MN)</i> <i>Édition anglaise 2006 (MW)</i> <i>Édition française Cerf 2014 (TDC)</i>	<i>Édition italienne 2009 (AU)</i> <i>Édition française Parole et Silence 2014 (AH)</i>
8 oct. 1980	43	43
15 oct. 1980	44	44
22 oct. 1980	45	45
29 oct. 1980	46	46
5 nov. 1980	47	47
12 nov. 1980	48	48
3 déc. 1980	49	49
10 déc. 1980	50	50
17 déc. 1980	51	51
7 janv. 1981	52	52
14 janv. 1981	53	53
28 janv. 1981	54	54
4 fév. 1981	55	55
11 fév. 1981	56	56
18 mars 1981	57	57
1 ^{er} avril 1981	58	58
8 avril 1981	59	59
15 avril 1981	60	60
22 avril 1981	61	61
29 avril 1981	62	62
6 mai 1981	63	63
11 nov. 1981	64	64
18 nov. 1981	65	65
2 déc. 1981	66	66
9 déc. 1981	67	67
16 déc. 1981	68	68
13 janv. 1982	69	69
27 janv. 1982	70	70
3 fév. 1982	71	71
10 fév. 1982	72	72
10 mars 1982	73	73
17 mars 1982	74	74
24 mars 1982	75	75
31 mars 1982	76	76
7 avril 1982	77	77
14 avril 1982	78	78
21 avril 1982	79	79
28 avril 1982	80	80
5 mai 1982	81	81

Dates de communication des catéchèses	Numérotation en 135 catéchèses	Numérotation en 129 catéchèses
	Édition polonaise (MN) Édition anglaise 2006 (MW) Édition française Cerf 2014 (TDC)	Édition italienne 2009 (AU) Édition française Parole et Silence 2014 (AH)
23 juin 1982	82	82
30 juin 1982	83	83
7 juillet 1982	84	84
14 juillet 1982	85	85
21 juillet 1982	86	86
28 juillet 1982	87	87
4 août 1982	88	88
11 août 1982	89	89
18 août 1982	90	90
25 août 1982	91	91
1 ^{er} sept. 1982	92	92
8 sept. 1982	93	93
15 sept. 1982	94	94
22 sept. 1982	95	95
29 sept. 1982	95b	96
6 oct. 1982	96	97
13 oct. 1982	97	98
20 oct. 1982	98	99
27 oct. 1982	99	100
24 nov. 1982	100	101
1 ^{er} déc. 1982	101	102
15 déc. 1982	102	103
5 janv. 1983	103	104
12 janv. 1983	104	105
19 janv. 1983	105	106
26 janv. 1983	106	107
9 fév. 1983	107	108
23 mai 1984	108	109
30 mai 1984	109-110	110
6 juin 1984	111-113	111
27 juin 1984	114-116	112
Non donnée	117	-
4 juillet 1984	117b	113
11 juillet 1984	118	114
18 juillet 1984	119	115
25 juillet 1984	120	116
1 ^{er} août 1984	121	117
8 août 1984	122	118

Dates de communication des catéchèses	Numérotation en 135 catéchèses	Numérotation en 129 catéchèses
	<i>Édition polonaise (MN)</i> <i>Édition anglaise 2006 (MW)</i> <i>Édition française Cerf 2014</i> <i>(TDC)</i>	<i>Édition italienne 2009</i> <i>(AU)</i> <i>Édition française Parole</i> <i>et Silence 2014 (AH)</i>
22 août 1984	123	119
29 août 1984	124	120
5 sept. 1984	125	121
3 oct. 1984	126	122
10 oct. 1984	127	123
24 oct. 1984	128	124
31 oct. 1984	129	125
7 nov. 1984	130	126
14 nov. 1984	131	127
21 nov. 1984	132	128
28 nov. 1984	133	129

Annexe 2

Plan de l'ouvrage Amour et responsabilité

La pagination indiquée est celle de l'édition de 2005 indiquée en bibliographie.⁴

A. Grandes articulations du texte

Pour ce qui regarde les principales articulations, l'ouvrage est bâti de manière à examiner successivement :

- Chapitre I / « La personne et la tendance sexuelle » (AR 15-61), en deux volets :
 - o « Analyse du mot 'jouir' » (AR 17-38),
 - o « Interprétation de la tendance sexuelle » (AR 39-61).
- Chapitre II / « La personne et l'amour » (AR 63-126), en trois volets :
 - o « Analyse générale de l'amour »⁵ (AR 65-90),
 - o « Analyse psychologique de l'amour » (AR 91-106),
 - o « Analyse morale de l'amour » (AR 107-126).
- Chapitre III / « La personne et la chasteté » (AR 127-188), en trois volets :
 - o « Réhabilitation de la chasteté » (AR 129-156),
 - o « Métaphysique de la pudeur » (AR 157-174),
 - o « Problèmes de la continence » (AR 175-188).
- Chapitre IV / « La justice envers le Créateur » (AR 189-239), en deux volets :
 - o « Le mariage » (AR 191-223),
 - o « La vocation » (AR 224-239).
- Annexe / « La sexologie et la morale » (AR 241-263).

⁴ Ainsi que nous l'expliquera l'annexe 3, dans l'édition publiée en 2014, le texte est rigoureusement le même que celui de 1965 : la traduction n'a malheureusement pas été revue.

⁵ Karol WOJTYŁA précise en deux endroits qu'il s'agit d'une analyse métaphysique de l'amour, cf. AR 65 et 184.

B. Plan détaillé de l'ouvrage

Si l'on reprend le détail, voici ce que cela donne

Avant-propos d'André Frossard	7
Introduction	11

CHAPITRE PREMIER. LA PERSONNE ET LA TENDANCE

SEXUELLE..... 15

<i>Analyse du mot « jouir »</i>	<i>17</i>
I. La personne, sujet et objet de l'action	17
II. Première signification du mot < jouir >	21
III. < Aimer > opposé à < user >	24
IV. Seconde signification du mot < jouir >	27
V. Critique de l'utilitarisme	30
VI. Le commandement de l'amour et la norme personnaliste	34
<i>Interprétation de la tendance sexuelle.....</i>	<i>39</i>
VII. Instinct ou impulsion ?	39
VIII. La tendance sexuelle, propriété de l'individu.	41
IX. La tendance sexuelle et l'existence	44
X. Interprétation religieuse	47
XI. Interprétation rigoriste	51
XII. La libido et le néo-malthusianisme	54
XIII. Remarques finales	59

CHAPITRE II. LA PERSONNE ET L'AMOUR 63

<i>Analyse générale de l'amour</i>	<i>65</i>
I. Le mot < amour >	65
II. L'amour comme < attrait >	66
III. L'amour comme < concupiscence >	71
IV. L'amour comme < bienveillance >	73
V. Le problème de la réciprocité.....	75
VI. De la sympathie à l'amitié.....	79
VII. L'amour sponsal.....	85
<i>Analyse psychologique de l'amour.....</i>	<i>91</i>
VIII. La perception et l'émotion	91
IX. Analyse de la sensualité	94
X. L'affectivité et l'amour affectif.....	99
XI. Le problème de l'intégration de l'amour	103

<i>Analyse morale de l'amour.....</i>	<i>107</i>
XII. L'expérience vécue et la vertu	107
XIII. L'affirmation de la valeur de la personne	109
XIV. L'appartenance réciproque des personnes	112
XV. Le choix et la responsabilité	117
XVI. L'engagement de la liberté	121
XVII. Le problème de l'éducation de l'amour	125

CHAPITRE III. LA PERSONNE ET LA CHASTETÉ 127

Réhabilitation de la chasteté

129

I. La chasteté et le ressentiment	129
II. La concupiscence charnelle	133
III. Subjectivisme et égoïsme.....	138
IV. La structure du péché	143
V. Le vrai sens de la chasteté	150
<i>Métaphysique de la pudeur.....</i>	<i>157</i>
VI. Le phénomène de la pudeur sexuelle et son interprétation	157
VII. La loi de l'absorption de la honte par l'amour 164	
VIII. Le problème de l'impudeur	168
<i>Problèmes de la continence.....</i>	<i>175</i>
IX. La maîtrise de soi et l'objectivation	175
X. Tendresse et sensualité	181

CHAPITRE IV. JUSTICE ENVERS LE CRÉATEUR..... 189

*Le mariage*191

I. La monogamie et l'indissolubilité	191
II. La valeur de l'institution	197
III. Procréation, paternité et maternité.....	204
IV. La continence périodique, méthode et interprétation	217
<i>La vocation.....</i>	<i>224</i>
V. Le concept de justice envers le Créateur.....	224
VI. La virginité mystique et la virginité physique 228	
VII. Le problème de la vocation	234
VIII. La paternité et la maternité	237

ANNEXE. LA SEXOLOGIE ET LA MORALE. Aperçu	
complémentaire.....	241
I. Introduction	243
II. Le sexe	245
III. La tendance sexuelle	248
IV. Problèmes du mariage et des rapports	
conjugaux	249
V. Le problème de la régulation des naissances	235
VI. La psychothérapeutique sexuelle et morale ..	260

Annexe 3

Le vocabulaire de la honte dans *Amour et responsabilité* (spécialement dans le sous-chapitre « Métaphysique de la pudeur »)

Ce document de travail a pour but de suppléer à quelques-unes des imperfections de la traduction française du sous-chapitre que Karol WOJTYŁA consacre à la pudeur dans *Amour et responsabilité* (AR 157-174). Il s'agit de se donner les moyens d'être au plus près de la pensée de l'auteur concernant le sujet de la présente étude, en suivant le plus précisément possible les mots du vocabulaire de la honte qu'il emploie dans ce développement. Pour cela le texte français sera reproduit de manière à mettre en évidence les termes polonais appartenant à ce registre à chacune de leurs occurrences, et il en sera donné un équivalent français qui ne prête pas à confusion.

A. Note sur les éditions

Il faut bien sûr établir préalablement que la traduction mise en lien avec le texte polonais lui correspond bien. Le texte français qui sera repris ci-après est celui de l'édition de 2005⁶, lequel ne comporte aucune indication concernant la traduction. Cependant, l'on sait que pour la première édition en français, réalisée par la Société d'Éditions Internationales en 1965, le texte était traduit par Thérèse Sas et revu par Marie-Andrée Bouchaud-Kalinowska⁷, et que les rééditions successives chez Stock (en 1978, 1985, 1998 et 2005) ont conservé cette traduction.⁸ L'édition de

⁶ Karol WOJTYŁA, *Amour et responsabilité*, Préface d'André Frossard, Stock, Paris, 2005.

⁷ ID., *Amour et responsabilité. Étude de morale sexuelle*, traduction du polonais par Thérèse Sas, revue par Marie-Andrée Bouchaud-Kalinowska, préface d'Henri de Lubac, Société d'Éditions Internationales, Paris, 1965.

⁸ Soit successivement :

2014 chez Parole et Silence fait de même.⁹ La première publication française de l'ouvrage, aux éditions Stock et Dialogue¹⁰ spécifiait en outre que cette traduction se basait sur la deuxième édition en polonais¹¹, laquelle avait été enrichie et complétée par l'auteur après l'édition initiale aux Presses de l'Université Catholique de Lublin.¹² Avant cette édition, Karol WOJTYŁA avait déjà publié un article sous le même titre dans la revue *Znak* en 1960.¹³

Le texte polonais auquel on se reporte ici pour retrouver les termes originaux employés par Karol WOJTYŁA correspond à celui de la dernière édition dans cette langue, datée de 2001.¹⁴ JEAN-PAUL II a ajouté une seconde introduction pour cette nouvelle édition polonaise, mais n'a pas signalé qu'il aurait retouché le texte. L'on peut donc présumer que celui-ci est demeuré inchangé, et que l'édition française utilisée se réfère bien au même texte polonais que celui à partir duquel vont être retracées les occurrences des termes appartenant au paradigme de la honte et de la pudeur.

B. Problèmes de traduction pour le vocabulaire de la honte dans l'édition française

La traduction du vocabulaire de la honte par rapport au texte original s'avère très problématique. Plusieurs termes polonais ont été traduits diversement dans le texte français selon les

ID., *Amour et responsabilité*, Étude de morale sexuelle, traduction de la deuxième édition polonaise par Thérèse Sas et Marie-Andrée Bouchaud-Kalinowska, Stock – Dialogue, Paris, 1978.

ID., *Amour et responsabilité*, préface d'André Frossard, Stock, Paris, 1985.

ID., *Amour et responsabilité*, préface d'André Frossard, Stock, Paris, 1998.

ID., *Amour et responsabilité*, préface d'André Frossard, Stock, Paris, 2005.

⁹ ID., *Amour et responsabilité*, préface d'André Frossard, « Ouvrage de référence », Parole et Silence, Paris, 2014.

¹⁰ ID., *Amour et responsabilité*. Étude de morale sexuelle, traduction de la 2^e édition polonaise par Thérèse Sas et Marie-Andrée Bouchaud-Kalinowska, Stock – Dialogue, Paris, 1978.

¹¹ ID., *Miłość i odpowiedzialność*. Studium etyczne, deuxième édition revue et complétée, Znak, Cracovie, 1962.

¹² ID., *Miłość i odpowiedzialność*. Studium etyczne, TN KUL, Lublin, 1960.

¹³ ID., *Miłość i odpowiedzialność*, *Znak* 5 (1960) 561-614.

¹⁴ ID., *Miłość i odpowiedzialność*, troisième édition, « Człowiek i moralność », TN KUL, Lublin, 2001.

occurrences, et parfois par des mots utilisés ailleurs dans le même passage pour rendre d'autres vocables encore. Il est à déplorer que cette imprécision s'observe même à propos de notions que l'auteur a pris soin de définir lui-même dans ses pages.

Il faut d'abord relever que les termes « honte » et « pudeur » qui s'entrelacent dans l'ouvrage et notamment dans la sous-partie « Métaphysique de la pudeur » renvoient en fait à un seul et même vocable en polonais : *wstydy*.¹⁵ En effet, (de même qu'avec l'anglais *shame* ou l'allemand *Sham*), il n'y a en polonais qu'un seul et unique mot pour exprimer ces deux notions françaises. C'est donc l'option prise par le traducteur qui a fait alterner « honte » ou « pudeur » selon les occurrences. Comme Karol WOJTYŁA parle précisément de la honte du corps, et du corps en tant que sexué, l'on peut comprendre que la traduction ait privilégié la notion de « pudeur », qui évoque bien une réserve à laisser paraître le corps et notamment les organes sexuels. Reste que choisir « pudeur » (synecdoque particularisante) a pour conséquence de ne plus laisser voir qu'il s'agit plus globalement de la « honte ».

Ensuite, dans la sous-partie qui nous intéresse plus spécialement apparaissent d'autres termes appartenant au même paradigme, où les confusions s'accumulent :

- Premièrement, « pudicité » et « pudibonderie » renvoient une fois encore à un terme unique en polonais : *pruderia*, formé sur une autre racine que *wstydy*. Nous l'avons recensé neuf fois.
- Deuxièmement, une autre occurrence de « pudicité » en français traduit le mot *wstydyliwość*. L'auteur précise : « nous appellerons ainsi l'aptitude et la disposition à avoir honte »¹⁶ et l'emploie douze fois. À un moment, cette notion est définie comme une « disposition constante à éviter ce qui est impudique »¹⁷, renvoyant donc au registre des vertus. L'on observe qu'à quatre reprises¹⁸ la traduction adopte « pudeur » (et non plus « pudicité »)

¹⁵ Sauf quelques fois où le français « pudeur » traduit un autre terme polonais, *wstydyliwość*. Voir plus loin.

¹⁶ AR 159.

¹⁷ AR 160.

¹⁸ Une occurrence en AR 160 (cf. MO 159), deux occurrences en AR 168 (cf. MO 166 et 167), une en AR 172 (cf. MO 170).

pour rendre *wstydlivość*. Cela représente une faute à plusieurs égards. De manière générale déjà, le fait de ne pas respecter les distinctions du texte original entraîne flou et manque de cohérence. Qui plus est, un concept que l'auteur a pris soin de définir précisément mériterait d'être constamment repéré. Enfin, puisque la plupart du temps c'est *wstyd* que la traduction avait rendu par « pudeur », la confusion est double.

- Troisièmement, « impudeur » traduit le polonais *bezwstyd*, – littéralement : la « non-honte » ou le « manque de honte », comme l'auteur le spécifie lui-même.¹⁹ Les adjectifs formés sur *bezwstyd* deviennent la plupart du temps « impudique », parfois « indécent »²⁰ ou encore « contraire à la pudeur »²¹, mais « impudique » traduit ponctuellement une autre expression.²²
- Quatrièmement, « chasteté » (avec l'adjectif qui lui est lié) traduit habituellement le polonais *czystość*.²³ Une de ses occurrences est néanmoins traduite par « pureté ».²⁴ Cela se comprend en raison du sémantisme de *czystość*, car comme l'explique Karol WOJTYŁA lui-même, ce mot de « 'chasteté' [*czystość*] contient l'idée d'élimination de tout ce qui 'salit' »²⁵. Le traducteur de la dernière édition anglaise apporte des précisions intéressantes, en expliquant que

le terme polonais utilisé ici par Wojtyła, à savoir *czystość*, correspond à l'adjectif *czysty*, qui signifie « propre » ou « pur ». De ce fait, le mot *czystość* pourrait aussi se traduire par « pureté » ou « propreté ».²⁶

¹⁹ Cf. AR 168 : « Le mot lui-même indique simplement la négation ou le manque de pudeur, ce qui pratiquement revient au même. »

²⁰ AR 171. En AR 162, « indécent » traduit encore un autre terme : *nieprzyzwoity*.

²¹ AR 173.

²² Cf. AR 173 : « *kłóci się z wymogami wstydu* » soit littéralement : « en conflit avec les exigences de la honte » (notre traduction).

²³ Cf. AR 159 par exemple.

²⁴ Cf. AR 172.

²⁵ AR 132.

²⁶ Karol WOJTYŁA, *Love and responsibility*, traduction, notes de bas de page et avant-propos Grzegorz Ignatik, Pauline Books and Media, Boston, [Kindle

Et

parce que la pureté est un aspect de la chasteté, saint Thomas reconnaît que les deux termes (chasteté et pureté) sont souvent utilisés de manière interchangeable (voir *ST II-II* 151,4). Sous le nom de « chasteté », Wojtyła inclut certainement les deux significations transmises par la manière thomiste de comprendre la chasteté et la pureté expliquées en cet endroit.²⁷

La bivalence du terme est donc à prendre en compte. Reste que la traduction de référence manque de rigueur dans le fait d'opter pour l'une ou l'autre acception sans que l'on voie toujours bien pourquoi, ce qui rend la compréhension incertaine.

C. Les choix de traduction de cette étude pour le vocabulaire de la honte dans ce sous-chapitre

Bien évidemment, l'on peut reconnaître à tout traducteur le droit de préférer une connotation plutôt qu'une autre selon le contexte. Mais pour les notions clés de cette étude, l'instabilité des termes et la multiplication des doublons prêtent surtout à confusion. Un échange de lettres entre Karol WOJTYŁA et le révérend père de LUBAC permet d'ailleurs de savoir que l'auteur lui-même déplorait la mauvaise qualité de la version française.²⁸ Assurément, de tels *alea* de traductions n'aident pas le lecteur francophone à s'orienter dans cet ouvrage où les concepts sont

version], 2013, note 5 du chapitre III, 5692. Notre traduction de : « The Polish word for chastity used here by Wojtyła, namely *czystość*, corresponds to the adjective *czysty*, which means 'clean' or 'pure'. Hence, the word *czystość* could possibly also be translated as 'purity' or 'cleanliness' ».

²⁷ *Ibid.*, note 23 du chapitre III, 5783. Notre traduction de :

[B]ecause purity is an aspect of chastity, St. Thomas recognizes that the two words (chastity and purity) are often used interchangeably (see *Sth II-II* 151.4). Under the name of « chastity », Wojtyła certainly includes both meaning conveyed by the Thomistic understanding of chastity and purity explained there.

²⁸ Cf. K. WOJTYŁA, Lettre inédite au Révérend Père Henri de Lubac, 24 février 1968, *op. cit.*, où il écrit :

[J]e vous garde une profonde reconnaissance pour la belle préface que vous avez bien voulu écrire pour la traduction française de mon livre. Malheureusement, comme vous l'avez bien remarqué, cette traduction laisse à désirer et paralyse quel que [*sic*] peu la diffusion de ce livre qui, en Pologne, répond aux intentions pastorales de l'auteur [...].

importants. Dans l'examen du sous-chapitre dédié à la métaphysique de la pudeur, éviter la fluctuation des termes en conservant le même vocable à chaque occurrence (autant que cela semble légitime) permettrait de suivre de plus près la pensée de l'auteur. C'est à cette fin qu'est inséré ici un outil de travail au service d'une analyse rigoureuse.²⁹

Pour la même raison, à partir de maintenant sera adopté systématiquement dans les citations de cette étude le concept englobant de « honte » lorsqu'il correspond au polonais *wstyd*, en signalant quand il y a lieu la modification par rapport à la traduction française de référence. L'adjectif formé sur *wstyd* restera rendu par « pudique », même si cela masque le fait qu'il peut s'étendre à d'autres hontes que celle du corps. L'on évitera par ailleurs les confusions en choisissant des termes français distincts pour des termes polonais distincts :

- Pour ce qui concerne *prudera*, l'on se limitera à l'équivalent français de « pruderie », (excluant « pudicité »).
- Pour ce qui concerne *wstydlivość*, l'on choisira « pudicité » (excluant « pudeur »). D'ailleurs *wstydlivość* sert à traduire le latin *pudicitia* dans la *Somme théologique* de S. THOMAS³⁰, terme rendu en français précisément par « pudicité ». Or, l'auteur d'*Amour et responsabilité* fait explicitement référence au système des vertus hérité de l'AQUINATE.³¹
- Pour ce qui concerne *bezwstyd*, ainsi que les adjectifs qui lui sont liés, seront adoptés « impudeur » (excluant

²⁹ Dans ce sous-chapitre d'*Amour et responsabilité*, sont mis en évidence les termes originaux concernant le vocabulaire de la honte et les changements apportés par rapport à la version française de référence. Sont indiquées les paginations de l'édition française et de l'édition polonaise utilisées ici, pour permettre de confronter texte original et traduction. Proposer une nouvelle traduction de l'ensemble du chapitre déborderait le cadre de ce travail. En réalité, il serait bien nécessaire de retraduire tout l'ouvrage, mais cette tâche sera laissée à d'autres. L'outil disponible ici se contente donc de « tracer » et corriger éventuellement les notions relevant du paradigme de la honte, pour une plus grande fidélité au texte original.

³⁰ Cf. *ST*, IIa-IIae, q. 151, a. 4. Pour l'édition polonaise, cf. TOMASZ AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. 22 : Umiarkowanie (IIa-IIae, q. 141-170), traduction et notes de bas de page par Stanisław Belch, Veritas, Londres, 1963, <www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_22.pdf>, consultation le 2/09/2015.

³¹ Cf. AR 151.

« indécence »), et « impudique » (excluant « indécent » et « contraire à la pudeur »).

- Pour ce qui concerne *czystość* et les adjectifs correspondants, seront privilégiés « chasteté » (excluant « pureté ») et « chaste » (excluant « pur »), tout en gardant à l'esprit les précisions indiquées ci-avant sur le caractère fréquemment interchangeable des termes.

Choix de traduction :

Pour « tracer » les notions utilisées par Karol WOJTYŁA dans le paradigme de la honte, le parti a été pris de toujours recourir au même mot en français pour rendre un même terme en polonais et les doublons ont été supprimés, pour qu'il n'y ait plus de vocable polonais traduit par deux mots différents en français, pas plus que de vocable français renvoyant à deux termes différents en polonais.

Telles sont les failles de la traduction auxquelles il était nécessaire de pallier : la traduction de 1965 générait des doubles confusions, en adoptant des mots français différents pour des termes polonais identiques et des mots français identiques pour des termes polonais différents (voir les flèches dans le tableau).

Texte original	Traduction dans l'édition française
<i>wstyd</i> (et adjectifs)	honte
	pudeur (pudique)
<i>wstydlivość</i>	pudicité
	pudeur
<i>bezwstyd</i> (et adjectifs)	impudeur
	(impudique / indécent)
<i>pruderia</i>	pudicité
	pudibonderie

En somme, tel qu'était le texte,

- le lecteur ne savait pas que « honte » et « pudeur » correspondaient au même terme *wstyd* ;
- il ne savait pas que pudicité et pudeur pouvaient correspondre au même terme *wstydlivość* ;
- « pudeur » pouvait renvoyer soit à *wstyd* soit à *wstydlivość* ;
- et « pudicité » pouvait renvoyer soit à *wstydlivość* soit à *pruderia*.

Dans cette étude, les principales notions en polonais seront reprises comme suit :

- Pour *wstyd*, sera adopté « honte » (concept englobant « pudeur »)
- Pour *wstydzić się*, sera adopté « avoir honte »
- Pour *wstydlivość*, sera adopté « pudicité »
- Pour *bezwstyd*, sera adopté « impudeur »
- Pour *pruderia*, sera adopté « pruderie »

Voici donc le tableau récapitulant l'ensemble de ces choix pour cet outil de travail par rapport à l'édition française :

Texte original	Traduction dans l'édition française	Choix de traduction dans cet outil de travail
<i>wstyd</i> (et adjectifs)	honte	honte (pudique)
	pudeur (pudique)	
<i>wstydlivość</i>	pudicité	pudicité
	pudeur	
<i>bezwstyd</i> (et adjectifs)	impudeur	impudeur (impudique)
	(impudique / indécent)	
<i>pruderia</i>	pudicité	pruderie
	pudibonderie	

Conventions d'écriture :

Pour faciliter le repérage, voici les conventions d'écriture adoptées :

- Le terme polonais utilisé figure entre parenthèses et *en italiques* (sans les différences de déclinaison, de conjugaison ou d'accord),

- Si le terme adopté par la traduction correspond au choix de cet outil de travail, il est laissé tel quel, en minuscules.
- Dans le cas contraire, le choix de correction apparaît en MAJUSCULES, et le terme qui préexistait à la correction est soit barré, s'il génère une confusion, soit simplement grisé sinon.
- Lorsqu'un mot ou une expression qui concerne la honte ou la pudeur n'a pas été repris dans la traduction française, il apparaît entre crochets.
- Figurent aussi entre crochets les numéros de page de l'édition utilisée. Pour cela, sont indiqués :
 - AR suivi du numéro de page pour l'édition de 2005 d'*Amour et responsabilité*, placé exactement au début de chaque nouvelle page dans le texte français.
 - MO suivi du numéro de page pour les correspondances de l'édition de 2001 de *Miłość i odpowiedzialność*, placé exactement au début de chaque nouvelle page dans le texte polonais.
- Les italiques qui ne sont pas des mots polonais sont ceux de l'auteur.

D. Le texte du sous-chapitre en question

[AR 155 ; MO 156]

Métaphysique de la HONTE pudeur (*wstyd*)

VI. LE PHÉNOMÈNE DE LA HONTE PUDEUR (*WSTYD*) SEXUELLE ET SON INTERPRÉTATION

Des phénoménologues (M. Scheler, F. Sawicki) se sont penchés ces derniers temps sur le problème de la HONTE pudeur (*wstyd*), notamment de la HONTE pudeur (*wstyd*) sexuelle. C'est un thème ouvrant de vastes perspectives et qui demande une analyse détaillée. Sans approfondir la question, on pourrait dire qu'il y a toujours dans le phénomène de la HONTE pudeur (*wstyd*) une tendance à dissimuler, soit des faits extérieurs, soit des états intérieurs. On ne peut cependant simplifier le problème outre mesure en affirmant qu'on ne cache que ce qu'on tient pour un mal ; nous avons souvent « honte » (*wstydzic się*) du bien aussi,

par exemple d'une bonne action. Il se peut que, dans ce cas, la HONTE pudeur (*wstyd*) concerne moins le bien lui-même que le fait d'extérioriser ce qui devrait rester caché : [MO 157] c'est cette extériorisation qu'on éprouve comme un mal. Aussi peut-on dire que HONTE pudeur (*wstyd*) apparaît au moment où ce qui, en raison de son essence ou de sa destination, devrait rester intérieur quitte l'intériorité de la personne pour se manifester à l'extérieur d'une manière ou d'une autre.

On constate ainsi que la HONTE pudeur (*wstyd*) est expressément liée à la personne. Nous ne pouvons discuter ici la question de savoir si ce phénomène apparaît également dans le monde animal. Il semble plutôt que ce que nous y apercevons ne soient que diverses formes de crainte. Celle-ci est un sentiment négatif, provoqué toujours par [AR 158] un mal qui menace. Évidemment, la perception ou la représentation du mal précèdent la crainte et la font naître. La HONTE pudeur (*wstyd*) diffère de la crainte, bien qu'elle puisse lui ressembler extérieurement. Lorsqu'un homme a honte (*wstydzic się*), ce sentiment s'accompagne de la crainte que le monde n'apprenne ce qui, selon lui, devrait rester caché. La crainte est donc liée à la HONTE pudeur (*wstyd*), mais elle n'est, par rapport à celle-ci, que marginale et indirecte. L'essence de la HONTE pudeur (*wstyd*) excède la crainte et ne peut être appréhendée que si l'on se rend bien compte de cette vérité énoncée plus haut que la personne possède une intériorité qui n'est propre qu'à elle seule. De là naît le besoin de cacher ou de laisser dissimulés dans cette intériorité certaines valeurs et certains faits. Par contre, il n'y a pas de lien nécessaire entre l'intériorité de la personne et la crainte. Celle-ci n'est qu'une réaction simple à un mal aperçu, représenté ou dont on a pris conscience. Une telle réaction n'implique pas cette intériorité sans laquelle on ne peut comprendre la HONTE pudeur (*wstyd*). Le besoin, symptomatique pour la HONTE pudeur (*wstyd*), de cacher certains faits ou certaines valeurs, naît dans l'homme, car il trouve en lui un terrain propice : sa vie intérieure. Il est bien différent du simple fait de dissimuler une réaction de crainte pouvant se cacher dans le psychisme, ce qui semble possible également chez les animaux. La HONTE pudeur (*wstyd*) est, par contre, liée à la personne et son développement, à celui de la personnalité.

Ce qui nous intéresse ici, c'est la HONTE pudeur (*wstyd*) sexuelle. Ses manifestations se rattachent au corps ; dans une certaine mesure, elle est simplement HONTE pudeur (*wstyd*) du

corps. [La HONTE pudeur (*wstyd*) porte] portant sur les parties et les organes qui déterminent le sexe. Les hommes ont une tendance presque générale à les dissimuler aux yeux des autres, et surtout à ceux des personnes de l'autre sexe. Ainsi s'explique dans une large mesure le besoin de cacher la nudité. Évidemment, d'autres éléments interviennent également ici, et d'abord la nécessité de se protéger du froid : les peuples primitifs des régions tropicales vivent plus ou moins nus. De nombreux faits concernant leurs mœurs prouvent que la nudité ne s'identifie pas pour eux à l'impudeur (*bezwstyd*). Ainsi, par exemple, le fait de couvrir certaines parties du corps est pour eux précisément une marque d'impudeur (*bezwstyd*). [MO 158] Ce qui agit ici est certainement une habitude, un usage dû aux conditions atmosphériques. La nudité est chez ces peuples une fonction d'adaptation de l'organisme à ces conditions, de sorte qu'on n'y voit directement aucune autre intention ; par [AR 159] contre, une telle intention peut facilement être associée au fait de dissimuler les parties du corps déterminant la différence des sexes. Il apparaît donc que le vêtement peut aussi bien servir à les cacher qu'à les mettre en évidence. Comme nous le voyons, la pudeur ne s'identifie pas d'une manière toute simple à l'emploi de vêtements, ni l'impudeur à la nudité partielle ou intégrale. Ce n'est là qu'un élément relatif et marginal. On peut constater tout au plus que la tendance à dissimuler le corps et ses parties sexuelles va de pair avec la pudeur, mais ne constitue pas son essence.

Est essentielle [à la HONTE pudeur (*wstyd*)], par contre, la tendance à cacher les valeurs sexuelles mêmes, et ce dans la mesure surtout où elles constituent dans la conscience d'une personne un « objet possible de jouissance ». C'est pourquoi nous n'observons pas ce phénomène [de la pudeur sexuelle (*wstyd seksualnego*)] chez les enfants, pour qui le domaine des valeurs sexuelles n'existe pas, parce qu'ils n'y sont pas encore accessibles. À mesure qu'ils en prennent conscience, ils commencent à éprouver la HONTE pudeur (*wstyd*) sexuelle ; à ce moment, elle n'est pas pour eux quelque chose d'imposé de l'extérieur, mais bien un besoin intérieur de leur personnalité naissante. Le développement de la pudicité (*wstydliwość*) – nous appellerons ainsi l'aptitude et la disposition à avoir honte (*wstydzić się*) – suit chez les jeunes filles et les femmes un chemin différent de celui qu'il prend chez les garçons et les hommes. Ce fait reste en connexion avec les différences dans la structure des forces

psychiques et dans le rapport de la sensualité à l'affectivité que nous avons souligné au cours de l'analyse psychologique de l'amour. La sensualité qui fait considérer le corps comme un objet possible de jouissance étant généralement plus forte et plus accentuée chez les hommes, on pourrait s'attendre à ce que [la pudicité et] la HONTE pudeur (*wstydlivość* oraz *wstyd*), en tant que tendance à dissimuler les valeurs sexuelles du corps, soit plus prononcée chez les jeunes filles et les femmes. Mais en même temps, dans la mesure où, pour elles, l'affectivité l'emporte sur la sensualité, celle-ci étant plutôt cachée dans celle-là, elles sont moins conscientes de la sensualité et de son orientation naturelle chez les hommes. C'est pourquoi on dit souvent que la femme est par nature plus chaste (*czysta*) que l'homme (cette expression n'a d'ailleurs aucun rapport avec la vertu de chasteté [*czystość*]). Elle l'est plus, effectivement, car elle est davantage sensible aux valeurs de la personne, à une certaine masculinité *psychique* (bien que non sans influence de la masculinité physique). En outre, l'une [AR 160] et l'autre masculinités sont ressenties par la femme plutôt sur le plan psychique. [MO 159] Mais c'est précisément cela qui peut rendre difficile à la femme la PUDICITÉ pudeur (*wstydlivość*). En effet, ne retrouvant pas en elle-même une sensualité aussi forte que celle de l'homme, elle éprouve moins le besoin de cacher son corps, objet possible de jouissance. Une connaissance du psychisme masculin est par conséquent nécessaire à la formation de la PUDICITÉ pudeur (*wstydlivość*) chez la femme.

Le développement de la pudicité (*wstydlivość*) chez le garçon ou chez l'homme présente généralement un processus différent. L'homme n'a pas à redouter la sensualité de la femme autant qu'elle craint la sienne. Par contre, il éprouve intérieurement sa propre sensualité, ce qui est pour lui une source de HONTE pudeur (*wstyd*). Les valeurs sexuelles sont pour lui liées plus étroitement au corps et au sexe en tant qu'objets possibles de jouissance et deviennent ainsi source de HONTE pudeur (*wstyd*). Il a donc honte (*wstydzić się*) d'abord d'éprouver de cette manière les valeurs sexuelles de la femme. Il a honte (*wstydzić się*) également des valeurs sexuelles de son propre corps. Ceci est peut-être une conséquence de cela [la HONTE pudeur (*wstyd*)] : il a honte (*wstydzić się*) de son propre corps, car il a honte (*wstydzić się*) de la façon dont il réagit au corps de la femme. Évidemment, il a honte (*wstydzić się*) de son corps aussi d'une manière, pourrait-on dire, immanente, si nous désignons l'autre comme

relative. La HONTE pudeur (*wstyd*) est non seulement une réponse à une réaction sensuelle et sexuelle au corps en tant qu'objet possible de jouissance, une contre-réaction, mais elle est aussi, et surtout, un besoin intérieur d'empêcher que la femme réagisse au corps de l'homme d'une manière incompatible avec la valeur de l'homme en tant que personne. C'est de là que naît la pudicité (*wstydlliwość*), autrement dit une disposition constante à éviter ce qui est impudique (*bezwstydne*)[.]

Ici apparaît le lien profond entre le phénomène de la HONTE pudeur (*wstyd*) et la nature de la personne. Celle-ci est maîtresse d'elle-même [(*sui iuris*)] ; nul, sauf Dieu le Créateur, ne peut avoir sur elle aucun droit de propriété. Elle s'appartient, elle a le droit d'autodétermination, donc nul ne peut porter atteinte à son indépendance. Nul ne peut non plus s'en rendre propriétaire, à moins qu'elle n'y consente elle-même, en se donnant par amour. Cette *inaliénabilité objective de la personne* [(*alteri incommunicabilitas*)] et son *inviolabilité* trouvent leur expression précisément dans le phénomène de la HONTE pudeur (*wstyd*) sexuelle, [honte (*wstyd*)] qui n'est qu'un reflet naturel de l'essence de la personne. D'un côté, elle [la honte (*wstyd*)] a besoin de la vie intérieure de la personne, seul terrain où elle puisse apparaître, et de l'autre, nous le voyons en [AR 161] approfondissant notre analyse, de l'être même de la personne, constituant sa base naturelle. Seule la personne peut avoir honte (*wstydzić się*), car il n'y a qu'elle qui, de par sa nature, ne puisse être objet de jouissance (dans les deux acceptions du terme). La HONTE pudeur (*wstyd*) sexuelle est, dans une certaine mesure, une révélation du caractère supra-utilitaire de la personne [MO 160], aussi bien de l'homme que de la femme : révélation s'exprimant quand la personne a honte (*wstydzić się*) des valeurs sexuelles attachées à son propre corps ou encore, quand elle a honte (*wstydzić się*) de son attitude envers ces mêmes valeurs liées à la personne de l'autre sexe, et dont elle use pour son plaisir. Dans le premier cas, sa HONTE pudeur (*wstyd*) lui enseigne que sa propre personne, au travers des valeurs sexuelles dont elle est dotée, ne doit pas devenir objet de jouissance, que ce soit dans les faits ou dans les intentions ; et dans le second cas, ce sentiment de HONTE pudeur (*wstyd*) l'instruit du fait qu'elle ne doit pas traiter les personnes de l'autre sexe comme des objets de jouissance.

Nous voyons ainsi que toute la morale sexuelle se fonde sur l'interprétation correcte de la HONTE pudeur (*wstyd*) sexuelle. Pour qu'il en soit ainsi, la description du phénomène, fût-elle

aussi pénétrante que celle des phénoménologues, ne suffit pas, son interprétation métaphysique est indispensable. Ainsi, la morale sexuelle peut-elle trouver dans l'expérience de la HONTE pudeur (*wstyd*) un point de départ expérimental. En fait, toutes nos réflexions précédentes, surtout celles du chapitre premier, se laissent tirer de la HONTE pudeur (*wstyd*) [sexuelle]³², simple fait expérimental. Dans notre interprétation de ce fait, nous prenons en considération la vérité entière sur la personne, c'est-à-dire que nous essayons d'en définir l'être. C'est alors seulement que la HONTE pudeur (*wstyd*) sexuelle peut s'expliquer définitivement. La personne s'y trouve au centre, tout en constituant également sa base. Bien que les valeurs sexuelles soient l'objet direct de la HONTE pudeur (*wstyd*), son [l']objet indirect [d'avoir honte (*wstydzić się*)] est la personne et l'attitude adoptée à son égard par une autre personne. Il s'agit d'exclure une attitude – plutôt passive chez la femme et plutôt active chez l'homme – à l'égard de la personne, qui soit incompatible avec son caractère supra-utilitaire et la « personnalité » de son être. Le danger d'une telle attitude apparaissant précisément en rapport avec les valeurs sexuelles inhérentes à la personne, la HONTE pudeur (*wstyd*) [sexuelle]³³ se manifeste comme une tendance à les cacher. C'est là une tendance naturelle et [AR 162] spontanée : nous voyons grâce à cet exemple que l'ordre moral est étroitement lié à l'ordre ontique. La morale sexuelle a ses racines dans les lois de la nature.

[MO 161] Mais cette tendance spontanée, que nous observons chez l'homme et chez la femme, à cacher les valeurs sexuelles et la vie sexuelle a aussi un autre sens, plus profond. Il ne s'agit pas seulement de fuir la réaction de la personne de sexe différent, ni non plus sa propre réaction analogue. Car, de pair avec cette fuite devant une réaction se limitant aux valeurs sexuelles va le désir de provoquer l'amour, réaction à la valeur de la personne chez autrui, et de le vivre soi-même. Le premier est peut-être plus apparent chez la femme, le second chez l'homme, bien qu'il ne faille pas le prendre trop à la lettre. La femme tend à devenir objet de l'amour pour pouvoir aimer. L'homme veut aimer pour pouvoir devenir objet de l'amour. Dans les deux cas, la HONTE

³² *Seksualnego*, « sexuelle », n'apparaît pas dans le texte français : la traductrice a dû estimer que « pudeur » comporte de soi cette qualification, et de fait, la pudeur en *Amour et responsabilité* pourrait se définir comme une honte liée au sexe.

³³ Même remarque ici pour *seksualny* que précédemment pour *seksualnego*.

pudeur (*wstyd*) sexuelle n'est pas une fuite devant l'amour, au contraire, elle est un moyen d'y accéder. *Le besoin spontané de cacher les valeurs sexuelles est une voie naturelle permettant de dévoiler les valeurs de la personne même.* La valeur de la personne est étroitement liée à son inviolabilité, au fait qu'elle est plus qu'un objet de jouissance. La HONTE **pudeur** (*wstyd*) sexuelle est un mouvement de défense instinctif qui protège cet état de choses, donc aussi la valeur de la personne. La HONTE **pudeur** (*wstyd*) ne révèle pas la valeur de la personne de façon abstraite, comme une valeur théorique ne pouvant être appréhendée que par la raison ; au contraire, elle la montre d'une manière vivante et concrète, liée aux valeurs du sexe quoique supérieure à elles en même temps. De là le sentiment de l'invulnérabilité, se traduisant chez la femme par le : « Ne me touche pas, fût-ce de ton désir intérieur », et chez l'homme par le : « Je ne peux la toucher, fût-ce de mon désir intérieur ; elle ne peut être objet de jouissance. » Cette crainte du « contact », caractéristique pour les personnes qui s'aiment vraiment, est une expression indirecte de l'affirmation de la valeur de la personne même, et nous savons que c'est l'élément constitutif de l'amour au sens propre, c'est-à-dire moral, du mot.

Une honte (*wstyd*) naturelle de l'amour physique existe également, et c'est avec raison qu'on parle à son propos de l'intimité. L'homme et la femme au moment du coït fuient le regard des autres, et toute personne moralement saine trouverait hautement indécent (*nieprzyzwoity*) de ne pas [AR 163] le faire. On pourrait dire qu'il y a une certaine divergence entre l'importance objective de l'acte et cette honte (*wstyd*) qui l'entoure dans la conscience des hommes (et qui n'a rien à voir avec la prudence (*pruderiq*), ou fausse honte (*wstyd*) – nous en avons parlé dans le premier chapitre). [MO 162] Cette honte (*wstyd*) -là est juste, car il y a des raisons profondes de cacher aux regards des tiers les manifestations de l'amour entre l'homme et la femme, et surtout celles de leur commerce charnel. L'amour est une union des personnes comportant leur rapprochement physique dans les rapports sexuels. Ceux-ci constituent une jouissance sexuelle commune, où l'homme et la femme réagissent réciproquement à leurs valeurs sexuelles. Cet acte sexuel peut être essentiellement lié à l'amour. Il trouve alors en lui sa raison et sa justification objective, voie menant à vaincre la honte (*wstyd*) chez ceux qui l'accomplissent. Nous y reviendrons plus loin.

Mais ces deux personnes sont seules à avoir conscience de cette raison et de cette justification, uniquement pour elles leur amour est une affaire d'« intériorité » d'âmes et non pas seulement de corps. Pour tout homme restant à l'extérieur de l'acte, il n'y a que les manifestations extérieures de celui-ci, tandis que l'union des personnes, essence objective de l'amour, lui reste inaccessible. Il est donc compréhensible que la HONTE pudeur (*wstyd*), qui tend à cacher les valeurs sexuelles pour protéger la valeur de la personne, tende également à cacher l'acte sexuel pour protéger la valeur de l'amour. C'est, par conséquent, une HONTE pudeur (*wstyd*) non seulement relative, mais aussi immanente.

La vie sexuelle est constituée de faits qui demandent toujours une certaine discrétion. L'homme, en général, a honte (*wstydzic się*) de ce qui se passe en lui et qui n'est pas un acte conscient de sa volonté ; ainsi a-t-il honte (*wstydzic się*) des comportements passionnels, éclats de la colère, par exemple, ou [il a honte (*wstydzic się*) des] accès de peur, et d'autant plus de certains processus physiologiques ayant lieu dans des circonstances déterminées et indépendamment de sa volonté dont l'action se limite à provoquer ou à admettre ces circonstances. Nous trouvons là une confirmation du caractère spirituel de l'intériorité de la personne, qui voit un certain « mal » dans tout ce qui n'est pas entièrement intérieur, rationnel, spirituel. Ce « mal » ayant une large part dans la vie sexuelle, le besoin apparaît de cacher l'amour, dans la mesure où il concerne le corps et le sexe.

[AR 164 ; MO 163]

VII. LA LOI DE L'ABSORPTION DE LA HONTE (*wstyd*) PAR L'AMOUR

L'amour, dans son aspect physique et en regard à l'extérieur, est naturellement lié à la honte (*wstyd*) (nous parlons ici de la honte³⁴ éprouvée vis-à-vis de quiconque est extérieur à cet amour réciproque vécu par le couple). Cependant, entre les personnes qui s'aiment, un phénomène caractéristique se produit que nous appellerons « absorption de la honte (*wstyd*) par l'amour ». La honte (*wstyd*) est absorbée par l'amour, de sorte que l'homme et la femme cessent de l'éprouver [d'avoir honte] (*wstydzic się*) dans

³⁴ Dans le texte polonais le terme *wstyd* n'est pas répété ici, la phrase étant construite différemment.

leurs rapports sexuels. Ce processus a une énorme importance du point de vue de la morale sexuelle, il comporte une indication à utiliser en morale. On ne peut le comprendre sans avoir saisi le rapport exact existant dans l'être humain et dans l'amour entre la valeur de la personne humaine et les valeurs sexuelles.

En analysant le phénomène de la HONTE **pudeur** (*wstydy*) sexuelle, nous avons constaté qu'il s'agit d'un fait ayant une profonde signification personnaliste. C'est pourquoi la HONTE **pudeur** (*wstydy*) n'a de raison d'être que dans le monde des personnes. Ce fait a d'ailleurs un double aspect : d'un côté, fuite, tendance à cacher les valeurs sexuelles afin qu'elles ne voilent pas la valeur de la personne même ; de l'autre, désir d'éveiller l'amour ou de l'éprouver [texte non traduit].³⁵ Ainsi la HONTE **pudeur** (*wstydy*) fraie-t-elle, dans un certain sens, le chemin à l'amour.

Que l'amour absorbe la HONTE (*wstydy*) **sexuelle**³⁶ ne veut pas dire qu'il la détruise, tout au contraire : il renforce le sentiment de HONTE **pudeur** (*wstydy*) [sexuelle³⁷], car il ne se réalise pleinement que dans le respect le plus profond de [cette honte] ~~elle-ci~~. Le mot « absorption » signifie uniquement que l'amour utilise les éléments de la HONTE **pudeur** (*wstydy*) sexuelle et notamment la conscience de la juste proportion entre la valeur de la personne et les valeurs du sexe, proportion que la HONTE **pudeur** (*wstydy*) révèle à l'homme et à la femme comme naturelle et spontanément sentie. Si l'on n'y prête pas attention, la conscience de cette proportion peut disparaître au préjudice des personnes et de leur amour.

En quoi consiste donc l'absorption de la honte (*wstydy*) par l'amour et comment s'explique-t-elle ? Voici que la HONTE **pudeur** (*wstydy*) constitue *comme une* [AR 165] *défense naturelle de la personne*, protégeant celle-ci contre le danger de descendre ou d'être repoussée au rang d'objet de jouissance sexuelle. Ainsi que

³⁵ La traduction française a omis ici une parenthèse qui dit ceci : « miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną kształtuje się, jak wiadomo, na podstawie wartości *sexus*, ale ostatecznie stanowi o niej wzajemny stosunek do wartości osoby, skoro jest ona osobowym zjednoczeniem osób ». Nous traduisons : « l'amour entre homme et femme est aussi, bien évidemment, basé sur la valeur du *sexus*, mais finalement il s'agit de la relation mutuelle de la valeur de la personne, parce qu'elle est une union personnelle de personnes. »

³⁶ L'adjectif n'est pas dans le texte polonais.

³⁷ L'adjectif se trouve ici en revanche, mais l'on peut encore considérer que « pudeur » en français dit « honte sexuelle ».

nous l'avons souligné à plusieurs reprises, cela serait contraire à la nature même de la personne. Il ne faut pas que la personne accepte d'être traitée en objet de jouissance, [MO 164] ni qu'elle en abaisse une autre à ce rôle [texte non traduit].³⁸ Dans les deux cas, la HONTE ~~pudeur~~ (*wstyd*) couvrant aussi bien l'EXPERIENCE ~~les actes d'amour~~, l'acte charnel en particulier, que le corps s'y oppose. [c'est la honte (*wstyd*) sexuelle – à la fois honte (*wstyd*) du corps et de L'EXPERIENCE³⁹ ~~l'amour physique~~] Et c'est pourquoi elle [la HONTE (*wstyd*)] ouvre tout naturellement la voie à l'amour.

Ce qui est essentiel dans l'amour, c'est l'affirmation de la valeur de la personne ; en se basant sur cette affirmation, la volonté du sujet aimant tend au bien véritable de la personne aimée, à son bien intégral et absolu qui s'identifie au bonheur. Cette orientation de la volonté s'oppose à toute tendance à la jouissance. Aimer et considérer la personne aimée comme objet de jouissance s'excluent l'un l'autre. La honte (*wstyd*), forme de ~~défense~~ [de FUIITE / d'ÉVITEMENT] [naturel/le⁴⁰] contre une telle attitude, disparaît donc dans l'amour, car elle y perd sa raison d'être objective. Mais elle ne cède que dans la mesure où la personne aimée aime elle aussi et – ce qui est le plus important – est prête à se donner par amour. Il faut rappeler ici les conclusions auxquelles nous sommes arrivés au cours de notre analyse de l'amour sponsal. La loi de l'absorption de la honte (*wstyd*) par l'amour nous explique psychologiquement tout le problème de la

³⁸ Ici se trouve un passage que la traduction française a supprimé : « tak np. x nie może zejść na tę pozycję w stosunku do y. Ale też nie może ona spychać żadnej osoby drugiej płci na pozycję przedmiotu użycia; tak, więc nie może postępować y w stosunku do żadnej x. » Ce qui donne très littéralement (notre traduction) : « ainsi par exemple x ne peut pas descendre à la même position par rapport à y. Mais nous ne pouvons traiter une personne de l'autre sexe comme un objet de notre jouissance. Alors, y ne peut jamais se comporter de la sorte avec quelque x que ce soit. » L'on comprend l'embarras de la traductrice.

³⁹ Difficile à traduire, le terme *przeżycia* suggère une expérience vécue de l'intérieur. Il vise ici ce que la personne éprouve dans son corps quant à la sexualité. Le texte français parle souvent des « actes d'amour » pour rendre cette expression, mais le terme polonais ne dit ni « acte » ni « amour ». Le français adopte aussi ponctuellement « le moment vécu » (AR 166). Même si le mot « expérience » est moins suggestif que le vocable polonais, il nous semble qu'il prête moins à confusion que l'expression « actes d'amour » ou « actes ». Il s'agit évidemment ici de l'expérience sexuelle, du fait de ressentir les réactions de la sensualité.

⁴⁰ L'adjectif *naturalna* n'a pas été traduit dans le texte français.

chasteté, ou plus exactement de la pudicité (*wstydlliwość*) conjugale. C'est un fait que les rapports sexuels des époux ne sont pas simplement une forme d'impudeur (*bezwstyd*) rendue légale grâce à l'acte du mariage, mais qu'au contraire, ils sont conformes aux exigences intérieures de la HONTE pudeur (*wstyd*) (à moins que les époux eux-mêmes ne le rendent impudiques (*bezwstydnym*) par leur manière de les accomplir).

En considérant le problème dans son ensemble (ce à quoi nous a préparés l'analyse intégrale de l'amour faite dans le chapitre précédent), nous sommes amenés à constater que seul l'amour vrai, c'est-à-dire possédant pleinement son essence morale, est susceptible d'absorber la honte (*wstyd*). Cela se comprend puisque la honte (*wstyd*) est une manifestation de la tendance à cacher les valeurs sexuelles pour qu'elles ne voilent pas la valeur de la personne. Celle-ci doit prédominer et l'affirmation de sa valeur pénétrer toute la vie sexuelle. [MO 165 : le texte polonais a été beaucoup tronqué ici.]

[AR 166] Nous savons que les moments vécus sont naturellement liés aux valeurs sensuelles (la sensualité, à la valeur du « corps » et du « sexe » et la sensibilité, à la valeur de la féminité ou de la masculinité dans la personne de l'autre sexe). Or, le véritable amour fait que ces moments vécus sont si pénétrés de l'affirmation de la valeur de la personne que la volonté de considérer l'autre, comme l'objet de la jouissance, se trouve exclue. C'est là que réside, en pratique, la force essentielle de l'amour, la seule affirmation théorique de la valeur de la personne ne suffisant pas. Si telle est l'attitude de ceux qui s'aiment, ils n'ont plus de MOTIF DE ~~raison d'avoir~~ honte (*wstyd*) de leur vie sexuelle puisqu'ils n'ont plus à craindre qu'elle voile les valeurs de leurs personnes, ni porte atteinte à leur inaliénabilité [*(alteri incommunicabilitas)*] et inviolabilité. Par conséquent, ils ~~ne doivent avoir~~ N'ONT PLUS DE MOTIF DE honte (*wstyd*) ni de leurs corps, dans lesquels existait une tendance positive éveillant l'amour et obtenant une réponse adéquate, ni a fortiori, DE MOTIF DE honte (*wstyd*) DE L'EXPERIENCE ~~du moment vécu~~⁴¹, puisqu'en [celle-

⁴¹ Le texte polonais comporte ici deux parenthèses que la traduction française n'a pas reprises : « Nie ma też powodu do wstydu przeżycia (np. po stronie y), gdyż odniesienie do osoby (x) jako do przedmiotu użycia nie zachodzi. » Soit littéralement (notre traduction) : « Il n'y a aucune raison pour la honte de l'expérience (par exemple du côté de y) parce que la référence à la personne (x) comme objet d'utilisation / de jouissance ne se produit pas ici. »

ci] ~~celui-ci~~, l'autre n'a jamais été considéré comme un objet de jouissance. Même si la sensualité réagit de la manière qui lui est propre au corps comme à un objet possible de jouissance, la volonté reste orientée par l'amour vers le bien véritable de la personne et non pas vers la jouissance, ce qui n'exclut pourtant pas les rapports conjugaux, donc une jouissance sexuelle commune. Le besoin de HONTE pudeur (*wstyd*) a été intérieurement absorbé par l'amour profond de la personne, il n'est plus nécessaire de dissimuler intérieurement ou extérieurement l'attitude de jouissance à l'égard de la personne aimée du moment que cette attitude se trouve comprise dans l'amour de volonté. L'affirmation de la valeur de la personne pénètre toutes les réactions sensuelles et affectives se rapportant aux valeurs sexuelles, à tel point que la volonté n'est plus menacée d'une orientation vers la jouissance, incompatible avec l'attitude valable à l'égard de la personne. Au contraire, cette orientation influence la volonté, de sorte que la valeur de la personne est non seulement appréhendée d'une manière abstraite, mais aussi profondément éprouvée. À ce moment, l'amour atteint sa plénitude psychologique et l'absorption de la honte (*wstyd*) [sexuelle] s'accomplit d'une manière valable.⁴² La femme et l'homme peuvent constituer « une seule chair », selon les paroles de la *Genèse* (2,24) par lesquelles le Créateur a défini l'essence du mariage, et cette unité ne sera aucunement une forme d'impudeur (*bezwstyd*), mais bien la réalisation la [AR 167] plus complète de l'union des personnes découlant d'un amour sponsal réciproque. Le problème de la procréation y est étroitement lié, mais nous le traiterons dans le chapitre IV.

Il faut néanmoins souligner le *danger* lié à ce phénomène caractéristique d'absorption de la honte (*wstyd*) par l'amour. La HONTE pudeur (*wstyd*) est profondément enracinée dans l'être même de la personne. Voilà pourquoi il a été nécessaire de recourir à la métaphysique de la personne pour expliquer son essence. Mais le danger existe de traiter par trop superficiellement aussi bien la honte (*wstyd*) que le fait de son absorption, qui ne s'accomplit normalement que par l'amour. Nous savons que, subjectivement, [MO 166] la honte (*wstyd*) est un sentiment négatif qui ressemble un peu à la crainte. Car la honte (*wstyd*) est la crainte liée aux valeurs sexuelles. Elle disparaît lorsque naît la

⁴² L'adjectif *seksualnego* qui est rétabli dans l'avant-dernière phrase a été omis dans la traduction de référence.

conviction qu'elles ne provoquent plus uniquement le « désir sexuel ». Elle s'estompe également à mesure qu'apparaît l'amour, que la concupiscence s'accompagne d'une attitude affective. Le sentiment d'amour a donc le pouvoir d'absorber celui de honte (*wstyd*), de libérer de honte (*wstyd*) la conscience du sujet. Ce processus émotivo-affectif se trouve l'origine de l'opinion, bien souvent rencontrée, selon laquelle le *sentiment* (d'amour) donne à l'homme et à la femme le droit au rapprochement physique et aux rapports sexuels.

Cette opinion est fausse, car le seul fait d'éprouver le sentiment d'amour, fût-il réciproque, est loin d'équivaloir au véritable amour de volonté. Celui-ci implique, en effet, un choix réciproque des personnes fondé sur une affirmation profonde de leur valeur et tendant à leur union durable dans le mariage, leur attitude à l'égard du problème de la procréation étant en même temps clairement définie. L'amour des personnes possède un net aspect objectif, et il faut qu'il le possède. En tant qu'émotion affective, il n'a souvent qu'un caractère subjectif et manque de maturité au point de vue moral. Nous avons dit et redit à plusieurs reprises que, dans ce domaine, il ne faut pas confondre utilisation des matériaux et création, ni identifier amour et aventures érotiques.

Il s'ensuit que l'absorption de la honte (*wstyd*) par l'amour a plus qu'une signification émotivo-affective. De fait, il ne suffit pas que la honte (*wstyd*) soit éliminée par n'importe quel « amour », car cela est précisément opposé à l'essentiel de la HONTE **pudeur** (*wstyd*) sexuelle bien compromise [*sic*]. Tout au contraire, il y a toujours, dans les liaisons érotiques, une forme [AR 168] d'impudeur (*bezwstyd*). L'impudeur (*bezwstyd*) profite de ces liaisons pour se faire légitimer. La facilité avec laquelle le sentiment de honte (*wstyd*) s'efface devant le premier état érotique émotivo-affectif est la négation même de la honte (*wstyd*) et de la PUDICITÉ **pudeur** (*wstydliwość*). La vraie honte (*wstyd*) cède difficilement (grâce à quoi, elle ne nous laisse finalement jamais dans une situation impudique). Elle [La vraie honte (*wstyd*)] ne peut être absorbée que par un amour vrai, celui qui, en affirmant la valeur de la personne, cherche de toutes ses forces le bien le plus complet de son objet. Cette honte (*wstyd*)-là est une réelle force morale de la personne. Mais comme elle risque d'être amoindrie, cela pour des raisons intérieures (il y a des personnes par nature moins pudiques (*wstydliwy*) que d'autres) ou extérieures (différences d'opinion, de style de vie [MO 167] et de

comportement réciproque des femmes et des hommes de différents milieux et à différentes époques), le *besoin existe d'éducation de la HONTE pudeur (wstydy) sexuelle*, étroitement liée à l'éducation de l'amour, précisément parce qu'une HONTE pudeur (wstydy) authentique exige, selon la loi de son absorption, un amour vrai et valable.

VIII. LE PROBLÈME DE L'IMPUDEUR (*bezwstydy*)

À la lumière de ce que nous venons de dire au sujet de la HONTE pudeur (wstydy) sexuelle et de l'absorption de la honte (wstydy) par l'amour, nous tâcherons maintenant d'examiner le problème de l'impudeur (*bezwstydy*). Le mot [« *bezwstydy* »]⁴³ lui-même indique simplement la négation ou le manque de HONTE pudeur (wstydy), ce qui pratiquement revient au même. Il nous arrive d'observer chez les personnes des deux sexes diverses manières d'être et de se conduire, des situations que nous définissons comme impudiques (*bezwstydyne*), en constatant qu'elles manquent aux exigences de la PUDICITÉ pudeur (*wstydyliwość*), qu'elles sont en collision avec ses normes. Une certaine relativité de la définition de l'impudique (*bezwstydyne*) s'explique par des différences dans les dispositions intérieures des uns et des autres, telles que le degré de sensibilité sensuelle ou le niveau de culture morale de l'individu, voire sa « Weltanschauung ». Cette relativité s'explique aussi, comme nous venons de le dire, par les différences des conditions extérieures : climat, mœurs, habitudes, etc.

[AR 169] Mais cette relativité d'appréciation des diverses manifestations des rapports sexuels ne prouve nullement que l'impudeur (*bezwstydyne*) elle-même soit relative⁴⁴, qu'il n'y ait pas dans notre comportement d'éléments qui en décident d'une façon permanente, quoique divers conditionnements internes et externes imposent à divers hommes ou à divers milieux sociaux des notions différentes du pudique (*wstydyliwe*) et de l'impudique (*bezwstydyne*)⁴⁵. En ce qui nous concerne nous n'avons pas

⁴³ Le substantif « *bezwstydy* » figure dans le texte polonais, mais n'est pas repris dans le texte français.

⁴⁴ La construction française a évité une autre occurrence de *bezwstydy* (impudeur).

⁴⁵ Pudique et impudique sont inversés dans la traduction par rapport au texte original « *co bezwstydyne, a co wstydyliwe* ». Une incise est omise ici encore

l'intention d'enregistrer ces divergences, mais au contraire de mettre en évidence les éléments communs, ce à quoi du reste, nous nous sommes efforcés jusqu'ici, tout au long des différentes étapes de notre analyse de la « Métaphysique de la HONTE pudeur (*wstyd*) ».

La HONTE pudeur (*wstyd*), c'est la tendance toute particulière de l'être humain à cacher ses valeurs sexuelles [MO 168] dans la mesure où elles seraient susceptibles de voiler la valeur de la personne. Elle est un mouvement de défense de la personne qui ne veut pas être un objet de jouissance, ni dans l'acte, ni même dans l'intention, mais qui veut, au contraire, être objet de l'amour. Pouvant devenir objet de jouissance précisément en raison de ses valeurs sexuelles, la personne cherche à les dissimuler. Elle ne les dissimule cependant qu'en partie, car, voulant rester objet d'amour, elle doit les laisser visibles dans la mesure où celui-ci en a besoin pour naître et exister. Avec cette forme de HONTE pudeur (*wstyd*), qu'on pourrait appeler « HONTE pudeur (*wstyd*) du corps », car les valeurs sexuelles sont extérieurement liées surtout au corps, va de paire [*sic*] une autre forme, que nous avons appelée « HONTE pudeur (*wstyd*) de L'EXPÉRIENCE ~~des actes d'amour~~ » et qui est une tendance à cacher les réactions par lesquelles se manifeste l'attitude de jouissance à l'égard du corps et du sexe. Cette tendance a sa source dans le fait que le corps et le sexe appartiennent à la personne, laquelle ne peut être objet de jouissance. Seul l'amour est capable d'absorber vraiment l'une et l'autre formes de HONTE pudeur (*wstyd*).

L'impudeur (*bezwstyd*) détruit tout cet ordre. Analogiquement à la distinction de la HONTE pudeur (*wstyd*) du corps et de celle [la HONTE pudeur (*wstyd*)] de L'EXPÉRIENCE ~~des actes d'amour~~, on peut distinguer deux formes analogues d'impudeur (*bezwstyd*). Nous définirons comme impudeur (*bezwstyd*) du corps la manière d'être ou de se conduire d'une personne concrète, quand celle-ci met au premier plan les valeurs du sexe, de sorte qu'elles voilent la valeur essentielle de la personne. En conséquence, elle-même se trouve dans la situation d'un objet de jouissance (surtout dans la seconde acception du

par la traduction française. Elle dit très littéralement (notre traduction) : « C'est une autre chose de considérer comme impudique (bien sûr, une autre chose est considérée comme honteuse, c'est-à-dire conforme aux exigences de la honte sexuelle). » Soit dans l'original : « co innego uznawać za bezwstydne (siłą faktu, oczywiście, co innego też uznaje się za wstydlive, czyli zgodne z wymaganiami wstydu seksualnego) ».

[AR 170] terme), celle d'un être dont on peut se servir sans l'aimer. L'impudeur (*bezwstydy*) de L'EXPÉRIENCE ~~des actes d'amour~~ est le refus opposé par la personne à la tendance naturelle de son intériorité à avoir honte (*wstydzić się*) de ces réactions et actes où l'autre personne apparaît uniquement en tant qu'objet de jouissance. Ainsi, une personne est impudique dans ses actes d'amour envers l'autre personne, quand elle N'A ~~ne ressent~~ aucune honte (*wstydzić się*) du fait que son être soit tourné uniquement vers le plaisir des sens, en une attitude exclusive qu'elle impose à son partenaire sans chercher à la subordonner à un amour véritable dans lequel elle trouverait la place qui lui correspond.

Cette HONTE **pudeur** (*wstydy*) intérieure de L'EXPÉRIENCE ~~des actes d'amour~~⁴⁶ n'a rien de commun avec la PRUDERIE **pudibonderie** (*pruderia*), [PRUDERIE **pudibonderie** (*pruderia*)] qui consiste dans la dissimulation des vraies intentions sexuelles. Une personne **pudibonde** SOUS L'INFLUENCE DE LA PRUDERIE (*pruderia*), et qui en même temps se laisse guider par le désir de jouissance, s'efforce de créer les apparences de désintéressement, elle va jusqu'à condamner toutes les manifestations sexuelles, fussent-elles les plus naturelles, et tout ce qui a rapport au sexe. Bien souvent, d'ailleurs, une telle attitude n'est pas de la PRUDERIE **pudibonderie** (*pruderia*), donc une forme d'hypocrisie, mais simplement une certaine prévention ou une conviction que tout ce qui touche au sexe ne peut être qu'objet de jouissance, que le sexe ne peut que fournir une occasion de jouissance, mais n'ouvre jamais la voie à l'amour. [MO 169] Cette opinion est teintée de manichéisme et elle est en désaccord avec la manière de voir les problèmes du corps et du sexe que nous trouvons dans la Genèse, et surtout dans l'Évangile. La vraie HONTE **pudeur** (*wstydy*) de L'EXPÉRIENCE ~~des actes d'amour~~ ne s'identifie jamais à la PRUDERIE **pudibonderie** (*pruderia*), mais la HONTE **pudeur** (*wstydy*) de L'EXPÉRIENCE ~~des actes d'amour~~ est une saine réaction contre toute attitude ramenant la personne au rang d'un objet de jouissance. Contre une telle attitude à l'égard de la personne, en l'occurrence de la femme, le Christ a protesté en prononçant les paroles que nous avons citées plus haut : « Quiconque regarde une femme pour la désirer... » (Mt 5, 28). Il s'agit ici, comme on le voit, d'un acte intérieur. La PRUDERIE

⁴⁶ L'expression « *wstydy przeżycia* » se trouve entre guillemets dans le texte original.

pudibonderie (*pruderia*) est liée souvent, voire généralement, à l'impudeur (*bezwstydem*) des intentions. Celle-ci est encore autre chose que l'impudeur (*bezwstyd*) de L'EXPÉRIENCE ~~des actes d'amour~~. Nous avons déjà parlé de la relativité des jugements sur l'impudique (*bezwstydney*), surtout quand il s'agit d'un fait extérieur, ressortissant à la manière d'être ou au comportement. Un problème différent se pose lorsqu'il s'agit de considérer comme impudique (*bezwstydney*) un fait intérieur, par exemple la manière de [AR 171] penser ou la façon d'éprouver les valeurs du sexe et d'y réagir. Il n'y a pas ici de corrélation étroite entre les individus, même vivants [*sic*] à la même époque et dans la même société. Les opinions des femmes notamment divergent de celles des hommes et vice versa. En fait, une femme ne considère pas comme impudique (*bezwstydney*) telle et telle façon de s'habiller (« impudeur (*bezwstyd*) du corps »), alors qu'un certain homme, voire plusieurs hommes, la trouveront IMPUDIQUE ~~indécente~~ (*bezwstyd*). Et inversement, un homme peut être, dans son for intérieur, impudique (*bezwstydnie*) à l'égard d'une ou de plusieurs femmes, (« impudeur (*bezwstyd*) de L'EXPÉRIENCE' ~~des actes d'amour~~ »), bien qu'aucune d'elles ne l'ait provoqué par une conduite ou une manière d'être impudique (*bezwstydnym*), par exemple par sa façon de s'habiller, de danser, etc.

Néanmoins, une certaine corrélation existe dans ce domaine : la HONTE **pudeur** (*wstyd*) du corps est nécessaire parce que l'impudeur (*bezwstyd*) DES EXPERIENCES ~~des actes d'amour~~ est possible, et la HONTE **pudeur** (*wstyd*) DES EXPERIENCES ~~de ces actes~~ est nécessaire parce que l'impudeur (*bezwstyd*) du corps est possible. Mais il est difficile de saisir cette corrélation dans tous les cas particuliers. Il faut donc admettre que la possibilité de l'impudeur (*bezwstyd*) dans un cas comme dans l'autre est en réalité plus grande. La formation des mœurs sexuelles doit en tenir compte sans verser dans le puritanisme (*purytanizmem*) : une sévérité exagérée peut facilement conduire à la PRUDERIE **pudibonderie** (*pruderia*).

Nous avons mentionné en passant la question de l'habillement. C'est une de ces questions particulières où le problème de la HONTE **pudeur** (*wstyd*) et de l'impudeur (*bezwstyd*) se pose le plus souvent. Il nous est difficile d'en approfondir ici les détails ou d'examiner les nuances de la mode masculine ou féminine. Le problème de la HONTE **pudeur** (*wstyd*) et de l'impudeur (*bezwstyd*) est certainement lié à cette question, [MO 170] bien que peut-être autrement qu'on n'est

porté à le croire en général. Nous savons que l'habillement peut contribuer de différentes manières à mettre en évidence le sexe (ajoutons que, même si l'on fait abstraction des dispositions innées ou acquises de l'individu, ces manières varient selon les circonstances). C'est d'ailleurs, dans une certaine mesure, inévitable, mais il n'y a pas de raisons pour que cela se fasse en contradiction avec la HONTE ~~pudeur~~ (*wstydy*). Il n'y a d'impudique (*bezwstydyne*) dans l'habillement que ce qui, en soulignant le sexe, contribue nettement à voiler la valeur la plus essentielle de la personne et doit inévitablement provoquer une réaction à la personne comme à un moyen possible de jouissance à cause de son sexe, en empêchant la réaction à [AR 172] la personne en tant qu'objet possible d'amour, ce qu'elle est grâce à sa valeur de personne.

Le principe est simple et évident, mais son application concrète dépend des individus, des milieux et des sociétés. L'habillement est toujours un problème social, il est donc une fonction des mœurs (saines ou malsaines). Il faut simplement souligner que, bien que des considérations de nature esthétique semblent ici décisives, elles ne sont et ne peuvent être les seules : il y a, à côté d'elles, des considérations de nature morale. Hélas, *l'homme n'est pas un être si parfait que la vue du corps humain, surtout d'un autre sexe, n'éveille en lui qu'une innocente complaisance et un innocent amour*. En réalité, elle provoque la concupiscence⁴⁷, c'est-à-dire la volonté de jouir qui se concentre sur les valeurs du sexe et ignore tout de la valeur essentielle de la personne humaine. C'est pourquoi il est nécessaire de s'arrêter un instant sur cette question.

Mais cela ne signifie point que l'impudeur (*bezwstydy*) du corps s'identifie simplement à la nudité partielle ou intégrale. Il y a des circonstances où la nudité n'est pas impudique (*bezwstydyna*). Si quelqu'un en profite pour traiter la personne comme un objet de jouissance (ne fût-ce que par des actes intérieurs), il est seul à commettre UNE IMPUDEUR (*bezwstydy*) ~~un acte impudique~~ (DE L'EXPERIENCE) (~~impudeur des actes~~). L'impudeur (*bezwstydy*) du corps n'intervient qu'au moment où la nudité remplit un rôle

⁴⁷ Le terme *Pożądanie* (concupiscence) figure entre guillemets dans le texte original.

négatif par rapport à la valeur de la personne.⁴⁸ On peut dire que ce qui s'accomplit alors est une *dépersonnalisation par la sexualité*. Mais on peut l'éviter. Même lorsque la nudité est liée à l'acte charnel, la dignité de la personne peut être pleinement préservée. C'est ainsi que les choses devraient se passer dans le mariage, où existent des conditions objectives nécessaires à l'absorption de la honte (*wstyd*) par l'amour. Nous y reviendrons encore dans le chapitre suivant. En tout cas, c'est seulement en considérant ainsi le rôle du corps dans l'amour des personnes qu'on peut arriver à la PUDICITÉ ~~pudeur~~ (*wstydlliwość*) et à la CHASTETÉ ~~pureté~~ (*czystość*)⁴⁹ des rapports conjugaux ; et cela est un principe qui revient toujours dans l'enseignement catholique. [MO 171] Bien que l'impudeur (*bezwstyd*) du corps ne s'identifie pas à la nudité, un réel effort intérieur est nécessaire pour éviter d'adopter une attitude impudique (*bezwstydny*) envers un corps nu. Ajoutons toutefois que l'impudeur (*bezwstyd*) DE L'EXPÉRIENCE ~~des actes~~ ne s'identifie pas non plus à la réaction spontanée de la sensualité qui considère le corps et le sexe comme un objet possible de jouissance. Le corps humain en [AR 173] lui-même n'est pas impudique (*bezwstydne*) et la réaction de la sensualité, comme la sensualité même, ne le sont pas non plus IMPUDIQUES (*bezwstydna*) ; l'impudeur (*bezwstydny*) [DE LA MÊME MANIÈRE QUE LA HONTE (*wstyd*) ET LA PUDICITÉ (*wstydlliwość*)]⁵⁰ naît dans la volonté qui fait sienne la réaction de la sensualité et réduit l'autre personne, à cause de son corps et de son sexe, au rôle d'objet de jouissance.

Puisque nous parlons de l'habillement en rapport avec le problème ~~de la pudeur et de~~ l'impudeur (*bezwstydny*) et de la PUDICITÉ (*wstydlliwość*), il vaut peut-être la peine d'attirer l'attention sur le rôle fonctionnel du vêtement. Il existe certaines situations objectives dans lesquelles même une complète nudité

⁴⁸ La traduction française omet encore ici une incise (« *bezwstyd ten, zachodzi tylko wówczas, kiedy nagość spełnia negatywną funkcję w stosunku do wartości osoby, kiedy celem nagości jest budzenie pożądliwości ciała; przez co stawia się osobę w pozycji przedmiotu użycia.* ») La phrase entière dit très littéralement (notre traduction) : « Cette impudeur se produit uniquement lorsque la nudité joue un rôle négatif par rapport à la valeur de la personne, quand le but de la nudité est de réveiller la convoitise de la chair ; ce qui met une personne dans une position d'utilisation comme un objet. »

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ L'incise traduite ici : « *podobnie jak wstyd i wstydlliwość* », a été omise dans la traduction française.

du corps n'est pas impudique (*bezwstydna*) car la fonction de cette nudité n'a rien à voir avec une attitude visant à ravalier l'autre personne au rang d'objet de jouissance. Il existe également des vêtements ou des façons de se vêtir qui impliquent une certaine nudité du corps, durant les grandes chaleurs par exemple, ou encore chez le médecin, dans le bain ou au cours d'un travail physique. Pour qualifier du point de vue moral une façon de s'habiller, il faut prendre en considération la fonction que remplit le vêtement donné. On ne peut voir l'impudeur (*bezwstydy*) dans une nudité partielle du corps, si elle remplit une fonction objective. Par contre, l'emploi d'un vêtement découvrant le corps sans raison objective est impudique (*bezwstydyne*) et c'est ainsi qu'il doit être éprouvé. Il n'est pas contraire à la pudeur IMPUDIQUE (*bezwstydem*) de se baigner en maillot, mais il est ~~impudique~~ EN CONFLIT AVEC LES EXIGENCES DE LA HONTE (*wymogami wstydu*) de le porter dans la rue ou en promenade.

Nous ne pouvons omettre de mentionner la question particulière de la *pornographie*, c'est-à-dire de l'impudeur (*bezwstydem*) dans l'art. C'est un problème vaste et complexe à cause de la diversité des arts. Il s'agit pour nous d'en saisir l'essentiel. L'artiste, écrivain, peintre, sculpteur, etc., présente dans son œuvre ses propres pensées, sentiments et attitudes, mais son art sert encore un autre but : il doit capter et communiquer un aspect du réel. Sa particularité essentielle est la beauté. Une réalité fréquemment exprimée par l'artiste est précisément l'amour et, dans les arts plastiques, le corps humain. Cela prouve, indirectement, combien ce sujet est important dans l'ensemble de la vie humaine. [MO 172] Au nom de la vérité, l'art a le droit et le devoir de reproduire le corps humain ainsi que l'amour de l'homme et de la femme, tels qu'ils sont en réalité, il a le droit et le devoir d'en dire toute la vérité. Le corps est une partie authentique de la vérité sur l'homme, comme les éléments sensuels et sexuels sont une [AR 174] partie authentique de l'amour humain. Mais il n'est pas juste que cette partie voile l'ensemble, et c'est précisément ce qui a souvent lieu dans l'art.

Il faut chercher plus profondément pour trouver l'essence de ce que nous appelons *pornographie* dans l'art. Elle est une tendance à mettre dans la représentation du corps humain et de l'amour l'accent sur le sexe afin de provoquer chez le lecteur ou le spectateur la conviction que les valeurs sexuelles sont l'unique objet de l'amour, étant les seules valeurs de la personne. Cette tendance est nocive, car destructrice de l'image intégrale de

l'amour précédemment évoquée. Or l'art doit être vrai et la vérité sur l'homme est qu'il est une personne. La vérité de l'amour entre deux personnes réside toujours dans leurs relations réciproques et ignore le niveau de valeurs sexuelles qui dominent ces relations. C'est pourquoi, la vérité sur l'être humain consiste aussi dans le fait que celui-ci représente une personne et non ses seules valeurs sexuelles.

L'œuvre d'art doit laisser transparaître cette vérité, abstraction faite de la mesure dans laquelle elle est amenée à traiter du sexe. Si elle contient une tendance à la déformer, elle ne rend pas le réel. Mais la pornographie n'est pas seulement erreur ou faute, elle est tendance. Lorsqu'une image déformée est munie des attraits du beau, il est d'autant plus probable qu'elle se fixera dans la conscience et dans la volonté de l'individu qui la regarde. Dans ce domaine la volonté humaine est prompte à accueillir de fausses images du réel. C'est pourquoi souvent lorsqu'on reproche à quelqu'un la pornographie, la responsabilité pour celle-ci en revient à son manque de chasteté et de pudeur DE L'EXPÉRIENCE des actes.⁵¹

⁵¹ Cette dernière phrase en français n'appartient pas au texte original : la traductrice aura sans doute voulu expliciter.

Annexe 4

Plan de *La théologie du corps* de saint Jean-Paul II

Le plan d'ensemble de *La théologie du corps* reproduit ici correspond à celui qui figure avant le texte lui-même dans l'édition réalisée en 2014 par Yves SEMEN, cf. *TDC* p. 129-135. Il permet de saisir la trajectoire générale de l'ouvrage.⁵²

1^{ère} PARTIE : LES PAROLES DU CHRIST

Chapitre 1 : Le Christ en appelle à l'« Origine »

1. **Qu'est-ce qui est signifié par « Origine » ?**
 - a. Approchant la Genèse
 - b. Premier récit de la création de l'Homme
 - c. Second récit de la création de l'Homme
 - d. La perspective de la « Rédemption du corps » (Romains 8, 23)
2. **La signification de la solitude originelle**
 - a. Le double contexte
 - b. L'Homme à la recherche de son essence
 - c. Solitude et subjectivité
 - d. Solitude et signification du corps
 - e. L'alternative entre mort et immortalité

⁵² Pour son édition de la *Théologie du corps*, Yves SEMEN a restitué le plan détaillé provenant du tapuscrit polonais que Michael WALDSTEIN avait retrouvé en 2006 dans les archives de la Fondation Jean-Paul II (cf. *MW* p. 11). Ce tapuscrit qui représente le document source constituait un tout, précédait le séquençage en catéchèses et la traduction en italien, et a été utilisé avec l'aval de JEAN-PAUL II pour l'édition polonaise de 1986 avec ses titres et divisions. Pouvoir disposer de cette architecture d'ensemble s'avère très précieux. L'introduction d'Y. SEMEN donne d'autres éléments intéressants à ce sujet, cf. *TDC* p. 81-101. La même édition fournit aussi le plan de la *Théologie du corps* intégrant les références des catéchèses pour chaque point (cf. *TDC* p. 587-596) et le même plan intégrant en outre les dates où ces catéchèses ont été prononcées ainsi que leurs références dans les *Insegnamenti* de JEAN-PAUL II et d'autres sources (cf. *TDC* p. 597-613).

3. La signification de l'unité originelle

- a. L'unité des deux
- b. Dimensions d'homogénéité
- c. « Communion des personnes »
- d. « Chair de ma chair » (Genèse 2, 23)
- e. L'unité devient « une seule chair »

4. La signification de la nudité originelle

- a. Observations introductives à propos de Genèse 2, 25
- b. La honte, une expérience « limite »
- c. Une tentative de reconstruction
- d. Participation à la visibilité du monde
- e. La dimension intérieure de la vision
- f. Intimité : le sens caché de la vision

5. L'Homme dans la dimension du don

- A. *La signification sponsale du corps*
 - a. La création comme donation
 - b. Donation et Homme
 - c. Le don, mystère d'une origine béatifique
 - d. Découverte de la signification « sponsale » du corps
 - e. La « liberté du don », fondement de la signification sponsale du corps
 - f. Le « caractère sponsal » du corps et la révélation de la personne
 - g. La signification sponsale du corps comme fruit de l'enracinement dans l'amour
- B. *Le mystère de l'innocence originelle*
 - a. Don au cœur humain
 - b. Innocence originelle et conscience de la signification sponsale du corps
 - c. L'innocence, au fondement de l'échange du don
 - d. Echange du don – Interprétation de Genèse 2, 25
 - e. Théologie de l'innocence originelle
 - f. La racine de l'ethos du corps humain
 - g. Le fondement du sacrement primordial – Le corps comme signe

6. « **Connaissance** » et **procréation** (Genèse 4, 1)
 - a. Entre pauvreté de l'expression et profondeur de la signification
 - b. La « connaissance » comme archétype personnel
 - c. Paternité et maternité comme signification humaine de la « connaissance »
 - d. Connaissance et possession
 - e. La connaissance plus forte que la mort
7. **Conclusion : une vision intégrale**

Chapitre 2 : Le Christ en appelle au cœur humain

1. **Dans la lumière du Sermon sur la Montagne**
 - a. Matthieu 5, 27-28 – « Quiconque regarde pour désirer »
 - b. Matthieu 5, 27-28 – Signification éthique
 - c. Matthieu 5, 27-28 – Signification anthropologique
 - d. Matthieu 5, 27-28 indique une dimension plus ample
2. **L'homme de la concupiscence**
 - A. *La signification de la honte originelle*
 - a. La mise en doute du don
 - b. L'Homme rendu étranger à l'amour originel
 - c. Le changement dans la signification de la nudité originelle
 - d. La honte « immanente »
 - e. La honte sexuelle
 - B. *L'insatiabilité de l'union*
 - a. Corruption de la conscience de la signification unitive du corps
 - b. Une dimension plus profonde de la honte
 - c. La signification de « l'insatiabilité de l'union »
 - d. D'où l'insatiabilité de l'union provient-elle ?
 - C. *La corruption de la signification sponsale du corps*
 - a. Signification : « Mesure du cœur »
 - b. Menace contre l'expression de l'esprit dans le corps
 - c. Perte de la liberté du don
 - d. La dimension intérieure de l'appartenance

3. Commandement et ethos

- A. *Il vous a été dit : « Tu ne commettras pas l'adultère » (Matthieu 5, 27)*
 - a. L'histoire d'un peuple
 - b. La législation
 - c. Les prophètes
 - d. L'Alliance
- B. *« Quiconque regarde pour désirer »*
 - a. Déplacement du centre de gravité
 - b. La tradition sapientiale
 - c. L'état intérieur de l'homme de la concupiscence (Siracide 23, 16-24)
 - d. L'appel du Christ à s'arrêter au seuil du regard
 - e. La concupiscence : réduction d'un appel éternel
 - f. La concupiscence : « communion » des personnes *versus* «impulsion » de la nature
- C. *« A commis l'adultère dans son cœur »*
 - a. La phrase « clef »
 - b. Une première lecture
 - c. Une seconde lecture
 - d. La pureté du cœur comme accomplissement du commandement

4. Le « cœur » – Accusé ou appelé ?

- A. *Condamnation du corps ?*
 - a. Manichéisme
 - b. La compréhension adéquate
 - c. Antivaleur ou valeur insuffisamment appréciée ?
- B. *Le « cœur » mis en suspicion ?*
 - a. « Les maîtres du soupçon »
 - b. Divergence essentielle
- C. *Éros et ethos*
 - a. L'éros comme source de l'« érotique »
 - b. L'ethos comme pouvoir intérieur de l'éros
 - c. Le problème de la spontanéité érotique

5. L'ethos de la rédemption du corps

6. La pureté comme « vie selon l'esprit »

- a. « Pureté » et « cœur »
- b. « Corps » et « esprit » selon saint Paul
- c. « Œuvre de la chair » et « fruit de l'esprit »
- d. La « chair » et « la liberté pour laquelle le Christ nous rend libres »
- e. Pureté : « se garder des passions » ou « garder le corps avec sainteté et respect » ?
- f. Analyse de la « description paulinienne du corps » (1 Corinthiens 12, 18-27)
- g. La pureté comme vertu et comme don
- h. Pureté et Sagesse

7. L'Évangile de la pureté du cœur – Hier et aujourd'hui

- a. Théologie du corps
- b. Théologie et pédagogie

Appendice : l'ethos du corps dans l'art et les médias**Chapitre 3 : Le Christ en appelle à la résurrection****1. La résurrection du corps comme réalité du « monde futur »**

- A. *Les synoptiques : « Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants »*
 - a. La troisième partie du triptyque
 - b. Témoignage rendu au pouvoir du Dieu vivant
 - c. La nouvelle signification du corps
 - d. Spiritualisation
 - e. Divinisation
- B. *Interprétation paulinienne de la Résurrection dans 1 Corinthiens 15, 42-49*
 - a. La victoire finale sur la mort
 - b. Le premier et le dernier Adam

2. Contenance pour le Royaume des Cieux

- A. *Les paroles du Christ dans Matthieu 19, 11-12*
 - a. Les paroles du Christ et la règle pour les comprendre
 - b. Trois sortes d'« eunuques » : pourquoi ?
 - c. La continence pour le Royaume des Cieux et « la fécondité selon l'esprit »
 - d. L'expression « pour le Royaume des Cieux » indique la motivation
 - e. Contenance et mariage – Vocation de l'Homme « historique »
 - f. Compréhension correcte de la « supériorité » de la continence pour le Royaume des Cieux
 - g. La continence pour le Royaume : entre renonciation et amour
 - h. La signification sponsale du corps comme fondement de l'appel du Christ à la continence
 - i. Une renonciation qui est une affirmation
- B. *La compréhension de Paul des relations entre virginité et mariage*
 - a. L'affirmation du Christ et l'enseignement des apôtres
 - b. L'argumentation de Paul
 - c. « Concupiscence » et « don de la part [de] Dieu »

La rédemption du corps

2ème PARTIE : LE SACREMENT

Chapitre 1 : La dimension de l'alliance et de la grâce

1. Éphésiens 5, 21-33

- A. *Introduction et liaison*
 - a. Le texte d'Éphésiens 5, 21-33
 - b. Éphésiens 5, 21-33 et les paroles du Christ
 - c. Éphésiens 5, 21-33 : deux significations du mot « corps »
 - d. Est-ce que Éphésiens 5, 21-33 parle de la sacramentalité du mariage ?
 - e. Sacrement et corps
 - f. Orientation des analyses suivantes

B. Analyse détaillée

- a. Éphésiens 5, 21-33 dans le contexte global de l'épître aux Éphésiens
- b. Le mystère du Christ et la vocation du chrétien
- c. L'atmosphère de la vie de la communauté chrétienne
- d. Indications pour la communauté familiale
- e. Les époux : « soumission réciproque dans la crainte du Christ »
- f. Analogie et mystère (au fondement de la sacramentalité du mariage)
- g. Un aspect supplémentaire de l'analogie : tête et corps
- h. Deux sujets ou un seul ?
- i. « ... Comme leur propre corps » (Éphésiens 5, 28)
- j. « Ce mystère est grand »

2. Sacrement et mystère

- a. Le mystère caché de toute éternité révélé et en acte dans le Christ
- b. L'analogie de l'amour sponsal
- c. Isaïe et l'épître aux Éphésiens
- d. La réalité du don, la signification de la grâce
- e. Le mariage comme sacrement primordial
- f. « Le sacrement de la rédemption »
- g. Le mariage comme figure et comme sacrement de la Nouvelle Alliance
- h. Les sacrements de l'Église

3. Sacrement et « rédemption du corps »**A. L'Évangile**

- a. Les paroles du Christ et le mystère de la rédemption
- b. Le sacrement de la rédemption et l'indissolubilité du mariage
- c. Le sacrement : donné comme grâce et attribué comme *ethos*
- d. Le sacrement : appel à la « vie selon l'Esprit »
- e. Sacrement et espérance eschatologique de la « rédemption du corps »

B. L'épître aux Éphésiens

- a. La signification sponsale et rédemptrice de l'amour
- b. La rédemption du corps et le « sacrement de l'Homme »

Chapitre 2 : La dimension du signe

1. **« Langage du corps » et la réalité du signe**
 - a. La promesse matrimoniale
 - b. « Le prophétisme du corps »
 - c. « Le langage du corps » relu dans la vérité
 - d. « Le langage du corps » et la concupiscence de la chair
 - e. « Le langage du corps » et « l'herméneutique du sacrement »
2. **Le Cantique des Cantiques**
 - a. Résumant la Genèse : merveille
 - b. « Ma sœur, mon épouse »
 - c. « Un jardin clos, une fontaine scellée »
 - d. Éros ou agapê ?
3. **Quand le « langage du corps » devient le langage de la liturgie**
(Réflexions sur le livre de Tobie)
 - a. Le mariage de Tobie et de Sarra
 - b. L'amour comme épreuve
 - c. La prière des nouveaux époux
 - d. Quand le langage de la liturgie devient le « langage du corps »
 - e. Le signe sacramentel : « Mystère » et « ethos »

Chapitre 3 : Il leur a donné la loi de la vie comme leur héritage

1. **Le problème éthique**
 - a. La norme morale et la vérité du « langage du corps »
 - b. La droiture de la norme et sa « praticabilité »
 - c. Paternité-maternité responsable
 - d. La vérité du « langage du corps » et le mal de la contraception
 - e. Régulation éthique de la fertilité (la primauté de la vertu)
 - f. Régulation éthique de la fertilité : personne, nature et méthode

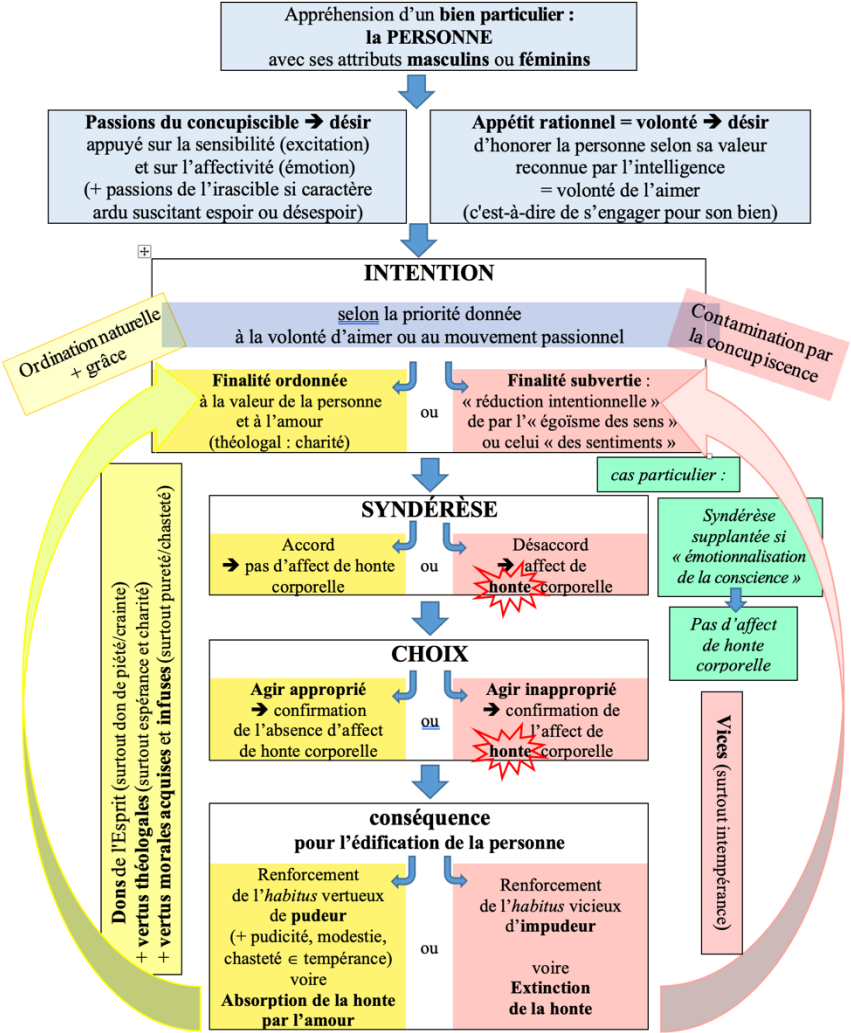
2. Esquisse de spiritualité conjugale

- a. Les forces qui découlent de la « consécration » sacramentelle
- b. Analyse de la vertu de continence
- c. Continence, entre « excitation » et « émotion »
- d. Le don de piété

Conclusion

Annexe 5

Schéma récapitulatif de la
phénoménologie de la honte corporelle



L'auteur

Ancienne élève de l'Ecole Normale Supérieure, Claire de l'Eucharistie est membre de la Communauté des Béatitudes depuis 1989 et vit actuellement dans le Sud-Ouest de la France. À travers une licence canonique à l'Institut Catholique de Toulouse (France), puis un doctorat de théologie à l'Université de Fribourg (Suisse), elle s'est spécialisée en théologie morale fondamentale et en théologie spirituelle, et a travaillé de près *La théologie du corps* de Saint Jean-Paul II. Sa thèse de doctorat, dont est tiré cet ouvrage, porte précisément sur ce corpus. Claire est aujourd'hui maître de conférences avec le statut de professeur extraordinaire à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Toulouse.

Index des noms

- ABÉCASSIS 436, 563
 ALEXANDRE 559
 ALPHONSE-MARIE 559
 AMBROISE 447, 448, 450,
 451, 554
 ARISTOTE 28, 72, 75,
 111, 112, 357, 487, 523, 554
 AUGUSTIN 29, 147,
 156, 249, 318, 347, 374, 382,
 429, 438, 505, 554, 575, 583
 AUTIERO 417, 578
 AVANZINI 580
 BALMARY 481, 482,
 483, 559, 578
 BALSAMEDA 578
 BARTHÉLEMY 25, 433,
 511, 559
 BAYLEY 502, 559
 BEAUFORT 559
 BEDOUELLE 559
 BENOÎT XVI 69, 84, 441,
 442, 451, 468, 485, 512, 516,
 535, 551
 BERTRAND . 470, 495, 568, 578
 BLUM 17, 18, 590
 BOLOGNE .. 169, 494, 495, 548,
 558, 559
 BONHOEFFER 559
 BONINO 88, 304, 553, 578
 BONNEWIJN 560
 BORY 496, 578
 BOYANCÉ 89, 560, 579, 580,
 584
 BRADSHAW 10, 488, 560
 BRAGE TUÑÓN 560
 BREUGELMANS 489,
 490, 581
 BROWN 10, 448, 488, 560
 BRUGUÈS 19, 417, 512,
 559, 560
 BRULLER 11, 503, 560
 BUCOLO 561
 BURGELIN 495, 561
 BUTTIGLIONE 45, 71, 561
 CAFFARA 34, 561
 CAFFARRA 33, 34, 417, 578
 CAILLEAU 580
 CALLOWAY 450, 578
 CANTO-SPERBER 583
 CARREZ 26, 426, 590
 CATTIER 473, 474, 561
 CENCINI 428, 431, 432, 561
 CHENU 364, 578
 CHEVALLIER 502, 561
 CHRISTIEN-PROUET 469,
 561
 CLARK 575, 578
 COINTET 579
 COLL 7, 45, 67, 452,
 579, 583, 584, 586
 COLLAUD 2, 579
 COLLIN 101, 103, 107,
 112, 579
 COLLINSON 154, 579
 COLQUHOUN 561
 COMBET-GALLAND 420,
 579
 COMPAGNONI 417, 578
 COMTE-SPONVILLE 562
 COTTIER 364, 416, 483,
 567, 579
 COUFFIGNAL 435, 579
 COUILLAUD 89, 465, 580
 CREECH 580
 CRÉPAULT 473, 562
 CYRULNIK 484, 487,
 489, 491, 562, 577

- DAMASIO493, 562
DANIAU 11, 564
DEBERGÉ562
DELCLOS562
DENZINGER..... 5, 550
DEONNA489, 562
DESCHODT495, 580
DIDIER-WEILL.....524, 580
DRIEU 488, 495, 562, 580
DUBARLE.....562
DUERR 459, 460, 562
DUMEIGE..... 449, 550, 551
DURIF-VAREMBONT ..484, 580
EISENBERG436, 563
ELIAS459, 563
EMERY 24, 363, 364,
458, 553, 554, 580
ESCOFFIER502, 563
ESTÈPHE529, 563
FERENCZI471, 564
FERNÁNDEZ 417, 418, 563
FERNÁNDEZ GONZÁLEZ...563
FÈVRE484, 563
FIAT 365, 452, 456,
465, 466, 563
FLOUCAT 398, 563, 569
FOERH-JANSSENS.....495, 564
FRANÇOIS..... 26, 30, 422,
423, 426, 447, 538, 541, 542,
552, 557, 558, 576, 590, 591
FRANEK 11, 502, 564
FREUD..... 136, 138, 148,
150, 364, 437, 470, 471, 472,
473, 483, 487, 490, 496, 501,
502, 503, 564, 579, 580
FRITH.....502, 564
FROSSARD 39, 55, 92, 349,
534, 547, 564, 598, 601, 602
GAFFIOT 19, 426, 590
GALLICO564
GARRIGOU-LAGRANGE....318,
581
GAULEJAC477, 495, 496,
497, 498, 507, 564, 580
GAZIAUX22, 581
GIOVANNI..... 5, 14, 31, 91,
169, 530, 541, 570, 573, 576,
586, 592
GIRAC-MARINIER20, 590
GOBILLIARD364, 452,
460, 477, 479, 497, 564
GOLDSTAIN433, 565
GOLFIER417, 565
GORAINOFF.....438, 565
GOTIA 193, 194, 245, 581
GRANADA570
GRANADOS GARCÍA,
CARLOS504, 565, 580
GRANADOS GARCÍA, JOSÉ504,
565, 580
GRÉGOIRE DE NYSSE.....556
GUELLEC582
GUERRA.....503, 565
GUEUDRÉ366, 565
GUILBERT590
GUINDON364, 553,
566, 582
HABIB 11, 21, 436,
469, 476, 495, 524, 566, 582,
583, 589
HEALY566
HÉBERT21, 22, 417,
524, 581
HOCHART 11, 453, 582
HOOGE 489, 494, 581
HORVILLEUR..... 436, 495, 566
HOUZIAUX13, 436,
437, 438, 566, 581
IACUB495, 566
IDE 84, 85, 86, 128,
167, 459, 566, 582
JAN PAWEŁ..... 6, 14, 167,
542, 592

- JANIN..... 387, 470, 487,
566, 582, 585
- JAWIEŃ.....548
- JEAN-PAUL II 3–7, 13–16,
22–24, 29–35, 37, 39, 40, 45,
55, 63, 70, 79, 82, 84–87, 89,
91–93, 95, 97, 99–105,
107–112, 114, 116–119,
121–123, 125, 126, 128, 130–
135, 138–144, 146–148, 151–
157, 159–164, 166, 167, 169,
170, 174–176, 179, 181–183,
188, 190, 192–195, 197, 198,
200–202, 206, 208, 210, 212,
213, 216, 217, 219, 221, 224,
227–229, 231, 232, 234, 236–
239, 241, 243, 245, 248, 250,
253–260, 262–266, 270, 272,
274–277, 279, 280, 283, 286,
287, 290, 291, 294, 295, 297,
299, 300, 301, 305, 306, 308–
311, 314–318, 320–324, 326,
328, 329, 332, 339, 340, 342,
345, 347–349, 351, 353, 356,
359, 364–367, 369–371, 373,
375, 376, 378, 380–382, 384–
386, 388–390, 393–395, 402,
409, 411, 412, 417–421, 429,
431, 433–435, 439–442, 444–
446, 449–455, 457–460, 462–
464, 466, 468, 469, 478, 481–
483, 491, 492, 494, 500, 501,
505–516, 520, 524, 527, 529,
530, 532–536, 538, 541, 542,
549, 552, 560, 563, 564, 566–
568, 572–578, 580, 582–584,
586–589, 591, 592, 602, 630
- JOUBERT566
- KALINOWSKI..... 88, 566,
578, 583
- KAMBOUCHNER583
- KANT..... 461, 462, 566
- KARCHER490, 567
- KAUFMAN488, 567
- KENT 366, 567, 577
- KOCH.....583
- KOCHER 21, 529, 583
- KOHANOV.....489, 567
- KORNAS-BIELA583
- KOROMONI567
- KRISTJÁNSSON489, 583
- KUPCZAK 45, 219, 463, 567
- LABOURDETTE 19, 416, 567
- LABRUSSE-RIOU.....21, 495,
583
- LACAN.....567
- LACOSTE..... 151, 154, 155,
403, 567, 579, 586, 588, 589
- LACROIX.....568
- LADARIA 24, 157, 158,
553, 554, 568
- LAFFITTE568, 583
- LAGANE590
- LAPLANCHE469, 470,
568, 580
- LARCHET438, 439,
440, 568
- LARKUM502, 564
- LARRÚ 397, 565, 568,
583, 586
- LASSUS438, 568
- LECOMTE..... 533, 534, 568
- LÉCU..... 13, 370, 420, 568
- LELIÈVRE467, 584
- LEMOINE 22, 581
- LÉNA452, 584
- LÉON XIII.....550
- LÉON-DUFOUR434, 568
- LÉOPOLD 94, 568
- LEURIDAN 3, 568
- LITTRÉ 17, 18, 475, 590
- LIZOTTE..... 364, 569, 584
- LOCKHART490, 581
- LONG.....524, 584

- LUYTEN 364, 579
MACINTYRE 569
MAILLARD 366, 565,
584, 587
MARGELIDON 398, 417,
565, 569
MARIE DE
L'ASSOMPTION 61, 416,
425, 569
MARTINS 398, 584
MARZANO 453, 569
MASSILIÉ 569
MATHON 476, 481,
578, 587
MATHONAT 584
MATTHEEUS 584
MATTHEEUWS 569
MCNISH 10, 570
MELINA 45, 316, 367,
397, 412, 414, 448, 565, 568,
570, 576, 584, 585, 586
MEREDITH 502, 570
MERLEAU-PONTY 452, 570
MEROT 387, 487, 584
MIJOLLA 476, 570
MIMOUN 502, 571
MONTANDON 487, 585
MOREL CINQ-MARS 571
MOUNIER 452, 571
MÜLLER 22, 581, 587
NAVARRO 433, 571
NIETZSCHE. 148, 150, 456, 571
NIOBEY 590
NORIEGA 570, 571, 584, 585
OGIEN 10, 488, 571
OROZCO DELCLÓS 562
OUELLET 13, 33, 541,
571, 592
OVIDE 258, 443, 516, 554
PASCAL 84, 85, 86, 128, 167,
357, 453, 459, 566, 572, 582
PATTISON 420, 490, 572
PAUL VI 6, 31, 32, 67,
68, 69, 83, 100, 101, 118,
119, 120, 121, 122, 139, 140,
260, 291, 306, 310, 314, 321,
355, 402, 415, 442, 443, 529,
551, 586
PÉLISSIÉ DU RAUSAS 376,
452, 466, 477, 524, 572
PERCY 572
PÉREZ-SOBA 570, 584, 585
PETRI 382, 572
PIANA 417, 578
PIE XI 449, 550, 551
PIE XII 449, 551
PIÉRON 470, 572
PINCKAERS 12, 354,
364, 393, 405, 406, 414, 415,
429, 430, 486, 518, 519, 520,
521, 572, 573, 585
PINTO DE OLIVEIRA 364,
493, 585
PIQUEMAL 502, 573
POLAINO-LORENTE 585
POŁTAWSKA 64, 65, 66,
343, 533, 573
POPPER-GURASSA 10, 585
PORTER 403, 586
POTOK 9, 573
POTTERIE 447, 571
PREMOLI DE MARCHI 397, 586
PRIVITERA 417, 578
PROKES 450, 586
PUJOS 451, 573
RASSIAL 475, 476, 586
RATZINGER 90, 91, 92,
442, 443, 511, 516, 535, 536,
546, 553, 573, 586
RAYEZ 5, 364, 577
REICH 146, 458, 473,
474, 561, 574
REY 17, 18, 590
REYMOND 25, 590

-
- RODRÍGUEZ LUÑO479,
 586
 ROMAGNOLI587
 RONALD OLIVEROS381,
 574
 ROUCHE67, 586
 RUEG PLA.....586
 RYCROFT487, 574
 SAINT PAUL.....26, 105,
 111, 129, 191, 200, 242, 279,
 290, 295, 302, 303, 306, 311,
 314, 315, 317, 318, 319, 331,
 363, 426, 511, 539, 634
 SANCTI THOMAE
 AQUINATIS556
 SAWICKI44, 87, 168,
 199, 350, 574, 609
 SCHELER.....44, 47, 87, 199,
 271, 350, 365, 412, 413, 452,
 456, 478, 534, 535, 574, 583,
 586, 609
 SCHMITZ.....572, 574
 SCHU574
 SCHUMACHER.....505, 575,
 587
 SCOLA.....158, 159, 160,
 161, 565, 575, 587
 SELZ.....453, 460, 472, 476,
 477, 478, 484, 491, 495, 496,
 497, 498, 499, 501, 524, 575,
 587
 SEMEN4, 13, 14, 15, 22,
 33, 68, 84, 101, 136, 138,
 149, 160, 164, 167, 169, 170,
 172, 173, 175, 190, 193, 199,
 201, 259, 320, 379, 418, 419,
 446, 541, 547, 575, 579, 581,
 582, 587, 592, 630
 SENELLART.....587
 SHERWIN398, 518,
 575, 587
 SHIVANANDAN575
 SIMON.....16, 588
 SIMPÈRE.....366, 588
 SOLIGNAC364, 555,
 556, 588
 SOMME2, 426, 588
 SPICQ26, 576
 STEAD151, 588
 SURAMY63, 71, 381,
 549, 576, 588
 TANGNEY9, 588
 THÉOPHILE
 D'ANTIOCHE.....430, 556
 THIÉBAUT.....495, 576
 THOMAS D'AQUIN6, 12,
 27, 28, 29, 45, 52, 61, 62, 72,
 76, 77, 88, 89, 111, 112, 160,
 169, 170, 296, 302, 304, 315,
 316, 317, 324, 347, 354, 356,
 357, 361, 364, 381, 382, 383,
 384, 393, 395, 398, 403, 405,
 416, 424, 426, 458, 483, 520,
 523, 553, 556, 559, 569, 572,
 575, 576, 578, 579, 580, 582,
 587, 588, 589, 605, 606
 TISSERON.....9, 22, 474, 475,
 488, 490, 491, 492, 495, 498,
 524, 576, 580, 589
 TOMASZ Z AKWINU170,
 558
 TOMMASO D'AQUINO169,
 170, 558
 TSHIONYI KAZADI576
 VALLIN154, 589
 VANDERLINDEN21, 576
 VANNIER.....155, 589
 VASSE479, 480, 576, 589
 VAUDREY366, 577
 VIEGNES426, 588
 VILLER.....5, 364, 577
 VINCENT-BUFFAULT476,
 589

- WALDSTEIN 14, 15, 31,
33, 81, 87, 117, 136, 137,
147, 164, 167, 169, 171, 173,
323, 542, 577, 589, 592, 630
- WEIGEL 43, 64, 65, 67,
68, 69, 79, 81, 83, 120, 385,
575, 577
- WEST 450, 577, 578
- WOJTYŁA 5, 6, 33, 34,
37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 48, 49, 51, 52, 54, 56, 57,
59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 84, 85, 88, 92, 93,
94, 95, 103, 106, 147, 156,
182, 200, 278, 324, 343, 347,
350, 352, 382, 386, 388, 395,
402, 409, 417, 419, 427, 439,
440, 445, 446, 452, 453, 455,
458, 459, 464, 465, 478, 480,
490, 500, 501, 505, 508, 514,
520, 522, 523, 524, 528, 532,
533, 534, 535, 546, 547, 548,
549, 561, 567, 573, 574, 576,
579, 583, 584, 588, 597, 601,
602, 603, 604, 605, 607
- YOU 359, 577
- ZANOR 577
- ZEELLENBERG 489, 490,
494, 581
- ZEGHIDOUR 436, 589

Index des thèmes

Affect, Emotion9, 17,
55, 58, 59, 62, 198, 212, 223,
230, 284, 294, 296, 298, 335,
379, 387, 390, 399, 401, 404,
405, 410, 413, 425, 426, 432,
485, 486, 488, 489, 490, 492,
493, 494, 499, 507, 509, 521,
524, 528, 537, 562, 581, 583,
588

Amour1, 5, 10, 13, 34,
37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 56,
57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
67, 69, 70, 71, 72, 73, 78, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
91, 92, 93, 94, 95, 100, 101,
102, 106, 121, 122, 124, 126,
128, 129, 143, 147, 150, 151,
160, 167, 168, 174, 176, 181,
182, 187, 193, 194, 196, 198,
199, 206, 208, 217, 222, 223,
230, 232, 233, 234, 240, 241,
244, 245, 246, 247, 248, 250,
255, 260, 263, 268, 277, 283,
284, 286, 287, 289, 291, 294,
295, 299, 301, 305, 312, 313,
314, 321, 322, 329, 332, 333,
334, 335, 336, 338, 339, 341,
342, 347, 348, 350, 351, 357,
358, 359, 360, 367, 368, 369,
370, 371, 372, 373, 374, 375,
376, 377, 384, 385, 386, 387,
389, 391, 393, 395, 401, 402,
406, 409, 410, 414, 415, 416,
417, 418, 427, 428, 429, 432,
440, 444, 448, 452, 453, 454,
455, 460, 461, 462, 463, 464,

465, 466, 473, 477, 478, 480,
485, 499, 500, 502, 504, 506,
508, 512, 513, 515, 517, 521,
522, 523, 524, 525, 526, 528,
529, 530, 531, 532, 534, 535,
538, 540, 541, 542, 543, 546,
547, 548, 552, 562, 563, 566,
568, 569, 571, 572, 575, 576,
579, 581, 582, 584, 588, 591,
592, 597, 598, 599, 601, 602,
606, 609, 612, 613, 614, 615,
616, 617, 618, 619, 620, 621,
622, 623, 624, 625, 626, 627,
628, 631, 632, 635, 636, 637

Charité51, 53, 317,
325, 327, 331, 332, 333, 334,
339, 341, 353, 399, 402, 425,
427, 428, 429, 430

Chasteté21, 26, 28, 29,
39, 43, 141, 157, 260, 270,
321, 323, 330, 338, 355, 372,
374, 380, 381, 399, 401, 406,
415, 419, 429, 444, 447, 448,
449, 450, 451, 486, 512, 519,
521, 522, 523, 526, 529, 530,
531, 533, 597, 599, 604, 605,
607, 612, 619, 629

Chute, Péché originel 13,
15, 16, 17, 22, 23, 25, 40, 51,
53, 83, 109, 113, 115, 126,
128, 155, 163, 184, 186, 187,
189, 192, 196, 200, 201, 203,
204, 209, 210, 212, 213, 214,
216, 220, 222, 227, 228, 231,
232, 233, 234, 235, 243, 247,
257, 267, 275, 276, 282, 284,
286, 287, 291, 292, 297, 307,

318, 324, 328, 330, 331, 334,
336, 337, 342, 349, 351, 352,
358, 362, 366, 368, 369, 379,
389, 391, 392, 393, 394, 416,
430, 433, 438, 439, 441, 442,
443, 444, 454, 462, 464, 465,
474, 477, 481, 483, 508, 514,
515, 516, 520, 527, 536, 537,
543, 551, 562, 580

Combat, Lutte53, 76,
113, 123, 153, 187, 195, 208,
209, 233, 242, 262, 264, 266,
267, 268, 292, 302, 304, 313,
318, 336, 352, 357, 358, 364,
393, 395, 405, 417, 429, 445,
525, 528, 534, 555

Communion24, 159, 219,
336, 463, 553, 562, 567, 631

Concupiscence2, 51,
52, 53, 59, 83, 101, 104, 113,
122, 133, 137, 138, 142, 144,
145, 149, 150, 151, 152, 153,
156, 157, 163, 166, 168, 179,
181, 184, 186, 187, 188, 190,
191, 194, 195, 196, 197, 201,
202, 203, 204, 206, 207, 208,
209, 210, 211, 212, 213, 214,
215, 216, 217, 218, 219, 221,
222, 223, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 233, 234, 235, 238,
239, 240, 242, 244, 245, 246,
247, 248, 249, 250, 254, 256,
260, 261, 262, 264, 266, 268,
269, 270, 271, 273, 275, 276,
277, 279, 280, 281, 282, 284,
285, 286, 287, 289, 290, 291,
292, 293, 294, 295, 296, 297,
298, 299, 300, 301, 303, 304,
305, 306, 307, 308, 311, 312,
313, 314, 315, 317, 318, 319,
320, 321, 323, 324, 326, 327,

328, 329, 330, 331, 332, 333,
334, 335, 336, 337, 338, 341,
352, 365, 368, 369, 371, 372,
373, 376, 378, 379, 386, 387,
389, 390, 392, 393, 394, 395,
396, 397, 400, 402, 403, 404,
409, 413, 414, 429, 438, 443,
447, 454, 464, 465, 479, 483,
508, 509, 511, 513, 514, 517,
518, 520, 521, 524, 525, 527,
528, 533, 537, 540, 598, 599,
621, 626, 632, 633, 635, 637

**Concupiscence, Inclination
au Péché** 2, 51, 52,
53, 59, 83, 101, 104, 113,
122, 133, 137, 138, 142, 144,
145, 149, 150, 151, 152, 153,
156, 157, 163, 166, 168, 179,
181, 184, 186, 187, 188, 190,
191, 194, 195, 196, 197, 201,
202, 203, 204, 206, 207, 208,
209, 210, 211, 212, 213, 214,
215, 216, 217, 218, 219, 221,
222, 223, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 233, 234, 235, 238,
239, 240, 242, 244, 245, 246,
247, 248, 249, 250, 254, 256,
260, 261, 262, 264, 266, 268,
269, 270, 271, 273, 275, 276,
277, 279, 280, 281, 282, 284,
285, 286, 287, 289, 290, 291,
292, 293, 294, 295, 296, 297,
298, 299, 300, 301, 303, 304,
305, 306, 307, 308, 311, 312,
313, 314, 315, 317, 318, 319,
320, 321, 323, 324, 326, 327,
328, 329, 330, 331, 332, 333,
334, 335, 336, 337, 338, 341,
352, 365, 368, 369, 371, 372,
373, 376, 378, 379, 386, 387,
389, 390, 392, 393, 394, 395,
396, 397, 400, 402, 403, 404,

- 409, 413, 414, 429, 438, 443,
447, 454, 464, 465, 479, 483,
508, 509, 511, 513, 514, 517,
518, 520, 521, 524, 525, 527,
528, 533, 537, 540, 598, 599,
621, 626, 632, 633, 635, 637
- Contenance** 137, 154, 240,
291, 297, 298, 299, 300, 314,
321, 331, 333, 338, 372, 380,
381, 382, 383, 384, 395, 448,
465, 519, 523, 554, 560, 597,
599, 635, 638
- Don de crainte** 322, 323,
405, 449, 520
- Don de piété** 222, 319,
321, 322, 323, 324, 325, 327,
334, 338, 342, 370, 381, 386,
399, 401, 405, 638
- Don de soi** 50, 58, 59,
80, 85, 145, 147, 212, 216,
229, 231, 255, 256, 260, 269,
288, 301, 308, 335, 341, 387,
391, 415, 429, 440, 510, 512,
535, 538, 540
- Dons de l'Esprit** 157, 185,
281, 321, 323, 325, 327, 338,
428, 519
- Emotion, Affect** 9, 17,
55, 58, 59, 62, 198, 212, 223,
230, 284, 294, 296, 298, 335,
379, 387, 390, 399, 401, 404,
405, 410, 413, 425, 426, 432,
485, 486, 488, 489, 490, 492,
493, 494, 499, 507, 509, 521,
524, 528, 537, 562, 581, 583,
588
- Eschatologie** 85, 99,
105, 108, 110, 111, 112, 114,
145, 179, 188, 190, 191, 223,
276, 327, 330, 336, 342, 509,
554
- Espérance** 43, 64, 67,
70, 82, 150, 315, 316, 327,
328, 329, 330, 331, 332, 348,
352, 384, 399, 403, 545, 577,
636
- Foi** 5, 30, 65, 67, 84, 89,
90, 92, 93, 103, 106, 107,
111, 114, 119, 124, 132, 155,
190, 257, 267, 312, 325, 326,
327, 329, 354, 355, 357, 361,
429, 440, 442, 443, 446, 449,
450, 451, 465, 466, 480, 516,
543, 546, 548, 550, 551, 552,
573, 580
- Fruit de l'Esprit** 307,
313, 314, 315, 317, 339, 380,
382, 399
- Grâce** 2, 14, 35, 48, 49,
50, 54, 56, 59, 66, 74, 75, 76,
78, 89, 97, 107, 110, 115,
120, 129, 131, 137, 151, 155,
156, 157, 162, 163, 165, 181,
187, 192, 211, 221, 224, 230,
231, 233, 234, 235, 243, 253,
262, 267, 268, 269, 273, 275,
278, 281, 283, 284, 288, 291,
292, 306, 307, 308, 309, 311,
312, 313, 314, 316, 317, 319,
320, 321, 323, 324, 327, 328,
329, 330, 331, 332, 333, 334,
335, 336, 338, 341, 342, 343,
348, 349, 352, 354, 355, 359,
361, 366, 369, 370, 373, 377,
378, 390, 392, 395, 396, 399,
403, 405, 410, 411, 414, 416,
420, 423, 427, 428, 429, 430,
432, 434, 438, 443, 445, 446,
449, 458, 461, 462, 486, 498,

- 507, 508, 509, 510, 511, 516,
517, 519, 520, 521, 522, 523,
524, 526, 530, 535, 536, 537,
538, 539, 540, 552, 569, 614,
619, 621, 626, 635, 636
- Habitus**12, 57, 59, 75, 76,
169, 294, 296, 301, 316, 339,
398, 399, 400, 401, 403, 405,
406, 522, 524
- Image de Dieu, *Imago Dei***.....24, 108, 109,
120, 126, 127, 129, 130, 140,
145, 155, 157, 158, 159, 160,
161, 163, 180, 192, 193, 194,
196, 203, 204, 205, 214, 221,
222, 224, 225, 226, 227, 228,
233, 235, 242, 244, 246, 250,
268, 271, 283, 284, 289, 292,
307, 321, 324, 327, 335, 337,
360, 366, 368, 376, 389, 391,
409, 415, 434, 439, 458, 459,
512, 535, 536, 538, 540, 541,
553, 587, 591
- Inclination au péché**.....51,
266, 287, 294, 304, 314, 326,
327, 341, 508, 521, 527
- Instinct**.....16, 55, 56, 134,
136, 138, 146, 152, 198, 207,
291, 306, 364, 439, 462, 491,
525, 533, 585, 598
- Intégration**.....45, 48, 50,
56, 59, 73, 74, 75, 76, 77,
263, 325, 327, 363, 367, 368,
389, 401, 404, 410, 414, 458,
472, 473, 476, 486, 491, 497,
504, 521, 522, 525, 529, 598
- Intention, Intentionnalité**
24, 41, 52, 53, 56, 59, 64, 83,
93, 142, 160, 176, 209, 221,
237, 241, 243, 265, 266, 269,
271, 273, 275, 277, 285, 293,
300, 301, 320, 337, 354, 356,
362, 369, 370, 380, 387, 389,
393, 394, 395, 396, 397, 398,
402, 406, 454, 463, 478, 479,
501, 517, 519, 527, 611, 623
- Jouissance**.....51, 52, 53, 56,
57, 58, 59, 61, 62, 79, 94,
142, 143, 145, 146, 147, 164,
203, 209, 214, 215, 238, 241,
251, 292, 296, 299, 317, 318,
323, 325, 334, 335, 358, 360,
393, 396, 426, 436, 454, 457,
461, 462, 463, 465, 510, 520,
566, 611, 612, 613, 615, 617,
618, 619, 623, 624, 626, 628
- Langage du corps** 101,
119, 121, 150, 157, 230, 372,
373, 374, 375, 376, 377, 483,
513, 535, 637
- Lutte, Combat**53, 76, 113,
123, 153, 187, 195, 208, 209,
233, 242, 262, 264, 266, 267,
268, 292, 302, 304, 313, 318,
336, 352, 357, 358, 364, 393,
395, 405, 417, 429, 445, 525,
528, 534, 555
- Maîtrise**139, 140, 146,
147, 154, 195, 206, 208, 221,
246, 288, 291, 297, 298, 299,
300, 301, 302, 305, 306, 313,
314, 329, 337, 338, 380, 381,
382, 393, 415, 439, 457, 486,
512, 518, 519, 599
- Origine**19, 21, 85, 104,
108, 109, 112, 113, 114, 115,
116, 124, 126, 129, 132, 135,
145, 146, 147, 150, 152, 160,
165, 179, 182, 183, 184, 187,

- 188, 189, 190, 191, 194, 197,
200, 201, 204, 216, 217, 223,
226, 227, 230, 231, 233, 234,
235, 243, 249, 255, 257, 258,
263, 264, 267, 268, 271, 273,
275, 276, 283, 284, 288, 296,
298, 299, 300, 302, 305, 312,
326, 329, 332, 333, 335, 337,
338, 349, 350, 351, 353, 365,
369, 392, 409, 411, 437, 438,
441, 444, 456, 459, 465, 467,
481, 482, 498, 499, 512, 516,
559, 583, 621, 630, 631
- Péché originel**.....17, 25,
53, 83, 109, 113, 115, 126,
155, 156, 163, 185, 187, 189,
192, 200, 201, 203, 204, 209,
210, 212, 213, 214, 220, 222,
228, 231, 233, 234, 235, 243,
247, 257, 267, 276, 282, 286,
287, 297, 307, 331, 337, 342,
349, 352, 358, 362, 369, 389,
391, 392, 394, 416, 430, 439,
441, 442, 443, 454, 462, 464,
465, 477, 483, 514, 516, 537,
543, 551, 562, 580
- Prophétisme du corps** ...375,
376, 377, 513, 637
- Pureté**59, 153, 183,
193, 194, 203, 205, 207, 227,
245, 260, 273, 274, 275, 279,
280, 291, 294, 295, 297, 298,
301, 302, 303, 304, 306, 307,
313, 314, 317, 318, 319, 320,
321, 323, 324, 325, 327, 333,
334, 338, 339, 341, 342, 352,
358, 359, 367, 380, 381, 382,
383, 384, 389, 399, 401, 402,
404, 427, 428, 429, 447, 448,
449, 450, 451, 486, 514, 517,
518, 519, 520, 524, 525, 526,
532, 534, 540, 581, 604, 605,
607, 627, 633, 634
- Réduction intentionnelle**
214, 215, 243, 266, 273, 386,
396
- Sponsal**.....50, 61, 85, 127,
128, 129, 130, 160, 182, 227,
259, 286, 289, 290, 294, 295,
303, 342, 372, 526, 598, 618,
620, 631, 636
- Spontané, Spontanéité** ... 49,
72, 73, 76, 144, 162, 262,
276, 293, 301, 305, 342, 358,
371, 372, 390, 396, 403, 414,
457, 458, 460, 518, 520, 522,
525, 527, 534, 615, 633
- Tempérance**..... 19, 28, 29,
56, 137, 169, 170, 173, 294,
297, 298, 299, 300, 301, 302,
303, 304, 305, 380, 381, 382,
383, 393, 401, 403, 405, 428,
429, 439, 521, 523, 542, 557
- Trinité**.....129, 162, 164,
284, 376, 451, 512, 538, 555
- Vertu**.....12, 16, 20, 21, 28,
29, 51, 58, 59, 76, 90, 137,
157, 158, 169, 171, 172, 173,
176, 232, 233, 266, 274, 297,
298, 299, 300, 301, 302, 303,
305, 306, 312, 313, 315, 316,
317, 318, 319, 320, 321, 323,
324, 325, 327, 331, 332, 333,
334, 339, 342, 352, 358, 359,
370, 379, 380, 381, 382, 383,
384, 393, 395, 399, 401, 402,
403, 405, 406, 413, 414, 415,
422, 425, 428, 447, 450, 457,
458, 460, 463, 480, 486, 495,
512, 518, 519, 520, 521, 522,

- 523, 524, 525, 526, 531, 569,
573, 582, 588, 599, 612, 634,
637, 638
- Vertu théologale**.....51,
327, 331, 332
- Vie de l'Esprit**.....323
- Volonté**49, 54, 71, 74,
75, 76, 77, 93, 99, 100, 139,
149, 161, 183, 184, 209, 221,
- 234, 243, 244, 245, 250, 262,
266, 269, 279, 285, 291, 293,
302, 304, 305, 306, 313, 314,
315, 324, 334, 335, 340, 366,
372, 374, 389, 391, 392, 393,
394, 395, 396, 397, 398,
403, 404, 405, 409, 415, 429,
442, 465, 486, 518, 519, 520,
521, 522, 523, 526, 539, 616,
618, 619, 621, 626, 627, 629

Table des matières

SOMMAIRE	1
SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....	5
Sigles.....	5
Abréviations	7
INTRODUCTION.....	9
Honte opportune ou inopportune ?	12
Limites de l'étude	16
Remarques de vocabulaire : « honte » ou « pudeur » ?.....	17
En langue française	17
Dans La théologie du corps de JEAN-PAUL II.....	22
Complexité des notions bibliques et scolastiques.....	23
Statut et autorité des catéchèses de Jean-Paul II sur le corps	30
Plan de l'étude.....	34
PREMIÈRE PARTIE : LA HONTE CORPORELLE SELON KAROL WOJTYŁA AVANT <i>LA THÉOLOGIE DU CORPS</i> DE JEAN-PAUL II...	37
CHAPITRE I : LA HONTE CORPORELLE DANS <i>AMOUR ET RESPONSABILITÉ</i>	41
I.A. La honte incompréhensible sans référence à la personne	44
I.A.1. La personne humaine comme point de départ incontournable.....	44
I.A.2. L'amour comme concept fondamental	48
I.A.3. L'accomplissement de la personne dans l'amour	49

I.B. La honte comme réaction à une inversion de valeurs	51
I.B.1. La honte contre l'instrumentalisation de la personne.....	51
I.B.2. La honte pour donner ses chances à l'amour	53
I.B.3. Honte et responsabilité : un atout pour un accomplissement véritable	54
I.C. Le devenir de la honte.....	57
I.C.1. Trois évolutions possibles pour la honte corporelle	57
a. L'extinction de la honte dans l'impudeur	57
b. La disparition de la honte du fait d'un amour seulement subjectif.....	58
c. L'absorption de la pudeur par un amour authentique	58
I.C.2. Une trajectoire implicite de l'affect de honte à la vertu de pudeur	59
I.C.3. Dégradations sociales et culturelles de la honte	59
Récapitulation	59
 CHAPITRE II : D'AMOUR ET RESPONSABILITÉ À LA THÉOLOGIE DU CORPS.....	 63
II.A. L'évolution de Karol Wojtyła concernant la morale conjugale	63
II.A.1. Dans le cadre du ministère diocésain	63
II.A.2. Au niveau de l'Église universelle : le Concile Vatican II.....	65
II.A.3. Au niveau de l'Église universelle encore : les questions d'éthique sexuelle.....	67
II.B. La maturation de l'arrière-plan philosophique : <i>Personne et acte</i>	70

II.B.1. Émotions et valeurs	72
a. L'émotion comme expérience de la valeur	72
b. La qualité d'impact de l'émotion	72
c. Émotion et transcendance spirituelle de la personne	73
II.B.2. L'intégration des émotions et le rôle des vertus	73
a. Le rôle de la raison vis-à-vis de l'émotion	73
b. La nécessaire intégration de l'émotion	74
c. Le rôle des vertus quant à l'émotion	75
II.B.3. Émotion et conscience.....	77
a. Le rapport entre émotion et conscience	77
b. « L'émotionnalisation de la conscience ».....	78
c. L'absorption de la honte du fait d'un amour subjectif comme illustration du phénomène	78
II.C. L'articulation entre <i>Amour et responsabilité</i> et <i>La théologie du corps</i>.....	80
II.C.1. Deux ouvrages liés par une continuité.....	82
a. L'approfondissement d'une réflexion.....	82
b. Un propos pastoral constant	83
c. Une « évolution sans révolution »	84
II.C.2. Deux ouvrages indépendants l'un de l'autre ?	84
a. Des démarches et des perspectives distinctes.....	84
b. Une autre manière de définir l'amour ?	85
c. Au niveau du contenu concernant notre question	86

II.C.3. Un lien nécessaire, opportun et approprié	86
a. Un prolongement en forme d'élévation ?	86
b. Une référence explicite d'un texte à l'autre	87
c. Un lien organique et une complémentarité fructueuse entre les deux ouvrages	88
Récapitulation	93
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	93
DES PIERRES D'ATTENTE CONFIRMANT DÉJÀ L'INTÉRÊT DE LA HONTE CORPORELLE	93
 DEUXIÈME PARTIE : ANALYSE SYSTÉMATIQUE DE LA HONTE DE GN3 DANS <i>LA THÉOLOGIE DU CORPS</i>	97
CHAPITRE I : POINTS DE REPÈRE SUR <i>LA THÉOLOGIE DU CORPS</i> PRÉALABLES À L'ÉTUDE	99
I.A. Propos et perspective de <i>La théologie du corps</i>	99
I.A.1. Un propos théologique et pastoral à partir du « cadre biblico-théologique »	99
a. Une motivation théologique et pastorale précise	99
b. Une perspective enracinée dans la Révélation ...	101
c. Une perspective qui conjugue objectivité et subjectivité	103
I.A.2. Du Christ au monde contemporain en passant par le Concile	104
a. Avant tout et par-dessus tout : le Christ	104
b. Conformément aux convictions du CONCILE VATICAN II	106
c. Une hiérarchisation des savoirs	107

I.A.3. Une trajectoire de la Création à l'eschatologie 108

a. La « préhistoire théologique »	108
b. L'homme « historique » : l'état de nature déchue et en même temps rachetée	109
c. L'horizon de l'eschatologie	110
Conclusion : trois temps avec une continuité pour l'homme	112

I.B. La théologie du corps comme réponse aux visions non intégrales de l'homme 116**I.B.1. Réponses aux détracteurs d'Humanae Vitae : contre le corps appréhendé seul 117**

a. Contre une dépréciation de la doctrine développée par Humanae Vitae	118
Une encyclique confirmée	119
Une encyclique resituée et éclairée	120
Une encyclique « réhabilitée »	121
b. Contre une lecture réductrice de l'encyclique Humanae Vitae	123
Contre le fait de réduire le corps de l'homme au biologique	123
Contre le fait de réduire les questions à des raisonnements « permis – défendu »	123
Contre une focalisation limitée à vouloir défendre la contraception	125
c. Contre une vision appauvrie du corps pour le croyant	125
La dignité du corps humain portant l'image de Dieu	126
Le caractère sponsal du corps humain	127
L'ennoblement du corps humain par la rédemption	129
Conclusion : le corps lieu théologique	130

I.B.2. Réponses aux visions partielles et réductrices de l'homme : contre le corps objet.....131

- a. Sciences : le danger de la réduction du corps à l'état d'objet d'étude131
- Atouts et limites du regard scientifique.....131
- Contre les réductions du naturalisme et de l'évolutionnisme.....134
- Contre les réductions de la psychanalyse.....136
- b. Techniques et progrès : le danger de l'utilisation du corps humain138
- Contre les réductions du matérialisme et de l'utilitarisme.....138
- Contre les mécompréhensions du progrès139
- Contre l'appropriation du corps dans le domaine esthétique141
- c. Hédonisme : le danger de l'asservissement du corps à la jouissance.....142
- Contre l'hédonisme, en lien avec le sensualisme ...143
- Contre l'hédonisme, en lien avec l'utilitarisme145
- Contre l'hédonisme, en lien avec la réduction biologique.....146

I.B.3. Réponses aux courants sous-jacents : contre le corps déprécié148

- a. Les maîtres du soupçon : le corps suspect.....148
- La psychanalyse comme herméneutique du soupçon.....148
- L'homme irréductible à la libido comme à la triple concupiscence149
- Les herméneutiques du soupçon comme obstacle à la réalisation de l'homme150
- b. Dualisme et manichéisme : le corps rejeté.....151
- Contre une vision dualiste de l'homme151
- Contre la dépréciation manichéenne du corps152
- Contre toute condamnation de la chair.....154

c. Positions théologiques insuffisamment équilibrées : le corps mal situé	155
Sur la façon de comprendre le rapport entre nature et grâce	155
Sur la façon de comprendre l'homme « image de Dieu »	157
Sur le devenir du corps dans la résurrection	161
Conclusion : « Un dans son corps et dans son âme » (GS 14,1)	163
I.C. Repères textuels.....	164
I.C.1. Les catéchèses concernées par la honte de Gn 3.....	164
a. La honte dans les catéchèses traitant de « l'origine »	165
b. La honte dans les catéchèses traitant du « cœur » humain.....	166
c. Les catéchèses isolées faisant beaucoup référence à la honte	166
I.C.2. Le vocabulaire de la honte de Gn 3 dans La théologie du corps	167
a. Repérage de la terminologie de la honte	167
Le vocabulaire de la honte dans le tapuscrit polonais	167
Le vocabulaire de la honte dans le texte italien des catéchèses	169
Le vocabulaire de la honte dans l'édition anglaise de Michael WALDSTEIN.....	171
Le vocabulaire de la honte dans l'édition française d'Yves SEMEN.....	172
b. Trois observations sur les emplois des différents termes pour la « honte »	174
c. Notre emploi du vocabulaire.....	176
Récapitulation.....	176

CHAPITRE II : ANALYSE DE LA PSYCHOLOGIE DE LA HONTE DE *Gn* 3 D'APRÈS *LA THÉOLOGIE DU CORPS*179**II.A. Première caractérisation de la honte de *Gn* 3179****II.A.1. La honte de *Gn* 3 en trois temps et deux mouvements179**

a. « Préhistoire théologique » : « l'origine » et l'absence de honte179

b. Dimension de l'homme « historique » : l'avènement de la honte184

c. Eschatologie : la résurrection et la fin de la honte188

Conclusion : la honte entre ruptures et continuité.189

II.A.2. Trois caractéristiques de la honte de *Gn* 3191

a. Une honte « cosmique »192

b. Une honte « immanente »194

c. Une honte « relative »196

II.A.3. La honte comme expérience197

a. Une expérience « limite »197

b. Une expérience « fondamentale »198

c. Une expérience universelle200

Conclusion : la honte comme inversion de l'émotion première devant la nudité du corps ?201

II.B. Le lien entre la honte de *Gn* 3 et la concupiscence..202**II.B.1. Simultanéité : la honte en même temps que la concupiscence203**

a. Concomitance de l'avènement de la honte et de celui de la concupiscence203

b. Opposition de la honte à la concupiscence206

c. Changement de relation entre l'homme et la femme du fait de la honte ?209

II.B.2. Causalité : la honte à cause de la concupiscence	213
a. La concupiscence à la racine de la honte	213
b. Le changement de rapport à la nudité comme cause de la honte	214
c. La honte liée à une tension entre concupiscence et conscience de la valeur	215
II.B.3. Symptomatologie : la honte symptôme de la concupiscence	216
a. La honte de Gn 3 comme « manifestation » ou symptôme de la concupiscence	216
b. La honte de Gn 3 comme une affection ?	217
c. La honte de Gn 3 signe d'un désordre	217
Conclusion : la honte comme signe de la perte de la transparence du corps ?	219
II.C. Sujet, objet et modalités de la honte de <i>Gn 3</i>	223
II.C.1. Caractéristiques du sujet de la honte de <i>Gn 3</i>	223
a. L'homme de la « solitude » originelle	223
b. L'homme de « l'unité » originelle	225
c. L'homme de la « nudité » originelle devenu « l'homme de la concupiscence »	228
d. L'homme du « don sincère » de soi	229
e. L'homme « simul lapsus et redemptus »	230
f. L'homme « de l'appel' »	232
Conclusion : La honte, l'appel et le devoir	235

II.C.2. L'objet de la honte de Gn 3 : où un train peut en cacher un autre.....236

- a. Les faux objets de la honte de Gn 3236
 - Pas de honte de la nudité236
 - Pas de honte des organes génitaux.....237
 - Pas de honte du corps ni du sexe.....237
 - Pas de honte du désir sexuel ni du besoin sexuel ..239
 - Pas de honte de l'union conjugale240
- b. L'objet véritable de la honte de Gn 3.....241
- c. L'objet et l'enjeu de la honte de Gn 3.....245

II.C.3. Degrés ou qualités de la honte corporelle247

- a. Le péché d'impudicité248
- b. La pudeur seulement « extérieure »248
- c. La honte intérieure et authentique.....249

Récapitulation250**CHAPITRE III : ANALYSE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA HONTE DE *GN3* D'APRÈS *LA THÉOLOGIE DU CORPS*.....253****III.A. Cinq atouts de la honte de *Gn 3* pour la morale253****III.A.1. Valeur pédagogique de la honte de *Gn 3* pour la morale.....254**

- a. La honte éducatrice à la valeur personnelle254
- b. La honte éducatrice à la communion
interpersonnelle et au don de soi.....255
- c. La honte éducatrice par et pour la théologie ?257
- Conclusion : la honte au bénéfice de la culture260

III.A.2. La honte de Gn 3 comme alliée contre la triple concupiscence261

- a. La honte comme protection contre la concupiscence qui menace la personne261
- b. La honte comme lien de continuité avec l'innocence originelle.....262
- c. La honte au service de l'intégration de l'éros en agapê ?263
- Conclusion : la honte doublement bienvenue contre la concupiscence264

III.A.3. La honte et la catégorie du « cœur »264

- a. Le « cœur » comme subjectivité de la personne et lieu de l'intentionnalité265
- b. Le cœur comme lieu d'un combat entre le bien et le mal moral266
- c. Le cœur lieu de la signification sponsale du corps.....269
- d. Le cœur lieu électif de la morale vivante.....270
- e. Le cœur « source de la pureté » pour l'heureuse issue de la honte274

III.A.4. Une honte particulièrement accordée à l'Évangile ?275

- a. La honte et la référence à l'« origine »275
- b. La honte et la focalisation de l'Évangile sur le « cœur »277
- c. La honte et le « sacrum » de la personne278

III.A.5. La honte pour l'accomplissement effectif et véritable de l'homme.....280

- a. La honte et « le problème central de l'anthropologie »280
- b. La honte et « l'aspect théologique le plus profond [...] sur l'homme »283

c. La honte et « la composante fondamentale de l'existence humaine dans le monde »	284
--	-----

Conclusion	289
------------------	-----

III.B. La honte de Gn 3 entre nature, péché et grâce	291
---	------------

III.B.1. Honte et péché : de la honte comme avertissement à l'impudicité comme péché	292
---	------------

a. Avant le péché : la honte symptôme d'une menace avérée de pécher	292
---	-----

b. La honte et le moment du péché.....	293
--	-----

c. Le manque de honte comme péché d'impudicité.....	295
---	-----

III.B.2 Honte et nature : de la honte de Gn 3 à la pureté comme vertu	297
--	------------

a. La honte signe d'une nature blessée mais encore capable de perfectionnement.....	297
---	-----

b. De la honte à la continence, la maîtrise de soi et la tempérance.....	298
--	-----

c. De la honte à la pureté comme vertu.....	301
---	-----

III.B.3. Honte et grâce : de la honte de Gn 3 à la pureté liée à la vie selon l'Esprit	306
---	------------

a. La honte signe de la privation de la grâce et disposition à la grâce	307
---	-----

La honte comme signe d'une privation de la grâce	307
--	-----

La honte comme ouverture à la grâce ? Honte et loi naturelle.....	308
---	-----

La honte comme signe de la nécessité de la grâce ?	311
--	-----

b. De la honte à la pureté selon une perspective charismatique	313
De la honte à la pureté par la puissance de l'Esprit Saint.....	313
De la honte à la pureté comme manifestation de la vie selon l'Esprit	318
De la honte à la pureté par le don de piété.....	319
c. De la honte aux vertus théologiques	325
La honte et la foi s'éclairant mutuellement	325
La honte dans un chemin particulier d'espérance	327
La honte au service de l'amour de charité.....	332
Récapitulation	334
Conclusion de la deuxième partie.....	336
La honte au bénéfice de l'homme et du Royaume	336
 TROISIÈME PARTIE : MISE EN PERSPECTIVE, CRITIQUE ET PROLONGEMENTS.....	 343
INTRODUCTION DE LA DERNIÈRE PARTIE.....	345
 CHAPITRE I : INTÉRÊTS ET LIMITES DE L'APPORT DE <i>LA</i> <i>THÉOLOGIE DU CORPS</i> SUR LA HONTE DE <i>GN3</i>	 347
I.A. Principaux intérêts.....	347
I.A.1. La fécondité d'une perspective proprement théologique.....	347
a. Une théologie de la honte corporelle avec de l'ancien et du nouveau	347
b. Une réflexion déployée sur l'ensemble de l'histoire du salut	351
c. Pour un renouveau de la morale sexuelle et conjugale.....	353

I.A.2. La prise en compte de l'affectivité dans le développement moral.....	356
a. Honorer voire réhabiliter la dimension affective de l'homme.....	357
b. La honte entre subjectivité et objectivité.....	360
c. Pour un regard positif sur l'affectivité, le corps et la sexualité.....	362
I.A.3. La honte comme soutien et « marqueur » pour le perfectionnement de l'homme.....	367
a. La honte comme atout pour le développement moral et théologal	368
b. La honte comme atout pour la communion interpersonnelle.....	370
c. La honte comme atout pour l'édification ecclésiale	373
d. La honte comme atout pour un véritable « prophétisme du corps ».....	375
I.B. Principales limites.....	378
I.B.1. Limites dans la conceptualisation de la honte.	378
a. Concernant le paradigme de la honte	378
b. Concernant des notions connexes à la honte	380
c. Concernant l'arrière-plan thomasien.....	381
I.B.2. Limites de la présentation de la honte de Gn 3.....	385
a. Pas d'exposé systématique	385
b. Un point de vue restreint aux situations de « réduction intentionnelle »	386
c. Pas d'intérêt pour la honte liée au remords.....	388
I.B.3. Absence d'explicitation du processus de la honte	389

I.C. Reconstitution partielle de la phénoménologie de la honte corporelle	390
I.C.1. Avant la honte : préalables nécessaires	391
a. Un sujet capable d'éprouver cette honte	391
b. Apparition d'un bien particulier considéré par le sujet	392
c. Tension entre deux désirs hiérarchiquement différents.....	393
I.C.2. L'émergence de la honte	395
a. Aux portes de l'intention	395
b. Une syndérèse particulière	397
c. Deux situations pour la honte	400
I.C.3. Le développement de la honte	401
a. De la honte à la vertu et de la vertu à la honte ...	401
b. Le cas particulier de l'absorption de la honte par l'amour.....	402
c. De la honte à l'impudeur et de l'impudeur à l'extinction de la honte	403
I.C.4. Schéma récapitulatif de la phénoménologie de la honte	405
a. Limites de ce schéma	405
b. Schéma récapitulatif	408
Récapitulation	409
CHAPITRE II : PROLONGEMENTS ET ENRICHISSEMENT	411
II.A. Dans le champ de la théologie.....	411
II.A.1. La honte de Gn 3 et le renouveau de la théologie morale.....	412
a. La honte de Gn 3 et l'importance de l'intériorité	412
b. Un intérêt récent pour la honte de Gn 3 dans la morale conjugale	415

c. La honte de Gn 3 comme boussole pour une morale du bonheur ?.....	419
d. De la honte corporelle à d'autres types de honte ou à la honte en général	420
e. De la honte corporelle à d'autres émotions négatives.....	424
II.A.2. Honte corporelle et théologie spirituelle.....	427
a. Honte corporelle et croissance spirituelle.....	427
b. Honte corporelle et accompagnement spirituel	428
c. Honte corporelle et formation spirituelle	431
II.A.3. La honte corporelle dans d'autres champs de la théologie.....	433
a. Exégèse et théologie biblique	433
b. Théologie dogmatique : honte et péché originel	441
c. Théologie mariale	443
II.B. Dans le champ de la philosophie	452
II.B.1. La honte corporelle sur des lignes de fracture de la philosophie	453
II.B.2. Trois orientations philosophiques déterminantes	455
a. Une honte corporelle signant l'unité de l'âme et du corps.....	455
b. Une honte corporelle innée et (pas seulement) construite	459
c. Une honte corporelle envisagée favorablement..	461
II.B.3. L'appel à l'anthropologie théologique	464
II.C. Dans le champ des sciences humaines	468
II.C.1. Psychanalyse et psychologie	469
a. La notion de pudeur en psychanalyse	469
b. L'ambivalence de la pudeur	473

c. Pour un enrichissement du regard sur la pudeur	477
d. Pour un changement de regard sur la honte en général ?	487
e. De la honte à d'autres émotions négatives	493
II.C.2. Sociologie.....	494
II.C.3. Sciences de l'éducation	500
Récapitulation	505
CONCLUSION : DE L'INTÉRÊT DE PRÊTER ATTENTION À LA HONTE CORPORELLE.....	505
EN GUISE DE CONCLUSION GÉNÉRALE.....	507
DE LA GLOIRE À LA GLOIRE ...GRÂCE À LA HONTE !	507
Un affect apparemment mineur pour des enjeux majeurs	509
De multiples avantages dans le domaine de la morale...514	
Une honte qui rencontre singulièrement la Révélation et sa morale.....	514
De la honte à la pureté de cœur : l'affectivité au bénéfice de l'édification morale.....	517
Un appel à la responsabilité... pour ne pas passer à côté du bonheur.....	525
Apprendre (ou réapprendre) à profiter de la honte ?.....	527
Une pédagogie de la honte et une pédagogie pour la honte	527
Une réhabilitation de la honte corporelle.....	529
Un enseignement conjugué à une expérience de vie	532

« Grâce à la honte », tout à fait !.....	537
La chance d'être capable de honte ?.....	537
« Bienheureuse honte »	538
De l'impureté à la sainteté.....	539
BIBLIOGRAPHIE	541
I. SOURCES	541
I.1. Corpus d'étude	541
I.2. Autres textes de saint Jean-Paul II.....	542
I.3. Textes de Karol Wojtyła.....	546
I.3.a. Amour et responsabilité	547
I.3.b. Monographies et articles.....	547
I.4. Écriture sainte.....	549
I.5. Magistère	550
I.6. Auteurs anciens.....	554
I.7. Patristique	554
I.8. Thomas D'Aquin (Saint)	556
I.9. Divers	558
II. OUVRAGES ET ARTICLES.....	559
II.1. Monographies et ouvrages divers	559
II.2. Articles.....	577
III. INSTRUMENTS DE TRAVAIL	590
ANNEXES	591
ANNEXE 1	591
ANNEXE 2	597
A. Grandes articulations du texte	597
B. Plan détaillé de l'ouvrage.....	598

ANNEXE 3	601
A. Note sur les éditions	601
B. Problèmes de traduction pour le vocabulaire de la honte dans l'édition française	602
C. Les choix de traduction de cette étude pour le vocabulaire de la honte dans ce sous-chapitre.....	605
D. Le texte du sous-chapitre en question.....	609
ANNEXE 4	630
ANNEXE 5	639
SCHÉMA RÉCAPITULATIF DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA HONTE CORPORELLE.....	639
L'AUTEUR	640
INDEX DES NOMS.....	641
INDEX DES THÈMES	647

Autres titres dans la collection :

1. COLLAUD Thierry, *Le statut de la personne démente. Eléments d'une anthropologie théologique de l'homme malade à partir de la maladie d'Alzheimer.*, vol. 1, 2003, 320 pages.
2. MITENDO Nkelenge Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain. Une analyse des concepts de contrat-alliance appliqués au mariage.*, vol. 2, 2003, 412 pages.
3. BERTHOUSOZ Écrits de Roger O.P., présentés par Anto Gavric O.P., *Théologien dans le dialogue social*, vol. 3, 2006, 416 pages.
4. MÜLLER Denis, SHERWIN Michael O.P., MAILLARD Nathalie, TITUS Craig Steven, *Sujet moral et communauté*, vol. 4, 2007, 394 pages.
5. SHERWIN Michael O.P., TITUS Craig Steven (éd.), *Renouveler toutes choses en Christ. Vers un renouveau thomiste de la théologie morale.*, vol. 5, 2009, 236 pages.
6. COLLAUD Thierry, LEMAIRE Véronique Gay-Crosier, BURLACU Magdalena (éds.), *Alzheimer, une personne quoi qu'il arrive*, vol. 6, 2013, 182 pages.
7. MINASSIAN Marie-Dominique, *De la crèche à la croix. Eléments d'une théologie du don chez frère Christophe Lebreton, moine de Tibhirine.*, vol. 7, 2014, 298 pages.
8. COLLAUD Thierry, LEMAIRE Véronique Gay-Crosier, BURLACU Magdalena (éds.), *L'économie de communion, une utopie ?*, vol. 7, 2015, 196 pages.
9. GLINIECKI Wojciech, « L'affirmation » de l'homme dans le personnalisme de Jacques Maritain et son apport dans la vision intégrale de l'être humain., vol. 9, 2022, 322 pages.
10. PINCKAERS Servais-Théodore O.P., *La personne du Christ et la vie du chrétien. La morale liturgique de saint Léon le Grand.*, vol. 11, 2023, 172 pages.