

PERSPECTIVES THÉOLOGIQUES SUR LE MARIAGE

+ Marc Ouellet

Nous sommes suffisamment conscients de l'influence massive des technologies de communication sur les pouvoirs publics et des avancées spectaculaires des groupes de pression pour ne pas hésiter à offrir sans timidité l'enseignement de la révélation chrétienne sur le mariage. La confusion qui règne dans les esprits est telle et ces groupes si efficaces qu'ils réussissent à imposer leurs idéologies et à provoquer les dérapages législatifs que l'on connaît. Les millions de fidèles que nous servons sont en droit d'entendre une parole claire qui les aide à discerner le vrai du faux et à dissiper la confusion mentale et le désarroi moral de la population.

Ce qui est en cause dans la discussion présente, ce n'est pas seulement la réglementation d'une institution reconnue socialement par tous, c'est la redéfinition du mariage, indépendamment de son origine divine et de sa nature propre d'institution sociale créée par Dieu pour la propagation de l'espèce humaine. *L' homo technicus* que Goethe annonçait déjà il y a deux siècles, semble s'être substitué à *l' homo sapiens* de la civilisation gréco-romaine christianisée. Il est en train de se réinventer et de se recréer sans Dieu, en faisant fi des données de base de la reproduction humaine. Cet *homunculus* sorti du laboratoire de Faust, ne veut plus vivre à partir d'un don qui lui est fait et qu'il accueille, il veut se reproduire de façon autonome et narcissique. Il a perdu sa référence originelle au Créateur et il s'évertue à tirer de ses propres techniques la recette magique de son immortalité. Cette aventure d'apprenti sorcier ne peut déboucher ailleurs que dans le non-sens et l'autodestruction.

Comme chrétiens, nous savons que la mesure de l'homme est Jésus Christ et qu'il n'y a pas d'humanité véritable en dehors de Lui et de la grâce qu'il est venu apporter aux personnes, aux institutions et aux sociétés humaines. C'est donc à partir de Lui que nous pouvons approfondir les fondements rationnels et sacramentels du mariage de façon à mieux juger l'évolution actuelle de notre société sécularisée et à proposer une alternative cohérente. La crise anthropologique actuelle réclame de façon urgente le rappel des fondements de l'anthropologie chrétienne sans lesquels notre société risque de perdre la mémoire de ses valeurs constitutives et de compromettre son avenir.

Comme perspectives théologiques, je développerai trois points qui touchent directement ou indirectement la problématique soulevée. Premièrement, un rappel de la création de l'homme à l'image de Dieu, comme homme et femme, le rapport conjugal exprimant par sa nature même, le lien vital de dépendance et de service qui définit le statut et la vocation du couple par rapport au Créateur. Deuxièmement, la vocation de l'homme et de la femme dans le dessein de Dieu s'enracine encore plus profondément dans la grâce du Christ qui non seulement restaure la relation conjugale en guérissant les maladies de l'amour, mais promeut ce rapport à la dignité éminente de sacrement de l'union du Christ et de l'Église. Troisièmement, cette « communauté de vie et d'amour » qu'on appelle l'institution matrimoniale, l'église domestique, est une ressource sacramentelle largement ignorée et donc

inexploitée qui devrait nourrir la spiritualité conjugale et familiale et offrir une réponse à l'effondrement moral et anthropologique dont nous sommes les spectateurs ahuris.

1- HOMME ET FEMME IL LES CRÉA, À L'IMAGE DE DIEU IL LES CRÉA »

Le Catéchisme offre une belle synthèse de cette doctrine au numéro 1602

« L'homme est créé à l'image et à la ressemblance du Dieu qui est Lui-même Amour. Dieu l'ayant créé homme et femme, leur amour mutuel devient une image de l'amour absolu et indéfectible dont Dieu aime l'homme. Et cet amour, que Dieu bénit est destiné à être fécond et à se réaliser dans l'œuvre commune de la garde de la création: et Dieu les bénit et Il leur dit: « Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la »

...". Ce récit de la création de l'homme insinue-t-il un rapport analogique entre la Trinité et la famille? D'aucuns le voudraient bien mais la plupart des exégètes jugent anachronique de relire les récits de la création à partir de l'éclairage néotestamentaire. Nonobstant ces scrupules méthodologiques, il est possible d'identifier, au strict plan exégétique un certain nombre d'éléments qui autorisent une interprétation de l'image-ressemblance qui inclut le couple et sa fécondité, c'est à dire la famille. Essayons d'en évoquer sommairement quelques-uns ¹.

A titre d'observation préalable notons tout d'abord que le thème de l'homme "créé à l'image et à la ressemblance de Dieu" est relativement rare dans l'Ancien Testament. Exception faite des reprises tardives en Si 17, 1-3 et Sg 2,23, il est pratiquement l'apanage de la seule histoire sacerdotale des origines: Gn 1, 26-28; 5,1-3; 9,6b. Au niveau de l'interprétation, on peut dire que l'exégèse évolue présentement vers le dépassement de deux extrêmes. D'une part l'interprétation purement spirituelle qui est l'opinion commune de l'exégèse chrétienne à la suite de Philon, à savoir que la notion d'image de Dieu concerne seulement la dimension spirituelle de l'homme qui lui permet de dominer sur les animaux et les choses. D'autre part l'interprétation purement matérielle de l'image, à savoir le fait que le terme hébreu *Selem* (sculpture, statue) renverrait à la conformation corporelle caractéristique de (homme, c'est-à-dire sa position verticale. Entre ces deux opinions, on trouve présentement une majorité d'exégètes soutenant que l'image-ressemblance en Gn I, 26-27 se réfère au fait "qu'Adam est le représentant royal de Dieu lui-même, incarnant et exerçant Son autorité sur la terre et sur tout ce qui y vit"². Un autre groupe soutient avec Claude Westermann "que l'image de Dieu doit être trouvée dans la capacité de relation avec Dieu que l'homme reçoit de Lui"³. Bien comprise dans son contexte, la narration de la création de l'homme exprimerait la volonté de Dieu de se donner un partenaire capable de dialogue avec lui. Le plus intéressant pour notre propos est de constater que l'exégèse de Gn I, 27-28, selon la tradition sacerdotale, marque des points dans le sens d'une intégration du rapport homme-femme à l'intérieur de l'image-ressemblance.

En effet, si au lieu de séparer les deux récits de la création, on éclaire le premier par le second, Gn 2, 18-24, et par Gn 5,3, il appert que la réciprocité mâle-femelle, à l'image-ressemblance de Dieu, permet à l'homme de le représenter sur terre et de l'imiter en participant

à son pouvoir créateur. L'insistance de la tradition sacerdotale sur la différence corporelle des sexes vise ainsi à exprimer le caractère fondamentalement relationnel de l'être humain, au plan horizontal de la relation entre l'homme et la femme, de même qu'au plan vertical de la relation avec Dieu. C'est pourquoi l'exégèse de la tradition sacerdotale arrive à joindre très étroitement le thème de l'image et celui de la famille. "Adam représente Dieu, c'est à dire qu'il rend son pouvoir et son autorité présente et il interagit avec Lui, dans la relation de l'homme et de la femme"⁴. Régine Hirschberger arrive à la conclusion que Gn 1,26 suggère "un rapport de ressemblance entre Dieu qui crée et l'homme, mâle et femelle, qui, béni par lui, procréé". Ainsi "l'expression "Dieu le fit à sa ressemblance" signifie que Dieu fit l'homme pour être fécond comme lui"⁵. De plus si l'on souligne avec Walter Brueggemann que Dieu **les** créa, homme et femme, pour se refléter en eux comme en son image et ressemblance on peut conclure: "Dieu est reflété seulement dans la communauté humaine. Selon cette affirmation audacieuse Dieu n'est pas reflété comme un individu mais comme. une communauté"⁶. Ajoutez à cela le pluriel délibératif "Faisons" qui introduit la doctrine de l'image et on peut légitimement conclure que cette exégèse de l'imago Dei selon la tradition sacerdotale, dûment complétée par la révélation néotestamentaire, constitue une base scripturaire solide pour fonder l'analogie familiale de la Trinité.

Il est clair que la Genèse n'explique pas le rapport d'image-ressemblance entre le Dieu-Amour qui est en fait la Trinité, et l'amour mutuel de l'homme et de la femme qui reproduit en quelque sorte la Vie même de Dieu. L'analogie n'est donc pas immédiatement trinitaire et familiale mais les fondements sont là qui permettront une explicitation ultérieure. L'exégèse de l'image-ressemblance met seulement en rapport dialogal un couple fécond et un « nous » divin encore indéterminé manifestant son pouvoir créateur dans l'union procréatrice. "En d'autres termes, selon l'exégète Hirschberger, notre tradition (sacerdotale) n'établirait pas une homologation entre l'être de Dieu et l'être de l'homme, mais entre le faire-créateur d'un Dieu faisant advenir la vie et le faire-procréateur d'un homme pouvant se multiplier sur la surface de la terre"⁷. Cette perspective dynamique de l'image actualisant sa ressemblance par le biais de l'union procréatrice cadre par ailleurs très bien avec l'idée d'Alliance (Berit) qui forme le contexte global de la doctrine de *l'imago Dei*.

En effet Dieu crée l'homme à son image en vue d'un échange avec lui, en vue d'une Alliance, dont l'histoire d'Israël est l'expression privilégiée. Le message de la Genèse est que cette structure d'alliance s'inscrit déjà dans la complémentarité homme-femme, dont la réciprocité féconde ressemble et correspond au don du Créateur. Quand Ève enfante son premier fils elle s'exclame: "J'ai procréé un homme avec le Seigneur"(Gn 4,1), soulignant l'intervention créatrice de Dieu dans le don de la vie. Prise dans toute son ampleur, cette histoire d'Alliance, déjà inscrite dans la création d'Adam et Ève, culmine dans le Christ, le nouvel Adam dont le premier est la figure. C'est lui en effet qui est par excellence "l'image de Dieu" (2 Co 4,4) "l'image du Dieu invisible"(Col 1,15). C'est donc en lui que l'analogie familiale de la Trinité atteint son apogée et trouve en même temps son dépassement vers une analogie plus profonde fondée non plus seulement sur l'action créatrice de Dieu mais sur le don de la Grâce.

Le point à retenir ici est l'étroite imbrication de l'amour conjugal et du don de la vie qui constitue l'homme et la femme en leur réalité d'image dynamique du Dieu-Amour. Dieu est impliqué dans le rapport dialogal homme-femme, Il s'y exprime et Il y donne

la Vie d'une manière qui transcende toujours les calculs et les prévisions humaines. C'est pourquoi le rapport conjugal est une réalité sacrée, un anneau de transmission du mystère de la Vie, un lieu de rencontre entre la Trinité divine et la cellule de base de la société humaine qui communiquent à travers l'épaisseur et la dignité de la chair. Ce rapport sacré ouvert par en-haut (Alliance) et par en-avant (la fécondité), n'a pas d'équivalent dans les unions homosexuelles qui s'opposent radicalement à la volonté du Créateur et qui ne peuvent d'aucune façon être bénies de fécondité. D'où l'athéisme implicite mais efficace qui est annoncé et promu par ces législations irréfléchies.

II- LA VOCATION DES EPOUX CHRETIENS À L'AMOUR SACRAMENTEL

1- A l'origine, le don

La Constitution dogmatique *Lumen Gentium* a clairement affamé la vocation des époux à la sainteté dans le mariage: "Les époux chrétiens, en vertu du sacrement de mariage par lequel ils expriment en y participant, le mystère d'unité et d'amour fécond entre le Christ et l'Église (Cf Eph. 5,32), s'aident réciproquement afin de parvenir à la sainteté dans la vie conjugale comme dans l'acceptation et l'éducation des enfants. Ils ont ainsi, dans leur état de vie et dans leur fonction, un don qui leur est propre au sein du Peuple de Dieu"⁸.

Le don propre des époux chrétiens réside dans la "communauté de vie et d'amour" qui est établie sur l'alliance des conjoints, c'est-à-dire sur leur consentement personnel irrévocable (GS 48). Par cet acte solennel de foi, les époux se donnent et se reçoivent mutuellement et entrent ensemble dans un nouveau rapport au Dieu Créateur et Rédempteur, qui est l'Auteur et le garant ultime de leur alliance. La vocation des époux à l'amour s'enracine donc dans ce don sacramentel qui assume et transforme leur amour naturel en amour sacramentel. "L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin" enseigne le Concile Vatican II, par la grâce de la consécration sacramentelle qui imprègne leur vie de foi, d'espérance et de charité afin qu'ils se sanctifient mutuellement et qu'ensemble ils contribuent à la glorification de Dieu⁹.

La vocation des époux à l'amour sacramentel ne surgit donc pas simplement d'une restauration de la grâce perdue à l'origine; ni du remède à la concupiscence de la chair qu'apporte la bénédiction nuptiale. Leur vocation ne s'épuise pas non plus dans une généreuse coopération procréatrice au service de la vie. Elle incorpore les époux à la mission du Christ et de l'Église parce que leur "communauté de vie et d'amour" participe au mystère nuptial qui unit le Christ et l'Église. Cette participation a commencé le jour où ils se sont échangé leur amour, "dans le Seigneur", se recevant l'un et l'autre de lui, et se consacrant ensemble à lui pour le service de sa gloire. Depuis le jour de la consécration matrimoniale, les époux chrétiens sont mis et se mettent au service du Christ, Époux de l'Église, Sacrement originaire de l'Amour trinitaire.

Le dessein de Dieu sur le mariage sacramentel et la famille embrasse par conséquent tout l'arc de tension qui va de la création originelle à l'accomplissement définitif apporté par le Christ. La Genèse enseigne qu'à l'origine, l'homme, créé homme et femme à l'image de Dieu,

quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair (Gn 1,27;2,24). Un tel dessein a été perturbé par le péché du premier couple mais il n'a pas été anéanti. L'auteur de Genèse 3 laisse entrevoir, avec le récit de la faute et de ses conséquences, la victoire du lignage de la femme sur celui du serpent (Gn 3,15). Ce lignage, c'est Jésus qui se permet d'abolir le divorce parce qu'il apporte lui-même le remède à la "dureté de coeur", et la grâce d'une fidélité absolue à l'Alliance nouvelle qu'il fonde en sa propre personne. A partir de ce don sacramentel, le mariage et l'amour conjugal sont promus à la dignité d'une vocation proprement surnaturelle qui transcende, tout en les accomplissant, les fonctions et les devoirs de l'ordre de la création.

2- Le don du sacrement et la mission ecclésiale des époux

L'élargissement et l'approfondissement de la mission surnaturelle des époux sont bien mis en évidence par l'Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* qui souligne le don de l'Esprit Saint comme règle de la communion des époux: "L'Esprit Saint répandu au cours de la célébration sacramentelle remet aux époux chrétiens le don d'une communion nouvelle, communion d'amour, image vivante et réelle de l'unité tout à fait singulière qui fait de l'Église l'indivisible Corps mystique du Christ". Cette nouvelle communion n'est pas plaquée de l'extérieur sur une relation humaine plus ou moins fragile; elle épouse l'élan même des époux l'un vers l'autre dans le respect et la promotion de tous ses dynamismes: "Le don de l'Esprit est règle de vie pour les époux chrétiens et il est en même temps souffle entraînant afin que croisse chaque jour en eux une union sans cesse plus riche à tous les niveaux -des corps, des caractères, des coeurs, des intelligences et des volontés, des âmes --, révélant ainsi à l'Église et au monde la nouvelle communion d'amour donnée par la grâce du Christ"¹⁰.

Il importe ici de s'arrêter à la figure particulière de ce don de l'Esprit Saint qui enrichit singulièrement la communion conjugale. La réflexion théologique distingue deux dimensions distinctes mais étroitement liées de ce don propre des époux. Une dimension objective qui consiste essentiellement dans l'apposition du sceau divin sur le lien conjugal¹¹. Constitué par l'échange des consentements, le lien conjugal soudé par l'Esprit Saint met un sceau divin sur l'acte de don total et irréversible des époux. Il constitue la première dimension du sacrement qui donne au couple de représenter et de reproduire jusque dans leur union charnelle le mystère de l'union nuptiale du Christ et de l'Eglise. Bien que constitué par un acte subjectif des époux, le lien conjugal, une fois conclu et consommé dans la chair, n'est plus dépendant des fluctuations subjectives des époux; il est scellé par Dieu, car le don de l'Esprit Saint les a rendus objectivement participants du rapport indissoluble du Christ et de l'Eglise. D'où l'indissolubilité absolue du mariage sacramentel *ratum et consumatum* que même le Pontife Romain ne peut dissoudre¹².

Si le lien conjugal est le premier effet du sacrement (*res et sacramentum*), le don de la nouvelle communion dans l'Esprit Saint comporte aussi une dimension subjective qui touche de l'intérieur la communauté de vie et l'amour quotidien des époux. Le Concile de Trente affirmait déjà que la grâce du sacrement perfectionnait l'amour naturel, confirmait son indissolubilité et sanctifiait les époux¹³. La description de cette grâce a été explicitée par la suite en termes de guérison, d'élévation et de perfectionnement de l'amour des époux en vue de l'accomplissement de leur mission spécifique. Cet effet plus large et plus diffus de la grâce

épouse donc toute la vie des époux et les rend capables de former une vraie communauté de personnes, c'est-à-dire de "garder, de révéler et de communiquer l'amour, reflet vivant et participation réelle de l'amour de Dieu pour l'humanité et de l'amour du Christ Seigneur pour l'Église son Épouse"¹⁴.

3- L'horizon du service de Dieu dans la *communio personarum*

Comme nous l'avons souligné ailleurs, le grand artisan de cette sanctification de l'amour conjugal est l'Esprit Saint¹⁵. Celui-ci transmet aux époux quelque chose de son propre mode d'être communion de Personnes. Ayant pris possession de leur amour par le sceau du lien conjugal, il devient le Maître intérieur de leur amour, il leur enseigne à goûter plus profondément et plus purement la joie de la communion; il les invite à s'aimer avec son propre amour qui s'efface pour laisser à l'autre, délicatement et sincèrement, la primauté du don ou de l'accueil. Dans les moments difficiles, il obtient patiemment la conversion de leur coeur par la souffrance de l'humiliation et de la réconciliation après les fautes; en toutes circonstances, il enseigne à prier à partir de la vie, pour la croissance et la sainteté des personnes appelées à l'amour sacramentel.

Cette description de la grâce sacramentelle du mariage laisse entrevoir que la mission des époux dépasse de loin l'ordre naturel de la procréation et de l'éducation des enfants. Une certaine présentation classique de cette grâce tendait à la décrire exclusivement en fonction de la nature, soulignant le perfectionnement de celle-ci et de ses fins comme le tout du mariage sacramentel. Or, le Concile Vatican II a mis plus en évidence la dimension personnelle du sacrement et de l'amour conjugal. Il a explicité la grâce sacramentelle en termes de rencontre du Christ et de consécration dans l'Esprit Saint: "Le Sauveur des hommes, Époux de l'Église, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux..."¹⁶

Cette vision plus christocentrique et plus personnaliste de la grâce entraîne un changement de perspective qui permet d'approfondir la relation des époux avec Dieu. Depuis l'événement de leurs noces sacramentelles, les époux chrétiens sont insérés dans la mission de l'Esprit Saint qui, non seulement perfectionne leur amour naturel, mais les introduit dans l'amour eschatologique qui unit le Christ et l'Église: "L'amour conjugal atteint cette plénitude à laquelle il est intérieurement ordonné, la charité conjugale; celle-ci est la façon propre et spécifique dont les époux participent à la charité du Christ se donnant lui-même sur la croix, et sont appelés à la vivre"¹⁷. L'amour conjugal est par conséquent assumé et intégré par la charité du Christ qui l'incorpore à l'intérieur et au service de son propre don nuptial pour l'Église. Une telle perspective met en évidence le caractère personnel de la grâce, le jeu dramatique des Personnes divines qui viennent à la rencontre des époux, qui les bénissent de leur Présence, et qui les engagent à servir et glorifier Dieu en demeurant dans le temple de leur divine Communion.

III- LA CONVERSION A LA FECONDITE SACRAMENTELLE DU MARIAGE

Dieu appelle les hommes à entrer en communion avec lui. Or il s'agit d'hommes pécheurs, "vendus au pouvoir du péché" (Rom 7,14), qui ont accepté volontairement le joug des passions pécheresses. La conversion à l'appel de Dieu exige donc d'eux, au point de départ, une conversion puis, tout au long de la vie une attitude pénitente. La Bible distingue l'aspect intérieur de la pénitence et les actes extérieurs qu'elle commande. La Bible grecque, par exemple, "emploie conjointement le verbe *epistrephein*, qui connote le changement de la conduite pratique, et le verbe *metanoein*, qui vise le retournement intérieur"¹⁸. La *metanoia*, c'est le repentir, la pénitence. L'appel de Jésus à la conversion (Mc 6,12) recouvre ces deux aspects mais avec l'inclusion "d'un acte positif de foi au Christ: les juifs se tourneront (*epistrephein*) vers le Seigneur (Ac 3,19; 9,35)"¹⁹. L'acte de conversion scellé par le baptême est accompli une fois pour toutes et ne peut être renouvelé; mais les baptisés sont susceptibles de retomber dans le péché et donc ils ont besoin du sacrement et de la vertu de pénitence en prolongement de la conversion baptismale.

Chez les époux, la conversion revêt la double exigence, pratique et spirituelle, de faire des choix éthiques en harmonie avec la volonté du Christ et dans la communion de son Esprit. Elle exige l'unité, la fidélité et la fécondité du couple selon les fins spécifiques du mariage; mais elle doit se distinguer aujourd'hui, dans la ligne de l'Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* par la primauté du sacrement, c'est-à-dire par le rayonnement spirituel du couple et de la famille: « Par conséquent, non seulement ils reçoivent l'amour du Christ en devenant une communauté « sauvée », mais ils sont également appelés à « transmettre » à leurs frères le même amour du Christ, en devenant ainsi une communauté « qui sauve »²⁰. Cette perspective reprend l'orientation du concile Vatican II à propos de la famille chrétienne qui, en vertu de sa participation de l'alliance d'amour qui unit le Christ et l'Eglise, « manifestera à tous les hommes la présence du Sauveur dans le monde et la véritable nature de l'Eglise »²¹. La conversion des époux chrétiens doit dépasser par conséquent l'horizon de la morale et même celui de la spiritualité, pour embrasser la dimension sacramentelle en ce qu'elle a d'apostolique et de missionnaire.

Cette conversion du couple à l'amour du Christ reçu et transmis suppose une ouverture concrète et persévérante à l'action de l'Esprit Saint, sans laquelle il n'y a pas de sainteté, de communion et de mission chrétienne digne de ce nom. « Ceux qu'anime l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu > (Rm 8,14). La fécondité sacramentelle et missionnaire du couple et de la famille est une oeuvre théologique de l'Esprit Saint. Ce n'est pas le fruit d'un volontarisme, d'un moralisme ou d'un activisme pastoral. D'où l'insistance de saint Paul sur la docilité à l'Esprit Saint (Rra 8), pour vivre « dans le Christ » et donc pour atteindre le premier bien du mariage, la sainteté. Un grand saint russe, Séraphin de Sarov, voyait le but de la vie chrétienne, en tout état de vie, dans l'acquisition des dons de l'Esprit Saint. « Et l'espérance ne déçoit point parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous fut donné » (Rm 5,5). L'Esprit Saint est l'artiste par excellence de la configuration des époux chrétiens à la charité du Christ, Epoux de l'Eglise. C'est Lui qui leur donne en partage sa propre fécondité afin que la famille devienne de plus en plus le sanctuaire sacré et l'icône rayonnante de la Sainte Trinité.

L'expérience de cette communion dans l'Esprit comporte une joie spirituelle qui est la marque de l'union à Dieu et la source de la fécondité spirituelle du couple chrétien. Il existe en effet un fruit de la charité, une joie, un *gaudium* qui est propre aux époux, du fait que l'amour sponsal a un caractère bien particulier: "il consiste dans le don de la personne"²². Ce don réciproque des personnes génère la joie non seulement parce qu'il est à l'image de Dieu mais aussi parce qu'il contient, humblement et réellement, le « Don » de Dieu, l'Esprit Saint. Or l'Esprit Saint, écrit von Balthasar, est en lui-même « l'exubérance » et « l'excès de l'Amour »²³. C'est pourquoi il suscite dans le couple cette complaisance et cette délectation qui le dilate intérieurement et sans laquelle "on n'agit pas, on n'entreprend pas, on ne se met pas à bien vivre"²⁴. La joie du don engendre par conséquent la générosité du don et l'engagement toujours plus radical dans l'Amour trinitaire toujours plus grand. « Car le don renvoie au donateur. Le conjoint est un don royal qui rayonne de la présence du Donateur de la vie »²⁵.

Si la joie du don est source de rayonnement sacramental, son contraire rend l'alliance conjugale stérile. Saint Thomas d'Aquin a défini le péché de l'acédie²⁶ comme une tristesse et un dégoût d'agir (*taedium operandi*), qui est contraire à l'enthousiasme de la charité. Ce vice capital mais subtil, bien connu dans la tradition monastique²⁷ correspond à ce que l'on appelle communément dans la vie conjugale le « démon du midi ». Il est reconnaissable à certains signes comme le repli sur soi, l'ennui, l'instabilité, la recherche de nouveauté, la fuite du foyer, le manque d'ouverture à l'enfant, etc.. L'acédie est un vice théologique, un péché contre la joie de la charité que diffuse l'Esprit Saint. Il enferme le couple dans la médiocrité et paralyse son agir, empêchant le don de soi qui réalise la communion ; il enlève à la charité la joie de l'union à Dieu, qui est son fruit le plus savoureux et la source de son rayonnement. Ce vice doit être vaincu par la prière, la pénitence et par une ascèse conjugale que la liturgie orthodoxe rappelle symboliquement. Selon saint Jean Chrysostome, les couronnes des fiancés évoquent les couronnes des martyrs et invitent à l'ascèse conjugale. L'amour parfait, c'est l'amour crucifié. L'amour crucifié, c'est aussi la joie parfaite, selon François d'Assise.

La lutte des époux pour la fécondité spirituelle dans le Christ doit donc passer par l'épreuve du temps, de la patience, du réalisme dans la fidélité. « Aimer quelqu'un c'est lui donner du temps » écrit Jean-Claude Sagne, donner sans limites car la valeur infinie de la personne transcende les limites du temps. « Promettre sans mesure à quelqu'un, c'est lui donner de vivre »²⁸. Ce don sans mesure ne procède pas du seul sentiment, fut-il des plus nobles et des plus profonds; il émane de l'engagement de la volonté et il construit sur la fidélité inconditionnelle. Bref, l'amour doit devenir une « alliance » fondée sur la foi en la résurrection. « La notion d'alliance, écrit Xavier Lacroix, implique de quatre manières *l'idée de mort*. 1) On s'y engage jusqu'à la mort ; 2) pour le contracter, il faut mourir à une vie ancienne, 3) la rompre, ce serait mourir à une part importante de soi ; 4) elle consiste à lutter ensemble contre la mort et les forces de mort. Au définitif de la mort, l'alliance oppose un autre définitif, celui de l'engagement sans retour »²⁹. Cette radicalité durable de l'amour est un reflet de l'amour divin victorieux de la mort en Jésus Christ. Il suppose et requiert la foi tout au long de son développement, cette foi qui fait confiance à Dieu, envers et contre tout. Car « l'amour est fort comme la mort » (Ct. 8,6) nous dit le Cantique. « A tout fléchissement dans l'effort répond la magnifique parole de saint Grégoire de Nysse : « La puissance divine est capable d'inventer un espoir là où il n'y a plus d'espoir, et une voie dans l'impossible »³⁰

L'alliance conjugale, de concert avec la virginité consacrée, porte témoignage à l'absolu de l'amour qui est apparu dans l'histoire humaine en Jésus Christ. Son témoignage revêt, par la structure pascale du sacrement, une dimension eschatologique. L'amour des époux chrétiens, bien qu'appartenant d'abord à la première création, participe déjà au « mystère nuptial »³¹ qui accomplit la promesse de l'amour conjugal dans l'amour eschatologique du Christ pour l'Eglise. D'où la soumission des époux à la primauté de l'amour du Christ et aux exigences éthiques d'un amour fidèle, durable et fécond³². L'amour eschatologique du Christ pour l'Eglise habite déjà l'union des époux et la meut de l'intérieur, par la puissance de l'Esprit Saint, vers les noces éternelles de l'Agneau. Grâce au christocentrisme du Concile Vatican II, nous voyons désormais plus clairement que « l'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin »³³, et qu'il devient de plus en plus le sacrement visible de cet amour invisible qui s'est rendu palpable dans l'Eucharistie. C'est pourquoi les époux chrétiens ne doivent jamais, sous peine de stérilité, se séparer de cette source intarissable de fécondité sacramentelle qui alimente leur vie de foi, d'espérance et de charité; « c'est ainsi qu'ensemble ils contribuent à la glorification de Dieu »³⁴.

Ces perspectives théologiques sur le mariage ont rappelé la vocation du couple et de la famille à la sainteté dans l'amour et le don de la vie. A la lumière de l'Écriture, il est clair que Dieu a créé l'homme et la femme à son image et ressemblance afin qu'ils soient un et féconds comme lui. Dans le Christ, l'alliance matrimoniale devient le sacrement d'un mystère nuptial plus grand qui apporte à l'humanité blessée une grâce de guérison, de sanctification et de rayonnement. Notre monde a besoin plus que jamais de cette lumière évangélique du mariage sacramentel et de la famille, église domestique, pour trouver le chemin d'une culture de la vie et d'une civilisation de l'amour.

¹La présentation la plus complète de l'exégèse récente se trouve dans l'étude soignée et équilibrée de Gunnlaugur A. Jónson, *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 26 (Almqvist & Wiksell International, 1988).

²Francis Martin, *A Summary of the teaching of Genesis chapter one*, in *Communie internationale Catholic Review*, Summer 1993, 247.

³¹b., 258. Voir Claus Westermann, *Genesis 1-11, A Commentary*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1984, 147-161 et spécialement 157-8.

⁴Francis Martin, *Op. cit.*, 259.

⁵Gendron L, *Op. cit.*, 142-143. La première citation est tirée d'un article de R Hirschberger, "Image et ressemblance dans la tradition sacerdotale", in *RSR* 59 (1985) 192. Cet article est une courte présentation de son mémoire D.E.A.: *Image et ressemblance dans la tradition sacerdotale*, Strasbourg, 1983, d'où est tirée la seconde citation: 52.

⁶Bruegemann W. *Genesis. Interpretation*, Jolm Knox Press, Atlanta, 1982, 34.

⁷Hirschberger R "Image et ressemblance dans la tradition sacerdotale", in *RSR*, *Op. cit.*, 192.

⁸Lumen Gentium 11. Une note est ajoutée qui renvoie à 1 Cor. 7,7 pour souligner que le charisme des époux réside dans la chasteté conjugale à distinguer de la continence: "Unuiusquisque proprium donum (idion charisma) habet ex Deo: alius quidem sic, alius *vero sic*". Cf. S. Augustinus, *De Dono Persever.* 14,37:PL 45, 1015 s.:

"Non tantum continentia Dei donum est, sed coniugatorum etiam castitas".

⁹Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, 48,2.

¹⁰Jean Paul II, *Familiaris Consortio*, 19.

¹¹Cf. Louis Ligier, *Il Matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Città Nuova, Roma, 1988, 114ss.

¹²Code de droit canonique, 1141.

¹³Gratis vero, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis ~assione promeruit" (DS 1799).

¹⁴Jean Paul II, *Familiaris Consortio* 17.

¹⁵Marc Ouellet, "Lo Spirito Santo, sigillo dell'alleanza conjugale", in: R. Bonetti, \edA Il matrimonio in Cristo è matrimonio nello Spirito, Città Nuova, Roma, 1998, 73-96.

¹⁶*Gaudium et Spes*, 48,2; cf G. Baldanza, *La grazia del Sacramento del matrimonio*, Edizioni Liturgiche Roma, 1993, 161-303.

¹⁷ *Jean Paul II, Familiaris Consortio*, 13.

¹⁸Jacques Guillet - Pierre Grelot, "Pénitence - Conversion ", dans: *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, 1961, 788.

¹⁹*Ib.*, 796.

²⁰ *Familiaris Consortio*, 49.

²¹ *Gaudium et Spes*, 48.

²² K. Wojtyła, *Amour et responsabilité*, Ed. du Dialogue\Ed. Stock, Paris 1978, 89-90. 2'

²³Si, dès l'origine dans le Père, Dieu est déjà la merveille de l'amour, en étant soi-même dans la donation, cette merveille s'achève dans l'Esprit Saint qui précisément en tant qu'excès de l'Amour, dans son être toujours-plus, est le sommet insaisissable et insurmontable de l'amour absolu: *Deus semper major* non seulement pour nous, mais en lui-même" (H.U. von Balthasar, *La Théologique. L'Esprit de vérité*, Culture et vérité, Bruxelles, 1996, 151).

²⁴ Saint Augustin, *De spiritu et littera* 3, 5; PL 44, 203.

²⁵ Mattheeuws, *Op. cit.*, 456.

²⁶ Saint Thomas d'Aquin, *S.Th. I-II, q. 26, a2; 11-11, q. 35, a. 1*; pour l'analyse détaillée de l'expérience du léché dans la tradition spirituelle, cf. P. Gervais, *Péché -Pécheur*, *Op. cit.*, 826-846.

²⁷Cf. Evagre le Pontique, *Traité pratique ou Le moine*, 12 (SC 171, 521-527); Jean Cassien et Grégoire le Grand prolongent les fines analyses d'Evagre, auxquelles saint Thomas donnera un développement théologique remarquable. Je tiens ces indications de fr. Jean-Charles Nault OSB, qui achève sa thèse à l'Institut Jean Paul II sur l'acédie chez saint Thomas d'Aquin.

²⁸ Jean-Claude Sagne, *L'homme et la femme dans le champ de la parole*, DDB, 1995, 48.

²⁹ X. Lacroix, *Les mirages de l'amour*, Cerf, 1998, 216.

³⁰ Evdokimov, *Op. cit.*, 362.

³¹ Angelo Scola, *Il mistero msziale, 1. Uomo-donna*, PUL-Mursia, 1998.

³² "Dans la relation conjugale, lorsqu'ils s'abandonnent l'un à l'autre dans le don d'eux-mêmes total et réciproque, ces époux se livrent en même temps au Christ qui, dans le même acte, se donne aussi à eux. Pourtant, encore une fois, ils savent que l'amour du Christ doit passer avant tout et que parfois l'abstention de relation sexuelle pourra devenir, lorsqu'elle moralement requise et même lorsqu'elle est plus librement choisie (1 Co 7,5), le signe de leur amour inconditionnel du Seigneur" (M. Seguin, *La contraception et l'Eglise. Bilan et prospective*, Paris.Montreal; Médiaspaul\Pauline, 1994, 216).

³³ *Gaudium et Spes*, 48.

³⁴ *Ib.*