

# La théologie du corps de Jean-Paul II confrontée au féminisme<sup>1</sup>

Le concept de personne humaine dans les œuvres du pape Jean-Paul II – lequel implique un authentique dynamisme, ou devenir, à travers l’agir personnel en union avec d’autres – « ne trouve pas, d’après le théologien canadien Patrick Snyder, sa pleine potentialité dans son enseignement sur la nature et la vocation de la femme ». S’il en est ainsi, affirme Snyder, c’est parce que le fait de définir l’action d’une personne en relation avec d’autres et la réalisation de cette personne dans cette action nécessite que l’on tienne compte aussi des réalités historiques, culturelles et sociales à l’intérieur desquelles nous vivons. « Dans ces conditions, la femme ne peut être définie *a priori*, il lui revient, comme à chaque homme, de définir son identité, de choisir sa mission, sa vocation et de juger de son agir moral et évangélique dans son “agir en commun avec d’autres”<sup>2</sup>. » Plus précisément, Snyder s’inquiète du fait qu’en cherchant justement à conserver la cohérence de l’enseignement de l’Église, Jean-Paul II a en fait sacrifié la cohérence, ou l’intégrité, de la femme, en la réduisant à sa structure biologique, ou à sa « nature » telle qu’elle est définie par les hommes avec pour conséquence qu’elle n’est plus authentiquement libre de se réaliser en tant que personne et de choisir sa vocation.

En confrontation avec cette accusation féministe selon laquelle le pape Jean-Paul II se rendrait coupable de réductionnisme biologique, cet essai se propose comme but premier de donner la parole au souverain pontife dont la très riche anthropologie philosophique et théologique *sauvegarde* en fait la liberté de se réaliser de la femme – ainsi que je le ferai valoir – en la fondant dans les tréfonds de l’authentique nature humaine que les principaux courants du féminisme ont largement remis en question sous prétexte qu’elle menaçait cette liberté. À cette fin, je commencerai par exposer l’arrière-plan historique qui explique les accusations de Snyder, ainsi que le contexte dans lequel s’inscrit ma réponse à ces mêmes accusations ; je m’appuierai pour cela précisément sur les outils que nous a fournis la vision intégrative qu’a Jean-Paul II des personnes dotées d’un corps et de l’accomplissement humain au

---

1. Traduit de l’anglais par Anne-Sophie Gache.

2. Patrick SNYDER, *La Femme selon Jean-Paul II. Lecture des fondements anthropologiques et théologiques et des applications pratiques de son enseignement*, Québec, Fides, 1999, p. 230.

travers d'un amour qui se donne, tandis que par là même la communion et la communauté humaines sont réalisées. Puis, dans une seconde partie, j'exposerai la théologie du corps de Jean-Paul II en tant qu'elle éclaire l'importance de la liberté humaine au sein de la nature humaine tout entière, conçue métaphysiquement, tout comme au sein du projet de la réalisation de soi.

### *Arrière-plan de la problématique*

Commençons par admettre qu'il est assez facile de voir où se portent les sympathies de Snyder. Je le cite parce qu'il est représentatif de toute une lignée de penseurs féministes qui veulent voir dans la volonté magistérielle de maintenir une prêtrise exclusivement masculine et dans son interdiction morale de la contraception, des exemples d'une part de la réduction biologique ou du déterminisme biologique des femmes ou, d'autre part, de la construction sociale de la nature<sup>3</sup>. La première d'entre elles – le réductionnisme biologique – circonscrirait les femmes à leur corps et à leur vocation de mères comprise dans le sens le plus restrictif, à savoir celui d'avoir des enfants et de donner la vie. Parce que les femmes *sont en capacité* d'avoir des enfants, on en conclut qu'elles *doivent* avoir des enfants : le « devoir » est, comme qui dirait, la conséquence de la « capacité » ontologique<sup>4</sup>. La seconde – la construction sociale de la nature – autoriserait la société – comprenons par là une construction hiérarchique masculine – à définir ce qui est et ce qui n'est pas « naturel » et à éduquer les filles selon ces principes. Il s'ensuit, par exemple, que les femmes sont « maternelles » parce que les filles sont élevées dans le but d'être mères<sup>5</sup>, et non en raison d'une quelconque qualité innée. Dans ce schéma, nous sommes confrontés à une

---

3. Voir, par exemple, *ibidem*, p. 222. En guise de réponse à l'argument féministe en faveur de prêtres femmes, voir mon article « Vers une nouvelle sacramentalité féministe du corps », dans Michele M. SCHUMACHER (éd.), *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2003, pp. 295-336.

4. De toute évidence, la question de la vocation au célibat consacré trouve difficilement place dans cette affirmation, mais c'est là un tout autre sujet. Pour plus de renseignements, voir mon article « Vers une nouvelle sacramentalité féministe du corps » dans *op. cit.*

5. Voir à ce sujet, l'ouvrage classique de Nancy CHODOROW, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1978. Voir aussi Dorothy DINNERSSTEIN, *The Mermaid and the Minotaur*, New York, Harper & Row, 1977; Jane FLAX, « The Conflict between Nurturance and Autonomy in Mother-Daughter Relationships and within Feminism », *Feminist Studies* 1978 (4), pp. 171-192; Luise EICHENBAUM & Susie ORBACH, « The Construction of Femininity », Joann WOLSKI CONN, (éd.), *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*, New York & Mahwah, NY, Paulist Press, 1986, pp. 128-149; et Sara RUDDICK, « Maternal Thinking », *Feminist Studies* 1980 (6), pp. 342-367.

revendication centrale du courant féministe liée au refus de la nature : l'affranchissement du poids que ce conditionnement social (de nature essentiellement patriarcale) fait peser sur la liberté des femmes au nom de (ou sous le prétexte de) la « nature ».

Il faut bien admettre que ces notions apparemment arbitraires de « nature » ne viennent pas de nulle part. Prudence Allen a, par exemple, exposé de manière très méthodique que le modèle aristotélien de la polarité des sexes, attribuant aux femmes des intelligences moins puissantes que celles des hommes, des désirs désordonnés et un asservissement naturel aux hommes, prévalut pendant des siècles dans la conception philosophique occidentale. Véhiculée par les commentaires des *Sentences* de Lombard que firent saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, cette idée-là fut plus que jamais, c'est ce qu'affirme Prudence Allen, « pleinement intégrée dans l'étude de la théologie<sup>6</sup> ». Étant donné l'approbation que conférèrent de nombreux papes à la théologie de saint Thomas en tant que « modèle en faveur de la vérité et pour se prémunir des erreurs », il n'est pas étonnant qu'Allen constate – dans le second volume de son œuvre en cours – que l'assimilation que Thomas entreprit des principes aristotéliens devint « une source importante pour un fondement naturel en faveur de la polarité des genres ». Prudence Allen ajoute, toutefois, que cette polarité est « contrebalancée » par la théologie de la grâce du docteur angélique qui le fait tendre vers un modèle de complémentarité sexuelle, à savoir « une égalité différenciée des hommes et des femmes dans la communion des saints<sup>7</sup> ».

---

6. Prudence ALLEN, *The Concept of Woman I: The Aristotelian Revolution, 750 BC-AD 1250*, Grand Rapids, MI / Cambridge, UK, Eerdmanns, 1997, p. 469 : « fully integrated into the study of theology ».

7. Prudence ALLEN, *The Concept of Woman II: The Early Humanist Reform, 1250-1500*, Grand Rapids, MI / Cambridge, UK, Eerdmanns, 2002, p. 150 : « With the canonization of St. Thomas in 1323, the basic lines of a Christian Aristotelian philosophy and theology were solidly established for the next period. With this reversal, the Thomistic integration of Aristotelian principles became enshrined in the fourteenth century as a most important source for a natural foundation for gender polarity while at the same time offering a supernatural source for a differentiated equality of men and women in the communion of saints. Papal Bulls from 1451 on by Clement VI, Benedict XIII, St. Pius V, and Clement XII put forth Thomas as the model for truth and the avoidance of error. » Voir aussi Jean BETHKE ELSHTAIN, « Éthique et égalité dans le nouveau féminisme », Michele M. SCHUMACHER (éd.), *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2003, pp. 383-400. En ce qui concerne la complémentarité des sexes, elle présente ce concept comme impliquant « la relation entre deux individus achevés, l'un d'eux étant un homme et l'autre une femme. Chacun d'eux est une personne à part entière, et n'est en aucun cas inachevé en l'absence de l'autre. Toutefois, la complémentarité sexuelle advient lorsque ces deux individus achevés entrent en relation l'un avec l'autre ». Prudence ALLEN, *The Concept of Woman I*,

En ce qu'elle est une conséquence négative de cette sorte de rabaissement philosophique des femmes, il serait difficile de nier – tout du moins dans le sillage du prétendu mouvement de libération des femmes à l'origine du féminisme moderne – la très réelle oppression que subissent les femmes contraintes, en raison de carences éducationnelles et professionnelles, des mariages forcés, de la violence domestique, et même des avortements sous prétexte de sélectionner les sexes, pour n'en citer que quelques exemples. Le conditionnement historique a, ainsi que le pape Jean-Paul II l'a reconnu dans sa *Lettre aux femmes* publiée en 1995, posé un sérieux obstacle au légitime progrès des femmes. « Souvent marginalisées et même réduites en esclavage », constate-t-il, on n'a pas permis aux femmes d'être authentiquement elles-mêmes, et cela, par voie de conséquence, « a privé l'humanité entière d'authentiques richesses spirituelles<sup>8</sup> ».

Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que les féministes remettent en question l'un des principes les plus fondamentaux de la métaphysique traditionnelle élaborée par Aristote et adoptée par la théologie catholique à la suite de Thomas d'Aquin : *ordo essendi est ordo agendi*; l'ordre de l'essence, ou de la nature (qui nous *sommes*), est l'ordre de l'agir (ce que nous *faisons*), d'où l'appel, ou la vocation, à *être* qui nous *sommes*. De nombreuses féministes rejettent catégoriquement ce principe philosophique essentiel parce qu'il implique que « la biologie est le destin », tout comme il confirme l'argument aristotélien de la polarité sexuelle :

Leur vertu [celle des femmes] (et leur vice) sera », ainsi que l'explique Prudence Allen en développant cette pensée, « de moindre importance que celle de l'homme parce que leur raison délibérative est faible, et leur raison est faible en raison de la nature imparfaite de leur corps. Il [Aristote] ajoute que les femmes sont de manière générale gouvernées par leurs émotions. Si bien que le principe moral en faveur de la polarité des genres aboutit au principe

---

p. 477 : « the relationship between two complete individuals one of whom is a man and the other a woman. Both are whole persons, and neither is incomplete without the other. However, sex complementarity arises when these two complete individuals come into relationship with one another. » Voir aussi l'important article de Michael Nolan qui soutient que Thomas d'Aquin « rejette la suggestion qu'« une femme est un mâle défectueux » pas moins que six fois ». Michael NOLAN, « The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that 'Woman is a Defective Male' », *The Thomist* 2000 (64), n° 1, pp. 21-69, p. 21 : « Aquinas rejects the suggestion that 'a woman is a defective male' no fewer than six times. » Voir aussi *idem*, « The Defective Male: What Aquinas Really Said », *New Blackfriars* 1994 (75), n° 880, pp. 156-166.

8. JEAN-PAUL II, *Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*, à l'occasion de la quatrième Conférence mondiale sur la femme à Pékin (29 juin 1995), Paris, Téqui, 1995, n° 3, p. 6.

épistémologique en faveur de la polarité des genres, ce qui fait revenir au principe naturel en faveur de la polarité des genres<sup>9</sup>.

Raisonnant de façon très similaire, bien qu'elle abhorre les conclusions d'Aristote, Simone de Beauvoir affirme que c'est là le « malheur » de la femme que « d'avoir été "biologiquement vouée"<sup>10</sup> » à transmettre la vie, ce qui la rend plus proche du règne animal, « plus asservie à l'espèce<sup>11</sup> », que ne l'est l'homme. Cette féministe très influente invite les femmes à transcender le monde naturel – pour s'élever au-dessus de l'acte « animal » qui consiste à *donner la vie*, ainsi que pour pénétrer dans la sphère proprement humaine à l'intérieur de laquelle elles partageraient l'acte masculin qui consiste à *risquer sa vie*<sup>12</sup>. Il est dans les possibilités de la femme – en opposition à sa condition actuelle, selon Beauvoir – d'être comparable à l'homme qui, affirme la philosophe féministe française, est davantage une notion historique qu'une espèce naturelle<sup>13</sup>. Pour Beauvoir, qui suit Jean-Paul Sartre, la nature ne possède pas de sens intrinsèque, ce qui revient à dire que la liberté humaine précède et dicte le contenu de la nature<sup>14</sup>; de là sa célèbre expression: « On ne naît pas femme: on le devient<sup>15</sup> », laquelle a été présentée comme la formule phare du féminisme moderne<sup>16</sup>.

La philosophie de Beauvoir est un bon exemple de la façon dont le féminisme a fait sien l'adage « diviser pour régner » qu'il attribue pourtant à la soi-disant pensée patriarcale: la confrontation entre nature et culture, entre

9. Prudence ALLEN, *The Concept of Woman* II, p. 145: « Their [women's] virtue (and their vice) will have a lesser measure than that of man because their deliberative reason is weak, and their reason is weak because of the imperfect nature of their body. He [Aristotle] gives the further amplification that women are usually governed by their emotions. So the ethical principle for gender polarity is traced to the epistemological principle for gender polarity, which is traced back to the natural principle for gender polarity. » Voir, en contraste, la position de Michael NOLAN, « The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that 'Woman is a Defective Male' »; et *idem*, « The Defective Male: What Aquinas Really Said. »

10. Simone DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*. Vol. I: *Les Faits et les Mythes*, Paris, Gallimard, 1949, 1976, p. 114. C'est l'édition la plus récente qui est citée.

11. *Ibidem*, p. 398. Voir p. 115.

12. Voir *ibidem*, p. 114.

13. Ce que Beauvoir soutient en référence à Merleau-Ponty. Voir *ibidem*, p. 73.

14. L'argumentation de ces idées est développée dans son ouvrage monumental, *Le Deuxième Sexe*. L'influence de Jean-Paul Sartre est particulièrement visible sur ce point. Voir, par exemple, son ouvrage *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

15. Simone DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*. Vol. II: *L'Expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1949, 1976, p. 13.

16. Cette idée, ainsi que le prétend Donna Haraway, est à l'origine de tous les travaux des féministes modernes sur le genre. Voir « "Gender" for a Marxist Dictionary: the Sexual Politics of a Word », in Donna HARAWAY, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1992, p. 131.

corps et âme, entre homme et femme, entre individu et communauté, et enfin entre nature et grâce: l'action de Dieu et les nôtres<sup>17</sup>. Ce qui aboutit, par exemple, à son observation selon laquelle

Le projet de l'homme n'est pas de se répéter dans le temps: c'est de régner sur l'instant et de forger l'avenir. C'est l'activité mâle qui, en créant des valeurs, a constitué l'existence elle-même comme valeur; elle l'a emporté sur les forces confuses de la vie; elle a asservi la Nature et la Femme<sup>18</sup>.

Cette dialectique se donne davantage à voir dans l'œuvre de Shulamith Firestone qui, dédiant son ouvrage à Beauvoir, pousse encore plus loin son argumentation. Firestone entérine également la division entre nature et culture et tout ce qui en découle mais, au lieu de chercher à transcender le règne naturel, elle souhaite le détruire:

L'humanité a commencé à devenir trop grande pour la nature: nous ne pouvons plus justifier le maintien d'un système de classe sexuel discriminatoire sous prétexte qu'il tire ses origines de la Nature. Bien sûr, pour des raisons pragmatiques exclusivement, cela nous apparaît d'abord comme si nous *devions* nous en débarrasser<sup>19</sup>.

Plus précisément, elle défend l'idée de la pleine restitution de la « propriété » de leur corps aux femmes et, de manière encore plus radicale, l'obtention du contrôle au moins temporaire de la fertilité humaine et des « institutions sociales » liées à la maternité et à l'éducation. Au bout du compte, elle songe à l'élimination de la *distinction* sexuelle elle-même, ce qui revient à dire que le sexe biologique ne véhiculerait pas de valeur culturelle et que la reproduction artificielle remplacerait la reproduction naturelle en détruisant la prétendue « tyrannie de la famille biologique<sup>20</sup> ».

Bien que tout cela ait pu paraître extrémiste en 1970 lorsque Firestone rédigea ces passages, leur puissance prophétique devrait susciter aujourd'hui

---

17. Pour plus d'explication, voir mon article « La nature dans le féminisme: Du dualisme à l'unité », Michele M. SCHUMACHER (éd.), *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2003, pp. 95-142.

18. Simone DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*. Vol. I: *Les Faits et les Mythes*, p. 115.

19. Shulamith FIRESTONE, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, New York, Bantam, 1970, p. 10: « Humanity has begun to outgrow nature: we can no longer justify the maintenance of a discriminatory sex class system on grounds of its origins in Nature. Indeed, for pragmatic reasons alone it is beginning to look as if we *must* get rid of it. »

20. *Ibidem*, p. 11: « Tyranny of the biological family. » Telle est aussi la pensée de Judith Butler. Voir Judith BUTLER, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, traduit par Cynthia Kraus, Paris: La Découverte, 2006; *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York & London, Routledge, 1990.

en nous de l'horreur tandis que nous sommes témoins – une quarantaine d'années plus tard – du mouvement systématique à l'œuvre dans le monde occidental qui consiste à reconnaître légalement et même à favoriser les mariages gays, les grossesses médicalement assistées, les embryons congelés, les bébés éprouvette et jusqu'au clonage humain. Dans cette perspective, le constat de Jean-Paul II selon lequel notre société tend à mesurer le progrès « selon des catégories scientifiques et techniques » au détriment d'une dimension sociale et morale « plus importante » : « les relations humaines et les valeurs de l'esprit » – une dimension à l'intérieur de laquelle, note-t-il, les femmes ont tendance à exceller<sup>21</sup> – revêt une portée dramatique.

De même, l'invitation qu'il nous fait de promouvoir « un nouveau féminisme » qui orienterait la culture « en faveur de la vie<sup>22</sup> » est d'une importance capitale dans un contexte où la menace que fait peser une culture de mort est très réelle.

### *Autodétermination et théologie du corps*

C'est à cause des légitimes inquiétudes du féminisme, d'une part, et du fait que celui-ci succombe à la tentation « de suivre les modèles masculins<sup>23</sup> », d'autre part, que nous avons tout intérêt à nous pencher sur la critique que fait Patrick Snyder de l'anthropologie des femmes telle que l'énonce le pape Jean-Paul II. « La vraie question », dit-il, « n'est pas de déterminer si les femmes sont semblables ou différentes des hommes ». Au contraire, les féministes chrétiens veulent, assure Snyder, « s'appropriier le discours sur leur propre corps, maîtriser leur corps pour devenir des sujets autonomes ». Pour appuyer son discours, il cite Anne Carr, laquelle affirme que la théologie féministe « tend vers l'idée que “la ‘nature’ de l'être humain se trouve entre des mains humaines”.<sup>24</sup> » Pour protéger la liberté humaine, on doit naturellement – cela semble tout à fait évident pour Snyder et Carr, à la suite de Sartre et Beauvoir – se passer de la nature. Quant au pape Jean-Paul II, parce qu'il « s'accuse » lui-même si clairement d'être un essentialiste, il doit donc

---

21. JEAN-PAUL II, *Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*, n° 9, p. 13. « Dans cette dimension, souvent développée sans bruit à partir des relations quotidiennes entre les personnes, spécialement à l'intérieur de la famille, c'est précisément au “génie de la femme” que la société est en grande partie débitrice. » n° 9, p. 13-14.

22. JEAN-PAUL II, *Sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine. Evangelium Vitæ* (25 mars 1995), *Les 14 Encycliques de Jean-Paul II*, Paris, Téqui, 2003, pp. 651-755, n° 99, p. 746.

23. *Ibidem*.

24. Patrick SNYDER, *La Femme selon Jean-Paul II*, pp. 166, 167.

aussi – selon Snyder – être réductionniste. Du fait, plus précisément, qu'il se réfère à l'analyse scientifique en tant qu'elle confirme « le fait que la constitution physique même de la femme et son organisme comportent en eux la disposition naturelle à la maternité, à la conception, à la gestation et à l'accouchement de l'enfant, par suite de l'union nuptiale avec l'homme<sup>25</sup> », il s'ensuit pour Snyder que « la dimension biologique » de la Femme avec un grand F, qui comporte « une disposition naturelle à la maternité », est « la référence dogmatique » de l'enseignement de Jean-Paul II sur la nature et la vocation de la femme<sup>26</sup>.

Avant de répondre à la question de Snyder – une question largement partagée par les féministes – je ne peux m'empêcher de souligner ce que je considère comme un acte de malhonnêteté intellectuelle, à savoir d'avoir isolé ce passage de l'enseignement de Jean-Paul II de ceux qui le précèdent et lui succèdent directement. Ce pape affirme en effet, dans le paragraphe précédent, qu'« *approfondir la vraie nature de la personne humaine* » en tant que celle d'« un sujet qui décide lui-même », c'est-à-dire, qui tend vers l'autoréalisation, ne peut, toutefois, s'accomplir que « par le don désintéressé de lui-même ». Bien plus, dans la phrase exacte qui suit le passage que cite Snyder, le pontife tient à nous mettre en garde contre « une interprétation exclusivement bio-physiologique de la femme et de la maternité », qu'il juge « *réduite* » et attribue à « la conception matérialiste de l'homme et du monde<sup>27</sup> ». Ironiquement, il semble donc que Snyder, en attribuant à Jean-Paul II une vision réductionniste de la *femme*, soit lui-même tombé dans le piège d'une vision réductionniste du *corps humain*, telle qu'elle est – cette vision réductionniste – décrite par le pape Jean-Paul II :

[L]e *corps* n'est plus perçu comme une réalité spécifiquement personnelle, signe et lieu de la relation avec les autres, avec Dieu et avec le monde. Il est réduit à sa pure matérialité, il n'est rien d'autre qu'un ensemble d'organes, de fonctions et d'énergies à employer suivant les seuls critères du plaisir et de l'efficacité. En conséquence, la *sexualité*, elle aussi, est dépersonnalisée et exploitée : au lieu d'être signe, lieu et langage de l'amour, c'est-à-dire du don

---

25. JEAN-PAUL II, *La Dignité et la Vocation de la femme / Mulieris dignitatem*, Paris, Téqui, 1988, n° 18, p. 71.

26. Patrick SNYDER, *La Femme selon Jean-Paul II*, p. 222 : « C'est donc la dimension biologique de la Femme avec un grand F, dimension qui comporte une disposition naturelle à la maternité, qui est la référence dogmatique de Jean-Paul II dans sa conception de la nature et de la vocation de la femme. »

27. JEAN-PAUL II, *La Dignité et la Vocation de la femme / Mulieris dignitatem*, n° 18, pp. 68-69 et 71.



de soi et de l'accueil de l'autre dans toute la richesse de la personne, elle devient toujours davantage occasion et instrument d'affirmation du moi et de satisfaction égoïste des désirs et des instincts<sup>28</sup>.

Même si nous devons accorder le bénéfice du doute aux intentions de Snyder, allant jusqu'à attribuer son erreur à rien d'autre qu'à une étude déficiente, nous pourrions difficilement lui pardonner de distinguer dans la théologie du corps de Jean-Paul II – qu'il reconnaît comme étant « l'élément central » pour comprendre la pensée du pape quant à « sa nature [de la femme], sa dignité et sa vocation » – une forme « de déterminisme corporel<sup>29</sup> », qui fait que le corps est dit « vraiment et irréductiblement conférer à la personne une nature et une vocation spécifiques [...] définies par la simple observation de sa biologie reproductive<sup>30</sup> ». De même, Snyder prétend que sa méthode phénoménologique est prisonnière du déterminisme à la fois culturel et biologique, avec pour résultat qu'une femme est dite découvrir, « à travers la maternité biologique ou spirituelle, la détermination spécifique de son corps et de son sexe, la profondeur de sa féminité ». Quant à Jean-Paul II lui-même, il est, affirme Snyder, « prisonnier » d'une conception de la femme « comme ne pouvant d'aucune manière échapper à son identité d'être-mère ». Plus précisément, Snyder reconnaît en Jean-Paul II l'un de ceux pour qui « c'est Dieu qui pense, décide, crée l'être humain homme et femme ». Il en vient à dire – et ce n'est pas sans rappeler les raisonnements de Sartre et Beauvoir – que le souverain pontife sacrifie *de facto* la liberté de l'homme à Dieu, ou du moins à sa conception de Dieu, ainsi que Snyder s'en fait une idée: le Dieu des patriarches, je suppose, et par conséquent le Dieu du patriarcat, autrement dit le machisme. Plus précisément, Jean-Paul II « se présente », prétend Snyder, « comme le porte-parole docile d'un Dieu qui ne

---

28. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, n° 23, p. 672.

29. Voir Patrick SNYDER, *La Femme selon Jean-Paul II*, p. 97.

30. *Ibidem*, p. 228. L'accusation est encore plus surprenante lorsqu'on le lit dans son entier: « Nous sommes d'accord avec Jean-Paul II lorsqu'il affirme que la personne s'incarne dans un corps. Cependant, le corps, ou pour utiliser un vocabulaire du pontife, sa détermination, peut-il vraiment et irréductiblement conférer à la personne une nature et une vocation spécifiques qui seraient définies par la simple observation de sa biologie reproductive? » (*Ibidem*). À ma connaissance le pape n'utilise jamais le vocabulaire que lui attribue Snyder (comme par exemple le terme de « détermination »); il ne se réfère pas non plus à la personne en des termes reproductifs, ce qui reviendrait à dire que Snyder lui attribuerait de manière fautive une compréhension de la maternité qui serait réduite à sa fonction reproductive. En regard de ce qu'il est convenu d'appeler la « nature » de la femme, il est important d'insister sur le fait que le pape en appelle à la « dignité et à la vocation » de la femme, ainsi que le titre français de sa lettre apostolique parue en 1988 le suggère, et non à sa « nature et sa vocation ».

laisse aucune liberté d'interpréter à nouveau, selon une intelligence renouvelée par l'évolution de l'histoire humaine, ce qui a été fixé à l'avance par une certaine tradition<sup>31</sup> ». Le déterminisme biologique rencontre ici le déterminisme culturel, et tous deux se rejoignent dans la forme du dogmatisme. Telle est en un mot la critique de Snyder.

Sans rejeter tout l'arrière-plan de cette problématique, ainsi que je l'ai exposée, je suis convaincue qu'une lecture attentive de la théologie du corps de Jean-Paul II – loin de réduire la personne humaine – et, plus particulièrement, la femme – au corps compris comme un fait simplement culturel ou biologique, *élève de fait le corps humain* au niveau de la personne, en le reconnaissant comme une partie constitutive de l'être humain. Cela « exige expressément », toutefois, insiste le pape, « de rattacher les réflexions sur la théologie du corps à la dimension de la subjectivité personnelle de l'homme », à l'intérieur de laquelle « se développe la conscience de la signification du corps<sup>32</sup> », qui comprend une conscience de la « signification unitive du corps en tant que masculin et féminin<sup>33</sup> ». Cela, à son tour, exprime ou révèle la nature extatique de la personne humaine, qu'elle soit homme ou femme, son « adaptation "à" la personne<sup>34</sup> », ou son ouverture à et son anticipation, ou son expectation, de la communion des personnes.

---

31. Patrick SNYDER, *La Femme selon Jean-Paul II*, p. 222. L'accusation est, en fait, déjà anticipée dans l'ouvrage qu'il rédigea avant de devenir pape, *Amour et responsabilité. Étude de morale sexuelle*, traduit par Thérèse Sass et revu par Marie-Andrée Bouchaud-Kalinowska, Paris, Stock, 1978. Là, Wojtyła écrit ceci: « Nul n'a le droit de se servir d'une personne, d'en user comme d'un moyen, même pas Dieu son créateur. De la part de Dieu c'est d'ailleurs tout à fait impossible, car en dotant la personne d'une nature raisonnable et libre, Il lui a conféré le pouvoir d'assigner elle-même les buts de son action, excluant par là toute possibilité de la réduire à n'être qu'un instrument aveugle servant aux fins d'autrui. Par conséquent, lorsque Dieu a l'intention de diriger l'homme vers certaines fins, Il les lui fait d'abord connaître pour qu'il puisse les faire siennes et tendre vers elles librement. C'est là-dessus que repose, entre autres, la plus profonde logique de la Révélation: Dieu permet à l'homme de connaître la fin surnaturelle, mais Il laisse à sa volonté la décision de tendre vers elle, de la choisir. C'est pourquoi Dieu ne sauve pas l'homme sans sa libre participation » pp. 19-20.

32. Jean-Paul II, Audience générale du 12 décembre 1979 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa. Une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2007, pp. 62-66, n° 3, p. 64.

33. Jean-Paul II, Audience générale du 21 novembre 1979 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 57-61, n° 4, p. 61. « La différenciation sexuelle », écrit Mary Rousseau, « est, en quelque sorte, ce qui rend la *communio* humaine possible » [« Pope John Paul II's *Letter on the Dignity and Vocation of Women: The Call to Communio* », *Communio*, 1989 (16), n° 2, pp. 212-232, p. 222].

34. Jean-Paul II, Audience générale du 14 novembre 1979 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 51-56, n° 1, p. 53.

Le corps humain possède, en d'autres termes, une valeur naturelle et une orientation intrinsèque ou une inclination en direction de l'« autre » humain, qui n'est pas simplement ou arbitrairement conférée parce que tel est ce que nous voulons. Bien plutôt, notre appréciation consciente du corps – le nôtre et celui des autres – est une estimation fondée, un jugement rationnel ou juste, de sa valeur objective intrinsèque, une valeur inséparable du moi de la personne. D'où il s'ensuit que, contrairement à la volonté divine, qui crée le bien dans les choses et les personnes, notre propre volonté humaine est mue par le bien *préexistant* dans les choses, ainsi que saint Thomas l'enseigne à juste titre<sup>35</sup>. Nous sommes (subjectivement) attirés vers les autres personnes ayant un corps, parce qu'elles *sont* (objectivement) attrayantes: elles nous attirent à elles en vertu de leur bonté naturelle, que le docteur angélique présente comme participant de la bonté divine. Cela suppose en retour que nous soyons aussi *capables d'être attirés* par ces personnes – que nous soyons en quelque sorte orientés – vers leur beauté ou leur bonté, et cette orientation, ou inclination, vers l'autre humain est elle-même un aspect de notre propre bonté naturelle; car nous sommes naturellement attirés – ainsi que le mystère de notre création par un Dieu de toute bonté et aimant le veut – vers ce qui est bon pour nous, ou qui nous convient. « L'« affirmation de la personne » – explique le pape Jean-Paul II – n'est rien d'autre que l'accueil du don: un don qui, par sa réciprocité, crée la communion des personnes – une communion, spécifie-t-il –, qui se construit du dedans », tout en maintenant « toute l'« extériorité » de l'être humain, c'est-à-dire tout ce qui constitue la nudité pure et simple du corps dans sa masculinité et féminité<sup>36</sup> ».

Ce qui illustre cette vérité, c'est le récit de la seconde création, à l'intérieur duquel l'être humain est présenté comme le juste « partenaire de l'Absolu »<sup>37</sup>, mais également comme une « subjectivité personnelle<sup>38</sup> »; tandis qu'il est conscient du sens conjugal de son corps, à savoir sa capacité à donner de l'amour, et c'est ce que nous allons examiner plus avant. Ainsi

---

35. « [S]on amour [de l'être humain] ne cause pas la totalité du bien qui est dans la chose aimée, mais il le présuppose en tout ou en partie. » THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, I-II, q. 110, a. 1. « *Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus: et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto.* »

36. Jean-Paul II, Audience générale du 16 janvier 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 82-87, n° 4, pp. 85-86.

37. Jean-Paul II, Audience générale du 24 octobre 1979 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 36-39, n° 2, p. 37.

38. Jean-Paul II, Audience générale du 12 décembre 1979 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 62-66, n° 3, p. 64.

donc, dans ce récit, ce qui est particulièrement lourd de sens, c'est l'éveil de la conscience humaine de soi qui accompagne la découverte que fait l'homme du monde créé. C'est précisément dans et au travers de cette découverte, qu'il en vient, en d'autres termes, à se découvrir lui-même comme sujet: comme quelqu'un auquel le monde est donné comme un objet à connaître et donc à nommer<sup>39</sup>. Par-delà cela, et de manière encore plus profonde, il devient pour lui-même – dans un acte de conscience réflexive – un objet de considération, car il s'estime lui-même différent des animaux. La connaissance qu'il a de soi n'est, toutefois, encore que négative à ce stade: « mais, pour un homme, il ne trouva pas d'aide qui lui fût assortie<sup>40</sup> ». En rencontrant Ève, il se découvre lui-même dans un sens *positif*, dans sa valeur personnelle: « À ce coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair<sup>41</sup>! »

La connaissance qu'Adam a de lui-même lui est ainsi transmise par le don de la femme: un don absolument immérité, complètement gratuit, une « grâce ». D'autre part, elle est un don qui correspond à, ou qui est configuré à l'homme, et en ce sens elle est en quelque façon – inconsciemment – recherchée par l'homme dans sa quête de lui-même, en vue de sa propre identification ou de son autodéfinition<sup>42</sup>. Cela ne signifie pas que cette rencontre avec la femme est la conséquence directe ou le fruit de sa quête: ce n'est pas sa quête qui l'a conduit vers elle, car elle est un don inimaginable, un don qui confirme néanmoins la signification de sa propre humanité et masculinité et simultanément les lui révèle.

Grâce au don que le Créateur lui fit de la femme, Adam se comprend lui-même, plus précisément, comme un être créé « pour » l'autre et ainsi destiné à la communion avec elle, ce qui suppose qu'il se donne lui-même à elle librement<sup>43</sup>. Son acceptation de la femme est, en quelque sorte, « une première donation », mais elle l'invite également à poser un autre acte de don: sa découverte de lui-même dans et au travers de cet acte précis de se donner lui-même devient, enseigne le pape, la source d'un nouveau don de lui-même. Il

---

39. Voir Genèse 2, 20.

40. *Ibidem*.

41. Genèse 2, 23 (Paris, Cerf, 1956, sous la direction de l'École biblique de Jérusalem).

42. Voir Jean-Paul II, Audience générale du 10 octobre 1979 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 30-35, n° 5, p. 33.

43. Voir Jean-Paul II, Audience générale du 14 novembre 1979 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 51-56, n° 2, pp. 52-53. « Dans l'« unité des deux », l'homme et la femme sont appelés depuis le commencement non seulement à exister "l'un à côté de l'autre" ou bien "ensemble", mais aussi à exister réciproquement "l'un pour l'autre". » JEAN-PAUL II, *La Dignité et la Vocation de la femme / Mulieris dignitatem*, n° 7, p. 24.

est ainsi enrichi non seulement par le don de la femme, mais aussi *et particulièrement* par l'action de se donner à elle. Au travers de la connaissance de soi obtenue au sein de l'étreinte sexuelle, l'homme et la femme obtiennent tous deux – enseigne le souverain pontife – une plus grande « possession » de soi, en vertu de laquelle ils sont chacun rendus toujours davantage capables de donner d'eux-mêmes et de recevoir le don de l'autre<sup>44</sup>.

Ainsi, la réceptivité conditionne le don qui, à son tour, entraîne un autre don dans le développement harmonieux de la réalisation de soi. En d'autres termes, la liberté humaine – dans l'enseignement de Jean-Paul II, fidèle en cela à la Tradition – doit elle-même être reçue comme un don avant de pouvoir se donner plus avant. Cela signifie, par voie de conséquence, que la liberté humaine suit, ou présuppose, la nature humaine précisément telle que Dieu l'a confiée à la créature humaine – en elle-même et en l'autre – pour le bien de la personne humaine et pour la construction de la communauté humaine. Notons à ce propos une correspondance significative entre la philosophie et la théologie de Wojtyła : « Tout comme l'activité révèle l'être, le don de soi révèle la capacité et la personne humaine. C'est dans la structure de la possession de soi et de la maîtrise de soi de la personne qu'une personne, homme ou femme, peut se donner comme un don à l'autre<sup>45</sup>. »

Nous sommes ainsi confrontés dans l'anthropologie théologique de Jean-Paul II à deux vérités quant aux personnes dotées d'un corps. Premièrement, celle concernant la personne en tant qu'*objet* de connaissance et d'amour : la personne humaine est révélée en tant que corps, ce qui revient à dire que le corps humain est une sorte d'épiphanie du moi de la personne, en vertu de laquelle il ou elle est visiblement beau, attirant les autres à sa bonté ou à sa beauté intérieure. Bien sûr, il convient d'insister sur le fait que *chaque* corps – peu importe qu'il soit « quelconque », abîmé, déformé, ou qu'il présente n'importe quel caractère insolite – possède une beauté intrinsèque, qu'il soit ou non considéré ainsi. Ce qui revient à dire que le corps humain révèle une valeur et une beauté telles que « *la dimension simplement physique de la sexualité est totalement dépassée* », manifestant le fait

---

44. Voir Jean-Paul II, Audience générale du 6 février 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 93-97, n° 3, pp. 94-95.

45. Kathleen CURRAN SWEENEY, « The Perfection of Women as Maternal and the Anthropology of Karol Wojtyła », *Logos*, 2006 (9), n° 2, pp. 129-154, p. 149 : « As activity reveals esse, the gift of self reveals the capacity of the human person. It is in the person's structure of self-possession and self-governance that a person can give himself or herself as a gift to another. »

que l'être humain est créé « pour lui-même<sup>46</sup>. » Deuxièmement, la vérité concernant la personne en tant que *sujet* de connaissance et d'amour : précisément parce que nous sommes des personnes dotées d'un corps, notre connaissance du monde et des autres, mais aussi le jugement que nous portons sur leur valeur ou leur bonté nous sont fournis dans et au travers – ce qui revient à dire, au moyen de – nos corps. « [U]n ensemble de potentialités » et « un potentiel de relations » : tel est le corps humain décrit par Marie Hendrickx<sup>47</sup>. Voilà ce par quoi la personne entre en relation avec le monde et avec les autres, et ces relations – ajouterai-je – sont essentielles pour l'ensemble de la condition humaine, hommes et femmes. Nos corps sont les réceptacles de ces épiphanies, ce par quoi le monde et ses habitants laissent leurs impressions en nos âmes, si bien qu'ils nous sont – au moins en un certain sens – *donnés*<sup>48</sup>. C'est aussi, bien davantage, ce par quoi nous sommes nous-mêmes – précisément en tant que sujets, ce qui revient à dire, dans un état d'authentique liberté – volontairement donnés, ou révélés (et en ce sens rachetés) aux autres de telle sorte que l'on peut être connu et aimé ; c'est en ce sens qu'une personne ne peut, insiste Jean-Paul II, jamais être considérée comme un « objet »<sup>49</sup>.

Si nous faisons se rejoindre ces deux vérités, il nous est alors possible d'affirmer que la connaissance des personnes humaines n'est pas, oserait-on dire, de l'ordre du songe : elle présuppose la réelle rencontre des corps, même dans une connaissance asexuelle, et même – il est important de l'ajouter – dans la connaissance que nous avons du Dieu chrétien. D'autre part, notre

---

46. Jean-Paul II, Audience générale du 16 janvier 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 82-87, n° 4, p. 85. Voir CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*, Paris, Centurion, 1967, n° 24, p. 239.

47. Voir Marie HENDRICKX, « Un autre féminisme? », *Nouvelle revue théologique*, 1990 (112), pp. 67-79, pp. 70-71. Hendrickx définit l'être humain comme « un être qui porte nécessairement en lui un projet de relations ».

48. Il convient de spécifier : le corps humain est donné aussi bien au sens de *donum* que de *datum*.

49. Jean-Paul II suit l'impératif catégorique kantien : « Chaque fois que dans ta conduite une personne est l'objet de ton action, n'oublie pas que tu ne dois pas la traiter seulement comme un moyen, comme un instrument, mais tiens compte du fait qu'elle-même a, ou du moins devrait avoir, sa propre fin. » Ainsi formulé, ce principe se trouve à la base de toute liberté bien comprise, et surtout de la liberté de conscience. » Karol WOJTYLA, *Amour et responsabilité*, p. 20. Sur l'importance de cet impératif dans sa pensée, voir George WEIGEL, *Jean-Paul II témoin de l'espérance*, traduit par Philippe Bonnet, Sabine Boulongne, Valérie Rosier et Floriane Vidal, Paris, J.-C. Lattès, 1999, 2005, pp. 170-171 (*Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, New York : Harper Collins, 1999, p. 128).

connaissance des personnes ne saurait non plus être réduite à des rencontres physiques qui n'aboutiraient pas à quelque forme de libre révélation de soi : autrement dit, un authentique don de soi, un dévoilement<sup>50</sup>. Cela signifie que notre connaissance des personnes – ou même des choses, en l'occurrence – tout à la fois présuppose et incite notre réelle communion avec elles : l'expérience plus ou moins intime que nous avons de relations affectives et sociales à la fois *données et accomplies*<sup>51</sup>. Cela signifie en retour, pour ce qui est du premier exemple, que le sujet ou l'objet connu doit être donné ou restitué au sujet connaissant. Lorsque, plus précisément, l'« objet » de notre connaissance est de fait un sujet – une personne – ce fait d'être donné (*datum*) requiert qu'il ou elle s'est volontairement, ou librement, donné ou révélé (*donum*) au sujet connaissant<sup>52</sup>. D'où l'on doit admettre – ainsi que le fait Jean-Paul II – que la présence de la femme qui se révèle à Adam n'advient pas seulement dans la forme objective – et en ce sens passive, ce en quoi elle est à juste titre considérée comme un *don de Dieu* fait à Adam. C'est justement parce qu'Ève est une personne que le don de ce qu'elle *est* est également et précisément un *don de soi*. En d'autres termes, le don que Dieu fit à Adam est confirmé, et en ce sens, il se l'approprie par son propre don : elle se donne elle-même activement – c'est-à-dire librement et consciemment – à Adam<sup>53</sup>. Cela, en retour, présuppose qu'elle se « possède » réellement elle-même, qu'elle s'est effectivement approprié sa liberté, qu'elle est mûre spirituellement, autrement dit qu'elle se comprend comme détentrice d'une valeur particulière devant Dieu (cf. Gn 1, 31) mais aussi d'une valeur particulière pour elle-même, d'où le constat possible qu'elle est « pour l'homme, et vice-versa,

---

50. Voir Karol WOJTYLA, « The Person: Subject and Community », *ibid.*, *Person and Community: Selected Essays*, traduit par Theresa Sandok, New York / San Francisco / Bern, etc., Peter Lang, 1993, pp. 219-261, p. 245.

51. Une précision de même nature est apportée dans la distinction, sur laquelle Wojtyla insiste, entre communauté et communion. Dans son commentaire de *Gaudium et spes*, n° 24, il explique cela plus précisément : « L'union dans la vérité et dans l'amour est l'utile expression de la communauté des personnes. Une telle union mérite bien le nom de *communio*, car *communio* en dit plus que communauté (*communitas*). Le mot latin *communio* désigne, en effet, une relation entre les personnes qui n'est propre qu'à elles ; et, de plus, il désigne le bien que ces personnes échangent entre elles, par le don et l'accueil mutuel, dans cette commune relation. » Karol WOJTYLA, *Aux sources du renouveau. Études sur la mise en œuvre du concile Vatican II*, traduction d'après l'édition italienne définitive par Henri Louette, Paris, Le Centurion, 1981, p. 51.

52. C'est, en fait, le sens que Jean-Paul II donne à Genèse 2, 25 : « Tous deux étaient nus, l'homme et la femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre. »

53. Voir Jean-Paul II, Audience générale du 21 novembre 1979 et du 6 février 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 57-61, n° 3, pp. 59-60 et pp. 93-97, n° 6, pp. 96-97.

parce que l’“homme” est pour la femme<sup>54</sup> ». En résumé, c’est précisément parce qu’elle est une personne humaine qu’elle a une nature humaine qui, en tant que telle, est aussi sexuée.

Parvenus à ce terme, il convient de poser – et en cela nous continuons d’explicitier la seconde vérité concernant la personne dotée d’un corps, à savoir que *la connaissance humaine est nécessairement corporelle* – que *le sujet connaissant doit lui-même être engagé* avec l’objet ou le sujet connu. Tel est de toute évidence le cas dans n’importe quel acte de connaissance dans la mesure où il dépend de perceptions physiques, mais c’est plus particulièrement, ou évidemment, vrai dans cet acte de connaissance dont l’« objet » est un sujet – ce qui revient à dire une personne<sup>55</sup> – et c’est encore plus évident lorsque par le terme de « connaissance » nous signifions l’union de l’homme et de la femme en une seule chair. « Dans la “connaissance” conjugale », explique Jean-Paul II, « la femme “est donnée” à l’homme et lui à elle, parce que le corps et le sexe entrent directement dans la structure et dans le contenu même de cette “connaissance”<sup>56</sup> ». C’est pourquoi le texte biblique décrivant l’union en une seule chair de l’homme et de la femme originels (Gn 4, 1-2), insiste sur la signification sponsale du corps en tant que *datum*: une qualité de don qui est davantage factuelle, ou de caractère objectif, que subjectivement déterminée ou voulue humainement. C’est, en ce sens, « une donation créatrice<sup>57</sup> ». Le pape y insiste :

Il faut tenir compte du fait que chacun d’eux, l’homme et la femme, n’est pas seulement un objet passif, défini par son propre corps et sexe et, de cette manière, *déterminé “par sa nature”*. Au contraire, précisément du fait d’être homme et femme, ils sont chacun d’eux *donnés* à l’autre comme sujet unique, non susceptible d’être répété comme *“ego”, comme personne*<sup>58</sup>.

Il s’ensuit que dans l’engagement du sujet connaissant est signifiée non seulement une sorte de don passif, corporel, mais aussi et précisément un *don volontaire, un don de soi libre et conscient*.

---

54. Jean-Paul II, Audience générale du 14 novembre 1979 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 51-56, n° 1, p. 51.

55. Sur ce point, voir Karol WOJTYLA, « The Person: Subject and Community », pp. 240-246.

56. Jean-Paul II, Audience générale du 5 mars 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 107-111, n° 5, p. 111.

57. Jean-Paul II, Audience générale du 9 janvier 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 77-81, n° 4, p. 80.

58. Jean-Paul II, Audience générale du 5 mars 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 107-111, n° 5, p. 111. Nous soulignons.



Si, même au plan physiologique, le corps de la femme n'est jamais uniquement un réceptacle de sperme, ce sur quoi Margaret Farley insiste à juste titre<sup>59</sup>, nous avons toutes les raisons de reconnaître dans la « connaissance » mutuelle de l'union conjugale la coïncidence entre activité et réceptivité : l'homme se donnant lui-même dans une sorte de réceptivité, ainsi que William May l'exprime judicieusement ; la femme recevant l'homme dans une sorte de don<sup>60</sup>. Le pape Jean-Paul II pousse encore plus loin ces notions : « Donner et accepter le don se compénètrent de sorte que le fait de donner lui-même devient acceptation et celui d'accepter revient à donner<sup>61</sup>. » Bien sûr, dans le don de soi mutuel des époux il y a, explique-t-il, « une découverte commune et réciproque comme est réciproque et commune, dès l'origine, l'existence de l'être humain que "Dieu créa homme et femme" ». Contrairement à « une mentalité unilatéralement naturaliste » qui interprète la « connaissance » obtenue dans l'union sexuelle (telle qu'elle s'exprime dans Gn 4,1 : « L'homme connut Ève, sa femme ; elle conçut... ») comme « une acceptation passive de la propre détermination de la part du corps et du sexe »<sup>62</sup>, une autodétermination se fait jour là, *renforcée par la connaissance*.

L'expérience d'être une personne avec un corps peut bien sûr être faite dans des relations autres que sexuelles comme, par exemple, l'expérience d'un

---

59. « La connaissance de ce qui a trait à l'ovule, et la nécessité de deux entités (le sperme et l'ovule) qui se rencontrent en vue de former une nouvelle réalité, a définitivement exclu l'analogie de la terre recevant une graine qui était une entité à part entière ayant simplement besoin d'un terreau où pousser. Soudain la pénétration dans la matrice revêtit un sens différent, et l'ensemencement dut être conceptualisé autrement. Même la passivité de l'utérus en attente dut être réinterprétée en regard des découvertes réalisées quant à son rôle actif pour faciliter le passage du sperme. » Margaret A. FARLEY, « New Patterns of Relationship: Beginnings of a Moral Revolution », *Theological Studies*, 1975 (36), n° 4, pp. 627-646, p. 637 : « Knowledge about the ovum, and the necessity of two entities (sperm and ovum) meeting in order to form a new reality, forever ruled out the analogy of the earth receiving a seed which was whole in itself and only in need of nourishment to grow. Suddenly enwombing took on a different meaning, and inseeding had to be conceptualized in a different way. Even the passivity of the waiting womb had to be reinterpreted in the face of discoveries of its active role in aiding the passage of the sperm. »

60. Voir William E. MAY, *Marriage: The Rock on which the Family is Built*, San Francisco, Ignatius Press, 1995, p. 48 : « The husband cannot, in this act, give himself to his wife unless she gives herself to him by receiving him, nor can she receive him in this self-giving way unless he gives himself to her in this receiving way. »

61. Jean-Paul II, Audience générale du 6 février 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 93-97, n° 4, p. 95.

62. Jean-Paul II, Audience générale du 12 mars 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 112-118, n° 1, p. 114.

enfant dans le ventre d'une femme ou accroché à sa poitrine: autant d'expériences qui s'avèrent être d'importantes contributions phénoménologiques en faveur de la formulation du génie féminin<sup>63</sup>. Ce qui est unique dans l'expérience de la connaissance sexuelle, c'est que la connaissance dans les rapports sexuels permet de découvrir la signification sponsale du corps humain, tandis qu'est également révélée – ou mieux, confirmée – toute la signification d'alliance de nos personnes: le fait que nous sommes créés « pour » un autre qui a été créé pour nous, que nous sommes si radicalement centrés sur l'autre, ou extatiques, d'une nature selon laquelle notre orientation vers l'autre est comme inscrite effectivement en notre chair à l'instant de notre création<sup>64</sup>. Savoir cela c'est également admettre que la différenciation sexuelle de la personne humaine dotée d'un corps possède une signification ou une valeur objective plus étendue que notre peau ne l'est. Cela témoigne, plus précisément, de ce à quoi Jean-Paul II se réfère – dans ses écrits antérieurs à son élévation au trône de saint Pierre – comme étant la « loi du don<sup>65</sup> » et ce que Hans Urs von Balthasar appelle, en référence à Gn 2, 23<sup>66</sup>, la « loi fondamentale » de la personne humaine: à savoir que « c'est ainsi que dans le Toi nous trouvons notre Je<sup>67</sup>. » Dans cette perspective, il est bon de rappeler que cet

---

63. Sur ce sujet, voir Michele M. SCHUMACHER, « The Prophetic Vocation of Women and the Order of Love », *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 1999 (2), n° 2, pp. 147-192; et Kathleen CURRAN SWEENEY, « The Perfection of Women as Maternal and the Anthropology of Karol Wojtyła ». Aussi d'intérêt pour cette question est l'expérience « féminine » de la foi. Voir à ce sujet, Michele M. SCHUMACHER, « Expérience féministe et expérience de foi », *idem* (éd.), *Femmes dans le Christ*, pp. 251-294.

64. En disant cela, je ne veux pas donner à entendre que je place plus haut l'expérience des relations sexuelles que celle qui consiste à porter un enfant et à donner la vie, qui sont évidemment également des expériences d'être pour un autre très formatrices. C'est plutôt que l'expérience de la maternité est elle-même comprise comme une conséquence et la continuation du don originel de soi dans l'union conjugale. Ce sont là deux expériences différentes mais inséparables.

65. Karol WOJTYŁA, « The Personal Structure of Self-Determination », *Person and Community: Selected Essays*, pp. 187-195, p. 194: « the law of the gift ».

66. « C'est l'os de mes os et la chair de ma chair. »

67. Hans Urs von BALTHASAR, *Retour au centre*, traduit par Robert Givord, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 125. (*Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, München, Kösel-Verlag, 1969, p. 121: « Im Du also finden wir unser Ich »). Balthasar explique que « Dieu s'est fait homme afin que cette loi qui nous est compréhensible, qui est peut-être la plus compréhensible de toutes les lois de la vie, devienne pour nous la loi définitive de l'être, expliquant et apaisant tout. Seule donc la foi chrétienne, pour le dire encore une fois, nous donne l'explication suffisante de l'existence humaine. » (*Ibid.*, pp. 128; *Einfaltungen*, p. 124: « Gott ist Mensch geworden [sic], damit sich dieses uns verständliche Gesetz, vielleicht das verständlichste von allen Lebengesetzen, für uns zum endgültigen, alles erklärenden und befriedigenden Seingesetz wende. Im christlichen Glauben allein liegt also um es nochmals zu sagen,

attribut sponsal<sup>68</sup> – la capacité du corps humain à exprimer un amour qui se donne – ne signifie pas simplement que le corps humain est une source potentielle de fécondité sous la forme de la procréation. Pour interpréter correctement cet enseignement, nous devons insister – ainsi que le fait Jean-Paul II – sur le fait que tout cela entretient un lien avec « la caractéristique fondamentale, dans un sens personnel, de l'existence humaine », ce qui revient à dire, avec la liberté humaine. Ce n'est qu'ainsi qu'il est possible d'établir une analogie entre le corps humain et le sexe « par rapport au monde des animaux – que nous pourrions appeler “analogie de la nature” – « au niveau d’“image de Dieu” et au niveau de personne et de communion entre les personnes<sup>69</sup>. »

Partant des deux précédentes vérités concernant les personnes dotées d'un corps – premièrement, que le corps possède une signification objective, ou une valeur, qui demande à être découverte et consciemment appropriée dans des actes authentiques d'autoréalisation et, deuxièmement, que la connaissance des personnes requiert à la fois que ceux qui sont connus volontairement se révèlent eux-mêmes et que ceux dont on dit qu'ils connaissent simultanément se redonnent eux-mêmes (de telle sorte qu'ils s'engagent effectivement) dans l'acte de connaissance – nous devrions pouvoir en tirer une troisième: à savoir que le corps humain possède *une signification essentiellement sponsale*, qui ne consiste pas uniquement « dans toute la réalité, la

---

die allereinzige hinreichende Erklärung für menschliches Dasein überhaupt. ») Voir aussi son autre ouvrage *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire*, traduit par Hélène Bourboulon, Henri Engelmann et Robert Givord, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, pp. 315-316 (*Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln, Benzinger Verlag, 1963, pp. 333-34). La similarité avec l'enseignement de Jean-Paul II est particulièrement évidente dans l'enseignement de Wojtyła selon lequel « dans le cours normal des événements, le *tu* me vient en aide en me faisant découvrir plus pleinement et même en confirmant mon propre *je*: le *tu* contribue à ma propre affirmation. Dans sa forme basique, la relation *je-tu*, loin de m'éloigner de ma subjectivité, en un certain sens me fonde avec plus d'assurance en elle. » (« The Person: Subject and Community », pp. 242-243: « In the normal course of events, the *thou* assists me in more fully discovering and even confirming my own *I*: the *thou* contributes to my self-affirmation. In its basic form, the *I-thou* relationship, far from leading me away from my subjectivity, in some sense more firmly grounds me in it. »)

68. Voir, par exemple, Jean-Paul II, Audiences générales du 9 janvier 1980 et du 16 janvier 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 77-81 et pp. 82-87.

69. Jean-Paul II, Audience générale du 9 janvier 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 77-81, n° 6, p. 81. Par ailleurs, Wojtyła insiste sur la distinction entre « ordre de la nature » – qui a Dieu pour auteur – et « ordre biologique ». Il présente ce dernier « en tant qu'œuvre de l'esprit humain séparant ses éléments, par abstraction, de ce qui existe réellement, a directement l'homme pour auteur. De là à l'autonomie des opinions morales il n'y a qu'un pas. Il n'en est pas de même pour l'ordre de la nature, c'est-à-dire pour l'ensemble des relations cosmiques intervenant entre des êtres qui existent réellement. » Cf. *Amour et responsabilité*, pp. 48-49.

vérité » du corps humain et du sexe, mais aussi et simultanément, ainsi que le formule Jean-Paul II, « dans la pleine liberté de toute contrainte du corps et du sexe<sup>70</sup> ». En tant que masculin et féminin, les êtres humains sont précisément « *créés pour l'unité* ». Leur union effective en une seule chair dérive néanmoins réellement d'un choix<sup>71</sup>. Cela signifie que le caractère de don de la personne humaine dotée d'un corps n'est pas uniquement *divinement voulu et conféré*; il est également *humainement choisi et conféré*. La signification sponsale *du corps* est, donc, l'expression signifiante de la sponsalité ou de l'alliance de la *personne humaine*. Cela, en retour, signifie que, bien que l'être humain soit créé pour lui-même et également appelé à décider pour lui-même – et cela, en raison du fait qu'il est voulu par Dieu « pour lui-même », ainsi que l'enseigne le Concile dans un passage particulièrement important en regard de l'enseignement magistériel de Jean-Paul II – néanmoins, il « ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même », ce qui revient à dire, en devenant librement un don pour les autres<sup>72</sup>.

Cette idée – cette « loi du don [...] profondément inscrite à l'intérieur de la structure dynamique de la personne<sup>73</sup> » que Jean-Paul II résume comme étant, « la totalité de l'anthropologie chrétienne<sup>74</sup> » – contient à la fois une affirmation ontologique (l'être humain *est* un don : *datum*) et une implication éthique (la personne humaine doit *devenir* un don : *donum*), ce que le souverain pontife formule en des termes personalistes : « Seule la personne peut aimer, et seule la personne peut être aimée<sup>75</sup> »; d'où le commandement d'amour, déjà présent dans l'Ancien Testament, qui devient le cœur de l'« *ethos* » de l'Évangile. En ce qui concerne le spécifique « "ethos" de l'amour nuptial », Jean-Paul II

70. Jean-Paul II, Audience générale du 16 janvier 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 82-87, n° 1, p. 82.

71. Jean-Paul II, Audience générale du 21 novembre 1979 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 57-61, n° 3, p. 59. Nous soulignons.

72. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*, n° 24, p. 239. Cf. Jean 17, 21-22 et JEAN-PAUL II, *La Dignité et la Vocation de la femme / Mulieris dignitatem*, n° 7 et 18, pp. 22-27 et pp. 68-73. Sur l'importance de *Gaudium et spes*, n° 24 pour l'enseignement magistériel du pape Jean-Paul II, voir Pascal IDE, « Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n° 24, § 3 chez Jean-Paul II », *Anthropotes*, 2001 (17), n° 1, pp. 149-178; 2001 (17), n° 2, pp. 313-344.

73. Karol WOJTYŁA, « The Personal Structure of Self-Determination », p. 194: « Law of the gift... inscribed deep within the dynamic structure of the person. »

74. Voir JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde. Dominum et vivificantem* (30 mai 1986), dans *Les 14 Encycliques de Jean-Paul II*, pp. 209-281, n° 59, pp. 268-269.

75. JEAN-PAUL II, *La Dignité et la Vocation de la femme / Mulieris dignitatem*, n° 29, p. 110. En ce qui concerne la relation entre ontologie et morale, voir *ibid.*, n° 30, pp. 112-116.

n'insiste pas seulement sur « une *affirmation* fondamentale *de la femme* comme personne<sup>76</sup> » mais il se réfère également (cf. Éph 5, 21) à cette « nouveauté évangélique<sup>77</sup> » : à savoir, la « soumission mutuelle » des époux « dans la crainte du Christ ». Cette conscience d'une sujétion mutuelle « et pas seulement celle de la femme à son mari, doit imprégner les cœurs, les consciences, les comportements, les mœurs », affirme-t-il<sup>78</sup>. D'où il s'ensuit que, en dépit des accusations féministes, comme celles de Snyder, qui voient dans l'anthropologie théologique de Jean-Paul II un réductionnisme biologique et un déterminisme culturel, la présentation que fait le pape de la signification sponsale du corps – sa capacité à exprimer un amour qui se donne – assure de fait l'autodétermination du sujet humain telle qu'elle est impliquée par sa conscience et sa liberté, qu'il soit un homme ou une femme<sup>79</sup>.

C'est cette conscience – cette conscience personnelle de la valeur objective du corps, en tant qu'il exprime la valeur objective et ainsi également la *signification* objective de la personne – qui autorise la personne humaine à faire de lui ou d'elle un don pour l'autre<sup>80</sup>. Le corps humain est, selon les

---

76. C'est cette affirmation « grâce à laquelle », explique-t-il, « la personnalité féminine peut se développer pleinement et s'enrichir ». *Ibidem*, n° 24, p. 93.

77. *Ibidem*, p. 94.

78. *Ibidem*, p. 95. *A contrario*, Pie XI affirma (in *Casti connubi* (31 décembre 1930, n° 26) « la primauté du mari sur sa femme et ses enfants, et la soumission expressée de la femme ainsi que son obéissance spontanée ».

79. Dans son commentaire de Genèse 2, 23, par exemple, le pape affirme que la conscience de cette signification est de fait « plus profonde » que la structure somatique de l'être humain en tant que mâle et femelle. « En tout cas, cette structure est présentée dès le début avec une conscience profonde de la corporéité et de la sexualité humaines, et ceci établit une norme inaliénable pour la compréhension de l'homme sur le plan théologique. » Jean-Paul II, Audience générale du 14 novembre 1979 dans Jean-Paul II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 51-56, n° 5, p. 56. Voir aussi Jean-Paul II, Audience générale du 12 décembre 1979 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 62-66, n° 3, p. 64.

80. « Dans l'expérience de l'autodétermination la personne humaine s'avère être debout devant nous en tant que structure distinctive d'auto-possession et de maîtrise de soi. Ni l'une ni l'autre, toutefois, n'implique d'être refermé sur soi. Au contraire, l'auto-possession comme la maîtrise de soi impliquent une disposition spéciale, celle de faire un "don de soi", et de ce don un don "désintéressé". Ce n'est que si l'on possède que l'on peut se donner et le faire de manière désintéressée. Et ce n'est qu'en se gouvernant soi-même que l'on peut se donner, et le faire également de manière désintéressée. » Karol WOJTYŁA, « The Personal Structure of Self-Determination », p. 194: « [I]n the experience of self-determination the human person stands revealed before us as a distinctive structure of self-possession and self-governance. Neither the one nor the other, however, implies being closed in on oneself. On the contrary, both self-possession and self-governance imply a special disposition to make a 'gift of oneself,' and this is a 'disinterested' gift. Only if one possesses oneself can one give oneself and do this in a disinterested way. And only if one governs oneself can one make a gift of oneself, and this again a disinterested gift. »

termes de Jean-Paul II, « orienté intérieurement par le “don sincère” de la personne<sup>81</sup> ». Lorsque, donc, on dit qu’Adam (en Gn 4, 1) « connaît » sa femme de telle manière qu’elle conçoit, cette connaissance ne diminue aucunement la conscience de soi originelle et fondamentale impliquée par son action de nommer les animaux. En vertu de cette action de nommer, Adam se différencie des autres êtres vivants et s’affirme en tant que personne. En connaissant Ève, il obtient une conscience de soi encore plus grande : il découvre par là même la signification de sa propre personne ayant un corps, comme intrinsèquement reliée à la femme<sup>82</sup>. Une telle conscience de soi et une telle liberté humaine sont également opérantes dans le choix que fait une femme de la maternité. D’une part, une femme est physiquement prédisposée à porter des enfants. D’autre part, être une mère implique un choix : un libre don de soi. Dans les termes de Jean-Paul II : « La maternité est liée à la structure personnelle de l’être humain et à la dimension personnelle du don<sup>83</sup>. » Il est ainsi possible de distinguer différents niveaux de maternité chez une femme : « La maternité de la femme *dans son sens bio-physique* montre une apparente passivité : le processus de la formation d’une nouvelle vie “se produit” en elle, dans son organisme, cependant il se produit avec la profonde implication de cet organisme. En même temps, la maternité, *au sens personnel et éthique*, manifeste une créativité très importante de la femme, dont dépend pour une part essentielle l’humanité même du nouvel

---

81. Jean-Paul II, Audience générale du 16 janvier 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 82-87, n° 4, p. 85.

82. Voir Jean-Paul II, Audience générale du 12 mars 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 112-118, n° 1, p. 119-120. Quelque chose de ce mystère est exprimé dans les images poétiques, illustrant les mêmes références scripturaires de Genèse 2, de Hans Urs von Balthasar, qui argumente de manière complémentaire. Voir son ouvrage *De l’intégration. Aspects d’une théologie de l’Histoire*, pp. 315-316 (*Das Ganze im Fragment*, pp. 327-335).

83. JEAN-PAUL II, *La Dignité et la Vocation de la femme / Mulieris dignitatem*, n° 18, p. 71 (c’est lui qui souligne). Prudence Allen commente ainsi : « Si, par l’exercice de l’intelligence et de la volonté, une femme choisit de développer une attitude personnaliste envers son enfant, elle pourra cultiver une capacité de conduire d’autres personnes à un développement analogue de l’identité personnelle. » « La Philosophie de la relation dans le nouveau féminisme de Jean-Paul II », Michele M. SCHUMACHER (éd.), *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme*, pp. 21-74, p. 67. C’est précisément cet élément central de la maternité que Snyder passe sous silence dans sa présentation de la pensée de Jean-Paul II. D’un côté, Snyder admet que : « En somme, pour Jean-Paul II, la maternité n’est pas une différence purement biologique ou physique, elle prend une valeur personnelle et spirituelle. » D’un autre côté, il explique que : « C’est ce qui permet au pontife de passer si facilement de la maternité biologique à la maternité spirituelle. Il considère que la maternité définit tout à la fois la nature, la dignité, la vocation et la finalité temporelle et spirituelle de la femme. » Patrick SNYDER, *La Femme selon Jean-Paul II*, p. 35.

être humain<sup>84</sup>. » Ce qui correspond à l'orientation maternelle d'une femme, en d'autres termes, « c'est ce qui est dynamiquement créatif dans ce que chaque femme peut personnellement exprimer à ce sujet<sup>85</sup> ».

### *Conclusion*

On doit ainsi insister sur le fait que le pape Jean-Paul II contourne l'erreur que de nombreux féministes attribuent – souvent non sans raison – à une théologie traditionnelle de la femme: celle de réduire la nature à la biologie. Il le fait, ai-je dit, précisément en présentant une anthropologie théologique selon laquelle la personne humaine est révélée dans le corps et réalisée dans les relations que permet le corps. À cause de cela, il rompt nécessairement avec un modèle de polarité sexuelle fondé sur des relations masculin-féminin, proposant à la place une anthropologie de la complémentarité – une complémentarité *mutuelle*<sup>86</sup> – à l'intérieur de laquelle on peut dire que les personnes humaines se réalisent librement au sein d'une communion de personnes: une communion librement choisie mais aussi réalisée grâce au fruit d'une décision de l'homme *et* de la femme. Ainsi que l'a justement fait remarquer Prudence Allen, « il est évident » que l'homme et la femme sont chacun « orientés “vers l'autre” en raison de la structure biologique de leurs gènes, de leurs hormones, de leurs organismes, et de leur anatomie. Parce que les individus sont des êtres humains, toutefois, l'exercice de cette orientation n'est pas forcé mais conditionné par un choix ». Plus précisément, chacun est en droit de décider « comment agir en relation avec l'autre, et ils

---

84. JEAN-PAUL II, *La Dignité et la Vocation de la femme / Mulieris dignitatem*, n° 19, p. 74 (c'est lui qui souligne). Pareille à la distinction entre les deux niveaux de maternité est la distinction entre un agencement spécifiquement humain et une occurrence passive à l'intérieur de la structure corporelle humaine: « La première définition de l'autodétermination dans l'expérience de l'action humaine implique un sens de l'efficacité [...] : “J'agis” signifie “Je suis la cause efficiente” de mon action et de ma propre réalisation en tant que sujet, ce qui n'est pas le cas lorsque quelque chose se contente d'“advenir en moi”. » Karol WOJTYLA, « The Personal Structure of Self-Determination », p. 189: « The first definition of self-determination in the experience of human action involves a sense of efficacy [...] : ‘I act’ means ‘I am the efficient cause’ of my action and of my self-actualization as a subject, which is not the case when something merely ‘happens in me’. »

85. Kathleen CURRAN SWEENEY, « The Perfection of Women as Maternal and the Anthropology of Karol Wojtyla », p. 131: « What is dynamically creative in each woman's unique personal expression of this. »

86. « La femme est le complément de l'homme, comme l'homme est le complément de la femme: la femme et l'homme sont entre eux *complémentaires*. Le féminin réalise l'“humain” tout autant que le fait le masculin, mais selon une harmonique différente et complémentaire. » JEAN-PAUL II, *Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*, n° 7, pp. 11-12.

sont en droit de choisir une variété d'alternatives différentes dans leur relation l'un à l'autre<sup>87</sup> ». De ce fait, elle ne signifie bien évidemment pas qu'elle soutient les relations homosexuelles en tant que choix valide parmi d'autres, car la liberté humaine s'exerce en communion avec l'intention du Créateur telle qu'elle est inscrite au sein du corps humain. Admettre cela, ce n'est pas – et j'insiste là-dessus – défendre *de facto* quelque forme de déterminisme biologique, à l'intérieur duquel la personne humaine pourrait être comparée à un animal<sup>88</sup>. Ce n'est pas non plus, toutefois, défendre quelque sorte de dualisme âme-corps cartésien, qui autoriserait la personne à gouverner son corps en tant que sa propre création ou en tant qu'un instrument détaché ne possédant aucune valeur ou signification intrinsèque<sup>89</sup>. Bien sûr, la même liberté humaine qui permet la reconnaissance consciente de la signification

---

87. Prudence ALLEN, « A Woman and a Man as Prime Analogical Beings », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1992 (66), n° 4, pp. 456-482, p. 476: « It is obvious » that man and woman are each « oriented 'towards the other' because of the biological structure of genes, hormones, systems, and anatomy. Because the individuals are human beings, however, the exercise of this orientation is not forced but is conditioned by choice. » More specifically, each may decide « how to act in relation to the other, and they may chose a variety of different alternatives in relation to one another ». En un autre passage, elle explique que « un homme et une femme qui interagissent en tant que personnes peuvent être vus de manière analogue aux relations que des tétraèdres tridimensionnels entretiennent à l'intérieur de structures complexes. En d'autres termes, le lien qui s'établit dans des communautés provient de l'interpénétration du don de soi fait par les hommes et les femmes les uns aux autres. Cela peut advenir dans les mariages, dans les amitiés, dans les ministères ecclésiastiques, dans les communautés religieuses, et ainsi de suite. » Prudence ALLEN, « Integral Sex Complementarity and the Theology of Communion », *Communio*, 1990 (17), n° 4, pp. 523-544, p. 538: « Man and woman who interact as persons can be seen as analogous to the interbonding of three-dimensional tetrahedral figures into complex structures. In other words, the bonding together into communities comes through interpenetration of self-gift by men and women to one another. This can occur in marriages, in friendships, in church ministries, in religious communities, and so forth. » Voir aussi Mary ROUSSEAU, « Pope John Paul II's *Letter on the Dignity and Vocation of Women: The Call to Communion* », p. 220.

88. Voir note 65.

89. Bien sûr, le pape ajoute: « Cette vérification purement anthropologique nous conduit, *en même temps*, au thème de la "personne" et à celui du "corps-sexe". Cette contemporanéité est essentielle. Si nous traitions en effet du sexe sans la personne, le caractère "adéquat" de l'anthropologie qui ressort du livre de la Genèse disparaîtrait entièrement. Et dans notre étude théologique se trouverait alors voilée la lumière essentielle de la révélation du corps qui, dans ces premières affirmations, transparait si nettement. » Jean-Paul II, Audience générale du 9 janvier 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 77-81, n° 3, p. 79. De même, Mary Rousseau (« Pope John Paul II's *Letter on the Dignity and Vocation of Women: The Call to Communion* », p. 229) affirme ceci: « Car une égalité univoque entre les hommes et les femmes reléguerait la sexualité dans le monde matériel, l'excluant du personnel, et introduirait ainsi une faille ontologique entre matière et esprit dans la constitution de la personne humaine. Une telle réduction gnostique affaiblirait, jusqu'à détruire à



sponsale du corps – une signification qui exprime la signification plus profonde du moi de la personne, à savoir cette autoréalisation, et requiert que quelqu'un devienne volontairement un don pour les autres, soit dans le mariage soit dans le célibat consacré – n'autorise pas que nous redéfinissions la signification du corps (sacramental) selon notre propre volonté subjective. Simplement, dans la mesure où nous ne pouvons pas reconstruire nos corps d'une façon qui convienne à notre liberté d'auto-expression, nous ne pouvons pas davantage choisir une orientation sexuelle qui ne peut pas être authentiquement exprimée dans nos corps. La liberté qui conduit à l'autodétermination n'est pas, en d'autres termes, opposée à la reconnaissance consciente et à l'acceptation volontaire de la signification sponsale du corps, qui comprend – sans y être réduite – notre orientation intrinsèque vers une personne du sexe opposé, une orientation qui doit néanmoins être personnalisée au travers d'une décision libre de don de soi à l'autre dans un lien indissoluble. « Il s'agit », pour reprendre les termes de Jean-Paul II, non seulement « d'«accueillir» l'autre être humain et de l'«accepter» » mais aussi « d'une "acceptation" ou d'un "accueil" tels qu'ils expriment et soutiennent dans la nudité vis-à-vis l'un de l'autre la signification du don<sup>90</sup> ».

Tout en reconnaissant la légitimité de protéger la liberté humaine de tout ce qui entrave ou menace son expression – comme, dans le contexte actuel, le réductionnisme biologique des femmes et le déterminisme culturel – Jean-Paul II cherche à diriger la liberté vers la responsabilité. Cela signifie que la liberté n'est pas comprise en des termes principalement négatifs et par là même

---

coup sûr, la dignité et la vocation des femmes, tout comme celles des hommes. » [« For a univocal equality between men and women would relegate sexuality to the material realm, exclude it from the personal, and thus introduce an ontological split between matter and spirit in the make-up of the human person. Such a Gnostic reduction would weaken, indeed destroy, the dignity and vocation of women, and of men as well. »]

90. Jean-Paul II, Audience générale du 6 février 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 93-97, n° 3, p. 94. Il est important de noter à ce sujet l'exposé que fit Mary Ann Glendon, représentante du Vatican à l'ONU, au cours de la Quatrième conférence sur les femmes qui se tint à Pékin du 4 au 15 septembre 1995. Celle-ci explique que tandis que le Saint-Siège « rejette des interprétations douteuses fondées sur des opinions mondaines qui affirment que l'identité sexuelle peut être indéfiniment adaptée pour se conformer à différents nouveaux modèles », de même il « se dissocie de la notion de déterminisme biologique selon laquelle tous les rôles et les relations entre les deux sexes sont fixés dans un unique modèle immuable ». Mary Ann GLENDON, « Vatican Stance: Women's Conference Final Document », *Origins. CNS Documentary Service*, 28 septembre 1995 (25) n° 15, pp. 233-236, p. 236: the Holy See « excludes dubious interpretations based on world views which assert that sexual identity can be adapted indefinitely to suit new and different patterns », it likewise « dissociates itself from the biological determinist notion that all the roles and relations of the two sexes are fixed in a single static pattern. »

restrictifs, comme une absence de contraintes : être libre, par exemple, du sexe et de la biologie<sup>91</sup> ou être libre du conditionnement culturel. Bien plutôt, elle est formulée en des termes positifs en tant que *liberté pour* l'autre, la liberté de donner de son propre moi et la liberté de recevoir l'autre comme un don<sup>92</sup>. Dans cette perspective, la liberté humaine est garantie à l'intérieur du large espace ouvert d'une nature donnée par Dieu et qui est orientée non pas simplement, ni même de manière primaire, par le corps humain, mais aussi et particulièrement par l'intelligence et la volonté humaine, lesquelles sont néanmoins étroitement liées au corps dans une relation de dépendance mutuelle et de conditionnement mutuel, car la connaissance humaine est débitrice de la perception humaine. La liberté est en ce sens dotée d'un contenu positif – à savoir, celui de la maîtrise de soi<sup>93</sup> – grâce auquel la personne humaine est capable d'une authentique autoréalisation au sein d'une communauté dans des relations affectives et sociales, qui sont – n'ayons crainte de le répéter – à la fois données et rachetées. En tant que telle, la liberté humaine est auto-réalisée, ou perfectionnée, au travers des actes authentiquement humains qui consistent à donner et à recevoir – même la « réception » de notre nature elle-même, dans ce que Jean-Paul II appelle l'auto-possession<sup>94</sup>. Elle rend possible notre don, et vice versa, et ce de façon continue, presque organique. C'est en elle que la personne humaine se réalise effectivement. Ceux qui sont libres de cette manière sont, pour reprendre les termes de Jean-Paul II, « libres [...] de la liberté même du don<sup>95</sup> ».

Michele M. SCHUMACHER  
*Université de Fribourg (CH)*

---

91. Soyons-en sûrs, le pape ne se contente pas de les ravalier au rang de « contraintes », mais il insiste sur le fait que le corps humain n'est pas réduit à eux. Voir Jean-Paul II, Audience générale du 9 janvier 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 77-81, n° 6, p. 80-81.

92. Voir JEAN-PAUL II, *La Dignité et la Vocation de la femme / Mulieris dignitatem*, n° 7, pp. 22-27. De même, Jean-Paul II reconnaît que « la liberté de conscience n'est jamais une liberté affranchie "de" la vérité, mais elle est toujours et seulement "dans" la vérité », JEAN-PAUL II, *Sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église / Veritatis Splendor* (6 août 1993), *Les 14 Encycliques de Jean-Paul II*, pp. 549-650, n° 64, p. 602.

93. Voir Jean-Paul II, Audience générale du 16 janvier 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 82-87, n° 2, p. 84 : « maîtrise de soi ».

94. C'est le cas lorsque, par exemple, nous agissons conformément à notre nature, autrement dit, de manière rationnelle et par voie de conséquence de manière également vertueuse.

95. Jean-Paul II, Audience générale du 16 janvier 1980 dans JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, pp. 82-87, n° 1, pp. 82-83.