

## **L’apport historique de Jean Paul II à la doctrine de l’Église sur la famille**

Mgr Livio Melina  
*Président de l’Institut Jean-Paul II*

L’enseignement du Bienheureux Jean-Paul II sur l’amour humain, le mariage et la famille, s’est imposé dès le début de son pontificat par sa largeur de vue inhabituelle, son originalité d’approche et sa nouveauté d’accents qui ont divisé l’opinion publique et surpris la communauté ecclésiale et les théologiens eux-mêmes. Sortant d’une perspective principalement morale, les thèmes de l’amour entre l’homme et la femme, et celui de la famille, prenaient une connotation résolument anthropologique, empreinte d’une forte portée symbolique, et semblaient devenir la clef d’une approche théologique applicable à l’ensemble du mystère de la révélation chrétienne<sup>1</sup>. Il est donc opportun de reprendre l’enseignement du pape polonais pour en montrer la fécondité dans l’élaboration de cette théologie de la famille qui est actuellement plus nécessaire que jamais pour soutenir la pastorale ecclésiale et affronter les défis radicaux que pose le contexte où nous sommes appelés à vivre.

L’élément décisif permettant de déterminer l’apport historique du pape Wojtyła à la doctrine de l’Église en ce domaine, consiste selon moi à considérer la famille chrétienne dans la perspective de l’évangélisation. S’exprimant à l’improviste lors d’une homélie prononcée le 30 décembre 1988, au cours de la fête de la Sainte-Famille, Jean-Paul II a eu recours à des mots audacieux pour traduire la relation intime entre la mission de l’Église et la famille : « Ce qu’il y a de plus fondamental et de plus important dans la mission de l’Église, c’est le renouveau spirituel de la famille... C’est de là, c’est de cette mission-là qu’il faut partir. Sainte Église de Dieu, tu ne peux exercer ta mission, tu ne peux l’accomplir dans le monde sans passer par la famille et par sa mission. »

À travers cette contribution, je souhaiterais proposer quelques points qui aident à méditer sur les fondements théologiques de ces affirmations, et montrer qu’il ne s’agit en l’occurrence ni d’une insistance occasionnelle, ni d’une exagération à l’improviste pour les besoins de l’homélie, mais plutôt d’une vérité théologique et pastorale décisive pour l’évangélisation. Dans une première

---

<sup>1</sup> Pour un débat à ce sujet : A. Scola, *Il mistero nuziale : una prospettiva di teologia sistematica ? [Le mystère nuptial : une perspective de théologie systématique ?]*, Presses Universitaires du Latran, Rome, 2003.

partie, j'aborderai la contribution apportée par Jean-Paul II à la théologie de la famille, en particulier à travers son exhortation apostolique *Familiaris consortio* de 1981 ; et, en un deuxième temps, j'insisterai sur son apport au niveau anthropologique et en lien avec la doctrine sociale, apport particulièrement perceptible à travers la *Lettre aux familles* de 1994.

## **A. Vers une théologie de la famille**

À vrai dire, la réflexion théologique sur la famille est encore récente et assez peu élaborée. Son rôle a souvent été d'ordre plus pratique et occasionnel que systématique, et elle procède en général plutôt de responsables pastoraux que de théologiens. Bien qu'il y ait eu des contributions intéressantes lors du Synode sur la famille de 1980, le théologien milanais Giuseppe Colombo relevait encore, en 1997, la pauvreté des traités systématiques sur le sujet, en déplorant le caractère rhétorique et le recours fréquent à des lieux communs de ce genre de productions<sup>2</sup>. Il semble en particulier que l'on s'en tienne davantage à répéter qu'à penser rigoureusement et à articuler organiquement les deux indications du Concile Vatican II<sup>3</sup>, autrement dit l'analogie avec la communion au sein de la Trinité<sup>4</sup> et le recours à la métaphore patristique de la "petite Église domestique"<sup>5</sup>. La perspective "pastorale" conduit d'ailleurs inévitablement à présenter l'apport de la famille dans l'évangélisation en insistant plutôt sur le "faire" que sur l'"être", d'où l'accroissement de ce que certains ont estimé, non sans raison, comme une *ecclésialisation* équivoque et excessive de la famille qui va souvent de pair avec un abus de langage à propos du ministère<sup>6</sup>.

### **1. Le mystère et l'analogie**

---

<sup>2</sup> Cf. G. Colombo, "La teologia della famiglia" ["La théologie de la famille"], in Id., *Teologia sacramentaria* [Théologie sacramentaire] Glossa, Milano, 1997, pp. 147-173. À dire vrai, quelques tentatives appréciables et pionnières avaient été faites (G. Ceriani, E. Rolland, P. Evdokimov, L. Gendron, S. Botero), et on a publié plus récemment les travaux intéressants de théologiens de l'Institut Pontifical Jean-Paul II pour les Études sur le Mariage et la Famille (M. Ouellet, A. Scola, C. Caffarra, J.J. Pérez-Soba) ainsi que d'autres (F. Bechina, N. Provencher, F.G. Brambilla, D. Tettamanzi, G. Pattaro, G. Mazzanti, F. Pilloni, etc.). Notons aussi l'abondant travail récent et intéressant de C. Rochetta, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive* [Théologie de la famille. Fondements et perspectives], EDB, Bologne, 2011.

<sup>3</sup> Cf. J.C. Atkinson, "Family as Domestic Church : Developmental Trajectory, Legitimacy, and Problems of Appropriation" ["La famille comme Église domestique : orientation de l'approche, légitimité et problèmes d'appropriation"], in *Theological Studies* [Études théologiques] 66 (2005), 592-604.

<sup>4</sup> La référence peut provenir indirectement de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n. 24.

<sup>5</sup> Cf. Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n.11 ; décret *Apostolicam actuositatem*, n.11.

<sup>6</sup> C'est ce que relève G. Angelini, "La Chiesa e la famiglia" ["L'Église et la famille"], in A. Caprioli – L. Vaccaro, *Chiesa e famiglia in Europa*, [Église et famille en Europe], Morcelliana, Brescia, 1995, 77-138.

C'est dans ce contexte, par conséquent, qu'il faut situer le choix ayant consisté, en particulier dans la lettre apostolique *Mulieris dignitatem* de 1988 (n. 6-8) et la *Lettre aux familles* de 1994 (n. 19), à faire référence au mariage et à la famille comme à un "mystère", dans le sillage des propos de l'Apôtre dans l'épître aux Éphésiens : "ce mystère est grand : je le dis en me référant au Christ et à l'Église » (Ep 5,32). Ce terme n'est nullement utilisé en référence à une réalité irrationnelle ou inconnaissable, ce qui condamnerait davantage encore l'expérience de la famille chrétienne à être reléguée dans la sphère du privé. Selon les Pères de l'Église, ce qui est transmis à l'homme à travers le *mysterion-sacramentum* dépasse tout ce qui peut être d'ordre purement rationnel : c'est le divin. Loin de signifier l'inconnaissable ou l'indicible, le mystère exprime donc une modalité particulière de la connaissance qui encourage à dépasser les limites de l'empirique, et invite à concevoir la raison comme une ouverture au réel tenant compte de tous ses facteurs.

Dans son évolution récente, une certaine théologie de l'amour a pu parler de "mystère nuptial" : dans l'union personnelle et féconde de l'homme et de la femme se manifeste et se transmet une vérité fondamentale sur l'amour originel qui est à la source de tout être et se reflète en tout amour humain, et même toute forme de vie et de créature. La révélation biblique aussi bien de l'Ancien que du Nouveau-Testament trouve en effet le moyen de rendre compte de l'inexprimable – l'amour de Dieu pour les hommes – précisément dans le vocabulaire du mariage et de la famille humaine. On a donc affaire ici à bien plus qu'une simple métaphore : c'est vraiment d'une "analogie, à la fois intérieure et profonde"<sup>7</sup>.

En vertu du principe analogique, la sacramentalité du mariage ne vient donc pas s'ajouter extrinsèquement à l'amour humain entre l'homme et la femme, mais se greffe plutôt sur sa nature la plus intime. Dans le sacrement, le don de la création se transforme en grâce de rédemption, ce qui restaure l'aptitude à la communication et à l'expression de l'amour humain. De ce point de vue précisément, cela vaut la peine de méditer sur une autre observation subtile, de celui qui était alors le cardinal Ratzinger dans un commentaire de l'exhortation apostolique post-synodale *Familiaris consortio* où il exposait toute la portée historique et existentielle de l'analogie théologique en question : « détruire la capacité à l'amour humain, c'est véhiculer un endoctrinement athée »<sup>8</sup>. Je reviendrai dans ma conclusion sur cette remarque, si précieuse pour bien situer la mission de la famille actuellement.

---

<sup>7</sup> J. Ratzinger, "Matrimonio e famiglia nel piano di Dio" ["Le mariage et la famille dans le plan de Dieu"], in AA.VV., *La "Familiaris consortio" [L'exhortation apostolique "Familiaris consortio"]*, Librairie Éditrice Vaticane, Cité du Vatican, 1982, 77-88. Voir également un document plus récent de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur *La collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, 31 mai 2004, II, 9.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 82.

## 2. Fondement trinitaire et anthropologie de communion

L'enseignement de Jean-Paul II est allé très loin dans le sens de l'analogie, puisque non seulement dans *Familiaris consortio* mais encore et surtout dans la *Lettre aux familles* de 1994, il a qualifié la famille d'"image de la Sainte Trinité" : « le modèle d'origine de la famille doit être recherché en Dieu lui-même, dans le mystère trinitaire de sa vie » (n 6). Remarquons au passage que c'est là une idée tout à fait imprévisible. On peut citer à son encontre une longue tradition qui trouve son autorité d'origine chez saint Augustin ; dans son *De Trinitate*, ce dernier s'y oppose explicitement, la déclarant peu fondée, étrange et même erronée (*non probabilis..., error..., absurda et falsa*), et cela en argumentant que les trois hypostases qui constituent la famille humaine – l'homme, la femme et l'enfant – ne peuvent réaliser entre elles de façon effective cette unité authentique et substantielle qu'il faut admettre en Dieu<sup>9</sup>.

L'objection peut être dépassée par une rigoureuse réflexion d'anthropologie théologique qui, dans la ligne du personalisme, sache situer le caractère relationnel constitutif de l'être humain comme faisant partie de l'"*imago Dei*" à la création<sup>10</sup> ». Les méditations de Karl Barth et de Hans Urs von Balthasar à ce propos avaient déjà ouvert la voie à la reconnaissance de la place décisive prise par le thème d'image-ressemblance pour la dogmatique. Son fondement scripturaire est donné par l'exégèse contemporaine qui voit dans la différence entre l'homme et la femme, telle qu'elle est présentée dans le récit de la tradition sacerdotale de Gn 2,18-24 (la création de la femme à partir de l'homme), la clef d'interprétation de Gn 1,26-27 (l'homme créé à l'image de Dieu). On peut à partir de là non seulement situer la dimension relationnelle comme constitutive de l'image de Dieu dans l'être humain, mais encore saisir que cette image de Dieu qui comporte la différence homme-femme est aussi la forme fondamentale et originelle de la dimension relationnelle. Cette thèse originale, développée dans *Mulieris dignitatem*, n. 6, confère à l'analogie familiale avec la Trinité un fondement biblique et théologique solide<sup>11</sup>.

La *communio personarum* s'avère donc être commune à la réalité profonde de la famille et au mystère de la Sainte Trinité<sup>12</sup>. Ici, l'analogie n'a rien

---

<sup>9</sup> Saint Augustin, *La Trinité*, XII, V, 5, *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque augustinienne.

<sup>10</sup> À ce propos : L. Gendron, *Mystère de la Trinité et Symbolique familiale*, Université Pontificale Grégorienne, Rome, 1975 ; M. Ouellet, "La famiglia immagine della Trinità" ["La famille, image de la Trinité"], in, Id., *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia* [La divine ressemblance. Anthropologie trinitaire de la famille], Presses Universitaires du Latran, Rome, 2004, 33-35.

<sup>11</sup> Cf. A. Scola, "L'Imago Dei e la sessualità umana" "L'image de Dieu et la sexualité humaine", in Id., *Il mistero nuziale. 1. Uomo – Donna* [Le mystère nuptial. 1. L'homme et la femme], Pul – Mursia, Rome, 1998, pp.-61.

<sup>12</sup> Cf. M. Ouellet, *Divina Somiglianza* [La divine ressemblance], cit., 51, qui renvoie à *Mulieris dignitatem*, n. 8.

d'arbitraire, précisément parce qu'elle se fonde sur une "catalogie" préalable : celle de la lumière que la révélation de la vie intime de Dieu, en tant que communion de personnes, jette sur le sens de la réalité familiale dont elle fait ainsi comprendre la destinée ultime. Puisque les Personnes divines de la Trinité vivent la logique du don selon les lois de la circumincession, la famille humaine est elle aussi appelée, analogiquement, à en refléter et à en incarner les relations.

On débouche ainsi sur une anthropologie trinitaire. C'est dans la différence infinie existant entre les personnes divines, dont les relations sont parfaites et définitives, et les personnes humaines qui subsistent grâce au don de la vie octroyé par le Créateur, et à partir de ce premier rapport fondamental, que se situent les relations aux autres, l'analogie se fondant sur ce que sont par elles-mêmes les personnes humaines, appelées à la communion. De même que les trois personnes divines sont distinctes entre elles et vivent toujours l'une avec l'autre, l'une pour l'autre et l'une en l'autre, ainsi les personnes humaines, créées à l'image de Dieu, se distinguent-elles aussi les unes des autres mais en ne pouvant vivre et se réaliser que par la communion et dans une relation réciproque continuelle<sup>13</sup>.

### **3. Le corps et l'Église**

Ce fondement trinitaire permet aussi de situer correctement la dimension ecclésiologique de la famille chrétienne. On se fonde en cela sur un trait original de l'enseignement de Jean-Paul II, intéressant tant sur le plan du contenu que sur celui de la méthode. La mission de la famille chrétienne trouve sa spécificité, particulièrement dans sa relation à la mission de l'Église, dans le fait que la communion des personnes est intrinsèquement liée à la dimension de la corporéité. L'anthropologie de communion s'enracine nécessairement dans le corps. La crise actuelle du concept de communion, qui rend le mariage et la famille quasi-impensables, est liée à l'idée de 'relations pures', c'est-à-dire débarrassées de tout élément ne reposant pas sur des choix individuels, et fondées sur le principe de la parité entre le donné et le possédé<sup>14</sup>. Cela implique une conception totalement autonome et individualiste de la liberté et une

---

<sup>13</sup> Sur les fondements d'une anthropologie trinitaire, se reporter aux textes de K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano* [Thèses d'ontologie trinitaire. Pour un renouveau de la réflexion chrétienne], Città nuova, Rome, 1996 ; "Matrimonio e famiglia in una antropologia trinitaria" ["Mariage et famille dans une anthropologie trinitaire"], in *Nuova umanità* 6 [Nouvelle humanité 6] (1984), 3-31. Cette idée a été à nouveau proposée plus récemment par le pape Benoît XVI, au cours de la catéchèse du mercredi 25 novembre 2009, dédiée à Hugues et Richard de Saint-Victor, lorsqu'il a désigné la Trinité comme fondement et modèle de communion des rapports humains, à partir de la famille.

<sup>14</sup> Cf. A. Giddens, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* [La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes], Cambridge, Polity Press, 1992.

véritable sujétion du corps considéré comme un élément subordonné à la personne et aussi manipulable qu'arbitraire<sup>15</sup>.

Et à ce stade, il nous apparaît déterminant développer une "théologie du corps" dans la ligne des catéchèses de Jean-Paul II sur l'amour humain dans le plan divin (1979-1984)<sup>16</sup>. La méthode originale de réflexion employée dans ces catéchèses consistait à mettre en relation herméneutique circulaire les expériences humaines originelles (solitude originelle, unité originelle et nudité originelle) et la révélation biblique<sup>17</sup>: en effet, le dessein du "commencement" en vertu duquel le Dieu Créateur les a voulus "homme et femme" n'est pas révélé uniquement que dans les seules Écritures, mais il est aussi imprimé dans le corps et le cœur de tout homme et de toute femme, comme une vocation à l'amour. Et, par ailleurs, le Christ Rédempteur est le véritable Principe à partir duquel la vérité humaine de l'expérience et la vérité théologique de la création trouvent leur clarification définitive<sup>18</sup>.

Dans la recherche de l'expérience originelle de l'amour, ce qui apparaît en premier lieu est l'attention à la réalité du corps, défini comme "sacrement primordial" ou "sacrement de la personne", signe visible de la réalité invisible de la personne<sup>19</sup>. Il s'agit ici d'une approche qui n'est mise en œuvre ni grâce à une méthode de la science empirique, ni par la métaphysique, mais plutôt par une attitude phénoménologique qui consiste à considérer le corps à partir du vécu du sujet<sup>20</sup>.

Le corps humain est avant tout le lieu d'une ouverture au réel, et même de l'accueil de ce réel qui, en atteignant l'être humain, l'interpelle et l'interroge en fonction de ce que suggère singulièrement la réalité de l'autre, en vertu de la différence sexuelle. L'expérience du corps est déterminée dès l'origine par les relations entre chair et esprit : la chair est conduite à se transformer en espace de communion, et l'esprit se communique à partir de la chair. Puisque la différence sexuelle détermine le corps comme masculin ou féminin, ce corps est destiné au don total et définitif de lui-même, et il est fait pour la transmission féconde de la vie. La théologie de Jean-Paul II étend ainsi le rapport entre l'homme et la

---

<sup>15</sup> Il est très éclairant de se reporter à l'étude des relations entre corps et communion faite par J. Granados, *"The Family, the Body and Communion Ecclesiology: the Mission of the Family in the Midst of the Church as Communion"* [*La famille, le corps et l'ecclésiologie de communion: la mission de la famille dans l'Église comme communion*], in *Anthropotes* XXIII/2 (2007), 175-214.

<sup>16</sup> Jean-Paul II, *"Homme et femme, Il les créa"*. *Catéchèse sur l'amour humain*, Librairie Éditrice Vaticane, Rome, 1985 ; C. Anderson – J. Granados, *Called to Love. Approaching John Paul II's Theology of the Body [Appelés à l'amour. Une approche de la théologie du corps selon Jean-Paul II]*, Doubleday, New York, 2009 ; L. Melina, *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI [Apprendre à aimer. À l'école de Jean-Paul II et de Benoît XVI]*, Cantagli, Sienna, 2009.

<sup>17</sup> Cf. Jean-Paul II, *"Homme et femme, Il les créa"*, cit., IV, 40-43.

<sup>18</sup> Cf. Jean-Paul II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 53.

<sup>19</sup> Cf. Jean-Paul II, *"Homme et femme, Il les créa"*, cit., XIX, 90 ; LXXXVII, 345.

<sup>20</sup> Cf. Jean-Paul II, *"Homme et femme, Il les créa"*, cit., XVIII, 87.

femme à la dimension symbolique et permet son accomplissement intrinsèque au niveau sacramentel, sans séparation et sans confusion.

La venue du Christ dans un corps humain manifeste et accomplit la vocation du corps à la communion, en le rachetant du repli et de la fermeture dus au péché, ce qui s'accomplit dans l'Église, son corps mystique. L'Église est en effet cette communion de personnes, rendue possible précisément par le don du Christ en son propre corps. L'Eucharistie est le lieu où s'articulent le corps du Christ donné sur la croix, et le corps de l'Église vivant dans l'histoire. Elle est aussi la source de la communion des personnes au sein de la famille, à travers le sacrement de mariage. Le sacrement du don unique et définitif du Christ, à travers son véritable corps historique, rend possible la *communio* du corps ecclésial et de la famille, petite Église domestique.

Le grand théologien allemand du XIXe siècle, Matthias J. Scheeben, en est même venu à dire : « Le mariage est une 'église dans la chair' »<sup>21</sup>. Affirmation hardie, mais éclairante sur le dessein et l'œuvre de Dieu. En effet, si l'Église est Corps du Christ et *Communio personarum* à la ressemblance de la communion divine à l'intérieur de la Sainte Trinité, le mariage est le sacrement où l'union des corps des époux exprime et réalise cette communion des personnes qui n'est autre que le temple où l'on célèbre le culte spirituel rendu à Dieu.

Le mariage chrétien situe sacramentellement tout à la fois l'engagement de l'amour humain entre deux baptisés, le chemin qui en découle et la vie amoureuse qui se manifeste et s'épanouit dans l'engendrement des enfants, tout cela dans la perspective du mystère des noces du Christ avec l'Église<sup>22</sup>. C'est pour cela encore que Scheeben désignait le mariage comme une "diffusion" du grand mystère sponsal par lequel la grâce surnaturelle du Christ devient efficace et porte du fruit, à partir de cet élément permanent de vie ecclésiale qu'est la famille<sup>23</sup>.

Si c'est non seulement le moment de la célébration mais toute la vie conjugale qui est signe sacramentel de la charité du Christ pour l'Église, son Épouse, celle-ci se charge d'un aspect positif et d'une beauté surprenantes. Depuis l'encyclique de Pie XI *Casti connubii*, la théologie considère de plus en plus favorablement l'opinion de Bellarmin qui consiste à considérer le mariage

---

<sup>21</sup> Cf. Pour la citation attribuée à Scheeben : A. Kriekemans, *Preparazione al matrimonio e alla famiglia* [Préparation au mariage et à la famille], Vita e pensiero [Vie et pensée], Milan, 1959, p. 93.

<sup>22</sup> Se reporter à l'œuvre théologique d'A. Scola, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-donna* [Le mystère nuptial. 1. l'homme et la femme], Pul-Marsia, Rome, 1998 ; 2. *Matrimonio-famiglia* [2. Le mariage et la famille], Pul-Marsia, Rome, 2000.

<sup>23</sup> M.J. Scheeben, *Les mystères du christianisme*.

chrétien comme un "sacrement permanent"<sup>24</sup>, par une certaine analogie avec l'Eucharistie. La relation sponsale est la voie qui, en vertu du sacrement, permet à l'action salvifique du Christ de se communiquer entre les époux et donc, à partir des époux, à toute la famille qui s'est constituée depuis leur mariage.

#### **4. Communauté chrétienne et communauté familiale**

Nous pouvons par conséquent situer la relation fondamentale existant entre la communauté chrétienne, engendrée par le baptême et alimentée par l'Eucharistie, et la communauté familiale, fondée sur le sacrement de mariage. Si, comme on l'a vu, le sacrement de mariage, source de la charité conjugale, permet d'édifier l'Église dans la chair, la famille qui en procède est une "petite Église domestique" où les relations entre époux, entre parents et enfants, et entre personnes apparentées, sont illuminées par le don sacramentel de la grâce et orientées vers la construction d'une communauté d'amour, de vie, et de culte rendu à Dieu. C'est donc de l'attention pastorale portée à l'amour conjugal que découle l'attention également accordée à tous les autres aspects de la vie familiale qui en dépendent sacramentellement.

L'analogie entre la *communio* trinitaire et la famille humaine ne peut en effet avoir lieu qu'à travers la rencontre sacramentelle avec le Christ au sein de l'Église, et par une conversion continuelle à Lui. La famille n'est pas une réalité salvifique en elle-même : c'est une réalité humaine complexe et touchante, marquée par la fragilité, les tensions et les contradictions, et qui a besoin d'être sauvée. C'est "du dehors", c'est-à-dire de la grâce sacramentelle transmise par la Mère Église, que la famille reçoit de quoi vivre. La possibilité d'être réellement une communion de personnes où circule la charité divine, est donnée à la famille humaine lorsque, dans la pénitence, elle se tourne vers son Seigneur qui la lave de tout péché et la nourrit de son corps et de son sang (cf. Ep 5,25-33).

Le dynamisme missionnaire de l'Évangile rejoint la famille et la transforme en communion de personnes et en cellule de vie chrétienne, en l'orientant précisément vers l'au-delà d'elle-même, vers le Royaume, dans cette communauté nouvelle qu'est l'Église. Cette Église que la grâce de la foi et l'écoute attentive de la Parole de Dieu fait naître d'en-haut, est une famille nouvelle qu'on ne peut nullement réduire à un simple assemblage de familles humaines car le principe qui la fonde vient d'en-haut et non de la chair et du

---

<sup>24</sup> Saint Robert Bellarmin, *De Matrimonio*, I, 6. Cf. L. Ligier, *Il matrimonio, questioni teologiche e pastorali* [*Le mariage, questions théologiques et pastorales*], Città nuova, Rome, 1988, 209-215.



sang. On a eu raison de signaler qu'il fallait éviter une « domestication de la foi et une familiarisation de l'Église »<sup>25</sup>.

## **B. Vers une nouvelle approche de la famille, comme sujet social**

Sur la base de cette théologie de la famille, l'enseignement de Jean-Paul II a élaboré une nouvelle approche de ce qui caractérise cette même famille en tant que sujet social, et cela se reflète principalement dans sa *Lettre aux familles* de février 1994. On y remarque l'intention d'"élargir" la famille, de faire comprendre à ses membres que la vie familiale s'étend à toute la société, qu'elle embrasse donc toutes les dimensions de l'existence humaine et peut même être présentée comme un lieu où le mystère de Dieu est rendu présent. Une certaine idée de l'amour qui serait clos sur lui-même, isolé du reste des relations sociales, semblable à une relation personnelle "de toi à toi", oublieuse du tissu concret dont est faite la vie, est ainsi corrigée.

Jean Guitton disait que comme nous avons besoin de l'atmosphère pour respirer, pour aimer il est nécessaire que nous disposions d'une « érosphère »<sup>26</sup>. C'est un fait que l'amour suffoque lorsqu'on l'isole, quand il devient une affaire privée, incapable d'être en lien avec toutes les autres choses. Aujourd'hui, une vision intimiste de l'amour est vraiment très répandue : il s'agit de cet amour romantique qui emprisonne les amants dans un cercle fermé. La famille affective qui sépare le foyer du travail et de la vie publique, est la famille condamnée à disparaître en tant qu'unité sociale tandis que ses membres ne sont plus que des individus isolés. Ainsi peut-on affirmer que la *Lettres aux familles* de Jean Paul II, en continuité avec d'autres documents du Magistère, comme *Humanae vitae* et *Familiaris consortio*, veut précisément établir cette « atmosphère » de l'amour.

## **5. Une vision relationnelle de la personne humaine**

Ce qui apparaît d'abord est une vision relationnelle de la personne. L'homme n'est défini ni comme individu, ni comme sujet isolé qui ne pourrait connaître le monde et y agir qu'à partir de lui-même. Jean-Paul II introduit sur ce plan, l'idée de "généalogie de la personne"<sup>27</sup>. Cette généalogie indique comment la personne naît et vient au monde, engendrée d'un père et d'une mère. Le point de départ peut sembler banal, mais il est en réalité d'une grande portée

---

<sup>25</sup> F.G. Brambilla, «Famiglia "Chiesa domestica" e Chiesa "famiglia di Dio"» [Famille "Église domestique" et Église "famille de Dieu"», in Id., *Cinque dialoghi su matrimonio e famiglia* [Cinq dialogues sur le mariage et la famille], Glossa, Milan, 2006, 101-138.

<sup>26</sup> J. Guitton, *L'amour humain*, Aubier, Paris, 1955.

<sup>27</sup> *Lettre aux familles*, n. 9.

anthropologique pour notre société qui, comme le disait Mounier, a absolutisé l'âge adulte en éliminant les autres étapes de la vie<sup>28</sup>. L'enfance, le fait de procéder de quelqu'un d'autre, celui d'avoir quelqu'un d'autre dans sa propre origine, entre dans la définition de la personne telle que nous la présente Jean-Paul II. C'est pourquoi la personne humaine ne peut être définie à partir de sa propre autonomie mais le serait plutôt, et plus à l'origine, à partir de son caractère relationnel qui s'enracine dans une filiation, et donc dans une dépendance. De ce point de vue, l'être humain ne débute ni par une décision ni par une réflexion sur ce qu'il est, mais par le fait de reconnaître avec gratitude un don originel, transmis à travers de ses propres parents.

Jean Paul II décrit la vocation à l'amour qui est à l'origine de la famille, moyennant cette "généalogie de la personne",. Le don sincère de soi entre l'homme et la femme apparaît ainsi enraciné dans le don qu'ils sont en eux-mêmes, puisqu'ils sont fils et fille, ayant été eux aussi à leur tour reçus au sein d'une famille. À partir de cette filiation commune, l'homme et la femme sont en mesure de découvrir le bien que constitue leur amour réciproque, un bien qui sera le fondement de tous les biens à venir. C'est la communion entre époux qui sert de fondement à la famille. En elle, ils sont en quelque sorte recréés tous deux, ils reçoivent une nouvelle vie qui est le "nous" commun.

Aussi cette communion entre l'homme et la femme ne peut-elle subsister que dans la fécondité ; elle ne se maintient qu'en se donnant dans une vie nouvelle. Soit l'amour est disposé à la fécondité, soit ce n'est pas de l'amour. D'où l'insistance de la *Lettre* sur la maternité et la paternité. À travers la naissance d'un enfant, dit Jean-Paul II, la communion devient communauté ; et c'est là que se trouve fondée la civilisation humaine, car c'est ainsi que se posent les bases qui permettent la construction de la cité, celle de la civilisation de l'amour.

## **6. Le bien commun et le bien de la communion**

C'est ici qu'apparaît un élément central de la *Lettre* : une réflexion riche et originale sur le bien commun. On n'entend pas signifier par là simplement un bien partagé entre un certain nombre de personnes et dont la responsabilité est déléguée à celui qui gouverne. La nouveauté consiste ici à considérer le bien commun à partir de cet autre bien qu'est la communion, puisque celle-ci unit les personnes entre elles. S'il existe un bien commun, c'est parce que la communion unit entre eux les membres de la famille. Et la famille apparaît comme une école où l'on comprend et vit ce bien commun. Si les époux possèdent un bien

---

<sup>28</sup> E. Mounier, *Traité du caractère*, Seuil, Paris, 1947, p. 164.

commun, ce n'est pas seulement parce qu'ils partagent leurs biens individuels mais plutôt parce qu'ils sont devenus un nouveau sujet, une communion de personnes, de sorte que tout ce qu'ils possèdent leur appartient désormais d'une nouvelle manière, comme un bien commun. Ils n'ont plus deux projets de vie, mais un seul ; ils n'ont plus deux mémoires, mais ils en élaborent une seule ; les biens qu'ils partagent et qui les unissent se fondent sur le bien de la relation<sup>29</sup> qui réunit leurs vies en une seule.

L'élément fondamental de cette nouvelle approche du bien commun est, une fois encore, la naissance d'un enfant. On voit ainsi, à nouveau, l'importance que Jean-Paul II accorde à la paternité et à la maternité, comme première forme d'ouverture de la famille vers l'extérieur d'elle-même. Le bien que représente le petit enfant pour le père et la mère est, en effet, le meilleur exemple de bien commun : le bien qui est né de leur union à tous deux et qui les unit à présent plus étroitement encore. C'est ainsi qu'ils peuvent comprendre – et c'est là un devoir particulièrement confié à la mère – que le véritable bien commun de la société est la personne. La perception de la dignité unique de la personne, qui tient à ce que l'homme est irremplaçable et vaut plus que l'avantage qu'il apporte, s'acquiert et se développe précisément dans l'expérience familiale.

Il en découle des principes fondamentaux pour la vie en société. La liberté ne se conçoit plus comme l'exercice d'une autonomie qui ne trouverait ses limites que dans la présence d'autrui. Au contraire, la liberté est rendue possible précisément par la présence de l'autre, puisqu'il faut l'entendre comme une liberté permettant le don. L'homme est libre, non pas parce qu'il est dépourvu de liens, mais au contraire parce qu'il appartient à une famille, à une communauté qui l'accueille et à laquelle il peut se donner. Cette liberté ne demeure pas paralysée dans l'indécision, mais elle rend l'homme capable de se donner et d'engendrer ainsi une vie nouvelle. C'est une liberté qui bâtit la cité commune non par crainte du conflit, mais dans le désir de consolider les relations entre les personnes.

La *Lettre aux familles* peut donc insister sur le fait que la famille possède le caractère de sujet. Autrement dit, la famille est plus que la somme des membres qui la composent. La communion qui les unit fait émerger du neuf, une synergie qui les enrichit tous dans le "nous" commun. C'est pour cette raison que la famille ne peut être traitée comme si elle constituait un groupe d'individus quelconque, vivant en commun. Chacun de ses membres existe grâce aux relations qui l'unissent aux autres. La question revêt une importance décisive lorsqu'il s'agit de développer des politiques en faveur de la famille,

---

<sup>29</sup> Cf. P. Donati – R. Solci, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, [Les biens relationnels. Ce qu'ils sont et les effets qu'ils produisent], Bollati-Boringhieri, Turin, 2011.

comme le montre l'actuelle sociologie de la famille<sup>30</sup>. En effet, on n'aide pas la famille en ne favorisant que des membres séparés les uns des autres (par exemple, en n'attribuant des allocations qu'à l'enfance ou aux personnes âgées), mais plutôt en renforçant ses liens constitutifs et en aidant ses membres à se soutenir réciproquement. Une politique qui favorise l'individu au détriment de la relation tend à annuler cette relation et à dissoudre ainsi la caractéristique de sujet qui est celle de la famille.

Dans l'encyclique *Caritas in veritate*, Benoît XVI a confirmé la fécondité de cette approche, en affirmant que la charité n'est pas seulement le principe de micro-relations (celles qui s'établissent entre amis ou entre proches), mais de macro-relations (celles qui sont propres au monde de la politique ou de l'économie)<sup>31</sup>. La *Lettre aux familles* anticipait déjà cette idée, en situant la famille comme celle qui, à l'origine, expérimente ce bien commun qu'est la communion des personnes. Le domaine économique nous en fournit un exemple. Jusqu'à maintenant, le système financier s'est fondé sur l'opposition entre le don et l'intérêt, puisque le premier est gratuit alors que le second vise l'utilité. C'est au marché qu'il revient de créer de l'utile, et à l'État de le redistribuer par solidarité. Mais la famille démontre précisément que cette opposition est fautive. Dans la famille, le don n'est pas totalement désintéressé : il n'est, bien entendu, pas destiné à rechercher une rétribution ou une compensation marchande ; mais il a néanmoins un intérêt : celui de créer et de maintenir un lien, celui de répondre au don déjà fait. Ainsi, l'expérience de la famille pourrait-elle même suggérer l'élaboration d'un modèle économique différent<sup>32</sup>.

## **7. Éduquer à la vérité de l'amour**

À partir de là, il est facile d'admettre l'importance que revêt la famille pour l'éducation, en ce qu'elle construit la civilisation de l'amour. La *Lettre* s'oppose à toute privatisation de la famille, en la reliant précisément à la construction de la civilisation de l'amour. La famille est en fait un lieu irremplaçable pour que la personne puisse faire l'expérience du bien commun, comme nous l'avons montré. D'où son rôle éducatif : les parents sont éducateurs, précisément en ce qu'ils sont parents. Dans cette perspective, l'éducation comprend les éléments caractéristiques d'une initiation à l'amour, scandant les étapes de la vie : apprendre à être aimé dans l'enfance, et ainsi à

---

<sup>30</sup> Cf., par exemple, l'ample travail du professeur Pierpaolo Donati, et en particulier : *Perchè "la" famiglia ? Le risposte della sociologia relazionale [Pourquoi "la" famille ? Les réponses de la sociologie relationnelle]*, Cantagalli, Sienne, 2008.

<sup>31</sup> Cf. *Caritas in veritate*, n. 1-2.

<sup>32</sup> Cf. L. Melina – G. Gallazzi, *La famiglia è ancora un affare ? [La famille compte-t-elle encore ?]*, SRI Group, Milan, 2010.

découvrir la bonté du monde grâce à l'amour transmis par les parents ; apprendre à situer sa propre vie en prenant en compte la vocation à l'amour, au cours de l'adolescence et de la jeunesse. L'éducation en famille pose donc les bases d'une préparation au mariage qui permettra à la personne de constituer sa propre famille.

On trouve aussi, dans la *Lettre*, un autre élément fondamental, repris de diverses façons : le thème de la vérité de l'amour. Il ne suffit effectivement pas de parler d'amour. Comme tout mot, celui-ci se prête également, et peut-être plus que d'autres, à de fausses interprétations. Une certaine falsification du langage permet la manipulation de la personne, et la *Lettre* dénonce cela sans ambiguïté. On emploie actuellement le mot amour pour désigner des liens fluctuants, sans la moindre stabilité<sup>33</sup>, ou encore des faiblesses amoureuses, incapables de tenir toute une vie. La famille est précisément au service de la vérité de l'amour. C'est au sein de la famille, à travers les diverses relations qu'elle abrite, que l'on trouve la vérité de l'amour : sa capacité à donner à la vie son unité, à conférer de la stabilité à un chemin qui durera toute l'existence, à permettre une fécondité qui fera grandir chacun au-delà de lui-même. Si la famille est mise au service de la vérité de l'amour, elle manifeste une autre aptitude sociale : elle sert le bien commun en permettant de construire la vérité et de dépasser un certain relativisme qui laisse la vie humaine sans boussole ni référence assurée.

Dans une interview accordée à Vittorio Messori, Jean-Paul II avait reconnu ceci : « Cette vocation à l'amour est, bien sûr, un élément qui suscite un contact des plus étroits avec les jeunes. Une fois devenu prêtre, je m'en suis très vite rendu compte. Je sentais une sorte de sollicitation intérieure en ce sens. Il faut préparer les jeunes au mariage, il faut leur donner un enseignement à l'amour. On n'apprend pas l'amour, et il n'existe pourtant rien qu'il faille autant apprendre !»<sup>34</sup>. La famille chrétienne est l'école où l'on peut apprendre la vocation à l'amour et apprendre à aimer au rythme de l'itinéraire éducatif : *se reconnaître comme fils*, en faisant mémoire du don originel reçu de Dieu lui-même à travers ses parents ; *être époux*, en mûrissant la capacité à se donner et à accueillir l'autre comme un don ; *devenir pères et mères*, en communiquant généreusement le don de la vie et en éduquant d'autres à l'aimer<sup>35</sup>. Si la famille est bien le lieu où l'homme vit les expériences fondamentales de la naissance, de la croissance, de l'ouverture au monde et à autrui, de la souffrance et de la mort, la famille chrétienne aide à les vivre dans la perspective de la vocation à

---

<sup>33</sup> Cf. Z. Bauman, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi* [Inconsistance amoureuse. Fragilité des liens affectifs], Laterza, Bari, 2010.

<sup>34</sup> Jean-Paul II, *Varcare la soglia della speranza. Intervista con Vittorio Messori* [Franchir le seuil de l'espérance. Interview de Vittorio Messori], Mondadori, Milano, 1994, 138.

<sup>35</sup> À ce sujet : L. Melina, *Per una cultura della famiglia : il linguaggio dell'amore* [Pour une culture de la famille : le langage de l'amour], Marcianum, Venise 2006, -28.

l'amour. Elle est ainsi le lieu de médiation entre anthropologie et foi, l'espace fondamental où se vérifie la conformité de l'être humain à l'Évangile, l'aboutissement de la mission de l'Église qui se réalise par capillarité. Comme le dit la structure de *Gaudium et spes*: la famille est la première étape de la mission de l'Église dans le monde.

## **Conclusion**

Je voudrais conclure en insistant sur l'urgence de mettre à profit l'héritage du Bienheureux Jean-Paul II sur la mission de la famille aujourd'hui. Benoît XVI, dans sa première encyclique *Deus caritas est*, signale un rapport étroit entre la question de l'amour et la question théologique. Le pape suit en cela un enseignement de saint Augustin, qui n'a jamais été plus actuel qu'aujourd'hui. Le célèbre Père de l'Église, prolongeant et commentant pour ainsi dire le psaume 41 et son inquiétante question : « Ils me disent tout le jour : où est-il, ton Dieu ? », propose une ébauche de réponse : « Là où tu vois la charité, tu vois la Trinité »<sup>36</sup>.

On peut rendre visible le mystère intime du Dieu un et trine par une vie de charité exercée dans l'Église et dans le quotidien de la famille chrétienne. Ainsi est-il possible qu'un amour authentique, animé par la charité qu'inspire l'Esprit Saint, acquière la valeur de témoignage rendu à Dieu ; un témoignage absolument urgent, surtout dans un monde tel que le nôtre, où se répand malheureusement une forme de cécité spirituelle vis-à-vis de la création en tant que voie d'accès au Créateur, et une cécité intellectuelle par rapport aux autres preuves de l'existence de Dieu. Une cécité qui mine les relations sociales et abandonne les personnes dans le désert d'un individualisme sans fraternité.

La Sainte Trinité est depuis toujours en mission vis-à-vis de l'homme, pour lui communiquer cette vie divine qu'est la charité. Contempler le mystère de la famille à la lumière du mystère de la Trinité et de l'Église ainsi que l'a fait Jean-Paul II, et l'accueillir comme lui avec sa mission spécifique de réaliser l'Église dans les relations humaines fondamentales, permet de comprendre qu'à travers ce qui la constitue, la famille chrétienne est elle aussi en mission constante à l'égard de tout être humain, pour le réveiller, lui transmettre et lui permettre de vivre ce qu'il y a de plus fondamental pour sa propre existence : l'amour.

*Traduction de l'italien,  
Conférence des Évêques de France,  
Marie-Cécile Dassonneville*

---

<sup>36</sup> Saint Augustin, *De Trinitate*, VIII, 8,12.14. Voir également : J. Granados : « "Vides Trinitatem, si caritem vides" : via del amor y Espiritu Santo en el "De Trinitate" de San Augustin » [Vides Trinitatem, si caritem vides" : voie de l'amour et Esprit Saint dans le "De Trinitate" de Saint Augustin], in *Revista Augustiniana [Revue Augustinienne]* 43/130 (2002), 23-62.