

Revue catholique internationale

COMMUNIO

XVIII, 2 — mars-avril 1993

Homme et femme il les créa

«Dans le Seigneur, ni la femme sans l'homme ni l'homme sans la femme. »

Saint Paul, 1 Corinthiens, 11, 11.

Le double est pareil à lui, un peu différente.»

Pierre Jean Jouve, *Le Paradis perdu*, Grasset, 1929, p. 59.

Sommaire

Éditorial

Jean-Robert ARMOGATHE : Le couple humain

- 5 Le dossier fourni par ce cahier essaie d'éviter la bipolarité actuelle, d'autant plus vive qu'elle est moins réfléchie : celle des deux courants théologiques opposés qui, privilégiant soit le féminisme, soit la famille, risquent de méconnaître la différence sexuelle aussi bien que le célibat consacré.

Questions : Le mystère de la sexualité

Rémi BRAGUE : Dieu le Père est-il un mâle ? Réflexion sur la masculinité, la virilité et la paternité

- 9 À la différence des dieux de la plupart des religions, le Dieu de la Bible n'est pas un Dieu sexué, mais ses créatures, faites à son image, le sont. Si notre Dieu est père, il l'est sans être un mâle. Il est même la paternité absolue, justement parce qu'elle ne s'accompagne d'aucune virilité. C'est pourquoi la primauté de la paternité n'implique aucun privilège de l'homme sur la femme.

Francis MARTIN : L'image sexuée. Un bilan des enseignements du chapitre 1 de la Genèse

- 16 Étude de la nature de la relation homme-femme à partir d'une exégèse du premier chapitre de la *Genèse*. L'auteur analyse d'abord la notion d'Adam « image de Dieu » avant d'interpréter la signification du caractère mâle *et femelle* d'Adam. Il conclut par un rappel des apports de la théologie contemporaine à la compréhension de la sexualité.

Philippe CORMIER : « Ce mystère est grand »

- 21 De l'homme seul, parmi les animaux de la création, qui sont pourtant mâles et femelles pour la reproduction de l'espèce, la *Genèse* dit qu'il est créé homme et femme. Et si, à la résurrection, l'activité sexuelle sera abolie, les personnes n'en demeureront pas moins sexuées. Avant tout autre différence, la différence sexuelle manifeste que l'homme est un être de relation. On peut alors penser que c'est en tant qu'ils sont personnes et relations que l'homme et la femme sont à l'image de Dieu, qui est Personnes et relation entre des Personnes.

Anne-Marie PELLETIER : « Il n'y a plus l'homme et la femme »

- 35 Correctement comprise, la célèbre déclaration de la *Lettre aux Galates* ne veut nullement énoncer le « dépassement » de la différence homme-femme. Saint Paul y annonce bien plutôt la sortie de la logique du péché où l'homme et la femme sont dans une relation de concurrence, de domination et de séduction. Loin de supprimer leur altérité, le salut apporté par le Christ rend l'homme et la femme à leur identité et leur vocation premières : il y a enfin l'homme et la femme.

Arguments : Identités et différences

F.G.C. VAN LEEUWEN-VAN SANDICK : La tête voilée. L'homme et la femme d'après la Première Épître aux Corinthiens

- 4 En commandant à la femme de se couvrir la tête pour le culte religieux, Paul est fidèle à la mentalité biblique : la femme voilée n'a plus honte. Comme la tête découverte chez l'homme, ce signe indique le salut de l'humanité qui n'a plus honte du péché.

Stanislaw GRYGIEL : Le don d'Ève et le chant d'Adam

- 55 Devant la beauté d'Ève à laquelle s'éveille Adam, son émerveillement devient un chant, le premier chant d'amour. Ce n'est donc pas en un sens fonctionnel qu'Ève est une « aide » pour Adam, mais c'est au sens où elle est une *don*. Ève aide Adam à comprendre et à aimer ce qui est. La dignité de la personne réside dans l'union conjugale de *l'être et de l'agir*.

Francis MANNION : L'Église américaine et les sirènes du féminisme

- 67 Si le féminisme est un mouvement qui promeut la dignité des femmes dans la société, on ne peut ignorer la multiplicité de ses expressions. L'auteur distingue cinq formes de féminisme dans l'Église, allant du conservatisme aux mouvements libertaires.

Dossier: Les vingt ans de Communio

JEAN PAUL II : Vingt ans après, un nouvel envoi

« Grâce à vos revues, soyez un ferment de communion et d'unité dans un monde marqué par de multiples tensions et divisions. »

Joseph RATZINGER : **Communio: un programme**

À l'occasion de cet anniversaire, le cardinal Ratzinger rappelle les circonstances de la naissance de la revue, et le sens de la *communio* dont elle se veut porteuse. Il s'agit, dans ces années placées sous le signe de Vatican II, de comprendre le concile à travers l'ensemble de la Tradition et d'insister sur une idée alors méconnue : l'Église d'ici-bas n'est-elle que par sa *communio* à celle d'en haut ? Ce n'est que par la diffusion, l'explication et l'illustration de ce message que la revue pourra espérer être fidèle à son nom.

Jean-Luc MARION : **Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité**

89 Tant qu'elle se bornera à n'être qu'une autre interprétation du monde, la « philosophie chrétienne » n'échappera pas à ses impasses célèbres. Au contraire, sa tâche propre consiste à mettre au jour des phénomènes absolument autres et nouveaux (ceux de l'amour), pour ensuite, à leur lumière, interpréter autrement les phénomènes communs. L'entreprise de *Communio*, depuis vingt ans, n'a de sens que de s'efforcer de déployer le regard de la charité, regard spécifiquement chrétien sur le monde.

Réflexion : L'Église et l'art _____Christophe CARRAUD : **Une iconographie chrétienne est-elle possible**

97 L'art non-figuratif détruit l'iconographie et ses fondements théologiques : s'il n'y a plus d'image, on ne peut justifier l'art comme image du Dieu invisible. Par quels détours pourrait-on refonder l'icône chrétienne, et inventer de nouvelles formes ?

Signets : Préservatifs et sexualité _____Marc VACHER : **Lettre ouverte à un(e) adolescent(e)...**

115 à qui on raconte des bobards, comme le fait qu'il est normal de faire l'amour sans aimer.

Jean DUCHESNE : **Le triomphe du professeur Tournesol**

118 Les campagnes de presse des pouvoirs publics et des autorités médicales qui font la guerre au tabac et à l'alcool et qui prônent les préservatifs semblent avoir le même but : conserver et améliorer la santé des citoyens. En réalité, les logiques de ces discours sont opposées : dans un cas, il s'agit de faire perdre une habitude, dans l'autre de la faire prendre ; dans un cas on vante l'abstinence, dans l'autre on la suppose impossible. Y aurait-il de bons et de mauvais malades ?

Jean-Robert ARMOGATHE

Le couple humain

Fragments d'une anthropologie chrétienne

LE THÈME retenu pour ce cahier doit être défini par les thèmes qui ont été écartés : il ne s'agissait pas de traiter ici de *la femme*¹, du mariage² ni de *la famille*³. Le projet que les réunions internationales tenues à Zagreb en 1991 et à Rome en 1992 avaient permis de retenir concerne explicitement la différence sexuelle, le couple humain. Nous nous sommes rendu compte, en travaillant à la préparation du présent cahier, de la difficulté de l'entreprise : ce n'est pas par hasard si ce numéro de *Communio*, dans une rare occasion depuis plus de quinze ans, porte pour titre une citation littérale de l'Écriture, *Genèse 1, 27* : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. »

Les thèmes écartés, déjà traités par la revue, rendaient difficile le choix d'un titre. L'objet du numéro est donc l'illustration d'une phrase de l'Écriture, sans qu'il s'agisse pour autant de faire un exercice d'exégèse. Le texte lui-même, que nous citons dans la traduction de la Bible de Jérusalem, reste pourtant difficile⁴.

Dès le récit des origines, la Bible insiste sur l'aspect sexué du couple humain, faisant de la transmission de la vie un devoir et de la sexualité une valeur, tout en la purifiant de toute compromission idolâtrique et en

1. *Communio*, t. VII, 4 (1982).

2. *V*, 5 (1979).

3. *XI*, 6 (1986).

4. Pour expliciter la différence être humain mâle, la TOB traduit : «Mâle et femelle, il les créa. Voir aussi E.S. GERSTENBERGER, W. SCHRAGE, *Frau und Mann*, Stuttgart, 1980, p. 73 sq.

écartant toute facilité qui aurait détruit le cadre social et religieux de l'Alliance. « *Ni animale, ni sacrée* ¹ », la sexualité biblique s'inscrit dans une évolution historique dont les étapes successives, voire les contradictions, n'ont pas gêné les rédacteurs et compilateurs. La sexualité prolifique des Patriarches, la loi du lévirat, le blâme d'Onan (*Genèse* 38, 9-10) montrent que le souci de la reproduction est premier. Lorsque Judas s'unit à une prostituée (en réalité sa belle-fille Thamar, *Genèse* 38, 14-26), cela, sans être tenu pour parfaitement innocent (*Genèse* 38, 24-26) du moins pour la jeune femme, reste subordonné au devoir du lévirat, l'important n'étant pas le rapport sexuel, mais le souci d'assurer une descendance (Judas et Thamar apparaissent ainsi dans l'ascendance du Messie, *Matthieu* 1, 3).

Le sexuel et le sacré entretiennent des rapports ambigus dans nos textes sacrés, mais une évolution se dessine : l'épisode du veau d'or (*Exode* 12 et le culte de Jéroboam *I Rois* 12, 28) montre le risque d'un culte fécondateur ; les mises en garde contre la prostitution sacrée vont dans le même sens (*Deutéronome* 23, 16-19). Les impuretés rituelles sont liées au sang menstruel, à l'acte sexuel, à la maternité, les prescriptions à cet égard sont nombreuses et durables, dans l'Ancien Testament, à Qumran, dans la Mishna et le Talmud. Survivant dans le rituel juif, elles furent rémanentes dans la mentalité chrétienne. Si le cycle féminin est surtout considéré, la sexualité masculine ne reste pas étrangère à ces prescriptions de pureté.

Le texte de la *Genèse* concerne le premier couple humain, mais contient cependant déjà un idéal d'indissolubilité fortifié au cours des âges ², en particulier dans l'affirmation de l'unique élection divine : « *Le Seigneur est témoin entre toi et la femme de ta jeunesse que tu as trahie, bien qu'elle fût la compagne et la femme de ton alliance* » (*Malachie* 2, 14, vers 445 avant J.-C.).

L'adultère est un crime puni de mort, et l'idéal du judaïsme devient ce que décrit Philon d'Alexandrie au II^e siècle de l'ère chrétienne, plaçant ce témoignage dans la bouche de Joseph : « *Nous, descendants des Hébreux, nous usons de mœurs et de lois choisies. Dans les autres nations, on permet aux jeunes gens de quatorze ans de se servir de prostituées et autres personnes* ³ qui font commerce de leur corps : chez nous,

on ne laisse même pas vivre une prostituée, mais la peine de mort est prononcée contre celle qui pratique cette profession. Avant les rapports légitimes, nous ne connaissons pas le commerce d'une autre femme; de part et d'autre, nous sommes vierges au mariage, nous proposant comme fin, non pas le plaisir, mais la génération des enfants ¹. »

La procréation comme fin n'a jamais écarté totalement la dimension légitime de plaisir (création de la femme, dans le récit « yahviste » de la *Genèse*, comme « une compagne » pour l'homme, texte du *Cantique des cantiques*). C'est la touchante question qu'Elkana, au premier livre de *Samuel* pose à sa femme stérile, Anne : « *Pourquoi pleures-tu, Anne et ne manges-tu pas ? Pourquoi es-tu malheureuse ? Est-ce que je ne vaudrais pas pour toi mieux que dix fils ?* (*I Samuel* 1, 8). La procréation, au I^{er} siècle, a cessé d'être un impératif absolu, et la foule a retenu ce que Jésus proclame : le bonheur de ceux qui écoutent l'Évangile l'emporte sur celui de la femme féconde ². Le célibat « pour le Royaume » est ainsi légitimé, et la tradition chrétienne, par contraste avec la tradition juive, va privilégier la virginité et le choix religieux du célibat.

Dans l'évolution biblique que nous venons d'esquisser, le sexuel est, clairement, l'union amoureuse de deux personnes ; l'expression de « chair » (« une seule chair ») ne se limite pas, on le sait, à l'union des corps, mais à une union plus large, une union psychologique, morale, spirituelle, propre à l'amour ³. Le lien indissoluble reste subordonné à des impératifs plus élevés : le cas de *porneia* mentionné par Jésus (*Matthieu* 19, 6-9) et la fidélité dans la foi établie par Paul (*I Corinthiens* 7, 12-16), qui sont peut-être à rapprocher l'un de l'autre.

Le travail présenté en dossier d'étude par ce cahier vise à lever l'hypothèse d'une polarité actuelle dans la réflexion théologique, où une réflexion, souvent d'orientation ou d'origine sociologique, privilégie le « féminisme », c'est-à-dire un seul des deux sexes, au détriment de sa complémentarité de couple, cependant qu'un autre courant accorde une priorité à la théologie « de la famille », au risque de marginaliser la différence sexuelle aussi bien que le célibat consacré. Sur cette ligne de crête, le travail était d'autant plus délicat que les oppositions sont vives et les esprits sensibles, ce qui rend difficile une réflexion sereine et approfondie.

1. « Sexualité selon la Bible », *Dictionnaire de spiritualité, s.v.* (PAUL LAMARCHE); P. GRELOT, *Le Couple humain dans les Écritures*, Paris, 1962.

2. La *halakha* du document de Damas (IV, 20-21), d'origine essénienne, se fonde sur ce texte pour interdire la polygamie. Jésus l'utilise comme on sait (*Matthieu* 19, 3-9).

3. *Deutéronome* 23,18 (interdiction de la prostitution sacrée des deux sexes).

1. *De Iosepho* 9, IV.

2. *Luc* 2, 27-28.

3. J. RATZINGER, « Zur Theologie der Ehe in G. KREMS, R. MUMM éd., *Theologie der Ehe*, Ratisbonne, 1969.

Nous ne prétendons pas fournir un dossier exhaustif et définitif. Du moins avons-nous voulu, dans les pages qui suivent, présenter sur le mode provisoire un état de la réflexion et poser de la sorte des jalons, cohérents avec nos recherches antérieures, pour reconstituer, par fragments, la trame d'une véritable anthropologie chrétienne.

Rémi BRAGUE

Dieu le Père est-il un mâle ?

Réflexion sur la masculinité, la virilité et la paternité

Offrez à une personne âgée, à un séminariste, à un missionnaire un abonnement de parrainage à *Communio*
(en plus de votre propre abonnement: tarif réduit — voir page 133)

ON PEUT avoir bien des raisons de s'intéresser à la sexualité. D'abord comme problème personnel pratique : tout être humain est sexué, et donc engagé sans l'avoir choisi dans une relation nécessaire à l'autre sexe et au sien propre.

Au second degré, on considérera la sexualité comme un objet d'étude qui concerne les sociétés concrètes, ayant existé ou existant de nos jours. On pourra alors considérer les relations entre les sexes comme un fait social, variable selon les époques et les climats, et, pour nous, comme un problème à résoudre, par les mœurs ou par les lois.

Enfin, on peut en faire le thème d'une réflexion générale sur l'homme : ainsi, le fait que chacun de nous soit ou homme ou femme, mais jamais les deux, est le signe que nous sommes des êtres finis, incapables de former un tout achevé.

Les chrétiens ne font pas exception. Ils sont sexués, et ont comme tout le monde une sexualité à « gérer ». Ils sont citoyens, et soucieux d'installer dans la société autant de justice que possible, à commencer par les relations entre individus et dans la famille. Ils ne sont pas non plus les derniers à se poser des questions sur l'homme. Mais à quelles conditions les chrétiens peuvent-ils s'y intéresser en tant que tels ? Leur foi les autorise-t-elle, voire les oblige-t-elle, à dire à ce propos quelque chose que personne d'autre n'aura les moyens de dire ?

Ce que l'on attend des chrétiens, c'est en effet qu'ils aient quelque chose à dire sur Dieu. Sur le reste, ils n'ont pas de message particulier à adresser au monde. Ou alors, c'est que l'on pourra montrer que les

points sur lesquels ils interviennent reçoivent de l'expérience chrétienne de Dieu un éclairage spécifique et pertinent. Je ne prétendrai pas traiter ici tous les aspects du problème posé par la nature sexuée de l'être humain. Ni même toutes les incidences sur ce problème de la façon dont les chrétiens se représentent Dieu. J'essaierai seulement de saisir ce qui, à ce niveau des principes, entraîne une façon déterminée de poser le problème sexuel.

Sexualité et image de Dieu

Or, les chrétiens, comme avec eux les juifs, ont à dire sur la sexualité quelque chose qui découle directement de leur façon de concevoir Dieu. Pour eux, en effet, la relation entre les sexes est supposée contenir la trace, ou l'une des traces, de la création de l'homme par Dieu. Dès le début, la Bible nous dit que Dieu a créé l'homme à son image, et elle ajoute aussitôt : « *Homme et femme il les créa* » (*Genèse* 1, 27). Dieu, faisant l'homme à son image, le fait du coup homme et femme.

Essayons de situer précisément ce qu'il y a là de nouveau. Qu'un dieu ait rapport avec la sexualité n'a rien d'extraordinaire. C'est même banal. Les religions se représentent souvent leurs dieux comme sexués, voire comme plus sexués que les mortels. C'était le cas en particulier dans les civilisations qui entouraient l'ancien Israël, et sur le fond desquelles celui-ci a dû définir sa propre religion. Dans ces religions dites « païennes », les dieux étaient avant tout chargés d'assurer, en faisant pleuvoir, la fécondité des récoltes et de garantir aux troupeaux d'abondantes portées. Quand ils prenaient une figure d'homme ou d'animal, cette représentation devait par conséquent manifester les signes d'une fécondité exubérante. On trouvait donc en abondance des Vénus callipyges, entourées de grappes de seins, et des dieux mâles en perpétuelle érection, etc.

Mais si le Dieu d'Israël crée à son image un être qui est homme et femme, est-il de ce fait pourvu des deux sexes, et donc bisexué ? Ou au-dessus des deux, donc asexué ? Il n'y aurait là non plus rien de remarquable : les mythologies connaissent des dieux androgynes, comme Hermaphrodite — nom propre devenu adjectif.

Or, rien ne laisse supposer que le Dieu d'Israël soit bisexué ou asexué — soit au-dessus de la différence sexuelle, soit au-dessus de la sexualité en général. Tout au contraire. Le nom de YHWH, pour la grammaire, se

construit au masculin. Les images bibliques, dans leur grande majorité, impliquent elles aussi une figure masculine : le Dieu d'Israël est l'époux de son peuple. Les seules exceptions sont bien connues : YHWH est comparé à une mère qui console ses enfants (*Isaïe* 66, 13). Par ailleurs, les noms des phénomènes atmosphériques, dans les langues sémitiques, sont assez souvent féminins. C'est le cas du vent, et avec lui de l'« esprit » qui est désigné par le même terme. Lorsque « Esprit » est un nom divin, le mot se construit donc au féminin. Ces faits sont bien connus, voire parfois montés en épingle. Reste que l'image d'ensemble que donne la Bible est celle d'un Dieu masculin. Faut-il voir ici la projection céleste d'une société patriarcale, dominée par les mâles ? Qui plus est, une projection qui lui fournirait, avec sa légitimation transcendante, les moyens de se perpétuer, dans les consciences comme dans la réalité sociale ?

Mais regardons de plus près en quoi consiste la masculinité du Dieu d'Israël : YHWH n'a pas d'épouse, comme Zeus a Héra. Il n'a pas même de « parèdre », de petite partenaire féminine, comme en ont les dieux des Sémites de l'Ouest. C'est du moins le cas de la religion des élites d'Israël puisque, comme nous l'ont appris les papyrus découverts en Haute-Égypte, la colonie militaire juive qui était stationnée à Éléphantine adorait à côté de YHWH une déesse féminine. En tout cas, la religion normative de l'ancien Israël, consignée dans les écrits de l'Ancien Testament, n'associait à son Dieu aucune partenaire féminine.

On peut en tirer une importante conséquence, sous la forme d'une distinction à opérer entre la masculinité et la virilité. Le français moderne comprend la virilité comme la puissance sexuelle, comme la capacité pour l'homme de féconder une femme. La virilité est la capacité de remplir la fonction d'époux — en latin, *vir*. Or, la masculinité du Dieu d'Israël n'est pas une virilité, elle ne se conçoit pas comme orientée vers une figure divine féminine.

De la sorte, la relation sexuée n'est pas intérieure au monde du divin. Elle est du coup libérée pour un autre domaine. Elle pourra désormais jouer entre Dieu et son peuple. Les prophètes le mettent en scène comme l'époux d'Israël, qui le trompe avec d'autres maris (c'est ce que veut dire *Ba'al*), d'où des « scènes de ménage », des menaces de répudiation, dépassées par l'immuable fidélité de Dieu et s'achevant toujours par des réconciliations. Cette image, puissamment orchestrée, a donné lieu à l'interprétation du *Cantique des cantiques*, et à des représentations du « mariage mystique » qui perdurent, dans le christianisme comme dans le judaïsme, jusqu'à nos jours. Elle implique en tout cas que c'est la relation

entre Dieu et l'humanité qui se trouve appelée à entrer dans la sphère même du divin — préfigurant ainsi l'idée d'Incarnation.

La sexualité nous apprend ainsi quelque chose sur la relation de l'homme à Dieu, mais pas directement sur la nature même de celui-ci. Quel est le fondement dernier de cette relation ? La relation de Dieu au peuple d'Israël est l'alliance. De ce fait, elle est vue à travers des images conjugales. Mais, dès le début de la réflexion d'Israël sur son expérience de Dieu, et de plus en plus nettement au fur et à mesure que celle-ci se précise, le choix par Dieu de son peuple est compris comme ce qui constitue le peuple comme peuple. De la sorte, ce n'est pas un peuple préexistant qui se choisirait un Dieu, mais le contraire : Dieu se choisit un peuple. Plus, même, c'est l'alliance avec Dieu qui constitue le peuple. L'initiative de Dieu est totale. On s'achemine ainsi vers l'idée d'une initiative absolue, que rien ne précède, à savoir l'idée de création.

Création et paternité

Or la parole selon laquelle l'image de Dieu est l'homme, et l'homme comme sexué, comme homme-et-femme, est située dans un récit de création. Nous sommes hommes-et-femmes parce que nous sommes à l'image de Dieu. Mais nous sommes hommes-et-femmes-à-l'image-de-Dieu parce que nous sommes créés. Et c'est ce contexte de création qui éclaire tout.

La création nous révèle Dieu comme prenant radicalement l'initiative, dans un acte qui n'est précédé par rien, donc conditionné par rien, et par suite totalement libre. De la sorte, l'acte créateur pousse jusqu'au bout la logique de l'initiative de l'élection : Dieu était aussi libre de créer qu'il le fut de se choisir, et même de se constituer un peuple.

L'idée de création, appliquée d'abord implicitement au peuple, puis explicitement à l'ensemble de ce qui existe, entraîne une autre image, qui vient s'ajouter à l'image conjugale du Dieu d'Israël comme époux de son peuple. C'est celle du Dieu d'Israël comme père de son peuple qui est son fils (*Osée* 11, 1), voire son fils aîné (*Exode* 4, 22). Parce qu'il crée, Dieu se révèle comme père. Mais l'idée de création apporte en retour à celle de paternité une correction décisive. En un mot : l'idée de paternité est découplée de celle de virilité. Un père, dans le domaine biologique, est d'abord un mâle. Il devient père de par sa capacité à féconder une femelle qu'il rend mère. Il ne peut être père à lui seul. Il faut qu'il y ait un « terrain favorable ». Or, l'initiative de Dieu est si totale qu'il n'en a nul

besoin. Dieu est père, mais il n'est pas mâle. Et il ne suffit pas de dire qu'il est père, bien qu'il ne soit pas mâle. Il faut aller jusqu'à risquer que s'il peut être le Père, le Père absolu, c'est précisément parce qu'il n'est *pas* mâle.

Un déséquilibre se fait jour ici. Dieu est père, et père absolu, et non mère. Pour le comprendre, réfléchissons quelques instants à ce qui distingue la paternité de la maternité — au niveau de notre expérience humaine. La mère tire de sa propre chair l'enfant qui y croît. Le père apporte bien de sa chair, mais seulement dans l'instant limite de la fécondation. Et celui-ci n'est pas perçu comme provoquant une co-appartenance de l'enfant et du géniteur. Jamais l'enfant ne « fait partie » du corps de son père. En revanche, pendant la période de gestation, il ne fait qu'un avec sa mère — sinon pour la biologie, en tout cas pour la façon dont la mère le ressent. De même Dieu, en créant, crée ce qui ne lui est pas consubstantiel. On peut très bien se représenter la créature, une fois qu'elle est posée dans l'être, comme contenue en Dieu, comme enveloppée par lui dans un soin providentiel — sollicitude qui évoque des images maternelles. Mais jamais l'acte de créer n'est pensé, dans le christianisme, comme création de quelque chose qui serait consubstantiel à Dieu.

Ce qui est en jeu dans cette précision, ce n'est rien de moins qu'une certaine conception de la liberté. Le père doit reconnaître son enfant, une fois qu'il est né. Certaines civilisations, comme par exemple Rome, ont fait de cette nécessité un rite religieux. Mais même là où ce n'est pas le cas, là où rien ne vient souligner le fait et le rendre conscient, la réalité reste. Le père reconnaît son enfant dans un acte de liberté que rien ne le contraint à poser. La mère, elle, sait très bien que l'enfant est d'elle — parce qu'il a été elle. Elle ne peut pas ne pas admettre que l'enfant est d'elle. Réciproquement, l'enfant est envers son père dans un rapport de liberté qui ne peut s'instaurer envers sa mère. On ne peut pas choisir ce à quoi on a appartenu depuis toujours. Un exemple peut illustrer la valeur respectueuse de ces images : le pays d'origine, là où il apparaît comme patrie (« pays du père »), est l'objet d'un patriotisme qui peut être choisi. Là où, en revanche, apparaît la nation (au sens étymologique : la portée d'une femelle animale), le sentiment sous-jacent est celui d'une appartenance inévitable, que l'on ne peut choisir.

Le découplage de la paternité et de la virilité

De la sorte, la paternité est pour la création une meilleure image que la maternité — toutes choses étant égales par ailleurs, toute image devant être sans cesse critiquée par report à son original.

Mais la paternité de Dieu n'est pas virilité, comme on l'a vu. Par la suite, le primat de la paternité n'entraîne en rien un primat de la virilité sur la féminité. Dieu est plutôt père que mère. Mais il n'est pas plus mâle que femelle. Le fait que Dieu soit père ne confère aucun privilège à ceux, parmi les hommes, que leur sexe masculin rend capables de l'être.

C'est de la Paternité de Dieu, nous dit saint Paul, que toute paternité, au ciel comme sur la terre, tire son nom (*Éphésiens* 3, 15). Il y a là un appel à repenser la paternité humaine à partir de la paternité divine. Ce qui implique de purifier le plus possible la paternité humaine de tout élément de « virilité ». Et de récapituler dans la liberté tout ce qui est appartenance. On se libère ainsi de certains blocages. Essayons d'en tirer quelques conséquences.

On peut en déduire, d'une part, une certaine attitude envers le « féminisme ». Celui-ci apparaît comme un mouvement légitime. Mais il faut lui refuser toute autre valorisation que celle qui s'attache à ce qui est juste. Cette justesse varie selon les différentes tendances et revendications de la nébuleuse de mouvements et de sensibilités qui s'en réclament. Mais les chrétiens n'ont là-dessus rien à dire de spécifique, qui se distinguerait de ce que pourraient dire philosophes, psychologues, sociologues, etc.

Ils peuvent en tout cas, à tout le moins, souligner que la question ne possède pas de pertinence ni de surdétermination théologique immédiate. Ce qu'ils savent ou croient savoir de Dieu ne leur permet pas d'intervenir dans le débat en fournissant des arguments pour ou contre. La paternité de Dieu, puisqu'elle est découplée de la virilité, ne peut pas servir à fonder un privilège du sexe masculin. En revanche, pour eux, la critique du modèle « masculin » de Dieu ne se distingue pas de la critique générale du transfert naïf des déterminations humaines sur Dieu, telle qu'elle est opérée par la théologie négative. Dire que Dieu est mâle n'est pas pire que de lui attribuer d'autres déterminations inadéquates, ou de dire qu'il est femelle. Mais ce n'est pas mieux non plus.

Le plus important est peut-être, d'une façon générale, un appel à modifier une certaine façon dont nous concevons l'initiative de Dieu. On ne peut appliquer sans critique à Dieu des situations qui relèvent de la vie conjugale des êtres humains. Or, souvent, on conçoit les relations entre les sexes comme une répartition de rôles : à l'homme reviendrait l'« initiative », la femme se caractérisant de son côté par la « réceptivité ». Cette représentation mêle inextricablement le biologique et le social, nous faisant ainsi tourner dans le cercle du « naturel » et du « culturel » — variante anthropologique du problème de la poule et de l'œuf... Il vaudrait sans doute mieux refuser carrément l'image. L'initiative paternelle

n'est pas du même ordre que celle qui caractérise la virilité : l'initiative du Dieu créateur qui se constitue un peuple n'est pas du même ordre que celle — éventuelle — du mâle dans le rapport sexuel, dans la constitution de la famille, ou dans l'éducation des enfants. Celle-ci est une façon de diriger une réalité qui préexiste. Mais il n'en est pas ainsi dans le rapport de Dieu à ce qui est créé. L'initiative est alors un don fait à celui qui reçoit, lequel reçoit non pas quelque chose qui viendrait s'ajouter à ce qu'il est déjà, mais bien sa propre existence, et avec elle la capacité même de recevoir.

Ce changement de modèle a des conséquences d'ordre politique. Une initiative qui serait celle d'un mâle qui ne serait que mâle serait une pure initiative de pouvoir. Une communauté qui la prendrait pour modèle serait fondée sur la seule capacité de commander. Au contraire, le modèle de l'autorité dans l'Église, tel qu'il a été proposé par des paroles très explicites du Christ (*Luc* 22, 26), a toujours été conçu, non comme un pouvoir, mais comme un don et un service. L'initiative est celle de la paternité plutôt que celle de la virilité.

Conclusion

Ainsi, on ne peut comprendre correctement le fait que la nature sexuée de l'homme exprime qu'il est à l'image de Dieu sans la reprendre à partir de l'idée de création. Celle-ci entraîne une neutralisation de la différence entre les sexes, laquelle n'est bien sûr pas supprimée, mais rendue non pertinente. En particulier, la virilité n'a pas de privilège sur la féminité, ni en soi, ni comme analogue de Dieu. En revanche, la paternité en possède un sur la maternité, mais exclusivement là où il s'agit de juger qu'une image est plus ou moins adéquate pour exprimer le rapport du Créateur à son œuvre, et nullement s'il était question de comparer des activités humaines. En christianisme, la seule tâche qui attende ce qui est mâle, « viril » au sens que l'on a dégagé, c'est de se laisser récapituler dans la paternité (charnelle ou spirituelle), et de se laisser ainsi mieux conformer à l'image de Dieu dans laquelle nous avons tous, hommes et femmes, été créés.

Rémi Brague, né en 1947, marié, quatre enfants. Professeur de philosophie à l'université Paris I (Panthéon-Sorbonne). Président de l'association Communio. Dernières publications : *Europe, la voie romaine*, Critéion, Paris, 1993 (2^e éd. augmentée) ; *Saint Bernard et la philosophie* (direction), PUF, Paris, 1993.

Francis MARTIN

L'image sexuée

Un bilan des enseignements du chapitre 1 de la *Genèse*

Nous tenterons d'analyser, dans cette brève étude du début du *Pentateuque*, l'apport de ce texte à la question de la nature mixte de l'humanité. La notion d'« image » de Dieu est centrale à l'interprétation du texte biblique.

Les textes sacrés sont élaborés à partir de nombreuses sources écrites et orales¹. Le chapitre 1 de la *Genèse* est un discours poétique sur l'origine de l'univers et de l'homme. Il semble bien que l'auteur de ce texte ait eu connaissance des différents courants de pensée qui existaient à l'extérieur d'Israël, et qu'il ait cherché à purifier et transposer ces réflexions. La partie centrale du texte est la création d'*adam*, homme et femme.

L'homme, image de Dieu

« *Élohim dit* : "Faisons *adam* à notre image, à notre ressemblance ! Qu'ils aient autorité sur les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux, sur les bestiaux, sur toutes les bêtes sauvages, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre !" *Élohim créa donc adam à son image, à l'image d'Élohim il le créa. Mâle et femelle, il les créa. Élohim les bénit et Élohim leur dit* : "Fructifiez et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la, ayez autorité sur les poissons de la mer et sur les oiseaux

1. Leur rédacteur partage la vision théologique de la tradition du Temple, dite sacerdotale, mais il exploite un matériel qui appartient à la tradition yahviste, racontant l'histoire du peuple suscité par Dieu et confié à Abraham.

des cieux, sur tout vivant qui remue sur la terre." *Élohim dit* : "Voici que je vous ai donné toute herbe émettant semence, qui se trouve sur la surface de toute la terre, et tout arbre qui a en lui fruit d'arbre, qui émet semence : ce sera pour votre nourriture. A toute bête sauvage, à tout oiseau des cieux, à tout ce qui rampe sur terre, j'ai donné toute herbe verte en nourriture." *Il en fut ainsi. Élohim vit tout ce qu'il avait fait, et voici : c'était très bien. Il y eut un soir, il y eut un matin : sixième jour* » (*Genèse* 1, 26-31).

Nous avons laissé dans ce texte le mot *adam* (« homme ») sans le traduire, afin d'en accentuer la valeur sémantique.

Ces versets expriment la volonté divine de créer l'homme à son image à lui, et non d'après une image céleste en général. Le mot *selem*, que nous traduisons ici par « image », s'applique habituellement dans le texte biblique à une image physique, ce qui semble donc impliquer l'existence d'une ressemblance formelle entre Dieu et *adam*. Que signifie cette notion d'image pour la civilisation du Proche-Orient d'alors ? Plus même que l'idée de ressemblance physique, est fondamentale l'interprétation de l'image comme représentation du pouvoir. La représentation de Dieu est aussi celle de son pouvoir. Ce qui explique pourquoi les idoles, images de Dieu, étaient interdites à Israël, tandis que les païens multipliaient au contraire les représentations divines. De même qu'un roi peut multiplier sa présence et son autorité par les représentations de lui-même, de même les dieux égyptiens et assyriens faisaient-ils représenter leur autorité par le roi. Cette tradition permet de penser que l'« image » de la *Genèse* indique qu'*adam* est le représentant de Dieu, qu'il incarne et qu'il exerce l'autorité de Dieu sur la terre et les êtres vivants. *Adam*, représentant de Dieu, est intrinsèquement différent du reste de la création. Cette qualité unique d'être l'image de Dieu constitue la dimension spirituelle de l'homme. La différence entre *adam* et le reste de la création est soulignée par le changement de forme de la bénédiction. Seul *adam* reçoit une bénédiction personnelle, ainsi qu'une explication sur la manière dont il doit gérer le monde. *Élohim* n'est pas un propriétaire absent, mais le créateur toujours présent qui guide *adam* et lui explique comment être le roi témoignant de son existence. Cette interprétation se retrouve dans la conception israélite de la royauté.

Adam, mâle et femelle (*Genèse* 5, 1-5)

« Ceci est le livre des générations d'*adam*. Au jour où *Élohim créa adam, il le fit à la ressemblance d'Élohim. Mâle et femelle il les créa, il*

les bénit et les appela du nom d'adam au jour où ils furent créés. Adam vécut cent trente ans et engendra un fils à sa ressemblance, à son image. Il l'appela du nom de seth.»

Il apparaît ici clairement que le terme *adam*, réalité de l'image d'Élohim, s'applique à la fois aux hommes et aux femmes, produits de la création divine. La phrase suivante établit un parallèle entre l'action de Dieu qui crée l'homme et celle d'*adam* qui engendre et nomme *seth*. La relation entre *adam* et *seth* est une relation de partage ; *seth* est issu d'*adam*, est une part de lui et lui ressemble, mais n'est certainement pas son représentant royal.

Une dernière mention d'*adam*, «image» de Dieu, se trouve au chapitre 6 de la *Genèse*. Le contexte est ici celui de la bénédiction de Noé, et le sujet celui de la place particulière de l'homme dans la création.

De la lecture des deux textes cités ressort l'impression d'une identité collective d'*adam*. L'auteur utilise indifféremment le même mot, *adam*, pour désigner l'homme et l'humanité. Cette oscillation entre *adam* singulier et *adam* pluriel explique que l'auteur puisse décrire *adam* comme «*mâle et femelle* ». *Adam*, représentant royal de Dieu, à qui Dieu s'adresse directement, qui observe le sabbath et adore Dieu, dont Dieu vengera le sang versé, cet *adam* est bien un ensemble d'homme et de femme. Que signifie cette affirmation du chapitre 1, reprise au chapitre 5 ? Remarquons tout d'abord l'originalité absolue du texte biblique dans la tradition antique. Aucun autre document décrivant la réalité d'une créature homme et femme n'est parvenu jusqu'à nous. Ce texte est une profession de foi, apprise de Dieu, qui contemple la sexualité sans frayeur ni idolâtrie. Émil Brunner l'exprime ainsi: «*Cette affirmation fondamentale, dans sa simplicité lapidaire, si simple en vérité que nous réalisons avec peine comment disparaît avec elle tout un monde de mythes, de spéculation gnostique, de cynisme, d'acèse, de déification et de peur de la sexualité*¹.»

Le premier rôle de la description d'*adam* comme mâle et femelle est de replacer la différenciation sexuelle et la sexualité dans un monde bon, créé par Dieu. Le sexe n'est pas un instrument de pouvoir (comme dans les cultes de la fécondité), ni une expression de l'orgueil démesuré, mais

un aspect de l'humanité. C'est l'un des aspects qui font qu'*adam* est l'image de Dieu. Ce n'est pas seulement la capacité d'*adam* (et Ève) à engendrer qui est ici en cause. Mâle et femelle sont l'humanité et l'image de Dieu avant même d'être féconds. Au-delà de la capacité à transmettre la vie, plus importante que le seul phénomène de la vie humaine est l'affirmation qu'homme et femme sont égaux dans leur représentation de l'image de Dieu. Aucun des deux sexes n'est plus l'image de Dieu que l'autre, c'est l'humanité ensemble «*mâle et femelle*» qui incarne un aspect du divin.

La différenciation sexuelle est l'expression corporelle symbolique de la relation de l'homme à Dieu. L'être humain, «une même entité marqué d'une empreinte particulière» d'homme ou de femme, exprime par l'intermédiaire de son corps une partie de l'amour de Dieu. Dans leurs relations réciproques, les êtres humains témoignent de la présence de Dieu dans le monde et de son amour pour nous. En insistant sur la dualité mâle et femelle d'*adam*, le texte biblique éclaire ce qui fait le caractère unique de la relation de Dieu aux hommes ainsi que la signification d'être l'image de Dieu.

La foi moderne s'est posé la question du caractère symbolique du corps humain. Considérant le statut théologique de la sexualité, Walter Kasper explique que la doctrine de la création ne permet pas plus une interprétation matérialiste qu'une interprétation idéaliste. L'interprétation chrétienne considère plutôt le corps comme le symbole *réel*, *l'ex-carnation* de l'esprit humain, ce qui l'oppose à la tradition gnostique de refus du corps et de la sexualité. Comme l'écrit Kasper, «*si le corps est le véritable symbole de l'esprit humain, alors la différenciation sexuelle est bien une part importante de la personne. Nous ne pouvons donc pas dire qu'il existe seulement une différence biologique mineure entre les hommes et les femmes, une petite différence avec de grandes conséquences sociales. Le sexe n'est pas une région du corps mais un déterminant de l'ensemble de la personne, de tout ce qui est humain*¹.»

Les différences sexuelles sont le symbole de différences profondes entre les personnes. Comment comprendre ces différences ? Une première

1. *Man in Revolt. A Christian Anthropology* (Philadelphia, Westminster, 1939), p. 60.

1. « The Position of Women as a Problem of Theological Anthropology », *The Church and Women : A Compendium*, éd. Helmut Moll (San Francisco, 1988), pp. 58-59.

thèse adoptée par de nombreux théologiens est celle de la complémentarité. Les différences physiques entre homme et femme reflètent des différences similaires d'autres aspects de leurs personnalités respectives. Chaque sexe contribue par sa différence, et de façon également importante, au fonctionnement de la famille, de la société, de l'Église. La principale illustration de ce paradigme est la procréation, dans laquelle homme et femme ont des rôles également indispensables et également distincts. L. Bouyer et H.U. von Balthasar, représentants d'une tradition augustinienne, expriment cette polarité au travers du symbolisme biblique du mariage. Ainsi, Marie et l'Église sont les archétypes de la féminité, tandis que le Père et le Fils révèlent le véritable sens de la masculinité. Ces exemples de masculinité et de féminité sont aussi ceux du contrat marital entre Dieu et son peuple.

D'intéressantes contributions à ce débat se trouvent dans les recherches sur la notion du corps comme sacrement. Cette théorie prend ses racines dans la théologie sacramentelle et dans l'art du moyen âge et de la Renaissance. Le corps, ayant été créé fondamentalement bon, peut-être l'expression de la vérité, de la bonté, de la beauté. De manière plus scolastique, nous pouvons dire que le corps est le signe extérieur d'une grâce intérieure. S'appliquant au caractère sexué du corps, le langage du sacrement devient celui du mariage. La présentation la plus claire du caractère nuptial du corps se trouve dans les enseignements du pape Jean Paul II: «*Le corps, qui exprime la féminité, manifeste la relation réciproque et la communion des personnes. Le don du corps est la caractéristique fondamentale de l'existence de la personne. Le corps témoigne du don fondamental de la création, témoigne de l'amour qui est source de ce don. La masculinité et la féminité, le sexe, sont le signe originel du don du Créateur, et de la conscience chez la créature homme femme de vivre ce don selon le mode originel*¹.»

1. JEAN PAUL II, *The Original Unity of Man and Woman: Catechesis on the Book of Genesis*, Boston, Daughters of St. Paul, 1981, pp. 106-112.

Philippe CORMIER

« Ce mystère est grand »

Répondit l'oiseau : «*Si tu n'endurais des souffrances par amour, avec quoi aimerais-tu ton aimé ?*»

R. Lulle,
Libre de l'ami et de l'aimé, § 34.

L'OPINION vulgaire frappe saint Paul de misogynie et répète à l'envi que l'apôtre n'a rien compris à l'amour, pour ne rien dire de la condition féminine. Or personne d'autre avant lui n'a mieux identifié le lien véritablement transcendant qui unit la relation entre l'homme et la femme au mystère du Christ, mystère d'union¹. Ce n'est pas un autre mystère en effet que celui de l'amour conjugal qui permet à Paul de figurer l'union du Christ et de l'Église. Or cette union n'est pas une relation qui unirait deux êtres extérieurs l'un à l'autre, mais celle qui fait entrer un corps (l'Église) dans une union, celle, en l'unique personne du Christ, des deux «natures», l'incréée et la créée, et cela entièrement au bénéfice de l'épouse ainsi divinisée, l'épouse entraînant, au-delà de l'Église, la création dans sa plénitude².

L'amour conjugal, jusque dans l'union charnelle de l'homme et de la femme, n'est donc pas une simple image destinée à illustrer pour des esprits «charnels» le mystère de l'union hypostatique à partir duquel est rendue possible et se réalise notre union au Dieu que le Christ révèle, le Dieu trinitaire — image simplement pédagogique. Mais cet amour entre

1. *Éphésiens* 5, 32.

2. *Le plérôme*, cf. *Éphésiens* I, 23.

l'homme et la femme peut faire véritablement voir le Dieu-Amour, ce Dieu qui est une relation et union de Personnes, de deux personnes dans une troisième : l'Esprit qui est cette relation et union.

Bien plus, l'amour entre l'homme et la femme n'est plus un simple analogue de l'amour divin, puisque le Christ de l'Ascension permet d'élever pour toujours la misérable chair humaine, et à travers elle toute la nature, à un statut divin. En venant au monde et en y prenant chair, le Christ jette une lumière sur la sexualité ; il en fait davantage qu'une métaphore vétéro-testamentaire ¹ servant à dire l'alliance aimante de Dieu et de l'âme ou d'Israël ; il rend intelligible ce qui avant lui demeurait incompréhensible et l'objet de tous les dangers, exigeant le cadre sévère et répressif de la loi pour ne pas être vécu trop librement, trop sauvagement comme une occasion de chute ². Que la seule légalité ne suffise pas à sauver (assurer et garantir) l'union de l'homme et de la femme, la loi de Moïse et la permission de la répudiation « à cause de la dureté des cœurs », le montre à l'évidence ³. Du coup, aussi longtemps que la nouvelle loi, celle du Christ, apparaîtrait encore comme une simple loi, elle a de quoi révolter la concupiscente faiblesse humaine. Il faut donc qu'elle se laisse entendre comme ce que dit l'Amour même : le divorce n'est pas la rupture d'un contrat mais la rupture d'un amour. Et alors le contenu de l'union est élevé à une vérité qui, tout originelle qu'elle soit, n'est saisissable clairement et distinctement que maintenant. Dans une seule et même parole, Jésus, en élevant la sexualité à l'amour, en la rendant « capable d'amour » comme la nature est « capable de la grâce », élève l'union des sexes dans le mariage à la suite du célibat consacré ⁴ ; leur lieu commun se retrouve être leur bien commun : l'amour-*agapè*, dont la marque commune est l'indissolubilité, le non-retour dans l'acte de se donner. Il devient aussi essentiel d'accéder à la sainteté dans l'un et l'autre de ces deux états de vie dont chacun devient signe dans la perspective de l'autre ; alors que la renonciation au lien sexuel signe eschatologique du Royaume, l'union conjugale est le signe de ce que ce Royaume réalise : la divinisation de l'humanité-épouse par son incorporation au Christ.

Puisque la métaphore conjugale, donc aussi amoureuse et érotique ⁵, n'est pas seulement une métaphore, mais signifie davantage en vertu

1. *Isaïe* 54, 5 ; *Jérémie* 2 ; *Ezéchiel* 16, 6-14 ; *Osée* 2, 21 sq.

2. Cf. *en Matthieu* 19, 10, l'effacement des disciples au rappel par Jésus à l'évidence de l'indissolubilité du mariage comme loi naturelle du couple (« dès l'origine », *ibid.*, v. 8).

3. Sur ce sens de la loi, cf. *Romains* 7, 5-10.

4. Se rendre eunuque au sens de *Matthieu* 19, 12.

5. Cf. le *Cantique des cantiques*.

d'une convenance *a priori* avec l'amour le plus divin, elle doit pouvoir se découvrir comme une voie d'accès au mystère de Dieu (charnellement manifesté dans le Christ) dans la mesure où ce mystère se trouve originellement (selon la Création) contenu dans l'assortiment des sexes ¹. Mais cela va-t-il de soi ? Bien au contraire il semble que la « convenance *a priori* » ne comporte aucune espèce d'évidence. En deçà du dévoilement théologique du sens à l'œuvre dans la réalité du couple, il convient donc d'examiner au préalable la différence des sexes.

Entre les deux infinis, ici l'infiniment admirable de la différence trinitaire et l'infiniment borné de la différence sexuelle, une seule médiation et liaison, un seul médiateur et sauveur va se révéler comme celui qui révèle à l'être ce qu'il est. Unissant en lui les deux infinis, le Christ.

Homme et femme...

L'homme et la femme sont d'abord naturellement mâle et femelle ; le sexe ne semble qu'une affaire de survie induisant le primat de l'espèce, par le biais de la génération de nouveaux individus. L'accouplement permet la circulation, les combinaisons, les recompositions indéfiniment nouvelles d'un patrimoine génétique dont les individus ne sont que les vecteurs, les porte-semence. Chaque accouplement fécond est un nouveau croisement ; chaque croisement un croisement de croisements : rien là que de littéralement trivial.

Or de ce que les animaux font, sinon sans signaux du moins sans histoires, les humains font toute une histoire et une multitude d'histoires. Ils ne font pas l'amour sans histoire, ce qui revient à dire que les animaux, quant à eux, ne font tout simplement pas « l'amour » — et que, d'autre part, il n'y a pas d'amour sans histoire (d'amour), pour ne pas dire qu'il n'y a pas d'autre histoire qu'histoire d'amour. D'emblée, l'humain se situe dans l'indécidable identification/non-identification de la relation sexuelle et de l'amour, faisant et défaisant l'amour avec le sexe, perdant de vue si c'est l'amour qui sert le sexe ou si c'est le sexe qui sert (à) l'amour. En tout état de cause, la liaison sexualité/ reproduction est chez l'homme médiatisée en abîme, se déployant avec violence ² sur l'horizon de la mort. Dans la différence entre l'homme et la femme se con-

1. Cf. *Genèse* 2,18: « Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie. »

2. *Cantique des cantiques* 8, 6.

centre donc, il ne faut pas s'en étonner, tout ce qui, de la vie humaine, «fait problème », drame ou tragédie, parce que le sexe détermine une proximité aussi extrême que fugitive, qui donne son contenu premier et par suite sa mesure au *désir comme* essence première de la relation (ce qui me pousse vers l'autre), avec comme première détermination *qu'il (le désir) ne peut définitivement pas être comblé*. Plus grande en effet la «satisfaction », plus elle (se) fait désirer. Satisfaction? Plaisir? Jouissance ? Parce que le simple *besoin* revêt un caractère fini, il est capable d'être satisfait, et la sensation de plaisir signale la satisfaction ; en revanche, dès lors que la *conscience* temporelle humaine éprouve la sensation, elle la vise, et une telle visée (*intentio*) est ce par quoi son objet est rendu inatteignable ¹. Or elle est en même temps ce par quoi la *relation* de l'homme et de la femme va pouvoir se déployer selon une modalité qui peut être dite spirituelle par opposition à *une modalité naturelle* ou animale. Le rapport entre pulsion sexuelle et reproduction est, chez l'homme, avons-nous dit, in-finiment ² médiatisé : il l'est par l'in-fini du désir comme ce qui inaugure intentionnellement l'amour, *éros* (inaugure et inaugure seulement). Cela signifie que le «rapport» sexuel ne peut se réduire, *humainement*, à ce qu'il est *naturellement*, *mais* qu'il est visé comme relation. D'où il résulte que la *relation* est d'une certaine manière rendue première par rapport à la différence sexuelle, en ce qu'elle détermine cette dernière comme objet de sa propre visée, loin que la relation *résulte* purement et simplement de la différence et du rapport sexuels. La finalité première (la reproduction) est alors effectivement médiatisée par la relation visée; elle est mise à sa merci au sens où la finalité «naturelle» et première est mise à la merci de cette finalité intentionnelle et seconde qu'est la relation à l'autre : la seconde, en devenant première, soit prend le pouvoir sur la fin naturelle et s'en dissocie si elle veut, soit la vise comme contenu maintenant spirituel, à savoir le *don* d'une nouvelle vie.

Certes, la relation *ne produit pas* la différence sexuelle dans sa dimension biologique, mais elle la détermine comme humaine et intentionnelle : l'homme se découvre être relation jusques et y compris dans son corps et jusque dans le corps à corps de la relation sexuelle : c'est à *partir*

de la sexualité qu'il apparaît comme relation. Et à partir de cet être-relation, il se différencie de son autre, un autre qui se manifeste comme autre jusque dans son corps, reconnaissable comme autre jusque dans son anatomie, cette différence constituant la base de son identité. C'est pourquoi ce que l'on veut savoir en premier lieu d'un nouveau-né, c'est quel est son sexe, et pourquoi par la suite il n'est rien dans son être qui ne soit reconnu comme sexué : le visage, la moindre partie du corps, de même que l'intelligence, le caractère, la sensibilité, sont reconnaissables comme masculins ou féminins. La différence sexuelle n'est pas une différence surajoutée : si tout n'est pas « sexuel », tout en l'homme est sexué, marqué par l'empreinte de la différence sexuelle.

La nostalgie platonicienne de l'androgynie qui voit dans la différence des sexes une punition divine est évidemment le fruit d'une illusion rétrospective, celle qui confond relation et fusion, parce que la fusion est ce qui est érotiquement désiré dans la relation, quoiqu'elle en soit la négation pure et simple. Il n'y a pas d'androgynie, et la différence des sexes ne résulte d'aucune faute. Cependant, si l'état de fusion n'est nullement originel et si par ailleurs le désir sexuel ou sexué ² ne peut pas ne pas viser la fusion, cela dénote son caractère immédiatement régressif et la nécessité où il est de rompre avec cette visée immédiate pour qu'ad-vienne le «jeu» de l'amour, qui suppose la différence, qui doit la vouloir — en fait qui est bouleversé en permanence par la contradiction entre le désir de fusion et la volonté de la différence, entre le phantasme de l'adéquation pure et totale entre deux êtres vivants, et la reconnaissance de l'autre dans sa différence. Il faut donc que l'homme renonce à la satisfaction fusionnelle pour jouir de l'autre comme autre, ce qui implique pour la jouissance qu'elle sera nécessairement inadéquate; et donc souffrance. Passion, elle devra renoncer à soi comme jouissance, puisque l'autre devra demeurer dans sa différence irréductible, sans être réduit à un pur objet visé et absorbé totalement par le désir, autrement dit sans être supprimé comme autre.

À partir de là, on voit que l'inadéquation est caractéristique aussi bien du désir que de la jouissance. Ainsi, le désir au féminin (ce qu'il y a de féminin dans le désir) est irréductiblement différent du désir masculin, chacun

1. Le désir est une pure visée et par conséquent il ne saurait être « satisfait », il désire toujours « au-delà » de ce qu'il atteint; c'est en cela qu'il est in-fini », ne s'arrêtant jamais à aucun but fini.

2. Il faut distinguer l'in-finité définie à partir de la négation d'une détermination finie, de l'infinité de ce qui est positivement illimité.

1. Cf. le discours prêté à Aristophane dans le *Banquet*, 189 *sq.* Il convient cependant de se souvenir que Platon n'est pas dupe de ses propres mythes : il en forge chaque fois que ses interrogations le conduisent à franchir les limites du connaissable.

2. *Sexuel* est le désir pour un partenaire amoureux, *sexué* par exemple le désir régressif dont la mère peut être l'objet de la part de l'enfant, quel que soit son sexe.

désirant rencontrer chez l'autre un désir autre que celui par lequel il est effectivement désiré. L'être désirant désire être désiré et s'inquiète de savoir si et comment il est désiré par l'autre. Le désir portant donc sur le désir éprouvé par l'autre, et celui-ci n'étant jamais conforme à celui qui est désiré, on comprend que le désir ne puisse radicalement pas être satisfait et devienne « fou » s'il n'accepte pas (c'est ici qu'entre en jeu la volonté) de se convertir en *amour*, nouvelle instance qui suppose au minimum d'accepter le désir de l'autre comme un désir autre que celui qui est désiré. Eros représente donc un composé particulièrement instable et intenable, à la fois « égoïste » et ne pouvant être « satisfait » sans renoncer paradoxalement à se satisfaire, sans aimer. Aimer est donc très différent de désirer. À l'opposé du besoin, le désir n'est déjà plus du tout « nature » mais il est encore bien loin de constituer le dernier mot de ce qui serait « surnaturel », spirituel. Bien au contraire, nous pouvons dire qu'il n'en constitue que le premier mot (nous avons dit qu'il *l'inaugurait*), comme si le désir était là à titre propédeutique, non tant pour être par la suite supprimé (il est de la nature de la créature, non autosuffisante, de désirer), mais comme s'il était le moment de la conscience englobant en soi la nécessité de son propre dépassement dans le *don*. La loi d'autodépassement du désir demande que l'autre soit pris en considération pour ce qu'il est et non plus seulement comme objet ni même comme sujet désirant mais comme sujet voulant, comme *personne*. C'est cette loi qui est fondamentalement inscrite dans la différence entre les sexes comme différence naturelle ayant à être visée comme différence entre des personnes.

La reconnaissance de l'autre comme personne¹ suppose de passer de la séduction à l'aveu, de la tromperie à la parole qui ne se reprend pas. C'est l'oeuvre de la volonté (qui est déjà sans doute par elle-même une grâce). Sans une telle volonté, il n'est pas possible de se donner sans retour. Il faut le décider inconditionnellement, sachant que ce qui ne se reprend pas n'est pas qu'une simple parole, mais ce qui est signifié par la parole donnée : soi, sa propre vie. Dans la parole, il y va donc de soi et de sa vie. La parole anticipe et accompagne la donation de soi, non plus pour un certain temps au gré du désir, mais, s'il le faut envers et contre le désir qui, cependant, demeure à l'oeuvre, comme vie, dans le don. L'homme et la femme qui se donnent leur parole soit mentent (hypothèse qui ne peut être exclue), soit « ne savent pas ce qu'ils font² » (leur décision

aurait demandé à être éclairée, ce qui engage la responsabilité de l'institution), soit se la donnent « pour la vie », quand bien même la vie (les désirs l'emportant sur l'amour) les conduirait à faire mentir leur propre parole.

Il peut bien y avoir accouplement sans parole donnée, donc sans amour ; le désir suffit provisoirement, mais alors se découvre la nécessité d'aimer immanente à la logique du désir, ou bien la chute d'*éros* en *pornos*, avec son cortège de désillusions¹ et en premier lieu l'apprentissage que le plaisir ne fait pas le bonheur.

Le dépassement effectif du désir érotique en ce que nous appellerons « amour objectif » s'exprime non pas tant que le « désir d'enfant² », que dans la *volonté commune* d'avoir des enfants, en tant qu'en eux il s'agira de faire exister « objectivement » ou plutôt substantiellement l'amour unissant le couple, et d'aimer cet amour, en tant qu'en *lui* est dépassé sans retour le duel du désir et du désir de désir. Aimer l'autre n'advient que dans la mesure où il est non seulement désiré (c'est toujours en fin de compte une représentation ou un phantasme de désir qui est désiré), mais reconnu dans un tiers qui ne peut ni ne doit plus être désiré : l'enfant, en qui les deux corps des parents non seulement ne font plus qu'une seule *chair* (*ce qu'après tout l'accouplement suffit à réaliser*), mais un seul *corps*, un tiers corps, distinct du leur. Il n'y va pas que de la conservation de l'espèce ou de la lignée, mais, parce que l'accouplement des corps est assumé par une rencontre et union de volontés, l'enfant non seulement réalise « objectivement » l'union de deux corps en un seul (le sien propre), mais signifie en tant que *sujet* l'union de deux volontés devenues substantiellement une (la sienne propre). L'enfant est substantiellement et distinctement une volonté distincte de celles dont il est issu. C'est ainsi qu'il sort du monde de la simple nature pour entrer dans celui du sens, le monde de « l'esprit ».

Que retenir de cette esquisse, sinon que la différence sexuelle ne signale pas seulement le caractère fini et mortel de l'homme « condamné » à se reproduire³, ni seulement, par suite, le primat de l'espèce sur l'individu

flatus vocis, à une simple émission de voix, le contenu intentionnel de signification étant absent ; ce sont les seuls cas valides d'annulation d'alliance.

1. Cf. D. FOLSCHEID, « Pour le plaisir », in *Communio* VII (1982), n° 2, p. 9.

2. Sur ce point nous renvoyons à notre article « L'Amour *in vitro* », in *Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia*, Anthropotes, Rome, 1988, I, pp. 145-165.

3. Il est clair qu'il ne « se » reproduit jamais que génériquement, par le croisement de deux lignées, mais nullement en tant que « personne » : l'enfant est absolument une autre personne que celle de ses parents.

1. Cf. J.-L. MARION, « Le Présent de l'homme », in *Communio* VII (1982), n° 4, p. 2 *sq.*

2. On ne peut ici que faire mention des quelques rares cas d'irresponsabilité avérée qui peuvent faire considérer comme nulle et non avenue une « parole donnée » réduite alors à un

réduit alors à être un simple porteur de gènes (dans ce cas on trouverait écrit en *Genèse* 1, 27 : « *Mâle et femelle il le créa* »), mais que cette même différence sexuelle, à partir des pulsions et du jeu des désirs, inscrit la relation interpersonnelle jusque dans ce qui continue d'appartenir à la nature, jusque dans la chair et le corps. Le rapport d'un corps à un autre corps est appelé à devenir le rapport d'un corps au *corps d'un autre*, donc reconnaissance, relation (et pas seulement rapport) d'une *personne* à une autre. C'est dire que, par la différence des sexes, le corps n'est pas mis hors relation, mais au contraire se trouve initialement et initiatiquement (jusque dans le rapport interdit au corps de la mère) au centre et à l'origine de toute relation. Non seulement toute relation humaine se trouve avoir une dimension charnelle, mais, bien plus, la chair avec sa différenciation interne est ce par quoi est introduite la relation jusque dans le règne de la nécessité et de la finitude qui caractérise la condition humaine. Réciproquement, la relation du couple est ce à partir de quoi la nature, toute « charnelle » qu'elle soit, n'en est pas moins de part en part personnelle, jusque dans cette chair et jusque dans la différenciation sexuelle qui détermine la communauté charnelle entre des corps.

La chair établit entre les personnes, par l'union des corps, une interdépendance *a priori*¹, qui leur interdit d'exister comme des monades « sans portes ni fenêtres », mais au contraire qui est la condition de possibilité de la relation au sens spirituel entre des êtres qui ne cessent pas pour autant d'appartenir à la nature.

... il le(s) créa

Que l'homme et la femme soient des *créatures*, voulues comme telles, et pas seulement des êtres de nature et de culture, privés de Dieu, cela fonde et change radicalement leur condition et le sens de cette condition. Car dès lors que la différence sexuelle peut être reconnue comme voulue par Dieu, c'est jusque dans cette différence que l'homme peut être reconnu comme image de Dieu. Ce n'est pas seulement en tant qu'individu qu'il est image de Dieu, mais en tant qu'il est « homme et femme », autrement dit en tant qu'il est relation jusque dans sa condition charnelle, finie, mortelle.

1. *A priori*, parce qu'une relation a toujours déjà existé, qui constitue l'origine de chaque être et que chaque être actualise.

La résurrection de la chair, telle qu'elle apparaît dans la Bible dès l'Ancien Testament¹, autrement dit la résurrection de tout l'homme et pas seulement d'une âme spirituelle séparée, indique à quel point le salut est sans reste, ne laisse, de la nature, rien derrière, mais l'accomplit, sexualité comprise. La différence sexuelle, en tant qu'elle est partie intégrante de la personne, ne sera pas supprimée par la résurrection, mais accomplie dans le devenir totalement personne, à partir de la nature incluant l'appartenance générique. L'homme et la femme seront « comme les anges² » en ce sens qu'ils seront devenus totalement des personnes « uniques en leur genre », et non plus seulement des individus biologiques subordonnés à leur espèce. Ils n'en conserveront pas moins leur identité totale, incluant la sexualité, le caractère sexuel : Marie mère de Dieu est une femme pour l'éternité, et son Fils un être humain de sexe masculin pour l'éternité³.

Si l'homme est image de Dieu en tant qu'il est relation, c'est non seulement en tant qu'il est personne mais en tant qu'il est relation entre des personnes, entre des personnes dont la *nature* est d'être relation. La différence sexuelle, inscription de la relation dans la chair, est donc image de Dieu, image de la différence divine — parce qu'il y a de la différence en Dieu, parce que Dieu est différence en soi, parce que Dieu est personnel et relation entre des Personnes. La différence sexuelle de l'homme et de la femme est la trace dans la chair du mystère de Dieu, et comme toute trace elle nous conduit à Celui qui est le modèle dont elle est l'empreinte, si du moins l'on veut bien se donner la peine de remonter de la seconde au premier. Chercher la ressemblance conduit à mieux comprendre et à mieux vivre et le mystère de la sexualité et le mystère de la Trinité. Disons même que si la différence sexuelle n'était pas l'image de la relation trinitaire, elle serait sans « mystère », mais triviale et naturelle, désir et passion inexplicables et, selon le mot de Pascal, incompréhensibles.

H.U. von Balthasar, citant saint Basile⁴, valorise admirablement la *passivité* inhérente au couple activité-passivité sans lequel il ne saurait

1. Le texte décisif est celui de 2 *Maccabées* 7, 23, mais nombreux sont ceux qui affirment que Dieu n'a pas créé l'homme pour la mort.

2. *Matthieu* 22, 30. Jésus qui, en ressuscitant, reste un homme (*vir*), ne dit pas qu'il n'y aura plus ni homme ni femme (dans un contexte bien entendu différent de celui de la formule paulinienne en *Galates* 3, 28) mais que l'on ne « prendra plus ni femme ni mari ». L'activité sexuelle sera abolie dans la condition nouvelle incorruptible, mais non pas la dimension originellement sexuée de l'identité personnelle.

3. C'est pourquoi dans la théologie catholique la symbolique de la différence sexuelle n'est pas que symbolique, mais a un fondement ontologique dans l'essence de la personne de Jésus.

4. « De la haute dignité de la femme », in *Communio* VII (1982), n° 4, pp. 27-29. « Le Fils, dit saint Basile, a le recevoir en commun avec toute créature » (cité sans référence).

exister de relation, et de relation en Dieu même. Car, sans réception, pas de donation effective. Or, dans la Trinité, le Fils reçoit tout ce qu'il est du Père : son acte propre et éternel par rapport au Père est de se recevoir de lui. La réception, qui est « passive », est paradoxalement son acte propre, qui donne une égale « dignité » à la réception et à la donation, renversant par là même notre hiérarchie spontanée des valeurs, qui n'est pas celle de Dieu : en lui la « faiblesse » n'est pas inférieure à la « force », ni l'obéissance au pouvoir, etc. De même que dans le couple humain la passivité signifie l'acte de recevoir, selon le mode proprement féminin de se donner, mode qui ne demande pas moins d'amour que la donation active de soi, de même en Dieu, le Fils, se recevant du Père, est ce qu'il y a en Dieu de « féminin ». En cela, il est l'archétype de toute créature, et de toute la création par rapport à Dieu. L'obéissance du Christ à son Père, révélant la « passivité » du Verbe éternel qu'il est et demeure dans sa condition incarnée, révèle ainsi l'égale dignité de la passivité et de l'activité dans l'Amour¹ qui les unit et les englobe, l'Amour étant premier et principal et demandant cette différence pour qu'il y ait non seulement altérité, mais acceptation de l'altérité et même vouloir de cette altérité.

Mais alors que l'homme fait l'apprentissage de l'amour par le biais du désir, Dieu est Amour par une décision éternelle, celle-là même par laquelle il veut et engendre sa propre différence sans retour en voulant et en engendrant son Verbe dans cet Autre du Verbe qu'est l'Esprit. Car ce n'est pas en son propre « sein² » que le Père veut et engendre le Fils, mais dans cet Autre qu'est l'Amour qu'il promet en engendrant le Fils. L'Esprit est (d'une manière comparable à l'enfant humain) la substance même de l'Amour unissant les deux premières Personnes qui sont comme l'époux et l'épouse.

Il faut bien remarquer ici que ressemblance n'est pas réduction et qu'il ne s'agit pas de « sexualiser » les relations trinitaires. C'est la différence sexuelle qui ressemble à la relation trinitaire, non à l'inverse la relation trinitaire qui ressemblerait à la sexualité, quoique cette dernière, précisément en tant qu'image, nous permette de concevoir par analogie le mystère de Dieu-Amour. Il faut se souvenir que c'est ce qu'il y a de relationnel dans la sexualité qui est image de la Trinité, et non la sexualité par elle-même comme pure détermination biologique inhérente à la nature de telle espèce vivante. Aussi le Fils n'est-il « féminin » que par

1. Tout à l'opposé de l'aristotélisme qui privilégie l'acte et ne pose aucun principe qui transcende l'opposition entre puissance et acte.

2. Du moins à ce degré de notre approche car, à un autre degré, tout est dans le Père.

l'analogie signalée plus haut (passivité), de même qu'il n'est, également, « Fils » ou « Verbe » que par analogie.

Et pourtant, à partir de cette analogie, la condition féminine, ou virile, ou filiale, va pouvoir être élevée à la dignité divine. L'analogie en effet va être dépassée et accomplie — on peut même dire par conséquent retournée et renversée — par le Verbe-fait-chair. L'union des deux natures, divine et humaine, du créé et de l'Incréé, dans l'unique Personne ou hypostase du Christ fonde l'analogie, rend divin ce qui n'était qu'empreinte. Le Sceau lui-même s'étant fait empreinte, l'empreinte est élevée à la dignité du Sceau. À partir du Christ, les humains peuvent être dits des personnes d'une manière univoque avec les personnes divines.

L'Incarnation et, dans l'Incarnation, l'union hypostatique sont ce qui rend possible une théologie positive éclairant alors aussi bien le mystère de Dieu-Trinité que celui de l'homme créé homme et femme. Ce que l'on peut dire désormais de la différence sexuelle ne ressortit plus seulement aux « sciences humaines », mais également à une anthropologie révélée (à partir du Christ) qui trouve sa place dans la théologie trinitaire (et même pour nous l'éclaire), qui à son tour rend compréhensible le dessein de Dieu créant l'homme « homme et femme ».

Nous savons maintenant (par l'unique Médiateur) que l'Amour est Relation en Personne, Esprit.

Esprit non seulement de Celui qui engendre mais de Celui qui est engendré. Le Père n'engendre pas le Fils dans un autre Esprit que Celui dans lequel le Fils se reçoit du Père : c'est donc nécessairement le même Esprit. D'où le *Filioque* essentiel à la compréhension de la troisième hypostase. Si l'Esprit procède du Père *et du Fils*, d'une part il en procède comme unité et union substantielle de leurs deux amours qui sont voulus réciproquement comme un et n'en font par conséquent effectivement qu'un — et non pas, évidemment (en Dieu il n'y a pas de manque), comme désir, car autant l'Amour est adéquat à soi autant qu'il l'est à l'Aimant comme à l'Aimé, autant le désir est inadéquat au désir — ; mais d'autre part, il faut bien noter (c'est ce sur quoi il convient de s'accorder avec les Orientaux) que c'est *autrement* que le même Esprit d'Amour procède de chacun des deux. Il procède autrement de l'acte d'engendrer et autrement de l'acte de se recevoir comme engendré, ces deux actes étant réellement distincts. De même dans l'amour conjugal, et cela même si la réalité empirique n'est pas à la hauteur du mystère qui se réalise en elle, l'enfant est voulu comme la substance unique de deux amours qui s'unissent en un seul sujet capable d'amour — les deux amours n'en faisant

alors plus qu'un, sans que soient supprimés ni l'amour au masculin ni l'amour au féminin, puisque l'amour ne peut exister qu'à partir de la différence non supprimée. On en déduit que c'est *autrement* que l'homme et la femme veulent ; ils n'ont pas à avoir le même vouloir, mais à vouloir le vouloir de l'autre, condition pour que l'unité de leurs deux vouloirs découle de l'union de leurs deux volontés demeurées distinctes. La volonté humaine revêt donc un caractère sexué, la différence sexuelle faisant partie intégrante de la distinction. De même la volonté du Fils éternel n'est pas identique à celle du Père, mais consiste tout entière à vouloir « activement-passivement » ce que veut le Père, la volonté du père étant de vouloir « activement » le Fils comme doué d'un vouloir propre.

Par suite, l'Esprit Un, promu de concert par l'acte de génération paternel et Par l'acte de réception filiale, est « égal » aux deux autres, n'étant pas moins Dieu qu'eux, mais au contraire étant substantiellement (hypostatiquement) cet Amour qui définit l'essence divine tout entière. De même l'enfant est l'égal de ses parents en tant qu'il est autant qu'eux une personne, et cela dès qu'il existe, dès qu'il est « conçu » — d'autant plus que si les parents ne savent pas encore qu'ils l'ont conçu, du moins est-il déjà absolument « conçu » par Dieu comme *étant* par excellence la relation (la personne) en laquelle les parents réalisent effectivement et substantiellement leur propre relation. Aussi comprenons-nous qu'il en aille ainsi de Dieu en qui l'Esprit est par excellence la Relation en laquelle est effectivement réelle chacune des deux autres Personnes en tant que Relations. L'Esprit est d'autant moins d'une « nature » différente des autres Personnes que la « nature » de Dieu est d'être Personne ou Relation, ce qui est vrai de Dieu ne l'étant que parce que cela est vrai de chacune des hypostases, ce qui suppose par conséquent un Dieu trinitaire ; autrement dit, Dieu, pour être un Dieu « personnel », doit être trinitaire. Sinon il n'est plus qu'un Dieu sans différence et par conséquent un Dieu indifférent, *Natura naturans* (Spinoza) et rien d'autre.

Au contraire, par la décision éternelle de Dieu d'être Amour¹ (et par suite de créer un monde prédestiné à l'amour), l'Amour EST le Principe à partir duquel il y a de la différence et de la relation, l'Aimant, l'Aimé et l'Amour, les deux et leur relation, les deux et leur commune donation de la relation une dans laquelle ils peuvent s'aimer en dehors d'eux-mêmes, cet Amour sans retour constituant la substance du troisième, et cette

1. À partir de la décision divine d'être Amour peut être pensée la paternité humaine comme responsabilité.

substance en personne (l'Esprit), définissant l'essence des trois, qui est d'être Amour¹.

Pour qui cherche à se rendre sage non pas de sa propre sagesse corrompue — parce que le désir se désire soi-même et se nourrit de soi — mais de la sagesse de Dieu, la Révélation par le Christ, Dieu fait homme, de la nature trinitaire de Dieu doit amener à transformer radicalement le regard sur la relation entre l'homme et la femme, non seulement comme des personnes d'égale dignité en faisant abstraction de leur différence sexuelle, mais comme des personnes d'égale dignité *en ne faisant pas* abstraction de leur sexe, et donc en tant que corps irréductiblement différents et en relation sur la base de cette différence même, corps d'égale dignité et faisant partie intégrante de la personne humaine totale, celle qui est prédestinée à la gloire de la résurrection.

Sur cette base et sur aucune autre, la relation sexuée et particulièrement l'acte sexuel, même infécond², peuvent être envisagés comme des actes véritablement personnels et respectés comme tels aussi bien par la communauté humaine dans son ensemble (en particulier dans le droit) que directement par chacun des partenaires : parce que Dieu a assumé notre chair, il n'y a lieu ni de magnifier païennement le désir, ni de s'en faire les sombres contempteurs, mais de croire et d'espérer que la chair, et avec la chair le désir, sont « sauvés », au sens où ils sont reconnus comme trace, et trace faisant sentier, chemin, voie demandant à être convertie, non rejetée. Le désir de l'homme vers la femme et de la femme vers l'homme sont la première esquisse, surgissant au sein de la nature, de quelque chose de spirituel, le « désir de Dieu », qui nous met sur le chemin du dépassement du duel « érotique » en direction de la découverte de la filiation qui nous fait dire *Abba*, Père, en parlant à Dieu. C'est ainsi qu'à l'image de l'amour humain, tout le mouvement mystique de conversion est un mouvement qui fait passer du désir à l'amour, du désir d'être épousé à la confiance filiale qui se déploie dans la vérité de l'amour fraternel — le seul qui porte en soi sa propre preuve, le seul véritable-

1. Tout ce développement sur la Trinité est bien entendu inspiré du grand traité de saint Augustin, le fondateur de la théologie de la personne. On peut seulement regretter que le saint Docteur de la grâce n'ait pas cru pouvoir discerner l'image de la Trinité jusque dans le corps sexué comme partie intégrante de la personne humaine. Voir en particulier *De Trinitate*, XII, VII (BA 16, pp. 228-231) et *De Genesi ad litteram*, III, XXII, 34 (BA 48, pp. 266-269).

2. Si c'est intentionnellement qu'il est infécond, il est vrai que sa ressemblance divine est défigurée, parce que le règne du désir l'emporte alors unilatéralement sur le règne de l'amour. C'est en cela qu'il y a péché.

ment éprouvant. La plénitude eschatologique réalise le dépassement de l'opposition entre le moment « conjugal » et le moment « filial » dans une fraternité effectivement réelle avec le Christ Dieu-Frère de chaque homme ; cette fraternité fonde l'analogie réelle selon laquelle l'Inengendré peut être dit *Père*, en même temps que toute la Trinité inhabite la création qu'elle a « épousée ».

Si le désir est en fin de compte une grâce, c'est pour que l'amour initialement « charnel » se convertisse, certes difficilement, en amour spirituel (les belles choses sont difficiles), parce que de soi il est déjà appel à une telle conversion. L'amour conjugal a ainsi à devenir spirituel sans pour autant être supprimé comme charnel, pour signifier la vocation spirituelle de la chair, conformément à l'enseignement de Paul (*I Corinthiens* 15). Si l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu jusque dans son caractère sexué, c'est pour montrer que cette chair, apparemment vouée à la corruption mais sauvée en ayant été assumée par Dieu en son Verbe, non seulement fait partie de la personne mais est cela même qui a à devenir personne et personne de personnes, communion de personnes, à devenir spirituelle ou, comme l'écrit Paul, temple de l'Esprit ¹, en tant que l'Esprit n'est rien d'autre qu'Amour.

Philippe Cormier, né en 1948, est professeur de philosophie chargé de la formation pédagogique des enseignants à l'IUFM de Nantes. Publications : articles. En préparation : *Généalogie de Personne*, Critérian, Paris. Inédit : *Les Douze Livres d'Héliopolis*. Marié, trois enfants.

1. *I Corinthiens* 3, 17 ; 6, 19 ; 2 *Corinthiens* 6, 16.

Anne-Marie PELLETIER

« Il n'y a plus l'homme et la femme »

DANS les débats contemporains relatifs à la place et à la vocation de la femme, tout comme dans les travaux exégétiques qui s'y rapportent, les textes pauliniens sont fréquemment tenus pour une écharde plantée dans les Écritures ¹. Que faire aujourd'hui de déclarations qui appellent les femmes à la soumission ou qui les exhortent à une discrétion qui sert trop bien les intérêts de pouvoirs abusifs pour ne pas être suspecte ? D'où le recours systématique à l'argument culturel : Paul, parlant de la femme dans le chapitre 11 de la première *Lettre aux Corinthiens* ou du mariage dans le chapitre 5 de celle aux *Éphésiens*, se montrerait simplement homme de son temps, héritier de représentations rabbiniques et grecques massivement défavorables aux femmes, réagissant aux problèmes qui lui sont soumis en ce domaine à partir des conventions de son milieu. D'où il suit que rien n'obligerait évidemment aujourd'hui à tenir pour parole d'autorité des propositions ainsi marquées par la contingence culturelle et par le préjugé. On ajoute éventuellement qu'un texte échappe à cette logique. C'est celui de la *Lettre aux Galates* où Paul déclare : «... Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme. » « *Coup de tonnerre dans le ciel du monde antique* » déclare à propos de cette phrase un commentaire récent ² qui y lit l'affirmation de l'égalité parfaite entre l'homme et la femme, tout en ajoutant qu'il s'agit là, de

1. Cette thèse est présentée de façon développée par L. AYNARD, *La Bible au féminin*, Paris, éd. du Cerf, 1990, en particulier chapitre II de la III^e partie.

2. *Ibid.*, p. 217.

toute façon, d'un texte d'exception dans le corpus paulinien, puisqu'il consent à dénoncer des clivages sociaux injustes, dont Paul s'accommode en revanche ailleurs.

Pourtant, lue en ce sens, parée de toute la générosité dont on la crédite, la phrase de la *Lettre aux Galates* peut laisser perplexe. Il ne suffit pas de déclarer dans une épître que l'esclave ne l'est plus. Ni d'annuler verbalement la différence entre l'homme et la femme. On sait même combien la dénégation est un procédé dangereux. Abrisé derrière l'idée qu'il n'y a plus ni Juif, ni Grec, on peut surmonter tout à loisir l'antagonisme... en supprimant simplement l'un des deux termes, manière sommaire, mais attestée dans l'histoire de la relation entre les chrétiens et Israël. De même, déclarer qu'il n'y a ni homme ni femme peut constituer une subtile et efficace manière de déposséder chacun en éliminant l'altérité à partir de laquelle se construisent les identités. Ruse ultime d'une longue histoire qui ne rétablit nulle justice, même si saint Paul, lu dans cette perspective, se retrouve aux côtés du féminisme contemporain déclarant, selon une formule désormais célèbre, que « *l'un est l'autre* ».

La question rebondit donc à propos de cette déclaration qui semblerait pourtant *a priori* moins problématique que celles qui, dans les *Épîtres*, concernent le mariage et la virginité ou le « voile des femmes ». Mais que dit au juste Paul? Et surtout, au sein de quelle logique cette phrase se situe-t-elle qui lui donne son sens et sa véritable portée? Question préliminaire et décisive, si l'on ne veut pas simplement lire pour étayer une thèse personnelle, manipuler des mots pour servir une cause particulière, mais entendre la nouveauté chrétienne dont Paul se veut le serviteur. Car, contrairement à un préjugé qui cette fois menace le lecteur, rien ne dit que, parce qu'il parle de la femme, Paul doive inéluctablement être privé de la clairvoyance spirituelle qu'on lui reconnaît ailleurs. Rien, non plus, ne prouve que, rencontrant des traditions, voire des préjugés culturels, il ne puisse les considérer aussi en chrétien, montrant le chemin qui permet de les vivre selon le Christ, avec liberté, pour l'édification et la croissance des communautés chrétiennes.

Paul lecteur de la Genèse

Pour commencer à entrer dans la logique que suppose la déclaration de Paul aux Galates, une première remarque est nécessaire. Elle a la forme d'une objection, celle que le contexte scripturaire vient opposer précisément à l'interprétation qui voudrait que, disant : « *Il n'y a plus*

l'homme et la femme », Paul annonce l'égalité parfaite par la suppression de la différence entre l'homme et la femme.

En effet qui lit les deux textes de création qui ouvrent la Bible ne peut manquer d'être frappé par la place qu'y occupe le féminin, intervenant en des points tout à fait stratégiques du récit. La création dont parle la tradition biblique non seulement comporte un récit de création de la femme, mais elle montre celle-ci en position clé dans l'œuvre divine. Ainsi dans le récit du chapitre 2, la femme surgit, créée par Dieu, au moment où l'homme, premier créé selon la succession narrative du texte, risque de s'abîmer dans une solitude qui figerait l'humanité dans une relation de même à même, la privant d'avenir et d'histoire (*Genèse* 2, 18-20). Différemment, mais aussi vigoureusement, le premier récit de la *Genèse*, au chapitre 1, n'énonce la création de l'homme qu'en énonçant celle de la femme, associant cette bisexualité de l'humanité au motif de l'image de Dieu. Ainsi, le face-à-face d'un homme et d'une femme en relation simultanément de différence et d'égalité est, pour la tradition biblique, au cœur de la création voulue et faite par Dieu. C'est une structure fondamentale de l'humanité qui est ici en cause et, avec elle, la pensée et le projet même de Dieu qui crée.

Dans ces conditions, on voit les difficultés que soulève l'idée que le texte des *Galates* ouvrirait la perspective d'un monde où la différence entre l'homme et la femme serait annulée, comme pourrait l'être, par ailleurs, celle entre l'esclave et l'homme libre. Cela reviendrait à penser, ou bien que Paul oublie la *Genèse*, ou bien qu'il décrit une histoire où c'est Dieu même qui oublierait son plan, se mettant en contradiction avec lui-même. Du reste, comme le souligne A. Feuillet, un détail d'écriture — souvent masqué par les traductions qui écrivent « *il n'y a ni homme ni femme* » — manifeste que Paul n'aligne pas sans plus « homme-femme » sur « esclave-homme libre » ou encore sur « Juif-Grec » ; après avoir déclaré : « *n'y a plus ni Juif, ni Grec, il n'y a plus esclave, ni homme libre* », il ne poursuit précisément pas en disant « *ni homme, ni femme* », mais, rompant la construction antérieure, curieusement, il écrit cette fois : « *Il n'y a plus l'homme et la femme* 1. »

1. Voir sur ce point A. FEUILLET, « La Dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens : comparaison avec l'Ancien Testament », *New Testament Studies*, 21 (1975), pp. 157-191, qui contient par ailleurs des analyses fouillées et très perspicaces sur notre thème.

Ainsi donc, si on ne se résout pas trop paresseusement à l'hypothèse d'une contradiction entre Paul et la tradition biblique ¹, ou à celle d'une contradiction à l'intérieur du plan divin, il est nécessaire d'approfondir la lecture, c'est-à-dire en fait de faire acte de mémoire. Car la clé pourrait bien être dans ce que, *par ailleurs*, le texte de la *Genèse* dit de la relation de l'homme et de la femme. On sait en effet que, dans la Bible, l'origine a une épaisseur, elle se déploie sous la forme d'une histoire. Cette suite se trouve précisément au chapitre 3, au terme du récit de la faute, lorsque sont énoncées, sur un mode étiologique, les modalités nouvelles de relation entre l'homme et Dieu, l'homme et la terre, l'homme et la femme : relations maintenues, mais désormais détériorées, traversées de violence. Alors trouve place le verset 16 où le face-à-face entre l'homme et la femme est envisagé de nouveau, mais dans une lumière autre, celle que projette l'expérience de la faute qui vient d'être évoquée : s'y glissent désormais la convoitise d'une part, la domination de l'autre «... *Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi.* » Ces deux réalités peccamineuses attachées au couple humain feront partie dorénavant de la vie des sociétés. Certes, elles ne feront pas disparaître la pensée initiale de Dieu sur l'homme et la femme. À preuve ce fait que toute l'histoire de la révélation biblique passera par l'Alliance, lente pédagogie pour que l'homme, qui fuit un Dieu qu'il croit son ennemi depuis le jardin d'Éden, apprenne à le reconnaître dans les traits d'un époux impossible à décourager, indéfectiblement fidèle à l'amour. Il reste que, tout au long de cette histoire, la relation entre l'homme et la femme se vivra brouillée, altérée. Et donc, elle sera dans l'attente d'une recreation que suggère d'ailleurs, à sa manière et en creux, le rêve d'unité et d'harmonie porté par tant de chants d'amour humains.

Or c'est très exactement à cette situation seconde du récit des origines que Paul fait allusion dans son adresse aux Galates. Annonçant qu'il n'y a plus l'homme et la femme, son projet n'est évidemment pas de contredire les dispositions originelles de la création dont Dieu a dit qu'elle était bonne, et même très bonne, à l'heure où il a fait l'humanité. Il n'est pas plus d'introduire la nouveauté d'une égalité puisque celle-ci est énoncée avant lui par les textes de la *Genèse*. Ce que Paul, en revanche, a en vue, c'est bien le régime évoqué après la faute et dont il déclare que,

1. Sur Paul lecteur des premiers chapitres de la *Genèse* on lira A. HAMMAN, *L'Homme image de Dieu*, Paris, Desclée, 1987, pp. 19-33, en notant toutefois que l'auteur, qui cite pourtant l'article mentionné *supra* d'A. Feuillet, n'approfondit pas l'interprétation des *Galates* 3,28.

dorénavant, à cause du Christ, il n'est plus l'horizon inévitable de la vie de l'homme et de la femme : parce que le poids du péché qui pesait sur l'homme et la femme est levé, pour que l'homme et la femme existent selon la pensée divine du commencement.

Ainsi, Paul exprime le contraire d'une suppression de l'altérité. Bien plutôt, le verset 28 du chapitre 3 de la *Lettre aux Galates* est une manière de proclamer qu'il y a *enfin* l'homme et la femme, selon la justesse de leur être premier, parce qu'il n'y a plus, comme un destin insurmontable, l'homme et la femme selon l'ordre de *Genèse* 3, où la différence était devenue concurrence. Dit autrement encore, la parole de Paul est une manière d'annoncer l'accomplissement des perspectives de *Genèse* 1, puisque, on le sait, ce texte a d'abord une portée eschatologique : lorsque Israël s'intéresse aux commencements du monde et en compose des récits, son propos n'est pas de rejoindre une origine inaccessible, mais d'éclairer le présent et, plus encore, de dessiner prophétiquement quelque chose du terme eschatologique de l'histoire. Or l'un des traits qui qualifie la fin eschatologique est bien la réconciliation et la perfection restituée à la relation entre l'homme et la femme ¹. En définitive, le verset de la *Lettre aux Galates* que nous interrogeons annonce l'entrée dans le temps final de l'histoire où le projet éternel de Dieu va pouvoir s'accomplir.

« Baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ »

Ainsi donc, une première requête pour entendre correctement la parole paulinienne est de la replonger dans le grand bain scripturaire de l'ensemble du texte biblique qui est son milieu de référence, et donc aussi son milieu d'interprétation. Mais il est une autre nécessité, non moins impérative, qui consiste à mettre en lumière le présupposé central qui la soutient et hors duquel les textes de Paul ne peuvent qu'être pris à contresens. Ce présupposé n'est autre que la personne du Christ, l'événement du Christ. On ne redira pas assez combien l'arrêt sur ce préalable, sa prise en compte attentive, la confession de foi posée à l'entrée de la lecture, est la clé d'interprétation de tels textes. La raison en est que c'est de

1. C'est aussi pourquoi K. BARTH voit dans le *Cantique des cantiques* un texte eschatologique ; non simplement la célébration superbe et vibrante de l'amour, mais l'annonce de sa plénitude et de sa perfection retrouvées au terme de l'Alliance, *Dogmatique*, vol. III, *La Doctrine de la création*, t. I, Genève, éd. Labor et Fides, 1960, pp. 337 sq.

ce centre que part, et que c'est à lui que revient toute la prédication de Paul, qu'il développe des considérations doctrinales ou qu'il traite des problèmes immédiats de la vie des communautés auxquelles il s'adresse. A cet égard, on ne peut s'en tenir à la fausse opposition souvent mise, à la lecture des *Épîtres*, entre des propositions dites théologiques qui expriment la foi chrétienne et des passages parénétiqes qui, eux, ne seraient que des discours de circonstance, empêtrés dans les usages du temps, et de toute façon en retrait sur les propositions théologiques qui les bordent. Il faut redire que le parénétiq est, chez Paul, inévitablement et immédiatement « mystique », c'est-à-dire concerné par le mystère du Christ, parce que Paul s'adresse à des chrétiens, c'est-à-dire à des hommes et des femmes dont la vie est « *désormais cachée avec le Christ en Dieu* », ainsi qu'il le dit aux Colossiens ¹ (*Colossiens* 3, 3).

L'examen du contexte immédiat de la proposition de *Galates* 3, 28 qui nous occupe apporte confirmation à ce principe interprétatif. Paul en effet ne parle de Juif et de Grec, d'esclave et d'homme libre, d'homme et de femme, qu'après avoir rappelé l'unique essentiel à partir de quoi la vie et les comportements doivent désormais s'ordonner : « *Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ.* » La même affirmation revient en finale du verset 28 : « ... *Car vous tous ne faites qu'un dans le Christ Jésus.* »

Il est ainsi clair que tout ici est suspendu à la réalité de la vie baptismale. Paul ne se contente pas de formuler quelques idées plus ou moins neuves ou conformistes sur des problèmes de société. Il déploie devant des chrétiens la nouveauté d'une vie renouvelée par le Christ, dès lors qu'elle est vécue en communion avec lui. Finalement, il ne fait rien d'autre que de prendre au sérieux le contenu du chapitre 19 de l'évangile de Matthieu. On se souvient qu'en ce passage il est demandé à Jésus s'il est possible de répudier sa femme sans motif. À quoi il répond en renvoyant au commencement, en deçà des aménagements mosaïques consentis « *à cause de la dureté du cœur* ». Désormais, dit-il, il n'est plus loisible à l'homme de séparer ce que Dieu a uni. Non par l'effet d'un rigorisme nouveau, comme on l'entend trop souvent, mais parce que désormais, dans le Christ donné et livré à l'humanité, par la communion avec lui, le

cœur dur est précisément changé ¹. « *Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là* » dit-il encore aux Corinthiens (*2 Corinthiens* 5, 17). Et l'Église est cette création nouvelle où est restituée l'identité de l'humanité selon sa rectitude initialement, et donc éternellement, fixée. C'est dire que toutes les relations y sont appelées à être relations nouvelles, qu'elles soient, comme dans le cas de l'homme et de la femme ou du Juif et du Grec, marquées d'une intention divine, ou qu'elles soient, comme dans le cas de l'esclave et de l'homme libre, le fruit du péché de l'homme qui ne reconnaît plus dans l'autre son frère. Ainsi l'esclave, victime extrême de la violence sociale, dès lors qu'il est du Christ, reconnaît dans l'abaissement de Jésus la révélation d'un amour plus extrême auquel, configuré par violence, il doit une liberté et une dignité qu'aucun maître ne peut lui ravir. Que le maître chrétien le regarde ainsi, conseille Paul à Philémon, qu'il se mette à voir un frère là où il ne voyait pas encore un homme, chemin sûr, si l'on veut bien y songer avec calme, pour sortir d'une logique du pouvoir où le mieux que l'on sache faire ordinairement est d'inverser les rôles pour subvertir, cette fois en sa racine, une structure particulièrement odieuse des sociétés humaines.

De même pour le Juif et le Grec dont l'affrontement est né, lui, d'une disposition ordonnée au salut et à la bénédiction — celle de l'élection — changée en jalousie et en violence par l'homme pécheur. Aux Éphésiens, Paul le rappelle, en désignant là encore le Christ : « *C'est lui qui est notre paix, lui qui des deux n'a fait qu'un peuple, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine* » (*Éphésiens* 2, 14), rendant donc possible la joie d'Israël devant l'afflux des nations et la reconnaissance des nations devant la bénédiction partagée.

Il en est de même pour l'homme et la femme restaurés dans un face-à-face où la différence est pour la relation et pour l'unité. D'où il suit que les mots qu'utilise Paul doivent être entendus comme chargés de nouveauté. Même, et surtout, si ces termes sont ceux, provocants par excellence pour nos mentalités, d'« aide » ou de « soumission » qu'utilise Paul

1. Que cette perspective puisse, à propos de certaines prescriptions, être source de difficultés pour des lecteurs contemporains, n'autorise pas à l'oublier. Lire l'Écriture est toujours un acte d'intelligence spirituelle retrouvant la logique d'une parole qui noue l'humain et le divin à hauteur des mêmes mots.

1. Ce que, commentant notre passage des *Galates*, S. Hilaire exprime en ces termes : « *Les voilà un, malgré une si grande diversité de nations, de conditions et de sexes. Est-ce par un consentement de leur volonté, ou par l'unité que confère le sacrement, par le fait que tous ont reçu un seul baptême et revêtu un seul Christ ? Que vient donc faire ici la "concorde des âmes", puisque ce qui les rend tous un, c'est d'avoir revêtu un seul Christ, dans la nature d'un seul baptême?* » (*De Trinitate*, VIII, trad. A. Martin et L. Brésard, coll. « Les Pères dans la foi », Desclée de Brouwer, vol. II, p. 126.)

en parlant de la femme. Le drame de bien des lectures du texte paulinien est qu'elles sont menées dans les seules limites de l'expérience que type la finale de *Genèse* 3 : les mots ne sont alors que concepts qui renvoient à l'expérience de notre monde pécheur, alors que Paul, lui, posant d'entrée de jeu la confession de foi, les entend éclairés désormais par le Christ qui « obéit », « se soumet », est, selon le sens biblique du mot, l'« aide » par excellence, de Dieu à l'humanité en détresse¹.

Soulignons encore que cette annonce du temps du Christ qui est le pivot de la prédication paulinienne, y compris dans ses dispositions morales, ne saurait être tenue pour un simple retour à l'origine. L'histoire humaine est irréversible. La cassure du chapitre 3 de la *Genèse* peut se surmonter, elle ne s'annule pas. Même refaits dans le Christ, l'homme et la femme continuent à porter les stigmates du péché. Si donc « il n'y a plus l'homme et la femme », ce ne peut être que comme vérité déployée dans la durée d'une vie où le régime de la convoitise et de la domination n'est pas magiquement suspendu, mais affronté et dépassé, dans la puissance du Ressuscité qui donne à l'homme et à la femme de traverser à leur tour la mort qui hante tout amour, sous la forme de brisures, de déceptions, d'échecs².

Il n'y a plus l'homme et la femme, parce qu'il y a l'Époux qui vient

Si une parole chrétienne comme celle de Paul aux Galates ne peut signifier l'effacement de la différence qui est entre l'homme et la femme, c'est enfin que cette différence est engagée au cœur du mystère de l'Incarnation. Contrairement à ce qu'on éprouverait parfois le besoin d'affirmer aujourd'hui, le Christ ne vient pas neutraliser cet écart, ni même le déclarer accessoire. Il l'assume en entrant dans la réalité d'une humanité bisexuée où l'on est soit homme, soit femme, chaque rôle s'identifiant de manière spécifique et à travers le renoncement corrélatif à « être tout ».

1. Sur la manière dont le sens des mots est réévalué en référence à l'expérience du Christ, voir A.-M. PELLETIER, « Le Signe de la femme », *Nouvelle Revue théologique*, 113 (1991), pp. 680-681.

2. Sur la dimension de mort que comporte l'expérience de la différence, voir L. BEIRNAERT, « L'Indissolubilité du couple, Réflexions sur sa garantie et son fondement », *Études*, juill.-déc. 1977, pp. 7-17.

Le fait est que le Messie donné à l'humanité prend la condition humaine sous sa forme masculine. Mais c'est trop peu de s'en tenir à cette réalité en la considérant isolément. Car Jésus est Christ en accomplissant l'espérance d'Israël telle qu'elle se forge au long de l'histoire de *l'Alliance*, c'est-à-dire qu'il est Christ en s'insérant dans la dramatique de la révélation qui engage, dès le départ, massivement, la réalité d'une humanité bisexuée ainsi que l'expérience conjugale. À côté de la prudence manifestée dans l'usage de références paternelles ou maternelles pour évoquer la relation de Dieu à Israël¹, on ne peut oublier que la tradition prophétique construit résolument, de livre en livre, la figure d'un Dieu-Époux et celle d'un peuple-épouse. Le symbolisme matrimonial est au centre de la révélation biblique, distribuant les rôles de manière précise et stable. Du livre d'Osée au deutéro-Isaïe l'espérance se précise d'un Jour de Dieu qui sera celui de fiançailles « dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et la miséricorde » (*Osée* 2, 21) et où Israël, sainte Sion ainsi refaite, entrera dans une plénitude nuptiale de relation avec Dieu : « Comme un jeune homme épouse une vierge, ton bâtisseur t'épousera. Et c'est la joie de l'époux au sujet de l'épouse que ton Dieu éprouvera à ton sujet » (*Isaïe* 2, 5). Cette obstination de la Bible à maintenir ainsi la thématique nuptiale, en dépit de sa proximité avec des motifs païens suspects, est un fait remarquable et très intrigant.

Surgissant au débouché de ce parcours qui est celui du premier Testament, l'Incarnation chrétienne a nécessairement affaire avec cette logique. S'il est possible de recourir à divers langages pour dire quelque chose du mystère du Christ, celui-ci a une affinité profonde avec la réalité d'une humanité, faite à l'image de Dieu, comme homme et femme, et ayant pour vocation l'unité de l'amour. Les Pères ont inlassablement formé les premières générations à cette intelligence, exhortant comme saint Augustin : « Vous connaissez l'époux, c'est Jésus-Christ. Vous connaissez l'épouse, c'est l'Église. Rendez honneur à celle qui est épousée, comme à celui qui épouse, et vous serez par là leurs enfants². » Mais, avant les Pères, le Nouveau Testament lui-même atteste le caractère central de cette référence. Ainsi, par exemple, lorsque *l'Évangile de Jean* s'ouvre, au chapitre 2, sur les noces de Cana. L'événement est ce « premier des signes de Jésus » où celui-ci « manifesta sa gloire » (2, 11), non pas simplement parce qu'il rapporte un geste bienveillant et miraculeux de Jésus qui honore un mariage villageois, mais parce qu'il est

1. Voir J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, Paris, éd. du Cerf, 1992, pp. 71-90.

2. SAINT AUGUSTIN, *Sermons au peuple*, 90, 6, éd. Vivès, t. XVII, p. 57.

la première manifestation de l'identité de Jésus, Époux qui vient accomplir l'Alliance, Nouvel Adam engendrant l'Église¹. Cette thématique déroutante souvent aujourd'hui. Il reste qu'elle est plantée au cœur de l'Ancien et du Nouveau Testament et que c'est sur elle que débouchent les ultimes versets de l'Apocalypse. Impossible d'échapper au fait que, parlant du Christ et de l'Église, jusqu'au bout, l'Écriture fait référence au masculin et au féminin, faisant écho, au terme — à propos de la Jérusalem céleste — à ce qui est au début, dans le jardin d'Eden². Même dans le temps qu'inaugure le Christ, le contraste du masculin et du féminin n'est pas effacé, il subsiste, il est même confirmé. Et parce que ce contraste subsiste, il peut être question, en ces mêmes termes, de *communio*, celle qui s'exprime à propos du Christ et de l'Église par le « *une seule chair* » de la *Genèse*. C'est ainsi que Paul parle aux Ephésiens, voyant dans la réalité conjugale « *un grand mystère* » puisqu'il « *s'applique au Christ et à l'Église* » (*Éphésiens* 5, 32). C'est ainsi encore que la vie baptismale est enseignée aux chrétiens par saint Augustin, saint Ambroise, par Jean Chrysostome, et par d'autres encore. C'est ainsi enfin qu'aujourd'hui même, on ne peut rendre raison du mariage chrétien — sauf à s'en tenir à un pâle et triste discours — qu'en ravivant cette intelligence nuptiale de l'Incarnation : parce que le Christ ne vient pas seulement accompagner l'humanité, l'enseigner ou la reconforter, mais « *s'unir à elle* » pour lui donner sa divinité en partage, l'homme et la femme qui s'épousent dans le Christ peuvent devenir le signe éminent de la manière dont Dieu aime.

Ainsi Dieu respecte la différence de l'homme et de la femme, il la maintient et s'appuie sur elle dans l'acte même par lequel il sauve. Et, à cause de cela, cette relation est restaurée et sauvée. C'est pourquoi, d'aucune manière, la tradition chrétienne ne peut cautionner un brouillage de cette différence originelle et instituante, fût-ce pour protester contre ses

1. Ce qu'explicité la liturgie dont on sait combien elle est, par excellence, lieu herméneutique : « *Aujourd'hui, l'Église s'unir à son époux céleste parce que dans le Jourdain le Christ a lavé ses péchés, les mages courent avec des présents aux Noces royales et les convives se réjouissent de l'eau changée en vin* » (antienne du Benedictus pour l'Épiphanie).

2. Outre le parallélisme développé en particulier par saint Jean Chrysostome entre la naissance divine et celle de l'Église, née sur la croix du côté ouvert du Christ (voir la *Troisième Catéchèse baptismale* S.C. 50, pp. 16-19), rappelons que Jacques de Saroug développe somptueusement ce thème dans *Le Voile de Moïse*, interprétant l'homme et la femme du livre de la *Genèse* comme la prophétie du Christ-Église : «... Avec l'œil perçant du prophète, il (Moïse) contemple le Christ devenant un avec l'Église, à partir du mystère de l'eau (...); voilà pourquoi il dit que de deux ils deviendraient un » (traduction dans *Dieu vivant*, 12, pp. 55-56).

perversions. En revanche, une tâche proprement chrétienne consiste à croire que, *dans le Christ* c'est-à-dire pour qui vit *en communion avec lui*, la différence peut cesser d'être concurrence, la soumission mutuelle cesser d'être une faiblesse, et que « être pour l'autre » est le contraire d'une passivité impuissante — même si c'est une vulnérabilité ! — puisque c'est ainsi que Dieu se révèle et intervient dans notre histoire.

« *Car vous tous ne faites qu'un dans le Christ Jésus* », telle est la prémisses constante des diverses prises de position de Paul sur l'homme et la femme au fil de ses épîtres. C'est de là que l'on doit partir si l'on veut entrer dans le temps nouveau où « *il n'y a plus l'homme et la femme* » selon le jeu de pouvoirs rivaux, mais où il y a l'homme et la femme, selon des différences reconnues et consenties, à travers lesquelles le corps ecclésial vit et grandit. Ce disant, il ne s'agit pas de fermer les yeux sur l'injustice qui, dans l'Église, peut régler la relation de l'homme et de la femme. Mais il s'agit de reconnaître que le cercle du péché n'est pas rompu par le refus des différences ou par l'inversion des pouvoirs. De cela le Christ est le témoin. Et il s'agit de ne pas oublier que la différence entre l'homme et la femme est si peu un mal qu'elle ne fait aucun obstacle à l'unique essentiel : celle d'une vie chrétienne qui est, identiquement pour tous, en quelque condition que ce soit, partage de l'Esprit, communion au Christ, accession filiale au Père.

Anne-Marie Pelletier, née en 1946. Mariée, trois enfants. Agrégée des Lettres, docteur ès lettres. Maître de conférence à l'université de Paris X : Publications : *Lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, 1989, Analecta Biblica, ainsi que divers articles sur l'exégèse biblique, la réception culturelle de la Bible, le féminin dans la tradition biblique.

F.G.C. VAN LEEUWEN-VAN SANDICK

La tête voilée

L'homme et la femme
d'après la *Première Épître aux Corinthiens* (11, 4-15)

DANS sa *Première Épître aux Corinthiens* (11, 4-15), Paul donne quelques règles sur la coiffure de l'homme et de la femme lors des assemblées chrétiennes. Il en donne aussi les raisons, et les rattache à la nature et à la révélation. Nous pouvons donc en inférer qu'outre le comportement social de l'époque, il s'agit d'un sens caché, indépendant du lieu et du temps, et qu'il faut tirer au clair.

La tête voilée pour l'homme

Dans le verset 4, Paul dit : « *Pour l'homme, prêcher ou prier la tête couverte est une offense à son chef (le Christ).* » Il importe donc d'examiner avec soin ce que Paul veut dire par « *la tête couverte* ». Son commentaire des versets 14-15 nous aidera : « *La nature elle-même ne nous enseigne-t-elle pas qu'il est honteux pour l'homme de porter des cheveux longs, tandis qu'une abondante chevelure est la fierté de la femme, car elle lui a été donnée comme un voile ?* » Paul considère donc qu'une « *tête couverte* » est obtenue par de longs cheveux, qui sont l'honneur de la femme. Ils sont sa coiffure naturelle, qu'elle porte comme une mantille. Il en est autrement de l'homme. Une longue chevelure lui est à honte. Il ne peut la porter comme une mantille naturelle. Il en serait de même s'il portait un voile véritable. De la comparaison de Paul entre la couverture de la tête et les cheveux longs, nous pouvons conclure que, pour l'homme comme pour la femme, il s'agit d'une mantille. Pour l'homme, Paul ne parle pas d'un chapeau ordinaire, d'un turban ou d'une couronne. Il parle d'un voile qui enveloppe la tête puisque, dans le verset 7, il dit entre autres :

« *L'homme ne doit sûrement pas se voiler la tête* », et que ce mot signifie bien « *cacher* » ou « *envelopper* ». Paul utilise déjà le même mot au verset 6, à propos de la femme : « *La femme qui ne porte pas de voile devrait avoir les cheveux tondus.* » Il s'agit bien d'une couverture de la tête qui flotte comme une draperie. Quand un homme s'enveloppe la tête, c'est le signe qu'il est couvert de honte et veut se cacher. Ainsi, quand le royaume de Juda est frappé par la sécheresse (*Jérémie* 14, 4) : « *La terre refuse toute récolte, car elle n'a pas eu de pluie. Les laboureurs, dans leur détresse, se voilent la face.* » Et dans le livre d'Esther, nous voyons comment Aman se cache la tête quand il a été couvert de honte : « *... Alors qu'Aman courut se réfugier chez lui, accablé et se voilant la face.* »

Ainsi, l'homme qui se voile la face manifeste sa honte. C'est pourquoi Paul dit que l'homme qui prie ou prêche la tête voilée fait affront à son chef, le Christ. Toute autre coiffure, telle que chapeau, béret, turban, n'est pas honteuse pour l'homme. Une telle coiffure peut même être la marque d'un grand honneur. Dans l'Ancien Testament, le grand prêtre portait un diadème, parmi ses vêtements sacerdotaux (*Exode* 28, 4). Et saint Jean l'Évangéliste a la vision du Verbe de Dieu sous la forme d'un homme portant de nombreuses couronnes en signe de sa puissance (*Apocalypse* 19, 12). Mais cela n'a rien d'un voile, c'est un ornement de la tête.

La gloire de Dieu

Paul poursuit (versets 7-10) : « *L'homme, image et reflet de la gloire de Dieu, ne doit pas se voiler la tête; mais la femme est le reflet de l'homme. Car l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme de l'homme et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. C'est pourquoi la femme doit avoir la tête couverte, comme signe de dignité, à cause des anges.* »

Paul nomme l'homme « *image et reflet de la gloire de Dieu* », mais l'homme n'a pas seul le privilège d'être à l'image de Dieu. La femme partage ce privilège avec son mari. Mais nous pouvons dire que dans l'homme l'humanité est représentée, homme ou femme. Avant la venue du Christ, l'image de Dieu dans l'homme n'était pas encore réalisée. Finalement, l'homme tomba ; la vie éternelle, l'amour parfait qui l'auraient fait image de Dieu devinrent inaccessibles. Le Christ avait la vie éternelle et l'amour parfait, il était l'image de Dieu. La vie éternelle et l'amour parfait ensemble sont la gloire de Dieu. Dieu et le Christ sont un

par l'Incarnation. C'est pourquoi le Christ est la gloire du Père. Et, sur le Christ, nous lisons dans *l'Épître aux Hébreux* (1, 3) : « *Il est la lumière resplendissante de la gloire du Père et l'expression parfaite de son Être...* »

Le Christ fut le premier homme à l'image de Dieu. C'est le chant de Paul pour lui dans sa *Lettre aux Colossiens* (1, 15) : « *Premier-né de toute création, il est l'image du Dieu invisible.* » Le Christ est donc le premier homme qui peut représenter l'humanité, homme et femme, comme image de Dieu. Mais, après le Christ, tout homme né de nouveau par le baptême peut représenter l'humanité comme image de Dieu et comme gloire de Dieu. Le vieil homme a été jeté dans l'opprobre par la chute. Mais le baptisé ne l'est plus. L'opprobre lui est enlevée. Le baptisé a dépouillé le vieil homme, et a revêtu le nouveau. Dieu lui a donné la gloire, et c'est pourquoi il ne doit plus se voiler la face comme s'il était dans la honte.

Puis Paul nomme la femme « *gloire de l'homme* ». Et Paul garde le même mot deux fois. D'abord quand il écrit « *de l'homme comme gloire de Dieu* », puis « *de la femme comme gloire de l'homme* ». Ce n'est pas sans raison, car c'est à peu près la même gloire que celle de l'homme comme gloire de Dieu et celle de la femme comme gloire de l'homme. Il s'agit toujours de la gloire de Dieu. Paul la qualifie de gloire de l'homme parce que Dieu dans sa gloire est uni à l'humanité, et que l'humanité est représentée dans l'homme. Cette gloire est celle de la femme, car l'homme, dans sa gloire, est un avec la femme, et la femme est une avec lui. Ainsi, la gloire de Dieu est toute en tous.

La tête voilée de la femme

Par ailleurs, Paul juge que c'est une honte pour la femme de ne pas se couvrir la tête (11, 5) : « *Si une femme prie ou prêche sans avoir la tête voilée, elle commet un affront, comme si elle était tondue.* »

Pour Paul, prier ou prêcher sans mantille équivaut à prier ou prêcher sans cheveux. Nous le comprenons, si Paul considère les cheveux comme un voile naturel. Il développe cela quand il dit (verset 6) : « *Si donc une femme ne porte pas de voile, qu'elle se tonde. Ou plutôt qu'elle mette un voile puisque c'est une honte pour la femme d'avoir les cheveux tondu.* » Que veut signifier Paul en écrivant que la femme qui prie ou prêche sans voile fait affront à son chef ? Pour comprendre la signification de la tête voilée pour un homme, nous avons déjà consulté l'Ancien Testament.

Continuons pour ce qui concerne la femme dévoilée. Nous avons lu dans *Jérémie* (14, 4) que les laboureurs manifestaient leur honte en se couvrant la tête. Nous lisons maintenant dans *Isaïe* (32, 10-11) de quelle façon les femmes expriment cette honte. Chez Jérémie, elle venait de la sécheresse. Chez Isaïe, elle vient de la disette de blé et de vin : « *Dans un an et quelques jours, vous tremblerez, femmes insouciantes. La vengeance ne se fera pas. Tremblez, paresseuses, imprévoyantes, dévêtez-vous, mettez des haillons autour de vos reins.* » Alors que, dans leur honte, les hommes se voilent la face, les femmes défont leur coiffure et revêtent des guenilles.

De même que le blâme de Paul à l'homme qui se voile la face est associé à son baptême et à sa gloire, de même pour son blâme à la femme qui se dévoile la tête. Après le baptême, la femme est relevée de la chute et ne connaît pas la honte. Au contraire, elle doit rester voilée. Car, loin de la honte, elle a été élevée, elle a été bénie et Dieu lui communique sa gloire. Le voile est donc le signe qu'elle n'est plus dans la honte. C'est le signe de sa gloire. Pour cela, Paul désigne les cheveux longs de la femme comme étant plus qu'un voile, et lui faisant un honneur tel qu'ils contribuent à sa gloire. Et la mantille de la femme devient plus qu'une coiffure. Elle contribue ainsi à sa gloire.

Ainsi, le message de l'homme qui se voile la face est tout à l'opposé de celui de la femme. Dans l'Occident, l'homme ne se couvre pas la tête quand il a honte, et, la femme ne fait pas l'inverse. C'est ce qui rend ce passage de l'épître de saint Paul si difficile à comprendre pour les Occidentaux. Beaucoup de musulmanes se couvrent la tête. Mais ce n'est pas le signe de leur élévation, c'est plutôt un obstacle aux regards illégitimes. Le voile des musulmanes a un autre sens et un autre usage que celui des chrétiennes.

La seule gloire de Dieu en deux expressions

Nous pouvons nous demander maintenant pourquoi, dans la honte, l'homme se couvre la tête alors que la femme fait tout l'inverse. Cela tient aux signes différents que Dieu leur a donnés. Comment l'homme est-il la gloire de Dieu ? La *Genèse* nous le révèle au chapitre 3, qui dit que l'homme et la femme perdirent la possibilité de la vie éternelle et furent condamnés à mourir. Dans leur honte, ils se cachèrent de Dieu et, ce faisant, se voilèrent contre lui (verset 8). Cependant, l'homme et la femme savaient qu'ils perdaient contre Dieu, et que le jeu était fini. Si,

dès lors, l'homme eut à se voiler la face d'une mantille, c'était par réminiscence d'Adam qui fut frappé de honte, et qui dans sa honte se cacha de Dieu. Mais le baptisé ne doit pas se couvrir la tête. Ainsi, il est l'homme de qui Dieu a retiré la honte. Il a été sauvé de la mort et a reçu la vie éternelle. Il n'a plus à se cacher de Dieu, mais à élever son regard vers lui (*Job* 3, 21). Et la présence de Dieu rayonne sur lui, et la gloire de Dieu rayonne de l'homme. Cette gloire qui est la vie éternelle.

Et la femme, comment est-elle la gloire de Dieu ? Dans *Genèse* 3, il est dit que l'homme tomba par sa désobéissance au commandement de Dieu (2-6). Résumons le commandement d'un seul mot : « *Aime*. » Et nous pouvons supposer que la loi à laquelle l'homme désobéit au paradis terrestre était la loi d'amour. L'amour était la parure que Dieu avait préparée pour que l'homme cache sa nudité et qu'il le glorifie ; et l'homme rejeta cette parure par sa désobéissance au commandement. C'est pourquoi il resta nu, et la nudité fut tout autre qu'auparavant. Ce n'était plus la nudité de l'homme innocent qui peut encore choisir le bien. C'était la nudité de l'homme honteux devant son péché. Par le baptême, Dieu inscrit la loi d'amour dans le cœur de l'homme. L'amour est la parure avec laquelle Dieu, au baptême, couvre et orne l'homme. L'amour est la gloire de Dieu même. Quand Dieu couvre l'homme par l'amour, celui-ci est revêtu de la gloire même de Dieu et la femme peut être le signe de l'être humain qui a reçu l'amour. C'est pourquoi elle doit s'envelopper d'un voile qui lui fait honneur et lui donne gloire. Si elle se découvrait, elle serait le signe du vieil homme honteux de son péché, et nu dans sa faute. Mais, de l'homme qui a l'amour, Dieu dit (*Apocalypse* 16, 15): « *Heureux celui qui garde ses vêtements pour ne pas aller nu et honteux aux yeux de tous*. » Paul souhaite que, dans l'assemblée des fidèles, par leur tenue extérieure (apparence) l'homme et la femme soient le signe de leur vie intérieure de baptisés. Cet être humain n'a pas à être honteux, car il rayonne la gloire de la vie éternelle, et il est orné de la gloire de l'amour. L'homme, tête nue, et la femme, tête voilée, donnent le signe de ce que Dieu a déjà préparé en eux, par la pousse naturelle des cheveux.

La femme pour l'amour de l'homme. L'homme par la femme

Paul fonde ses règles sur la disposition originelle de l'homme et de la femme. C'est pourquoi il renforce son argument d'une référence à leur origine d'après la *Genèse*. Il dit (verset 8) : «... *Car l'homme n'a pas été*

tiré de la femme, mais la femme de l'homme » (voir *Genèse* 2, 21). Dieu mit l'homme dans un profond sommeil, et, pendant qu'il dormait, lui prit une côte et en fit la femme. Paul dit que la femme fut formée de l'homme et, ainsi, fait allusion à la signification cachée de l'homme et de la femme. Nous avons déjà pensé que nous pouvions voir dans l'homme le signe de celui qui possède la vie éternelle, et dans la femme le signe de l'homme embelli de l'amour éternel. La vie éternelle est donc d'amour, et au baptême l'homme reçoit cette vie éternelle. Et Dieu fait naître en cet homme l'amour dans la vie éternelle. Il est dit dans la *Genèse* que la femme vient de l'homme. De là nous pouvons aussi voir dans l'homme et la femme une explication de la façon dont l'amour naît au baptême.

Paul dit ensuite (verset 9) : « *Et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme*. » Il nous rappelle ici le mode de création de la femme dans la *Genèse* (2, 18). Nous y lisons : « *[Dieu dit :] "Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Donnons-lui une aide et un compagnon."* » L'homme créé seul, quelque chose d'essentiel manquait. Aucune créature ne lui était semblable, avec qui il aurait pu avoir des relations réciproques. Pour rendre celles-ci possibles, Dieu créa la femme. Dans ce sens, la femme fut bien créée pour l'homme. Si l'homme et la femme sont un signe particulier, l'épisode a aussi un sens caché. La vie éternelle, dont l'homme est signe, ne va pas de soi dans l'homme. En l'homme, l'amour doit répondre au don de la vie éternelle. La vie éternelle ne peut exister dans l'homme sans un amour en lui qui y réponde. Dans l'homme, l'amour est nécessaire pour la vie éternelle. Dans la *Genèse*, cette nécessité est manifestée par la nécessité de la femme pour l'homme.

Dans les versets 11 et 12, Paul va tout à fait dans ce sens : « *Aussi bien, la femme est inséparable de l'homme et l'homme de la femme dans leur union au Seigneur. La femme a été tirée de l'homme, l'homme est né de la femme*. » Quand Paul écrit que l'homme est né de la femme, il est peu vraisemblable qu'il parle de la maternité. Il est vrai que l'homme est mis au monde par la femme. Mais, ici, Paul parle de la femme de qui l'homme va venir. Et cette femme n'est pas la mère de cet homme, mais l'épouse. Comment donc entendre cette phrase ? Il se peut que Paul ait pensé à *Genèse* (2, 24) quand il écrit que l'homme vient de la femme, car nous y lisons : « *C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère, il s'attache à sa femme, et ils seront une seule chair*. »

Il est remarquable qu'il dise que c'est l'homme qui doit rejoindre sa femme, et non pas l'inverse. Nous y trouvons que, d'une certaine façon, le mari existe par sa femme, au sens où l'homme ne trouve pas son

accomplissement naturel sans sa femme. Mais si l'homme cherche l'union avec sa femme, c'est par celle-ci qu'il trouvera l'accomplissement de sa propre destinée naturelle.

De la sorte, l'homme et la femme sont considérés dans la situation intime du baptisé. Car c'est dans cet homme que la vie éternelle est atteinte par son amour pour Dieu et pour son prochain. En ce sens, la vie éternelle existe par l'amour. Il y dans l'homme une unité indissoluble entre vie éternelle et amour. Et, pour exister, la vie éternelle a besoin de l'amour. Nous pouvons voir un exemple de cette vérité dans l'homme qui rejoint sa femme selon *Genèse* 2, 24.

Dignité à -cause des anges

Le verset 10 du chapitre 11 de la *Lettre aux Corinthiens* dit : « *C'est pourquoi la femme doit avoir la tête voilée, signe de dignité, à cause des anges.* » Paul entend par là les anges fidèles, serviteurs de Dieu, et les démons. Car, dans la *Première Épître aux Corinthiens* (6, 3), il dit : « *Puisque nous jugerons même les anges...* » Ici, il ne s'agit que des démons, car les bons anges ne sont pas à juger. Mais, dans le verset 10, nous devons décider d'après le contexte s'il s'agit des bons ou des mauvais. Or, le verset commence par « *c'est pourquoi* ». Ces mots se réfèrent aux versets 8 et 9 : l'homme n'est pas sorti de la femme, mais la femme de l'homme ; et l'homme ne fut pas créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. Et ces assertions sont la raison pour laquelle la femme doit avoir un signe de dignité par respect pour les anges. Ici encore, Paul remonte à la création de l'homme et de la femme et à l'ange qui joua un rôle particulier et décisif : le démon (*Genèse* 3) sous l'apparence d'un serpent. Le démon poussa l'homme à désobéir au commandement d'amour de Dieu. Et il est remarquable que l'homme (l'être humain) soit représenté par la femme dans cette circonstance. Cela est conforme à la nature de la femme, être humain voué à l'amour. La femme ayant cédé à la tentation, le démon apporta la mort à l'homme car, s'il rejette l'amour, celui-ci perd aussitôt la vie éternelle ; et ce fut l'œuvre du démon. Le Christ vint et obéit au commandement d'amour, jusqu'à mourir sur la croix. Ainsi, le Christ releva l'homme de sa chute et vainquit le démon. Et le Christ est continué jusqu'à nos jours par son Église qui, elle aussi, obéit au commandement d'amour. Ainsi, l'Église, avec le Christ, dans le Christ et par le Christ, est corédemptrice de l'homme, ou covictorieuse, participant à la victoire sur le démon. Au retour du Christ, dans le Christ

et avec le Christ, elle portera le jugement dernier sur le démon. Car nous savons que l'Église jugera le démon par la *Première Épître aux Corinthiens* (6, 3) : « *Car nous jugerons même les démons* » ; et il est bien dit *les démons*, et non pas un seul.

Nous pouvons supposer que l'homme nouveau peut condamner *les* démons parce qu'il peut condamner *le* démon. Ainsi le Christ, durant sa vie terrestre, put chasser *les* démons parce qu'il avait lié *le* démon qui les commandait. Le Christ dit (*Matthieu* 12, 28-29) : « *Mais si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, soyez sûrs que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous. Ou encore : comment entrer dans la maison d'un homme vigoureux et le déposséder de ses biens sans l'avoir ligoté d'abord ? Alors seulement on pillera sa maison.* » Le Christ désigne le démon par les mots d'« *homme vigoureux* ». Il le ligote d'abord, et c'est pourquoi il peut chasser les démons. C'est pourquoi, à l'avenir, l'homme sera capable de juger les démons, car il écrasera d'abord la tête du démon qui les commande.

L'homme nouveau a donc le pouvoir de juger les démons, ce pouvoir entre dans sa gloire. Le *Psaume* 149 dit que la gloire de l'homme, c'est le pouvoir de juger les peuples et leurs rois. Ces rois peuvent être compris comme étant les maîtres temporels et les démons ; et le psalmiste chante (149, 5-8-9) : « *Les fidèles serviteurs exultent à l'heure du triomphe, ils adorent Dieu et l'acclament (...) pour enchaîner leurs rois et entraver leurs princes, pour exécuter la sentence. Ainsi les serviteurs sont récompensés dans la gloire. Alleluia.* » Par quelles armes les « hommes nouveaux » vaincront-ils le démon et ses séides ? Par le sang du Christ et par leur propre témoignage, comme le dit saint Jean (*Apocalypse* 12, 11) : « *Par le sang de l'Agneau, par le témoignage de leur martyre, parce que, devant la mort, ils n'ont pas préféré la vie.* » Nous pouvons donc parler des armes de l'amour du Christ et de l'Église.

La tête voilée de la femme est la marque de la gloire de l'homme nouveau, revêtu d'amour. Cette gloire donne pouvoir sur les démons, et la tête voilée a trait au pouvoir des baptisés sur ceux-là. Quand Paul écrit : « *C'est pourquoi la femme se couvrira la tête, par dignité à cause des anges* », il est très vraisemblable qu'il parle des démons. Car il écrit d'abord : « *La femme fut créée pour l'homme* », signifiant ainsi que l'homme a besoin du soutien de sa femme. De même dans le baptisé, la vie éternelle a besoin de l'amour correspondant. Paul continue : « *C'est pourquoi la femme doit avoir la tête couverte, par dignité à cause des anges.* » Par là, il signifie que la femme, signe d'amour, est aussi le signe

du pouvoir contre les démons que l'amour donne. Si la femme baptisée se découvrait la tête, elle serait le signe du vieil homme qui n'avait pas l'amour, et qui n'avait pas de pouvoir sur le démon. Mais, avec sa mantille, la femme baptisée est le signe de l'homme nouveau, qui non seulement résiste au démon, mais le domine et le juge.

Traduit de l'anglais par F. Mathieu.
Titre original : *The Message of the Head Covering*.

Les temps sont durs

Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 133)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

F.G.C. Van Leeuwen-Van Sandick, née en 1951, étudie la théologie à Utrecht et à Amsterdam de 1969 à 1976, est admise au ministère de la parole en 1976. Mariée à un ancien prédicateur. Se convertissent tous deux à la religion catholique en 1987.

Stanislaw GRYGIEL

Le don d'Ève et le chant d'Adam

LA RÉCENTE lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* prolonge l'encyclique *Redemptoris Mater*. Elle complète le triptyque des encycliques du début du pontificat de Jean Paul II et se relie à la catéchèse sur « *Homme et femme il les créa* ». En effet, *Mulieris Dignitatem* parle de la femme à la lumière du commencement (*principium*) à quoi elle relie le mystère de son être. Bon nombre d'entre nous diront que cette lettre est venue trop tard. Un certain féminisme qui, réduisant la personne humaine à des fonctions sociales, combattit pour leur conquête, a déjà porté atteinte à la femme, en déniait la vérité de son existence. La lettre apostolique semble venir comme la chouette de Minerve qui s'envole la nuit, après la fin du jour. Mais rappelons-nous que l'histoire de l'humanité n'est pas achevée; mieux, son premier jour lui-même n'est peut-être pas achevé. En regardant la réalité à la lumière de la création, l'Église pénètre plus profondément dans la signification de la pensée créatrice de Dieu et aide ainsi la réalité à devenir elle-même, à grandir vers la fin. Nous croissons pour devenir tels que nous avons été pensés au commencement. « *Jusqu'à la moisson* » (*Matthieu* 13, 29-30), c'est-à-dire jusqu'à la fin, l'ivraie croîtra en nous avec le blé.

Le principe de la personne

La personne humaine est un être relationnel. Homme ou femme, sa vérité se révèle dans l'acte de la création et de la rédemption. La communion initiale au sein de laquelle elle est une personne, devient ce qu'elle est, doit être recherchée dans son lien à Dieu et à la relation qu'expriment

ces mots : « *Homme et femme il les créa.* » L'homme ne peut donc être compris sans la parole de Dieu et sans une autre personne. En conséquence, aussi bien l'homme que la femme, si on les réduit aux fonctions sociales qu'ils ont mises en place, sont radicalement altérés parce qu'ils sont atteints dans leur être personnel même. De cette injustice découlent toutes les autres. L'émancipation de la femme tourne parfois à la masculinisation de sa personne et c'est là, malheureusement, qu'on a tenté de voir son « élévation ». Une civilisation construite sans que la femme y prenne part en tant que femme nous étouffe. Elle est sans vie, éloignée de la réalité. La féminisation masculine, comme réaction et effet de la masculinisation féminine, achève la chute de l'homme. Une démocratie qui égaliserait mathématiquement toutes les personnes humaines ferait tomber la *communio personarum* dans une simple alliance d'associés.

Concevoir la liberté et l'égalité entre hommes et femmes comme l'abolition des différences de fonctions sociales a une influence négative sur les structures profondes de leur être personnel, qui sont différentes. La société technologique néglige les différences entre les personnes. L'être, drastiquement réduit à une somme de fonctions, a cessé d'être la vérité pour la société ; il est donc soumis à des hypothèses et des expérimentations, car c'est ce qui intéresse la société technologique. L'égalisation fonctionnelle de l'homme et de la femme finira par faire violence à l'homme aussi bien qu'à la femme. Affranchis de la vérité, ils cèdent aux règles formelles du système social actuel de fonctions, et par conséquence à la loi du profit maximum avec le minimum d'efforts. Une telle société demande à l'homme d'être esclave de la fonction qui le fonde. L'esclavage de l'homme et de la femme ne résulte pas des différences entre leurs actions sociales, mais du nivellement de leur être personnel. Une rose souffre violence quand on la traite comme un arbre. La justice arithmétique pure ne vaut qu'en mathématiques. En dehors de là, dans la réalité, et particulièrement dans la *communio personarum*, la pure justice arithmétique ne sert que d'instrument à une injustice radicale ; elle masque la vérité de la personne humaine.

La vérité de l'homme et de la femme jaillit de la pensée qui les créa. Leur égalité immanente est le fruit de leur maintien sous le regard de l'unique et même réalité où l'égalité trouve sa plénitude. Ils reçoivent l'égalité quand ils reçoivent la liberté par rapport au « monde qui passe » (*Première Épître aux Corinthiens*, 7, 31) ; leur égalité dans l'être est leur liberté pour Dieu. Toutes les révolutions qui récusent le commencement (tradition) et la fin (le sens de la grâce) donnent naissance à des tyrannies nouvelles, plus dangereuses parce que disposant d'instruments plus efficaces.

Liberté et égalité sont des dons qui viennent à l'homme et à la femme de Dieu, face auquel ils demeurent unis en une *communio personarum* sans être déchirés par une lutte dialectique entre eux. Dieu se donne lui-même et, puisque son être est simple et un, il se donne dans la même mesure à l'homme et à la femme. Ils trouvent la vérité de leur être dans une seule réalité, pas dans deux. Tout comme l'égalité absolue des Personnes divines dans l'être de la Trinité n'exclut pas la différence entre elles — celle de leur expression comme dons et actions différents —, ainsi l'égalité ontologique de l'homme et de la femme n'abolit pas la différence entre les dons qu'ils constituent en tant que personnes. Des dons différents enveloppent des tâches différentes. Supprimer ces différences détruit les personnes mêmes.

C'est la vérité de l'être, antérieur à toute fonction, que l'on cherche quand on s'interroge sur le principe (*archè*) de la personne humaine. La question de la vérité de l'homme et de la femme, de leur communion et par conséquent de leurs droits et devoirs, de la justice qu'ils se doivent à eux-mêmes, a un caractère sapientiel. Ce n'est pas un problème scientifique au sens moderne du terme. La vérité du principe de leur être se révèle dans l'acte de la création et du salut, dans l'*agir* de Dieu nous révélant ce qu'il est dans sa vie intérieure, où réside le principe de la personne humaine et de la communication humaine des personnes. L'injustice radicale envers l'homme et la femme dérive toujours de la négation de leurs liens à la vie personnelle de Dieu. Cette négation détruit l'essence de l'homme, érige sa dépendance à l'égard des fonctions. C'est elle qui le fait combattre pour les fonctions, le rend complice de la fonctionnalité.

La lettre apostolique de Jean Paul II *Mulieris Dignitatem* nous introduit plus avant dans les profondeurs du principe trinitaire de l'homme. La communion trinitaire des personnes divines révèle l'égalité de leur être (*esse*) dans la diversité de leur service mutuel (*agere*), c'est-à-dire dans le fait d'être des relations renvoyant mutuellement l'une à l'autre. Dans la diversité de leur service mutuel s'exprime l'égalité de leur être personnel. Chacune d'elles a un droit et un devoir envers sa propre action, dans l'égalité de communion de leur être, et c'est ce qui fait que ces actions sont con jugales, c'est-à-dire liées à un seul joug. L'homme est créé « à l'image de Dieu » ; « homme et femme il les créa » (*Genèse* 1, 27). La nature humaine s'exprime dans cette « conjugalité », caractéristique de la personne comme telle.

L'anthropologie a tenté d'expliquer la séparation de l'homme et de la femme qui eut lieu à leur « second regard mutuel » en prétendant qu'une

tragédie survint à l'aube de l'existence humaine (Platon) ; mais la Révélation nous dit quelque chose de plus. Elle parle du premier péché ou *péché originel*. Il continue de détruire, si je puis dire, le « premier regard » que l'homme a porté sur soi, l'homme sur la femme et la femme sur l'homme. Celui-ci cesse de se voir comme celui qui se tient devant Dieu et qui est beau de ce fait. Il perd sa subjectivité, défendue par la beauté, et cesse de s'admirer lui-même ; il commence à voir ce qui « *bon à manger, agréable aux yeux et désirable pour acquérir le savoir* » (*Genèse* 3, 6). L'unité et l'égalité de l'être de l'homme et de la femme se perd. Dans le « second regard », c'est-à-dire dans le regard indépendant de Dieu, apparaît le conflit entre l'homme et la femme. Ils tombent dans la solitude.

La Bible dit que, dans l'acte de la création, homme et femme unis dans leur être constituaient l'unité de leur conscience de soi. Ils vivaient *dans et de la* vérité parce qu'ils vivaient en conformité avec ce qu'ils étaient, indépendamment de leur faire (*facere*) ; ils ne se construisaient pas eux-mêmes. La conscience de soi s'éveille en l'homme quand il commence à s'autodéterminer en face de l'autre. Il mûrit dans son propre moi quand il rencontre autrui comme don à l'aide duquel il peut définir son identité propre. Celui qui est don, en tant que don, surpasse l'homme pour qui il est don, ou mieux : à certains égards, il est plus mûr dans son être. Il le surpasse donc, non pas comme adversaire mais comme ami. Il le sert non comme esclave mais comme roi. La singularité et la diversité des personnes fait que chacune d'elle, à quelque égard, surpasse toutes les autres. C'est pourquoi chacune peut être une « aide » appropriée pour les autres (*Genèse* 2, 20). La personne et pas la chose ! Si quelqu'un donne quelque chose à un autre sans être présent en personne dans ce qu'il donne, il fait un pseudo-don. Il trompe l'autre et s'en sert comme on use d'objets serviles. De simples choses et des animaux ne pouvaient être une « aide » appropriée pour Adam, car ils ne lui ressemblaient pas. Aucun ne pouvait se donner lui-même ; ils lui avaient été préalablement donnés. Adam n'avait avec eux que des ressemblances externes. Il fut trompé quand il essaya de s'identifier à eux (et nous continuons à être scientifiquement trompés de la sorte). Seul l'homme peut se donner parce qu'il a été donné à soi-même. Mais il ne peut se donner sans dégradation qu'à ceux qui sont capables de se donner eux-mêmes, soit d'autres personnes. Ainsi, il se rapproche de sa vérité ; il ne se reçoit plus achevé d'autrui. Il ne peut s'identifier aux objets parce qu'il est différent : « *Il ne trouva point d'aide pour Adam qui lui fût semblable* » (*Genèse* 2, 20) parmi les animaux. Il peut bien les dominer (*Genèse* 1, 28), mais seulement quand il existe conformément à son propre être de don, car ce n'est qu'en étant libre, *dominus sui*, qu'il peut dominer ce qui lui est donné.

Dans l'acte de la création, la domination de l'homme sur la femme est hors de question. La femme est une « aide » qui change l'existence de l'homme en chant. Le livre de la *Genèse* parle du chant d'Adam. Quand il vit Ève dans la vérité de sa belle subjectivité, née de son être à la face de Dieu, comme se donnant elle-même, il se réveillait juste d'un « *profond sommeil* » dans lequel il n'avait vu que l'objet de ses conceptions et de ses songes. Il s'écria : « *Voilà enfin l'os de mes os et la chair de ma chair !* » (*Genèse*, 2, 20.) Ayant trouvé son identité de don à l'aide de l'être d'Ève comme don, il découvrit sa subjectivité. La beauté est ce qui ne peut être chosifié. Aussi celui qui s'y identifie devient-il un « nouveau » sujet. La beauté et la subjectivité de l'homme sont un miracle ; elles reflètent la transcendance. Le miracle de la liberté, saisi dans les mains possessives du second regard, est perdu.

Le cri d'admiration d'Adam représente l'essence de la grande poésie qui chante la subjectivité de l'homme découverte dans l'amour au premier regard. Par ce chant, l'homme se détermine, enchanté par la personne de la femme en son être de don ; et la femme à son tour se détermine elle-même par son être de don pour soi, aidant l'homme à se déterminer lui-même. Elle reçoit le don existant comme don. Chant des personnes dont l'être est con jugal. En se donnant mutuellement l'un à l'autre, ils s'engendrent l'un l'autre. En cela, ils collaborent à l'œuvre créatrice de Dieu : intermédiaires entre eux-mêmes et Dieu, recevant de lui la pleine identité qu'il a pensée pour eux à la création.

La conscience de soi de la personne incarnée s'éveille et commence par sa détermination à l'aide d'une autre personne incarnée. En d'autres termes, elle s'éveille dans la rencontre d'éléments masculins et féminins. La différence sexuelle des corps constitue le point de départ essentiel pour l'action personnelle (*agere*), pour l'amour et la connaissance, pour l'aide mutuelle. Ce qu'on qualifie d'« appel du sexe » (*sex-appeal*) est pratiquement le premier appel naturel à aimer et à connaître l'autre de façon à être en lui ou en elle davantage soi, c'est-à-dire don. Aussi la différence sexuelle ne peut-elle se réduire au sexe. L'attrait sexuel n'explique ni *l'agere* ni *l'esse* de l'homme et ne se justifie pas soi-même. Il appelle la personne humaine à transcender son propre corps à l'aide d'une autre personne, appelée à la même action, de façon à ce qu'ils cherchent ensemble leur propre identité complète. La conception inverse, qui explique l'identité personnelle par l'attirance sexuelle, finit par chosifier cette attirance et par en faire l'hypostase à quoi l'homme est contraint de se rendre, comme identité qui lui est imposée.

Quand la Bible montre la femme comme une aide appropriée à l'homme et donc comme une réalité qui le surpasse à quelque égard, elle

est en harmonie avec l'expérience de ce qu'est une personne humaine. La femme apparaît à l'homme comme celle qui l'éveille : elle le tire par le haut (« *das Ewig-Weibliche zieht uns hinan* » du *Faust* de Goethe). Elle est, dans son être, plus autosuffisante que l'homme. Étant plus calme que lui, elle agit (*agere*) plus, c'est-à-dire qu'elle aime et connaît la réalité plus que lui, bien qu'il soit l'image de l'agir. Son agir plus profond découle de son être plus grand (*agere sequitur esse*). Cela signifie qu'elle est plus religieuse et davantage prête à se déterminer immédiatement avec l'aide de Dieu. Marie, dans sa maternité, nous dit quelque chose d'essentiel non seulement sur sa conscience de soi mais aussi, à un certain degré, sur celle de chaque femme. L'incarnation montre que, chez la femme, même le corps est croyant...

Le chant d'Adam commence à la rencontre du beau corps d'Ève, beau d'une beauté Transcendante. À la rencontre d'un beau corps, surgissent de belles pensées. Si vous rencontrez de belles pensées et de belles actions dans ce beau corps, c'est par leur biais que vous avancez vers le moment où il vous sera donné de regarder la beauté elle-même et de voir la vie qu'il vaut la peine de vivre, à condition d'être un sujet, un être qui tente de s'identifier au beau.

Le chant d'Adam ne chante pas ses fonctions sociales ou politiques mais ses dons d'être. Adam s'identifie à la femme dans les « grandes choses » faites pour elle par Dieu, les *magnalia* ou les *mirabilia Dei*. Il ne chante pas des abstractions. Les « grandes choses » présentes dans la femme n'autorisent pas *l'agere* de l'homme à s'évanouir dans un *facere* que sa raison calcule. C'est en cela que la femme, étant don pour l'homme, est son « aide »; elle l'aide à aimer ce qui est.

De l'agir au faire

La distance entre *l'agere* de l'homme (le masculin) et *l'esse* de l'homme (le féminin) rend possible la chute de la communion dans l'être et l'agir à la complicité dans le faire.

J'ai dit que plus on est don, plus facilement on peut être trompé en recevant quelque chose qui n'est qu'une imitation de don. Sa présence rend le don recevable. Donner et recevoir le don signifie aimer et connaître un autre. Le don, qui ne résulte pas de *l'agere* humain, est produit par son *facere*. Celui qui produit seulement ne reçoit ni ne donne le don. Il achète et vend des produits. Il n'engendre jamais. Ce commerce atteint son point culminant dans ces actes sexuels dans lesquels les personnes

comme telles ne sont pas présentes. Dans ces actes-là, l'homme et la femme, ou l'un d'entre eux, reçoivent le corps de l'autre pour en faire quelque chose. Car le corps est ce qui est œuvrable et vendable ; l'autre paie clairement pour une *imitation du don*, produite par son corps dans lequel il n'est pas présent non plus. Le manque de souveraineté de la personne humaine devient évident dans le manque de souveraineté de son corps.

La chute originelle semble consister en un tel « présent » mutuel de l'homme et de la femme, du masculin et du féminin : mime dérisoire du don véritable, la femme imite *l'esse* et l'homme *l'agere*; tous deux firent (*facere*) quelque chose, trompés par la parole du serpent : « *Prenez et mangez ! (...)* Vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal » (*Genèse* 3, 5). Vous n'avez besoin de rien recevoir, parce que vous pouvez tout créer (produire), y compris le vrai, le bon et le beau.

Dans la Bible, la femme succombe la première à la tentation. Étant davantage don, elle est plus facilement trompée par l'imitation de *l'esse*. Quand la femme cesse d'être soi, quand elle refuse d'accepter le vrai don et saisit son imitation crédible extérieurement, la chute de l'homme perpétrée par son *agere* ébranle les fondations de son *esse*, de sorte que leur action n'en peut plus dériver ; l'être qui a chuté ne peut plus que *facere*. Une telle chute se produit *in homine* dans la relation constitutive entre masculin et féminin.

L'homme, davantage disposé au *facere*, qui se fonde directement sur la raison calculatrice et non pas sur *l'esse comme l'agere*, réduit facilement le don, l'autre personne, à la matière œuvrable pour son *facere*. Étant tombés ensemble, l'homme et la femme se connaissent et s'aiment d'autant moins qu'ils sont condamnés à se déterminer par les objets produits par leur complicité ; ils ne s'aident pas mutuellement, mais chacun fait de l'autre et de soi ce qu'il veut. La première réponse au beau corps, l'enchantement du premier regard dans lequel s'origine le chant d'Adam, donne lieu à la seconde réaction (le second regard) qui est désir de possession du corps. La beauté qui protégeait le corps de la réification et de la domination disparaît dans le *facere*. Le corps chosifié et dominé n'inspire plus Adam pour chanter les *magnalia*, les hauts faits, parce qu'il ne les lui révèle plus. La femme qui n'est plus chantée est de moins en moins don ; elle s'abandonne au faire de l'homme. Ils commencent à s'aliéner mutuellement, à lutter pour des fonctions plus utilitaires ou rémunératrices. *L'esse* de la femme cesse d'appeler *l'agere* masculin, et par conséquent son *agere* cesse de servir son *esse*. Dans le faire, où nous avons

affaire à la *juxtaposition* de deux individus solitaires, l'amour et la connaissance font défaut et sont remplacés par la *praxis*, laquelle se représente comme l'action créatrice qui procure à l'homme dignité et progrès historique. Cette *praxis*, ersatz d'être, constitue pour l'homme et la femme la source de la «vérité», du «bien» et du «mal».

Le mal a été conçu dans *l'esse* humain sous l'influence du *facere mensonger* venu de l'extérieur d'un être qui n'existe pas comme don. *L'esse* est tenté par le *facere* non par *l'agere*. *Agere* est difficile, *facere* relativement facile. *Facere* conduit à la raison rationaliste qui, habilement et mensongèrement, se représente elle-même comme quelque chose de divin qui n'a pas besoin de grâce (le don). Le « *Père du mensonge* » (*Jean* 8, 44) présente la capacité masculine et féminine à transformer quelque chose comme la capacité propre à Dieu. Afin d'être des dieux, dit-il, il n'est pas nécessaire d'être lui ; il suffit d'agir comme lui, de créer des valeurs à partir de rien d'autre que sa volonté ou raison.

Le faire humain, divinisé et séparé de *l'esse* créé, brise la subjectivité humaine : c'est un sujet technique dont la nature nous est complètement inconnue ; le masculin domine le féminin en l'homme, l'homme domine la femme ou, en termes strictement philosophiques, *facere* libéré *d'agere* produit *esse*, le traitant comme un instrument. Et, comme dit Aristote, on ne partage pas l'amitié avec un instrument. Le maître ne s'intéresse pas à ce qu'est l'esclave et à la façon dont il fonctionne. En ce sens l'homme, l'homme et la femme, ne peuvent partager d'amitié même entre eux. En fait, pas même avec leur propre soi.

La dignité, ou l'agir restauré

Dans l'histoire qui va du commencement à la fin, la femme, blessée et image de l'humanité blessée par le péché, est incapable, sans aide, de révéler en soi son être de sujet sans *macula* et d'attirer le masculin pris par le *facere* vers *l'agere* qui transfigure le travail, «*dur labeur fait à la sueur de son front* ». L'humanité a maintenant besoin du Médiateur dont l'action n'a rien de la force négative du *facere* mais est seulement Connaissance, identique à la vérité, à l'amour et à ce dont il est Amour. Seul un tel *agere* pourrait révéler la vie interne de Dieu. Seule la vie révélée pourrait restaurer ces grandes choses et transfigurer son faire en *agere*.

L'expérience humaine se tourne vers l'incarnation de la vérité et de l'amour (*agere*). Elle appelle le prêtre et non le travailleur au sens plato-

nicien. « *La mort est venue par un homme et la résurrection des morts doit venir aussi par un homme. Car, comme tous meurent en Adam, tous revivront aussi en Christ* » (*Première Épître aux Corinthiens* 15, 21-22). La bataille victorieuse pour les *magnalia* aura lieu quand le péché aura disparu dans *l'agere* de la nature humaine. Le Christ a assumé tout ce qui est humain « *quoiqu'il soit sans péché* » (*Hébreux* 4, 15). De fait, son être don est divin. Il a assumé ce qui était nécessaire à la médiation entre l'homme et Dieu. Il a assumé *l'agere* perverti et l'a remis au service de *l'esse*. *La femme* est l'image de l'être blessé et de son action contemplative affaiblie (d'amour et de connaissance). L'homme est l'image de l'action qui a oublié d'où elle provient et qui est devenue un simple faire dominateur qui ne sait où il va. Le Christ s'est abaissé complètement. Lui, l'être d'absolue pureté, est descendu au fond de notre péché, étant lui-même sans péché. Il l'a fait également dans la sphère de l'image. Il est devenu homme (*vir*). Puisque *l'agere* est né dans la fascination pour le bel *esse*, *l'agere* du Sauveur doit également avoir été provoqué par la fascination de la beauté de l'être humain ; l'image parfaite de notre être est Marie.

Dieu seul peut être un tel Médiateur. L'essence du service sacerdotal divin s'est exprimé dans la kénose de la Croix. L'homme y reçoit de Dieu sa subjectivité perdue, *l'esse* qui lui fut donné dans l'acte de création. Aussi doit-il se tenir sous la croix dans la kénose de la foi tandis que sur la croix *l'agere* divin est accompli. La femme ne pouvait pas être sur la croix et l'homme dessous. *L'agere* salvifique qu'Adam était incapable d'accomplir devait l'être en un nouvel Adam. Et sous la croix devait se tenir la Femme en qui, en la regardant intensément, l'homme pouvait voir son *esse* sauvé sur la Croix.

La distance provoquée par la chute entre *esse et agere* perverti devint l'espace du service que le masculin doit au féminin dans leur *communio personarum*, constituée dans l'acte de création : « *Homme et femme il les créa.* » Le chant d'Adam est le ministère ; il sert l'être, la subjectivité de l'homme (*esse hominis*). Après la chute, le ministère d'Adam, s'il doit être une fois encore un bel *agere*, amour et connaissance, doit être un regard porté sur le sacerdoce du Christ. Le chant d'Adam trouve sa pleine vérité dans le chant sacerdotal de l'Incarnation de l'unique Médiateur.

Le nouvel Adam, à la différence d'Adam, doit considérer la femme de telle sorte que la vérité de l'homme, dont la structure ontologique est de communion, puisse être remplie en soi et dans son image. Un tel être de femme doit avoir été si beau qu'il ait pu être ébloui et chanter le chant de l'incarnation à propos de l'être féminin éternel de l'humanité. Il doit

exister une femme en qui le *Fiat mihi* ! prononcé face au don qui lui vient d'en haut et, en elle, à l'humanité, surpasse absolument toutes les conceptions humaines. Seule une telle femme, étant elle-même « pleine de grâce » pouvait recevoir le don suprême. Si l'homme (*homo*) doit être sauvé, une telle femme a été pensée par Dieu avant qu'il n'ait façonné l'homme de la poussière du sol : « *Yahweh m'a créée au commencement, avant toute autre de ses oeuvres; depuis toujours j'étais, depuis le commencement, avant que la terre ne fût* » (Proverbes 8, 22-23). L'essence de l'humanité pensée par Dieu en Christ avant la fondation du monde (Éphésiens 1, 4) brille dans son image qui est cette femme.

Dieu, émerveillé par sa propre Sagesse présente en Marie, a repris en son Fils le chant interrompu d'Adam et en a fait un chant plus beau. *L'agere* est devenu dans le Christ *agere* sacerdotal au service de l'être de l'homme jusqu'à sa divinisation. « *Le fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rachat d'un grand nombre* » (Marc 10, 45).

Si nous voulons comprendre pourquoi l'Église ne confie pas le ministère sacerdotal à la femme, nous devons comprendre ce que signifie la *communio* des personnes, en laquelle homme et femme doivent vivre. Nous savons que le « Je » personnel n'est possible que si quelqu'un d'autre s'adresse à lui comme « Tu », comme sujet, et non comme « cela », comme objet. La personne n'est possible que s'il y a pluralité de personnes. Dieu, s'il doit être un Dieu personnel, doit être la société des personnes divines. Elles sont égales dans l'être parce qu'il y a un seul Dieu, mais différentes dans l'action. Elles ont des missions différentes, des tâches différentes, dans la Sainte Trinité et dans l'action *ad extra* (le Père crée, le Fils rachète, l'Esprit sanctifie). Une réalité similaire doit avoir lieu dans la *communio* des personnes humaines.

Si la femme était appelée à la prêtrise, l'image de la vérité humaine et la connaissance de son mystère et de celui de l'Église s'effaceraient. La femme est l'image de ce que le prêtre sert. Le Christ prêtre a restauré l'être de l'homme dont la femme est l'image, la beauté détruite par *l'agere* réduit au *facere*. L'homme devrait regarder la femme comme le Christ prêtre regarde son Église sous la croix dans son image parfaite, sa Mère. Grâce à ce regard sacerdotal, l'homme et la femme peuvent désormais se regarder comme Dieu les regarde dans l'acte de la création.

L'homme devrait servir la femme au point de donner sa vie pour elle (Éphésiens 5, 21-32). Le masculin qui s'exprime dans *l'agere* trouve son essence dans l'acte de la mort, et c'est ce que lui apprend *l'agere* sacerdo-

tal. L'Église devrait se regarder ainsi et regarder Marie se tenant près de la croix. L'Église se considère comme elle considère la femme. Le service de Marie est la condition de celui du Christ ; à cet égard, la femme est antérieure dans l'Église au prêtre. Dans le service de Marie, la femme peut voir ce qu'elle est et ce qu'elle devrait être dans l'Église, eu égard au service eucharistique.

Le sacerdoce eucharistique, participant de la kénose sur la croix et servant la subjectivité des personnes humaines unies dans l'Église (*communio*), a lieu dans le mystère de la communion des personnes humaines, comme le sacerdoce du Christ dans le mystère de la *Communio divinarum personarum*; ici comme là, c'est une tâche qui ne repose que sur une seule personne. Le sacerdoce de service dans la kénose sur la croix se prolonge dans le sacerdoce eucharistique dans l'Église. L'image de la relation du masculin et du féminin contenue dans la lettre de Paul aux Éphésiens doit être conservée intégralement, si nous voulons comprendre l'homme.

On ne peut pas imputer à l'Église la conviction que la femme est inférieure à l'homme et que c'est pour cette raison qu'elle ne lui confère pas les fonctions sacerdotales. L'Esprit-Saint n'est pas inférieur au Fils, bien qu'il n'ait pas été incarné et ne soit pas mort pour l'homme. L'Église ne veut pas troubler l'ontologie du mystère de la création et du salut dans sa vérité métaphysique (*onto-*) et dans son image (*logos*). Une image participe à ce dont elle est l'image, et on ne peut donc impunément changer sa composition. Homme et femme, en tant que tels, sont le *logos* qui révèle de façon différente, à travers des missions, droits et devoirs différents, l'être de l'homme qui, en chaque homme, a le même devoir et le même droit d'être uni à Dieu. Oublier la différence entre homme et femme signifie s'oublier soi-même comme personne et finalement oublier son propre être, son droit et devoir à être sujet en Dieu.

La femme, tournée par son être et son action (amour et connaissance) vers ce qui est, est opposée à ce qui menace l'homme et le monde, le mal. Entre elle et le mal est placée l'inimitié. Dans la femme, dans sa kénose sous la croix, familles, nations et sociétés trouvent toujours leur ultime bastion défensif. Quand le Prêtre sur la croix réconciliait (*con-summabat*) l'homme avec le Père, presque tous les hommes avaient fui. Ne restèrent que les femmes et un jeune homme, saint Jean. Il en va de même du sacerdoce eucharistique. Regardons les pays où la foi est persécutée : « *Ô femmes, grande est votre foi !* » (Matthieu 15, 28).

La femme, si proche de l'être, porte un témoignage maternel à l'identité de l'homme depuis le début de son être, c'est-à-dire depuis le premier

instant de l'existence, et même avant. Adorant Dieu «*en esprit et en vérité*», participant de la Sagesse d'origine divine, maternellement unie à l'être de l'homme, elle porte témoignage de son identité comme de quelque chose qui fut pensé par Dieu dans le Christ «*avant que le monde ne soit fait*» (Éphésiens 1, 4). La maternité de la femme ne connaît pas la mort, elle ne connaît que la vie. Les femmes qui souffrirent sous la croix furent les premières à voir le tombeau vide et même le Ressuscité.

La femme conduit l'homme vers la résurrection comme un pédagogue mène l'enfant à l'école. Elle le conduit à la vérité là où celle-ci l'attend. Dans la femme devrait se révéler à l'homme le «*centre*» de sa personne, *axon en grec, axis en latin*. Le mot *axon* dérive de *ago* qui signifie «*conduire*». Comme la vérité de l'homme vers laquelle il est conduit constitue son futur, ainsi le mot *axon* est formé sur le temps futur de *ago, axo*. Celui qui conduit les autres vers la vérité, étant lui-même conduit vers elle comme vers le centre de vie, fut appelé *axios, en latin dignus*. Dieu est notre *axioma, dignitas*, notre dignité ; mais ici, dans la sphère de l'image, le féminin est une image plus parfaite de la dignité que le masculin. Les hommes remplissent l'histoire de leurs hauts faits, dont parlent les histoires, mais l'essence de l'histoire de l'humanité doit être recherchée dans les paroles de Marie : «*Ils n'ont plus de vin*» (Jean 2, 3), «*Faites ce qu'il vous dira*» (Jean 2, 5) et de Marguerite : «*Laissez-moi l'instruire, le Jour nouveau l'aveugle encore*» (Goethe, *Faust*, 12091). C'est par le féminin que le masculin voit la grâce descendre en l'homme. Dans ce don, l'homme, à la fois homme et femme, devint don qu'anticipe son image parfaite, la mère du Christ et ses belles images, nos mères nos sœurs, nos filles et nos femmes.

Traduction abrégée de «*Adam's Song and Eve's Gift*»
(revue *Apollinaris*, Rome), par François Delalande.

Stanislaw Grygiel, né en 1934 à Zembryce. Maître en philologie polonaise de l'université Jagellonne, docteur en philosophie de l'université catholique de Lublin. Rédacteur en chef du mensuel catholique *Znak* depuis 1962. Enseigne la philosophie morale à la faculté de théologie de Cracovie. Articles dans *Znak*, *Studia Zrodloznawcze* (Poznan), *Tygodnik Powszechny*, *Wdrodze*, *Communio* et dans les ouvrages collectifs édités par Mgr B. Bejze (Varsovie). Marié, deux enfants.

Francis MANNION

L'Église américaine et les sirènes du féminisme

*Seule une pensée respectueuse de la différence entre l'homme et la femme permet de concevoir l'éminente dignité de la femme et l'égalité de ses droits. Un féminisme au sens fort est donc légitime : il exige des chrétiens qu'ils tirent au clair le statut de la féminité en elle-même, puis celui de la femme dans l'Église. C'est pourquoi ce panorama des différentes versions du «*féminisme*» (au sens courant) aux États-Unis permettra de découvrir les richesses, les équivoques et les contradictions de ce mouvement. Communio espère ainsi permettre de juger de ce problème sociologique et politique à l'aide des analyses théologiques proposées dans ce numéro.*

LE PHÉNOMÈNE du féminisme semble assez enraciné pour devoir se prolonger dans un proche avenir. Il risque de mettre au défi d'une manière sans précédent l'Église, sa théologie et sa pastorale. Et, pour leur part, les responsables de l'Église trouvent troublant le monde du féminisme et déconcertante la diversité des voix venues de lui. Beaucoup agissent sans définition opératoire de ce mouvement : ils prétendent savoir ce que les féministes demandent à l'Église, et pourquoi eux-mêmes sont en désaccord avec ces requêtes. Cet article s'efforce d'abord d'offrir une définition fonctionnelle du féminisme, puis d'esquisser les différentes espèces de féminisme liées à l'Église aujourd'hui, et enfin de résumer les orientations du dialogue existant entre les responsables de l'Église et les voix du féminisme.

Le féminisme

Le féminisme est un phénomène sociologique et ecclésial, qui peut être défini au sens large ou au sens étroit. La plupart des théoriciens du féminisme préfèrent le prendre au sens étroit. Ils le comprennent comme un mouvement de prise de conscience, destiné à une rénovation radicale de la société et de la religion, à l'abolition du patriarcat et de l'oppression historique des femmes. Les penseurs d'origine marxiste sont convaincus que cette oppression est un fait essentiel du féminisme, si bien que le féminisme authentique s'acquiert par une prise de conscience politique. Mais, défini plus largement, le féminisme est un mouvement complexe, à maintes facettes, pour atteindre et sauvegarder le rôle propre (quel qu'il soit) de la femme dans la société et l'Église. En ce sens large, toute femme (et tout homme) qui s'engage à promouvoir la féminité est féministe. On peut ainsi trouver des précédents historiques du féminisme catholique en Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne et Édith Stein. Le pape Paul VI n'a pas hésité à parler de Marie en des termes consonnants avec les tendances fondamentales de ce féminisme moderne, dans sa lettre de 1974 *Marialis Cultus* (« Pour honorer Marie »), posant ainsi la base théologique d'un féminisme chrétien. Ceux qui veulent « baptiser » le féminisme et l'arracher à sa conception radicale n'hésiteraient pas à décrire la lettre de Jean Paul II en 1988, *Mulieris Dignitatem* (« Sur la dignité et la vocation de la femme »), comme une contribution au féminisme catholique.

Typologie des féminismes

On a du mal à qualifier les multiples formes du féminisme, depuis sa version radicale anticatholique jusqu'à celle qui considère l'expression « féminisme catholique » comme un oxymore. Sont utilisés les adjectifs suivants : libéral, romantique, social, culturel, existentialiste, psychanalytique, réformiste, marxiste, anarchiste.

Je propose de distinguer cinq types de féminisme liés à l'Église catholique : affirmatif, correctif, réformiste, restructeur et séparatiste. Bien sûr, ces schémas sont limités. Il faut plutôt les comprendre comme des couleurs dans un arc-en-ciel, qui débordent et glissent l'une dans l'autre. Le schéma répond simplement à une question : Qu'est-ce que ce féminisme attend de l'Église, quel rôle pour la femme, quelle contribution à sa promotion ?

1. Le féminisme affirmatif

La première sorte de féminisme, que j'appelle « affirmatif », correspond généralement au courant le plus conservateur, appelé parfois les « voix de l'affirmation ». Surgi lors de la consultation des évêques américains qui a conduit au document « Un en Jésus-Christ: une réponse pastorale au souci des femmes pour l'Église et la société » (avril 1990), ce courant cherche à maintenir la place traditionnelle accordée par l'Église aux femmes. Il s'inspire en partie de Jean Paul II, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer et Manfred Hauke. La relation des sexes lors de la création fonde la complémentarité des rôles dans l'Église et la société. Ce courant s'oppose à l'ordination des femmes, limite les ministères liturgiques féminins, et refuse l'entrée des femmes dans ces rôles traditionnellement masculins. Ce rôle est corrélatif d'un idéal de la femme au foyer, éventuellement auxiliaire de l'Église, ou de l'idéal de la sœur religieuse dans le rôle traditionnel d'éducation, de soin des malades et de service des pauvres. Parfois appelé péjorativement « romantique », il est fortement opposé à l'avortement et s'oppose aux tendances qui détachent la sexualité du mariage et de la procréation.

2. Le féminisme correctif

Moins conservateur que le premier, ce féminisme respecte la tradition catholique concernant la vie de famille, même s'il critique les distorsions et les inégalités dans le traitement des femmes. Il n'exige cependant pas que les femmes participent au gouvernement de l'Église. Il n'attend qu'une plus grande ouverture de l'Église aux femmes, sans modification de sa doctrine et de ses institutions. Il peut s'appuyer sur l'encyclique de Jean XXIII *Pacem in Terris* (« Paix sur la terre », 1963), qui relève que le nouveau rôle des femmes dans le monde moderne est un des trois principaux « signes des temps ».

Sans aller jusqu'à l'ordination des femmes, la participation aux autres ministères est reconnue et affirmée, ainsi que la participation au travail théologique, à l'administration des diocèses et au service des paroisses. Ce mouvement recherche une société bien ordonnée, ouverte aux besoins non seulement des femmes, mais aussi des hommes, des enfants et des plus démunis. Il est parfois appelé féminisme social ou culturel. On peut estimer que la conférence des évêques catholiques américains va majoritairement dans ce sens. Ce mouvement se réclame de la pensée des évêques Walter Kasper et Karl Lehmann.

3. Le féminisme réformiste

Les deux premières formes sont critiquées vis-à-vis du féminisme moderne. Mais le féminisme du troisième type est un produit typique du féminisme libéral américain depuis les années 1960. Inspiré par le mouvement pour l'égalité des droits civiques, il se focalise d'abord sur la recherche d'un statut politique égal pour les deux sexes. Il aspire à réaliser les idéaux libéraux de liberté, d'autonomie et d'autodétermination. Récemment, il a surtout cherché à promouvoir les mêmes droits au travail et à l'emploi. La Ligue nationale pour le droit à l'avortement et le Planning familial appartiennent à la même famille. Selon des études sociologiques, une très grande part des catholiques américaines sympathise avec ce mouvement.

Au sein de l'Église catholique, elles ressentent le besoin de redessiner les structures et les doctrines de l'Église, y compris pour l'ordination des femmes. Sans remettre en cause l'Incarnation, les sacrements et la communion de l'Église, ce mouvement recherche un style de gouvernement plus démocratique, moins centralisé et moins autoritaire, une acceptation du pluralisme et une autonomie locale. On n'hésitera pas à employer le féminin à propos de Dieu. Sur l'ordination des femmes, le modèle est souvent pris dans les Églises épiscopaliennes, qui ont été jusqu'à l'élection d'une femme, Barbara Harris, à l'épiscopat. L'Association pour les droits des catholiques dans l'Église en est un bon représentant.

4. Le féminisme restructeur

Les trois premiers types de féminisme ne peuvent guère être appelés «radicaux». Cet adjectif s'applique plus justement aux deux derniers, dont le premier est le féminisme restructeur. Il s'appuie sur la théologie de la libération, interprétée à la lumière du marxisme et de la psychanalyse. Il critique sans limites la forme des sociétés humaines : il identifie le patriarcat, le sexisme et le racisme à la culture traditionnelle et aux institutions du judaïsme et du christianisme. Il s'appuie sur la pensée de Karl Rahner et Georges Tavard, recherchant une reconstruction révolutionnaire de la société, une nouvelle relation entre les sexes, et un modèle d'humanité égalitaire, non compétitive et écologique.

Ce que ce féminisme recherche, ce n'est pas des avantages politiques à court terme, car il agit moins dans les partis politiques qu'à l'Université, spécialement dans les «départements pour les études féministes», les collectifs de femmes et les groupes de soutien aux personnes en crise. L'ob-

jectif est de démanteler l'Église et de la restructurer pour recréer des communautés religieuses radicalement égalitaires. Il ne recherche même plus l'ordination des femmes, puisqu'il voit dans l'ordination une part du mécanisme de maintien du pouvoir d'une hiérarchie masculine. Le christianisme lui paraît si intrinsèquement imbu de préjugés de classe, sexistes et racistes, qu'il ne peut être racheté que par une révolution. Cette nouvelle religion devrait inclure des éléments de l'antique culte des déesses et des religions non chrétiennes. Elle n'hésite pas à produire de nouvelles «écritures» et des symboles religieux. La célèbre sculpture d'Edwina Sandy représentant un Christ féminin crucifié (*Christa*) en est l'illustration frappante. Ce mouvement se trouve dans des petites communautés autonomes, en marge de la vie ecclésiastique officielle. Il a un attachement particulier pour le *new age* et incorpore souvent les spiritualités des autochtones¹. Un penseur comme Matthew Fox, o.p., en est sans doute proche.

3. Le féminisme séparatiste

Le féminisme du cinquième type, séparatiste, ne diffère guère des autres féminismes radicaux. Il a souvent les mêmes fondements marxistes, mais avec un penchant pour l'utopie, la déconstruction et la relativisation de toutes les cultures. La grande différence vient seulement de ce qu'il a abandonné tout espoir que le système social soit réformable. Les femmes doivent se retirer pour vivre dans un monde séparé et effacer l'univers masculin de la génération. Il a trouvé ses voix les plus remarquables en Shulamith Firestone, qui veut libérer les femmes de la reproduction biologique, Susan Brownmiller, qui postule une prédisposition génétique masculine au viol et au désir de pouvoir, et Ti-Grace Atkinson, qui a défendu une politique féminine de revanche contre les mâles. Ses expressions institutionnelles sont les WITCH (Sorcières), initiales de Women's International Terrorist Conspiracy from Hell (Conspiration terroriste internationale des femmes venues de l'Enfer). Les mouvements de lesbiennes en font évidemment partie.

Ces mouvements sont plutôt post-chrétiens, s'étant séparés de l'Église parce qu'ils l'estimaient non réformable, et incompatible avec le féminisme. Si les restructrices se considèrent comme en *exil*, en attendant de rentrer après la révolution, en revanche les séparatistes ont entrepris un *exode* irréversible hors de l'Église et de la foi chrétienne. L'une de leurs

I. Les Indiens. (N.d.T.)

représentantes les plus célèbres est Mary Daly, de Boston College, auteur en 1968 de *The Church and the Second Sex (L'Église et le deuxième sexe)*, qui se décrit maintenant comme post-chrétienne.

Les séparatistes sont-elles encore liées à l'Église ? — Oui, puisqu'elles se définissent négativement par rapport à elle. De surcroît, ce sont souvent elles qui inventent un certain nombre d'idées et de pratiques que l'on trouve dans les autres types de féminisme. Par exemple la célébration des activités subversives des femmes dans l'histoire, le culte des déesses antiques et la tradition européenne de la sorcellerie.

Les formes du dialogue

Sans aucun doute, le dialogue entre l'Église et les diverses sortes de féminisme devrait se poursuivre. Il forcera aussi les diverses sortes de féminisme à se confronter et à se purifier.

Le féminisme affirmatif apporte à l'Église son soutien sur la sexualité, le mariage et la vie de famille. En retour, les évêques ne manqueront pas de lui signaler le changement des conditions de la femme apporté par la société moderne, et le besoin d'un système de soutien social et économique pour les familles monoparentales et les femmes au travail.

Le féminisme correctif est l'allié le plus naturel de l'épiscopat. Celui-ci cherche à renouveler l'Église sans compromettre la tradition apostolique et la continuité historique, en accroissant la participation des femmes à la vie de l'Église. En retour, ces femmes exigeront que le problème de l'ordination des femmes ne soit pas rejeté au nom de la seule autorité du passé, mais à partir d'une anthropologie et d'une théologie des sacrements bien fondée en raison.

Le féminisme réformiste peut arguer du fait que le document des évêques américains a un fondement progressiste et social qui conduit logiquement à l'ordination des femmes (une conclusion rejetée au dernier moment par l'invocation du magistère). Les évêques, en retour, peuvent lui reprocher de s'être approprié les modèles séculiers d'autonomie, d'accomplissement de soi, de succès et de pouvoir, jusque dans les problèmes de contraception et d'avortement. Ils rappelleront qu'on ne peut ni négliger la différence des sexes ni sous-estimer la maternité. Ils souligneront que la tradition de l'ordination des hommes est universelle, alors que la libération de la femme n'a pas encore fait ses preuves.

Les reconstructrices sont bien sûr les partenaires les plus difficiles du dialogue. Les évêques se demanderont pourquoi ils devraient partager des vues qui considèrent la tradition comme vicieuse, oppressive et inauthentique, et qui veulent la démanteler. En retour, les reconstructrices évoqueront la menace de départs de plus en plus nombreux hors de l'Église.

Il n'est évidemment pas possible d'envisager un dialogue entre les évêques et le féminisme séparatiste, qui tourne plutôt à l'athéisme. Néanmoins, certaines féministes post-chrétiennes utilisent encore des facultés de théologie comme des forums contre l'Église. Le problème préoccupera certainement les évêques.

En tout cas, le féminisme continuera de mettre au défi l'Église dans ses ressources théologiques et pastorales d'une manière sans précédent. La première condition du dialogue est au moins la connaissance des diverses voix du féminisme, ne fût-ce que pour savoir à quels appels il faut répondre.

Traduit et adapté de l'anglais par Marie-Odile et Olivier Boulnois.
Titre original : « The Church and the Voices of Feminism »
(paru dans *America*).

Communio
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.

JEAN PAUL II

Vingt ans après, un nouvel envoi

Monsieur le cardinal,
Chers amis,

Je remercie M. le cardinal Ratzinger de m'avoir présenté les revues *Communio* auxquelles il a largement contribué. C'est avec plaisir que je vous accueille, vous qui prenez part à la réunion internationale des rédactions. À l'occasion du vingtième anniversaire de la fondation de la revue, vous avez voulu tenir votre réunion annuelle à Rome. Vous soulignez ainsi votre attachement au successeur de Pierre et votre communion avec l'Église universelle.

L'idée du consortium des *Revue catholiques internationales* est née ici même à Rome. Et nous évoquons avec gratitude le souvenir de deux de ses initiateurs, théologiens éminents de la catholicité, le cardinal Henri de Lubac et le père Hans Urs von Balthasar.

Dans l'article publié en tête de chaque nouvelle édition qui s'aggrave à *Communio*, article qui constitue le projet que se fixe la revue, le père von Balthasar avait formulé une charte dont les revues du groupe doivent s'inspirer pour promouvoir la communion ecclésiale. Pour faire oeuvre constructive, il rappelle que l'exigence absolue est celle de l'amour, amour pour le Christ et pour son Église, amour de l'autre avec lequel il faut se solidariser et entrer en dialogue, mais sans compromission car il n'existe pas de double vérité. Les fondateurs de la revue, à partir de leur rencontre intime avec le Seigneur, savaient harmoniser culture et foi, pour annoncer l'Évangile. Ils ont allié l'audace d'une pensée créative avec la plus filiale et la plus humble fidélité à l'Église et à sa vivante Tradition.

Les collaborateurs de vos revues vivent dans cet esprit de la communion dans la charité sur laquelle s'édifie l'Église, une et diversifiée, en un mot catholique. Ecclésiastiques, religieux, et laïcs, hommes et femmes, provenant de plus de quinze nations, vous êtes un signe de cette catholicité. Entre vous, vous expérimentez le dialogue pour travailler à une oeuvre commune. Dans la communion à la même foi et au même Seigneur, avec le désir ardent de faire pénétrer l'Évangile dans les cultures de notre temps, vous créez avec vos contemporains une confrontation exigeante par une démarche rationnelle qui favorise la découverte du mystère divin et accompagne l'adhésion de foi qui, seule, permet la rencontre personnelle avec le Maître de l'histoire.

Que cet esprit de communion demeure votre souci principal ! Plus encore, grâce à vos revues, soyez un ferment de communion et d'unité dans un monde, et parfois aussi dans des communautés chrétiennes, marqués par des tensions et des divisions ! Comme l'écrivait le père von Balthasar, soyez des hommes et des femmes de cet « *amour absolu qui englobe les adversaires. En lui, se trouvent réconciliés malgré tout ceux qui ne se comprennent pas, qui peut-être ne peuvent plus se souffrir* ». Le vrai prédicateur de l'Évangile est celui qui, par amour du Christ et de ses frères, est désireux de rendre compte rationnellement de la vérité chrétienne et, en même temps, a le souci de promouvoir l'unité et la compréhension mutuelle, plutôt que d'entretenir des polémiques, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église. À cet amour, nous dit saint Jean, « *tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples* » (13, 35).

C'est avec joie que j'ai appris que plusieurs éditions sont en préparation dans des pays d'Europe centrale et orientale, récemment libérés du communisme. Elles viendront s'ajouter à l'édition croate et à l'édition polonaise, déjà anciennes. Comme archevêque de Cracovie, j'avais eu l'occasion d'encourager et de promouvoir l'édition polonaise qui a contribué à l'intelligence de la foi dans un pays où la recherche intellectuelle de la vérité a longtemps rencontré bien des obstacles. À l'heure actuelle, il est important qu'un échange vigoureux s'instaure entre des chrétiens qui ont vécu l'expérience de la répression et de la persécution et ceux qui ont pu exprimer leur foi en toute liberté. Cela donnera un élan nouveau à la recherche théologique, ainsi qu'à l'expression et à l'annonce du mystère chrétien dans le monde contemporain. Saint Paul rappelait que l'échange de biens matériels et l'entraide sont une expression fondamentale de la charité et de la communion ecclésiales. Le partage des biens spirituels et intellectuels traduit également l'amour qui nous vient du Seigneur.

Au terme de cet entretien, je vous souhaite de poursuivre avec le même amour qui est dans le Christ Jésus, avec la même exigence spirituelle et avec la même rigueur intellectuelle que les Pères et les Docteurs de l'Église. Pour cette tâche qui vous attend, je vous donne de tout cœur ma Bénédiction apostolique.

Jean Paul II,
Paru dans *L'Osservatore romano*, 29-30 mai 1992.

Les temps sont durs

Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 133)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

Cette allocution a été prononcée par le pape Jean Paul II lors d'une audience accordée aux rédacteurs de la Revue catholique internationale *Communio*, pour célébrer le vingtième anniversaire de sa fondation.

Joseph, cardinal RATZINGER

Communio : un programme

LORSQUE parut le premier numéro de la revue internationale *Communio*, au début de l'année 1972, elle comportait deux éditions, une allemande et une italienne ; une édition croate était prévue. L'édition allemande était présentée par une courte introduction de Franz Greiner. La contribution théologique fondamentale, rédigée par Hans Urs von Balthasar, « *Communio : un programme* », était commune aux deux éditions. Lorsque, vingt ans après, on relit ces lignes, on est étonné de l'entière actualité de ces paroles, qui, même dans le paysage théologique actuel, conservent toute leur force. Il faut bien évidemment se demander jusqu'à quel point la revue a rempli ce programme, et ce qu'elle peut faire pour lui être encore plus fidèle. Un tel examen de conscience ne peut évidemment pas être l'objet de mon exposé, qui veut tout simplement contribuer à rafraîchir la mémoire et à raffermir la volonté qui fut celle du commencement.

La naissance de *Communio*

Pour cela, il peut être utile de jeter un regard rétrospectif sur l'évolution de la revue, qui paraît aujourd'hui en treize langues — même si cela ne va pas sans difficultés — et ne peut plus être ignorée dans le dialogue

1. Conférence prononcée à Rome, le 28 mai 1992, dans le grand amphithéâtre de l'université pontificale grégorienne, pour le vingtième anniversaire de la fondation de la revue internationale *Communio*.

théologique contemporain. Tout a commencé par une initiative de Hans Urs von Balthasar, qui n'était pas directement orientée vers une revue. Le grand théologien bâlois n'avait pas participé à l'événement que fut le concile. Si l'on pense à ce qu'il aurait pu apporter, on ne peut que le déplorer. Mais cela eut aussi un aspect positif. La distance avec laquelle il observa le tout lui donna une indépendance et une clarté de jugement impossibles à qui aurait passé quatre ans au cœur même de l'événement. Il a maintes fois, et sans restriction, reconnu la grandeur des textes conciliaires, mais il vit aussi comment tant de petits esprits avaient profité de l'atmosphère du concile pour se donner de l'importance, alors qu'ils contournaient la norme de la foi avec des exigences ou des affirmations qui répondaient au goût de nos contemporains, et les séduisaient du seul fait qu'elles avaient jusqu'alors été tenues pour inconciliables avec la foi de l'Église. Origène déclara un jour : « *Les hérétiques pensent de façon plus profonde, mais pas plus vraie*¹. » Il faut, me semble-t-il, transformer quelque peu cela pour l'appliquer à l'époque post-conciliaire, et dire : leur pensée semble plus intéressante, mais c'est au prix de la vérité. Affirmer ce qui, jusque-là, était impossible, voilà ce qui fut donné comme le prolongement de l'esprit du concile. Sans aucun apport nouveau ni créateur, on pouvait facilement faire l'intéressant en faisant passer la vieille marchandise libérale invendue pour la nouvelle théologie catholique.

Balthasar perçut d'emblée, avec une grande acuité, cette évolution, dans laquelle l'intéressant devenait plus important que le vrai, et s'éleva contre elle de toute la rigueur inflexible de sa pensée et de sa foi. *Cordula ou l'Épreuve décisive* (1968, Beauchesne, Paris) sera de plus en plus considéré comme un classique de la polémique, digne de s'inscrire dans la lignée des écrits polémiques des Pères qui nous apprirent à distinguer la gnose du christianisme. En 1965, le petit livre *Qui est chrétien ? l'avait précédé*. La clarté des normes par lesquelles il nous apprenait à distinguer ce qui est authentiquement chrétien de prétendus christianismes nés de notre seule fantaisie, nous exhortait à rester aux aguets. Par cet ouvrage, Balthasar avait déjà réalisé ce dont il fit en 1972 la tâche de *Communio*: « *Il ne s'agit pas de s'exposer par bravoure, mais maintenant comme toujours par courage chrétien*². » Il s'était exposé, et cela certainement dans l'espoir de rappeler, par ces sonneries de clairon, la pensée théologique à plus de réalisme. Très vite, l'érudite bâlois devait se

rendre compte que sa seule voix ne suffisait pas, au moment où l'on ne jugeait plus la théologie sur son contenu, mais sur des catégories purement formelles de conservatisme ou progressisme. Dans une telle situation, ce que l'on qualifiait de « conservateur » était convaincu d'insuffisance, sans besoin d'aucun autre argument. Balthasar entreprit alors de chercher des alliés. Il conçut le projet d'un ouvrage collectif, *Mises au point*, qui ne dépasserait pas cent cinquante pages. Les meilleurs spécialistes des différentes disciplines devaient, très brièvement, exposer ce qui était essentiel pour les questions fondamentales de la foi. Il élaborait un plan thématique, écrivit lui-même un avant-projet de trente-cinq pages, dans lequel il tentait d'exposer aux futurs auteurs la logique interne de l'œuvre, afin de leur rendre sensible la place de leur thème au sein du tout. Il était alors en contact avec de nombreux théologiens, mais, à considérer ce qui était désormais précisément exigé des auteurs qu'il avait déjà pressentis, l'affaire ne pouvait être menée à bien. De plus, il apparut que la rapide transformation des mots d'ordre théologiques du moment rendait sans cesse nécessaire la transformation de la façon de poser les questions et d'y répondre. À un certain moment, vers la fin des années soixante, Balthasar se rendit compte que son projet ne pourrait être réalisé. Il devint clair qu'un ouvrage collectif unique ne suffirait pas, mais qu'un dialogue continu avec les différents courants était nécessaire.

On en vint ici à l'idée d'une revue, idée qui prit forme lors de la première session de la Commission internationale de théologie (1969). Là apparut par ailleurs l'idée qu'un tel organe de dialogue devrait être international, afin d'exprimer véritablement l'étendue du catholicisme, et de pouvoir le penser dans ses différentes expressions culturelles. Ce qui avait déjà été déterminant pour le plan des *Mises au point* par rapport aux premières tentatives polémiques devint là parfaitement clair : ce n'était pas le *non*, mais seulement le *oui* qui pouvait donner à une telle entreprise sa stabilité. Il fallait que le fondement en soit positif, afin de pouvoir donner aussi des réponses aux questions posées. À l'automne 1969, Balthasar, de Lubac, L. Bouyer, J. Medina, M.-J. Le Guillou et moi-même nous rencontrâmes en marge des réunions officielles de la commission : c'est là que ce projet prit sa forme concrète. Les participants devaient tout d'abord entreprendre une œuvre commune franco-allemande. Du côté français, Le Guillou, qui était alors encore en pleine possession de sa santé et de ses forces créatrices, devait en prendre la direction, tandis qu'à Balthasar, qui était déjà le père du projet commun, revenait une responsabilité particulière pour la partie allemande.

1. Commentaire des *Psaumes* 36, 23 PG 17,133 B. 2.
« *Communio : ein Programm* », p. 17.

De l'idée à sa réalisation restait certes un long chemin à parcourir. Il fallait trouver un éditeur, des moyens financiers, et un noyau à peu près fixe d'auteurs. La question du titre se posait aussi. De nombreuses possibilités furent envisagées. Je me souviens par exemple d'une conversation avec l'instigateur de la revue *Les Quatre Fleuves*, qui était alors en train de se former à Paris, avec des motivations semblables aux nôtres. La partie française ne put réaliser sa tâche, essentiellement parce que Le Guillou tomba malade et dut abandonner. Le coup d'envoi fut donné par deux faits décisifs. Balthasar prit contact, en Italie, avec le mouvement *Comunione e liberazione*, alors en pleine croissance. Il trouva chez ces jeunes gens, qui se réunissaient dans la communauté fondée par Don Giussani, l'élan, la joie de prendre des risques, et le courage de la foi, qui étaient indispensables. Ainsi fut trouvé le partenaire italien. En Allemagne, les éditions Kâsel décidèrent de cesser la publication de *Hochland*, revue culturelle d'une riche tradition, et de la remplacer par *Neues Hochland*, qui ne fut que de courte durée, et dans laquelle l'adjectif «nouveau» voulait insister sur un changement radical d'orientation. Le dernier rédacteur en chef de *Hochland*, Franz Greiner, était donc prêt à mettre toute son expérience et son savoir-faire au service de la revue projetée. Il le fit avec un grand désintéressement, puisque, afin d'assurer l'indépendance de la revue, il fonda lui-même une maison d'édition, renonçant ainsi à toute rémunération personnelle, et mettant de plus ses propres moyens financiers au service de la revue. Sans lui, le coup d'envoi n'aurait pu être donné. Qu'il en soit ici explicitement remercié.

Je ne sais plus exactement quand le terme de « *communio* » fut mentionné pour la première fois. Mais je suppose que le contact avec *Comunione e liberazione en* fut l'occasion. Ce mot apparut soudain comme une illumination, car il exprimait à la vérité tout ce que nous voulions dire. Il y eut certes tout d'abord quelques difficultés, car ce nom était déjà utilisé. En France, une petite revue portait ce titre, à Rome une collection s'appelait ainsi. C'est pourquoi il fallut choisir un autre titre principal — *Revue catholique internationale* — auquel on pouvait, sans problème juridique, adjoindre le sous-titre *Communio*.

Ce concept directeur ainsi que le contact avec les Italiens permirent de préciser la physionomie de la nouvelle revue, dont la structure se voulait également nouvelle par rapport aux revues existantes. C'est dans cette nouvelle structure que devait se manifester, à la fois, la créativité et la portée de notre point de départ. Il s'agissait avant tout de deux éléments. Nous voulions, tout d'abord, un nouveau type d'internationalité. Face au concept centralisateur de *concilium*, nous pensions que le sens

du mot *communio exigeait* un mélange d'unité et de différence. H. U. von Balthasar savait, par son travail d'éditeur, combien les cultures européennes sont, aujourd'hui encore, distantes les unes des autres. Il avait ainsi fondé une collection, « *Theologia romanica* », dans laquelle il éditait, en allemand, les oeuvres les plus importantes de la théologie française. Il dut constater que ces ouvrages étaient absolument invendables en Allemagne, faute, pour les Allemands, de comprendre leur point de départ culturel. La revue devait également permettre d'ouvrir les cultures les unes aux autres, les placer dans un état de dialogue effectif, et, en même temps, laisser à chacune l'espace propre nécessaire. Car les situations dans l'Église et la société sont si différentes qu'une question brûlante pour l'un demeure sans intérêt pour l'autre. On s'accorda donc sur l'idée d'une partie fondamentale, composée des grandes contributions théologiques, qui serait élaborée en commun, et qui devait, sur tous les sujets, laisser la parole aux auteurs des différents pays participants à la revue. Une deuxième partie devait être réservée à chaque rédaction particulière, et on décida à ce propos en Allemagne — dans la continuité de la tradition de *Hochland* — de la consacrer, de la façon la plus large possible, à des thèmes culturels. Cette liaison de la théologie et de la culture devait également constituer un signe distinctif essentiel de la revue. C'est pourquoi des prêtres et des laïques, des théologiens et des représentants d'autres disciplines devaient faire partie des comités de rédaction, afin de faire de la revue un forum du dialogue entre foi et culture. Mais le concept de *communio* impliquait également une autre caractéristique, pour nous alors tout à fait essentielle. Nous ne voulions pas seulement jeter *Communio* sur le marché en attendant de voir où et comment elle pourrait trouver preneur. Le titre nous semblait exiger que la revue *Communio* forme une communauté et grandisse sans cesse à partir de la *communio*. Des cercles *Communio* devaient apparaître en différents lieux, la revue devait être en quelque sorte leur fondation spirituelle, et devait en eux être discutée. Réciproquement, de ces cercles devaient nous parvenir critiques et impulsions : bref, c'est à un nouveau type de dialogue avec les lecteurs que nous pensions. La revue ne devait pas seulement constituer un produit intellectuel, mais avoir ses racines dans tout un contexte de vie. Par là, on se promettait également la possibilité d'un nouveau mode de financement : non pas à partir d'un capital fixe, mais d'initiatives communes de tous ceux qui, en tant qu'auteurs ou lecteurs, devaient se considérer comme les responsables véritables de l'ensemble. Malheureusement, ce concept, après des débuts modestes en Allemagne et des tentatives décidées en France, ne put être réalisé. Dans le cercle fondateur de *Communio en* Allemagne est toujours demeuré un souvenir

de ce qui fut alors recherché. Nous avons cependant dû reconnaître que l'on ne peut fonder une communauté grâce à une revue, mais que la communauté doit la précéder et la rendre nécessaire, comme ce fut le cas de *Comunione e liberazione*. *Communio* ne fut certes jamais comprise comme l'organe de ce mouvement ; la revue devait s'adresser aux chrétiens indépendamment de leur appartenance à des communautés particulières, à partir de la foi commune, et les rassembler.

Un nom pour programme

Lorsque, il y a vingt ans, notre revue commença son chemin, le terme *communio* n'avait pas encore été découvert par la théologie progressiste post-conciliaire. Tout était alors concentré sur le concept de «peuple de Dieu», qui était considéré comme la nouveauté principale de Vatican II, et fut très vite opposé à une compréhension hiérarchique de l'Église. Le «peuple de Dieu» fut de plus en plus conçu comme le droit de tous à la détermination démocratique, commune, de ce que l'Église devait être et de ce qu'elle devait faire. Dans de telles réflexions, Dieu, qui par sa fonction de complément de nom est désigné comme le véritable créateur et souverain de ce peuple, était laissé de côté. Il disparaissait dans un peuple qui se fondait et se formait lui-même. Entre-temps, on constata avec surprise que le terme *communio*, jusqu'alors demeuré pour ainsi dire inaperçu, était devenu à la mode, et, là encore, en un sens polémique : Vatican II aurait renoncé à l'ecclésiologie hiérarchique du premier concile du Vatican, et l'aurait remplacée par une ecclésiologie de la *communio*, évidemment comprise de la même façon que «peuple de Dieu», c'est-à-dire comme un concept essentiellement horizontal, qui, d'une part, doit exprimer l'égalité de tous par une décision commune prise par tous et, d'autre part, met en évidence l'idée qui lui est essentielle : celle d'une ecclésiologie entièrement fondée sur les Églises locales. L'Église apparaît comme un réseau de groupes, qui, en tant que tels, sont antérieurs au tout, et doivent trouver la façon de vivre ensemble par des chemins consensuels.

Une telle interprétation du deuxième concile du Vatican n'est possible que pour qui se refuse à lire les textes, ou les sépare en passages acceptables et progressistes, ou inacceptables et démodés. Car, dans le document conciliaire sur l'Église, les deux conciles du Vatican sont indissolublement liés. Il ne peut être question de remplacer une ecclésiologie antérieure et fautive par une conception nouvelle. De telles interprétations

font, des textes conciliaires, des programmes de partis, et, des conciles, leurs congrès, l'Église étant par là même rabaissée au niveau d'un parti. Les partis peuvent, au bout d'un certain temps, abandonner un programme ancien et le remplacer par un nouveau, qui leur paraît alors le meilleur, jusqu'à ce qu'un autre s'impose. Mais l'Église n'a pas le droit de transformer la foi tout en exigeant toujours des croyants la même fidélité. Les conciles ne peuvent pas essayer telle ou telle ecclésiologie ou telle ou telle doctrine, puis les rejeter. L'Église, comme le dit Vatican II, n'est pas «*au-delà de la parole de Dieu, mais à son service, elle n'enseigne donc que ce qui est transmis par la tradition*¹». Elle ne peut pénétrer dans la profondeur et la grandeur de la tradition que parce que l'Esprit-Saint élargit et approfondit la mémoire de l'Église, afin de la «*guider vers la vérité tout entière*» (*Jean* 16, 13). Selon le concile, cette croissance dans la perception de ce qui est impliqué par la tradition se produit de trois façons : par la réflexion et l'étude menées par les fidèles, par le discernement qui naît de l'expérience spirituelle, et par la prédication de ceux qui «*dans la continuité de la succession apostolique ont reçu le charisme certain de la vérité*²». Ces paroles circonscrivent également le lieu spirituel d'un concile, tout comme ses possibilités et ses tâches : le concile est dans une intime obligation de fidélité à l'égard de la parole de Dieu et de la tradition. Il ne peut enseigner que ce que transmet la tradition. Il doit certes normalement exprimer de façon nouvelle, dans un nouveau contexte, cette tradition, afin que, dans sa nouvelle formulation, elle demeure semblable et authentique. Si Vatican II fit de la *communio* un concept central, ce ne fut pas pour créer une nouvelle ecclésiologie ni même une nouvelle Église, mais parce que les travaux, ainsi que les conceptions des fidèles fondées sur une expérience spirituelle, permettaient sur ce point d'élargir et d'approfondir la tradition.

Il faut maintenant s'interroger sur la signification du concept de *communio* dans la tradition et, à partir de là, dans le deuxième concile du Vatican. On ne peut tout d'abord que constater que la *communio* n'est pas un concept sociologique, mais bien plutôt théologique, et de portée ontologique. O. Saier a puisé la matière de son ouvrage fondamental, paru en 1973, sur la *communio* dans l'enseignement de Vatican II. Dans le premier chapitre, qui examine les «*expressions employées par Vatican II*», on trouve à la première place la *communio* entre Dieu et l'homme, puis, en second lieu et comme sa consé-

1. *Dei Verbum*, 10.

2. *Ibid.*, 8.

quence, la *communio* entre les fidèles. Le deuxième chapitre, qui présente le lieu théologique de la *communio*, souligne également le même ordre de conséquence. Dans le troisième, enfin, la parole de Dieu et les sacrements apparaissent comme les véritables éléments constitutifs de la *communio Ecclesiae*. Ce qui est développé là par le concile fut présenté par H.U. von Balthasar avec sa souveraine connaissance des sources philosophiques et théologiques. Il ne s'agit pas ici de rappeler tout cela, mais d'insister brièvement sur quelques éléments fondamentaux qui furent, et demeurent, fondateurs de la volonté qui anime notre revue. Il faut tout d'abord souligner que la communion entre les hommes n'est possible que grâce à un troisième terme qui les dépasse et les comprend. Certes, qu'une nature humaine nous soit commune, c'est la supposition nécessaire pour que nous puissions communier. Mais parce que l'homme n'est pas seulement une nature, mais aussi une personne, et incarne ainsi une façon d'être homme unique et différente de toute autre, la nature ne suffit pas à expliquer cette intime relation des personnes. Si nous distinguons l'individualité de la personnalité, nous pouvons dire que l'individualité sépare, mais que la personnalité est une ouverture. Son essence est un être-en-relation. Mais pourquoi est-elle une ouverture ? Parce que, dans sa profondeur et sa hauteur, elle se dépasse elle-même vers la communauté qui lui est supérieure, vers Celui qui, plus grand qu'elle, est commun à tous. Le troisième terme englobant, auquel nous revenons ainsi, ne peut être un lien que s'il est d'une part plus grand que les éléments isolés, s'il leur est supérieur, mais si d'autre part il leur est également intérieur, en contact avec chacun d'entre eux de l'intérieur. « *Plus grand que toute ma grandeur, plus intime que moi-même* », dit à ce sujet saint Augustin. C'est ce troisième terme, qui est en vérité le premier, que nous nommons Dieu. C'est en lui que nous sommes en relation les uns avec les autres. C'est par lui, et par lui seulement, que naît toute *communio* authentique.

Nous devons faire un pas de plus : Dieu s'est engagé dans l'humanité, il s'est fait homme. Mais son humanité, dans le Christ, reçoit par l'Esprit-Saint une ouverture telle, qu'elle peut tous nous comprendre et pour ainsi dire nous réunir en un seul corps. La foi en la trinité et en l'incarnation permettent à la pensée de la communauté divine de sortir du domaine des concepts philosophiques pour prendre pied dans la réalité historique de notre vie. C'est à partir de là que l'on peut comprendre que, en référence à 2 *Corinthiens* 13, 13, la *koinonia-communio* devient précisément la désignation de l'Esprit-Saint.

Nous pouvons donc retenir ceci : la communion des hommes entre eux n'est possible qu'à partir de Dieu, qui, par le Christ, rassemble les

hommes dans l'Esprit-Saint, afin qu'ils forment une communauté — l'Église au sens propre du terme. L'Église dont parle le Nouveau Testament est une Église d'« en-haut », non pas cet « en-haut » créé par les hommes, mais le véritable, celui dont Jésus dit : « *Vous êtes d'en-bas, je suis d'en-haut* » (*Jean* 8, 23). Jésus a certes donné à cet « en-bas » un sens nouveau, car « *il est descendu jusqu'aux profondeurs de la terre* » (*Éphésiens* 4, 9). L'ecclésiologie « d'en-bas », qui est aujourd'hui si appréciée, suppose que l'on considère l'Église comme une simple réalité sociologique, et qu'on laisse de côté le Christ en tant que sujet agissant. Mais alors on ne parle plus de l'Église, mais d'une société, à but religieux entre autres. Si cette attitude est poussée jusqu'à ses dernières conséquences, une telle Église est certes, au sens théologique, « d'en-bas », c'est-à-dire « de ce monde », selon l'expression de Jésus dans *l'Évangile de Jean* (8, 23). L'ecclésiologie de la *communio* est de toute façon la pensée et la vie de « l'en-haut » véritable, qui relativise tout en-haut ou en-bas humain puisque, vis-à-vis de lui, les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers.

La tâche de la revue *Communio* doit donc être de conduire vers ce véritable en-haut, qui disparaît sous un regard simplement sociologique ou psychologique. Comme l'a montré G. Muschalek, les rêves de l'Église nouvelle et l'activisme qu'ils ont déclenché pour « faire l'Église » ne peuvent qu'engendrer des déceptions, puisque l'essentiel fait défaut¹. Ce n'est qu'à la lumière de « l'en-haut » véritable que peut être menée une critique sérieuse et féconde de la hiérarchie, critique dont le fondement ne peut être une philosophie de l'envie, mais la parole de Dieu. Une revue qui se réclame du nom de *Communio* doit donc avant tout conserver et approfondir la parole de Dieu, du Dieu trinitaire, de sa révélation dans l'histoire du salut de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont l'incarnation du Fils, la présence de Dieu parmi nous, constitue le centre. Elle doit parler du Créateur et du Rédempteur, de l'homme semblable à Dieu et pêcheur, elle doit avoir les yeux fixés sur la vocation éternelle de l'homme, et développer ainsi, avec la théologie, une anthropologie qui va jusqu'à ses racines. Elle doit faire de la parole de Dieu une réponse pour les hommes. Ce qui veut dire qu'elle ne doit pas s'enfermer dans le cercle des spécialistes, des théologiens, ou des « constructeurs » d'Église, qui se pressent d'un colloque à un autre, propageant ainsi chez eux et chez les autres leur mauvaise humeur vis-à-vis de l'Église. Une revue qui pense à

1. G. Muschalek, *Kirche — noch Heilsnotwendig? Über das Gewissen, die Empörung und das Verlangen*, Tübingen, 1990.

partir de la *communio* n'a pas le droit de fournir à de tels groupes leur idéologie et leurs mots d'ordre, elle doit se tourner vers les hommes qui questionnent et qui cherchent, et, dans le dialogue avec eux, apprendre à accueillir de façon nouvelle la lumière de la parole de Dieu même. Nous pourrions également dire : elle doit être missionnaire au sens propre du terme. Aujourd'hui, l'Europe est sur le point de redevenir païenne. Mais parmi ces nouveaux païens, il y a aussi une nouvelle soif de Dieu. Elle est souvent mal dirigée. Elle ne pourra certes pas être apaisée par les rêves de l'Église nouvelle, ni même par une Église qui cherche, à travers les controverses, à se renouveler entièrement par elle-même. Devant un tel spectacle, on ne peut que fuir vers l'ésotérisme, la magie, vers des lieux où l'atmosphère du secret, du tout autre, semble s'esquisser. La foi n'est pas l'affirmation de soi de quelques-uns, qui n'ont rien d'autre à faire, mais le don de la vie, et c'est en tant que telle qu'elle doit de nouveau être accessible.

Avant de conclure, il faut souligner encore rapidement deux dimensions de *Communio*, dont nous n'avons pas encore parlé. Dès la littérature préchrétienne, la *koinonia-communio* était en rapport avec Dieu, ou avec les dieux, c'est-à-dire concrètement avec les mystères, qui constituent la médiation avec la communauté divine. Ainsi était ouverte la voie de l'usage chrétien de ce terme. La *communio* est d'abord un concept théologique, mais aussi, plus largement, un concept sacramentel et par là seulement ecclésiologique. Elle est communauté avec le corps et le sang du Christ (par exemple : *Corinthiens* 10, 16). C'est ainsi que l'ensemble devient véritablement concret : tous mangent le même pain et ne font ainsi plus qu'un. « *Recevez ce que vous êtes* », dit à ce sujet saint Augustin, ajoutant que par les sacrements l'être de l'homme est lui-même fondu dans la communauté avec le Christ. L'Église n'est tout à fait elle-même que dans le sacrement, là où elle se donne à lui et où il se donne à elle, la créant ainsi sans cesse à nouveau — la conduisant sans cesse à nouveau vers les hauteurs, lui qui s'est abaissé jusqu'au plus bas de la terre et de l'humanité. C'est ici qu'il faudrait parler de la tradition et de la croissance dans l'identité. Surtout, ici devient visible ce que l'on nomme la catholicité. Le Seigneur est tout entier en tout lieu, mais cela signifie aussi que tous ensemble ne forment qu'une Église, que l'union de l'humanité est précisément la vocation essentielle de l'Église. Car « *il est notre paix* ». « *Par lui nous avons, tous deux en un seul Esprit, accés auprès du Père* » (*Éphésiens* 2, 14, 18). À partir de là, H.U. von Balthasar fustige durement les «groupes». Il rappelle tout d'abord que «*la communauté ecclésiale n'est plus aujourd'hui pour beaucoup que l'arma-*

ture d'institutions », de telle sorte que « *les petits groupes (...) deviennent de plus en plus le critère de la bonne santé de l'Église. L'Église en tant que catholique-universelle flotte au-dessus d'eux, tout comme, pour les habitants d'une maison, flotterait, loin au-dessus d'eux, le toit qui n'est plus relié au corps du bâtiment.* » Alors que «*tout l'effort de Paul tendait à arracher la communauté ecclésiale à l'expérience "charismatique"; et, grâce à la fonction apostolique, à la mettre en rapport, au-delà d'elle-même, à la catholicité. Le ministère est sans aucun doute un service et non un pouvoir, mais il a la puissance de renverser tous les bastions que les charismatiques dressent contre la "communio" ecclésiale, afin de les "mettre au service du Christ"* » (2 *Corinthiens* 10, 5). Celui qui ne voit dans la fonction ecclésiale que l'aspect charismatique (démocratique) passe ainsi à côté du moment qui élève, de façon implacable, douloureuse, toute tâche exceptionnelle au-delà d'elle-même, pour la conduire jusqu'à la catholicité dont le lien ne consiste pas dans «l'expérience» (*gnosis*), mais dans «l'amour et le renoncement» (*agapè*)... Il ne s'agit bien évidemment pas de rejeter la signification propre des Églises locales, pas plus que de refuser les mouvements et les communautés nouvelles dans lesquels l'Église et la foi sont vécues avec des forces neuves. Chaque fois que l'Église a connu des périodes de crise, pendant lesquelles ses structures chancelantes ne pouvaient plus rien opposer au tourbillon du déclin général, de tels mouvements furent les points de départ du renouvellement, les forces de la renaissance. Mais il faut alors supposer qu'ils portaient en eux une ouverture vers l'ensemble de la catholicité, et qu'ils s'inscrivaient ainsi dans l'unité de la tradition. Enfin, soulignons-le, le terme *agapè* est une dimension essentielle du concept de *communio* : la communauté avec Dieu ne peut être vécue sans le souci de la communauté des hommes. C'est pourquoi la dimension sociale et éthique du concept de Dieu appartient à l'essence de *Communio*. Une revue qui se réclame d'un tel programme doit également se mesurer aux grands problèmes éthiques et sociaux de son temps. Elle n'a pas à faire de la politique, mais elle doit aborder les questions économiques et politiques à la lumière de la parole de Dieu, et être tout aussi bien critique que constructive.

En conclusion, il ne faut pas renoncer totalement à un examen de conscience, du moins à sa première approche. Dans quelle mesure, dans ses vingt premières années, la revue a-t-elle accompli son programme ? Qu'elle se soit développée dans treize langues, voilà qui parle en faveur de sa nécessité et de sa portée, même si le juste équilibre entre la partie commune et la partie propre de chaque édition révèle bien des difficultés.

Elle a abordé les grands thèmes de la foi : la confession de la foi, les sacrements, les béatitudes, pour ne citer que les séries les plus importantes. Ainsi, elle a aidé bien des hommes à approcher davantage la *communio* de l'Église, ou même à ne pas abandonner la partie en dépit de nombreux tourments. Mais il n'y a là aucun motif d'autosatisfaction. Le mot de H.U. von Balthasar est toujours écrit en lettres de feu dans mon âme : « *Il ne s'agit pas de faire preuve de bravoure, mais d'avoir toujours le courage de s'exposer.* » Ce courage, l'avons-nous eu suffisamment ? Ne nous sommes-nous pas plutôt cachés derrière l'érudition théologique, n'avons-nous pas trop cherché à montrer que nous étions, nous aussi, à la hauteur de notre temps ? Avons-nous véritablement proclamé les paroles de la foi de façon compréhensible et intelligible au cœur, dans ce monde affamé, ou sommes-nous la plupart du temps demeurés dans le cercle étroit de ceux qui se renvoient la balle dans leur langage de spécialistes ? C'est par ces questions que je souhaite conclure. Elles sont également mes vœux de bonheur pour les vingt prochaines années de *Communio*.

Traduit de l'allemand par M.-C. Gillet-Challiol.
Titre original : *Communio : ein Programm*.

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Cardinal-archevêque de Munich en 1977. Nommé préfet de la sacrée congrégation pour la Doctrine de la foi en 1981. Parmi ses dernières publications en français : *La Mort et l'au-delà (Court traité d'espérance chrétienne)*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1979 ; *Les Principes de la théologie catholique*, Téqui, 1985 ; *Entretien sur la foi*, Fayard, Paris, 1985 ; *L'Église, oecuménisme et politique*, Fayard, 1987.

Jean-Luc MARION

Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité

DES L'ORIGINE, le cardinal H.U. von Balthasar avait conçu *Communio* non pas comme une revue de théologie — une de plus parmi tant d'autres, et souvent excellentes —, mais comme une revue de culture chrétienne. Cette décision se concrétise toujours dans nos différentes éditions par le choix, chaque année, soit de quelques thèmes ne relevant pas de la Révélation, soit d'études illustrant tel article du *Credo* par une réflexion profane. Cette méthode, explicite dans tout *Communio*, suppose donc qu'une même réflexion puisse joindre, sans confusion mais aussi sans séparation, la théologie qui traite spécifiquement des *revelata*, et la philosophie (entendue au sens large) qui interprète les *creata*. Sommes-nous en état de définir une telle méthode ? Sans doute suffirait-il en un sens de relire l'oeuvre du cardinal H.U. von Balthasar pour y parvenir. Mais cette lecture elle-même ne dispense pas de tenter une position théorique, qui la guide et, en retour, exige de s'y appuyer.

D'emblée un rapprochement s'impose : déployer une herméneutique des réalités mondaines à partir du donné révélé, ou du moins en accord avec lui, tel fut exactement l'enjeu de la célèbre querelle sur la « philosophie chrétienne », en particulier lorsque E. Bréhier la réactiva à partir de 1927. Malgré un long, riche et subtil débat — dont toute l'histoire n'a pas encore été reconstituée —, on ne peut aujourd'hui s'empêcher de conclure que la notion même de « philosophie chrétienne » reste, pour une large part, aporétique. Ses adversaires lui opposent le plus souvent l'argument qu'il n'y a pas plus de « philosophie chrétienne » que de mathématique ou de physique chrétiennes ; voire qu'une « philosophie

chrétienne» porte une contradiction dans ses termes, comme un triangle carré, ou du bois en fer (Feuerbach, Bréhier, Heidegger, etc.¹). Il n'y aurait là rien de bien étonnant, si ce même argument ne se trouvait aussi repris par d'autres auteurs, bel et bien catholiques, et aux deux extrêmes du spectre. Car c'est bien au nom de la méthode d'immanence que Blondel (au moins en 1896) revendique le statut de pur et simple philosophe et maintient que « ... ce mot "la philosophie chrétienne" n'existe pas plus que la physique chrétienne² ». Inversement, c'est au nom de la doctoscolastique que M. de Wulf posait, dès 1904, qu'« au sens où on l'entend habituellement, il n'y a pas de philosophie catholique, pas plus qu'il n'y a une science catholique³ ». Le paradoxe tient ici à ce que le refus de la formule « philosophie chrétienne » vienne aussi bien de ceux qui récusent la continuité entre la rationalité scientifique et le christianisme que de ceux qui la revendiquent, de quelque manière qu'ils la revendiquent. À quoi l'on ajoutera, parmi les théologiens chrétiens étrangers à la scolastique, des positions également paradoxales : tandis que la théologie dialectique ne peut que s'opposer à toute « philosophie chrétienne » au nom de l'héritage paulinien, c'est ce même héritage qui soutient la tradition de la vie monastique comme *philosophia christiana* — de Justin, « philosophe et martyr » à Érasme⁴. Tout se passe donc comme si la formule même de la « philosophie chrétienne » charriait plus de confusion qu'elle ne fixait de doctrine.

Mais cette confusion n'a rien d'insurmontable, pourvu que l'on explicite la formule de « philosophie chrétienne ». Nous nous en tiendrons à la définition qu'en donnait E. Gilson, sans doute la plus équilibrée en théorie et la plus fondée historiquement : « J'appelle donc philosophie chrétienne toute philosophie qui, distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison⁵. »

1. FEUERBACH, *S. W.*, éd. W. Bouin-F. Jodl, Stuttgart, 1903, t. VIII, 58 sq. ; E. BRÉHIER, « Y a-t-il une philosophie chrétienne? », R.M.M., avril 1931 ; M. HEIDEGGER, G.A., t. XL, p. 9 et t. XLVIII, p. 162. Voir J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris, 1973.

2. M. BLONDEL, « Les Exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux », *Annales de philosophie chrétienne*, mai 1896, p. 134.

3. M. DE WULF, *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Paris, 1904. Cité par E. Gilson, en appendice à *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, p. 430.

4. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, VIII, 2 ; ÉRASME, *Paraclesis, id est adhortatio ad christianae philosophiae studium*, passim.

5. E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 33. Définition défendue aussi dans *Christianisme et philosophie*, Paris, 1949, p. 138.

Ainsi, la révélation ne se substitue jamais à la raison, mais elle lui suggère d'aborder rationnellement des thèmes que la raison, d'elle-même, ne pourrait connaître : ainsi la création, la distinction réelle de l'essence et de l'existence et, surtout, l'acte d'être. La justesse de ce schéma ne saurait se discuter, puisqu'elle se vérifie non seulement chez les médiévaux, mais jusque dans la philosophie moderne (par exemple chez Descartes et Leibniz à propos de l'Eucharistie, chez Hegel aussi et Schelling). Pourtant une redoutable difficulté demeure. Soit le cas de la « métaphysique de l'Exode » : ici la philosophie chrétienne reçoit de la révélation la sollicitation de considérer, rationnellement, *l'actus purus essendi comme* l'équivalent conceptuel du *Sum qui sum*. Supposons cette équivalence indiscutable. Il n'en reste pas moins qu'ici la « philosophie chrétienne » se borne à interpréter un philosophème comme le premier nom divin ; mais il est clair que ce philosophème garderait son sens même sans cette interprétation. Il ne s'agit pas de discuter la validité de cette interprétation, mais seulement de remarquer qu'il s'agit d'une interprétation. Or comment la « philosophie chrétienne » justifie-t-elle cette interprétation, plutôt qu'une autre ? Comment établir que *l'esse* équivaut à Dieu même, plutôt que de s'interpréter en un sens strictement philosophique, sans référence à Dieu ? Pourquoi interpréter *l'esse* comme Dieu même (à partir d'Exode 3, 14), plutôt qu'autrement — comme un simple concept, par exemple, à la suite de Duns Scot ?

Pareille difficulté surgira aussi longtemps que la « philosophie chrétienne » se bornera à proposer une nouvelle interprétation des mêmes phénomènes que ceux que, sans elle, l'on connaîtrait encore. Toujours il sera possible de lui objecter qu'elle n'apporte pas tant une philosophie nouvelle qu'elle ne propose une nouvelle interprétation — une interprétation chrétienne — de la philosophie. Or toute interprétation entre en concurrence avec d'autres interprétations, la chrétienne aussi bien. Plus : si la « philosophie chrétienne » n'offre qu'une interprétation chrétienne de la philosophie, elle vérifie à la lettre l'une des définitions du nihilisme proposées par Nietzsche : « *Es gibt gar keine moralischen Phänomene* ¹... » Ce qui deviendrait : il n'y a pas de phénomènes proprement chrétiens (accessibles par la seule révélation ou visibles à sa seule lumière), mais une interprétation chrétienne des phénomènes déjà accessibles à tous. Et donc l'apport chrétien resterait facultatif, voire arbitraire. Reconnaissons que, dans bien des cas, la « lecture des signes des

1. F. NIETZSCHE, *Jenseits Gut und Böse*, § 108.

temps » ne met guère en œuvre que cette figure nihiliste de la « philosophie chrétienne ». Qu'il soit donc clair qu'il ne suffit pas d'invoquer le terme de « philosophie chrétienne » pour échapper au nihilisme et penser chrétiennement.

À quelles conditions la « philosophie chrétienne » échappe-t-elle à une telle dérive nihiliste ? A condition que son herméneutique des réalités créées y introduise une différence assez radicale avec d'autres interprétations pour s'en distinguer absolument. À quelles conditions peut-elle parvenir à se distinguer ? A condition de révéler d'abord des phénomènes absolument autres et nouveaux, pour ensuite, à leur lumière, interpréter absolument autrement les phénomènes communs. La pensée chrétienne ne se résume pas seulement en une herméneutique récupératrice du monde déjà disponible ; elle accomplit son herméneutique singulière en conséquence et au nom de la Révélation qui lui est faite de phénomènes absolument nouveaux. Bref, ce qui rend cette herméneutique sans concurrents et absolument nouvelle, c'est d'abord l'absolue nouveauté du Christ lui-même : « *Omnem novitatem attulit, seipsum afferens* ¹. »

Soulignons qu'il ne s'agit pas seulement, ici, de la théologie comme science des *revelata*, mais de la « philosophie chrétienne », nous dirons désormais plutôt du regard chrétien porté sur le monde. Nous proposons l'hypothèse suivante : indépendamment du domaine propre de la Révélation, le regard chrétien n'exerce sur le monde une herméneutique radicalement nouvelle qu'autant qu'il y voit — ou fait apparaître — des phénomènes eux aussi radicalement nouveaux. Le regard chrétien fait surgir et apparaître dans le monde des phénomènes jusqu'alors restés invisibles, à partir desquels une nouvelle interprétation des phénomènes déjà visibles devient ensuite légitime. Quelles sont cette nouvelle donne et cette nouvelle interprétation ? La charité qui se donne elle-même et ne se donne à voir qu'à ceux qui l'aiment.

Reprenons ces points. Tout regard chrétien sur le monde reste marqué par ce que révèle le Christ (même s'il ne se confond pas avec le regard que la théologie porte sur les *revelata*). La théologie, lorsqu'elle reconnaît que « *Dieu est amour, ho theos agapè estin* » (1 Jean 4, 8), n'ouvre donc pas seulement sa voie propre vers les mystères de la Rédemption et de la Trinité ; mais à titre d'« *auxiliaire indispensable de raison* », pour reprendre la formule d'E. Gilson, elle indique aussi au regard chrétien sur le monde de nouveaux phénomènes qui lui seraient, sans elle, restés

1. IRÉNÉE, *Contra Haereses*, IV, 34, 1.

dissimulés. Il s'agit, par excellence, de ce que Pascal nommait le dernier « ordre », celui de la « charité ». Il se distingue infiniment des deux ordres naturels — ceux des « *grandeurs charnelles* » et des « *grandeurs des gens d'esprit* ». En lui, de nouveaux phénomènes apparaissent parmi les choses mondaines à un regard initié à la charité — à savoir précisément tous les actes de charité accomplis dans le monde, donc aussi tous les manquements qui blessent la charité. Ici se dégage une couche nouvelle des phénomènes, couche à la fois primordiale et le plus souvent méconnue, qui traverse pourtant toute l'humanité et toute l'histoire, traversant l'histoire de la politique et des richesses (la « chair »), celle des sciences et des lettres (l'« esprit ») — l'intangible et continu flux de l'amour où se joue le dernier jeu du monde. Si Dieu est amour, alors ce qui en porte l'image et la ressemblance doit aussi, radicalement bien que sur un autre mode, relever de l'amour. D'ailleurs, le premier de ces phénomènes nouveaux apparaît avec le monde, ou plutôt avec le fait que le monde lui-même résulte d'un acte de la charité divine, dont il garde en son être même la marque intime : la création. Mais si Dieu ne se révélait pas comme charité, nous ne pourrions pas le reconnaître dans l'acte d'être, ni comprendre que cet acte créateur *donne* d'être à chaque étant, loin de le produire seulement par causalité efficiente. Ce que définit explicitement saint Thomas d'Aquin : « *Ipsium esse est similitudo divinae bonitatis* ². » L'identification de la transcendance divine à celle de l'amour ne se révèle pas seulement dans l'économie du salut, mais « *se fait voir* » dans le monde (*Romains* 1, 20). L'être du monde relève du *bonum diffusivum sui* et *l'esse* se donne par et comme charité.

Le regard chrétien sur le monde y voit les phénomènes propres à l'amour. Une culture chrétienne se justifie donc. Mais seul l'amour peut voir l'amour, puisque « *la grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit* ³ ». Autrement dit, selon H.U. von Balthasar, « *l'amour ne peut a priori (...) s'accorder qu'avec l'amour, jamais avec ce qui est vide d'amour* ⁴ ». Par conséquent, seuls ceux qui aiment voient les phénomènes de l'amour. Aimer devient une exigence théorétique. Il en résulte que, pour beaucoup d'observateurs, sinon la plupart, ces phénomènes restent invisibles, ou réduits à

1. PASCAL, *Pensées*, § 306 (éd. Lafuma).

2. THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q. 22, a. 2, ad. 2m. Voir *Contra Gentes*, III, 65 : « ... *Res in quantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt.* » I, 37 : « *Communicatio esse et bonitatis, ex bonitate procedit.* »

3. PASCAL, *loc. cit.*

4. H.-U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, tr. fr., Paris, 1969, p. 105.

une interprétation arbitraire parmi d'autres possibles, voire plus vraisemblables. Mais ce refus d'accorder aux phénomènes d'amour leur plein droit ne signifie pas leur subjectivité ni leur fragilité ; il indique seulement l'objectivité intangible des conditions de leur perception. Seul perçoit l'amour celui qui sait d'expérience ce qu'aimer veut dire. Il ne s'agit pas seulement d'éducation du goût, ou d'enseignement de l'esprit ; il s'agit d'une initiation plénière de l'âme, où disparaît l'écart intentionnel avec l'objet, au profit d'une union avec autrui, reconnu plus que connu, et reconnu non seulement comme un autre moi-même, mais surtout comme lui-même, comme confié par Dieu à moi. Si le mot d'ordre augustinien «*Crede ut intelligas*» vaut d'abord pour la théologie, le regard chrétien qui s'exerce sur le monde créé en général en suit une autre variante — «*Ama, ut intelligas*». Et, par suite, plus croît l'amour, plus il voit de phénomènes du troisième ordre, plus il voit l'amour.

Si un phénomène nouveau surgit — le monde comme don de la charité créatrice —, si se dégagent des conditions à son appréhension — l'amour du prochain —, il devient dès lors possible de préciser ce que l'amour donne et donne à voir : *a*) Il donne d'abord à voir le Christ, donc la Trinité ; mais il le donne, comme tous les *revelata*, à la théologie, dont nous ne traitons pas ici ; *b*) Il donne ensuite des phénomènes nouveaux, que seul voit le regard chrétien (la « philosophie chrétienne » si l'on préfère), bien qu'ils appartiennent de plein droit au monde et aux choses du monde. Ainsi le fait que le monde soit créé, que cette contingence ne se résume pas à une déchéance, mais garde le statut d'une donation. À partir de ce premier don, apparaît le fait que la personne humaine porte, plus encore que le monde, la marque en elle de sa donation : son surgissement et son abolition restent imprévisibles comme des avènements essentiellement historiques, elle apparaît donc comme non reproductible (au contraire des objets scientifiques), absolument individualisée (même dans les gemellités) et définitivement immanente à elle-même (inconnais-sable). L'homme est certes visible par tout homme ; mais le regard qui le voit naturellement peut aussi le tuer, ou, plus souvent, l'objectiver. Voir une personne comme telle, dans une individualité si irréductible que seul un amour puisse la rejoindre, un regard sans charité ne le peut pas. La personne, voilà le phénomène neuf que seul peut découvrir un regard de la charité.

Nous pouvons, en un dernier temps, revenir *c*) à l'herméneutique chrétienne de phénomènes déjà accessibles — et donc au projet d'une culture chrétienne. Nous pouvons maintenant dire pourquoi elle ne constitue pas une interprétation parmi d'autres (objection du nihilisme),

ni un arbitraire plus dur qu'un autre (objection des «Lumières»). C'est parce qu'elle — et elle seule, au fond — restaure les phénomènes les plus pauvres dans une dignité qu'ils n'auraient, sinon, jamais connue. Certains phénomènes en effet disparaissent de la visibilité que le monde accorde à ses privilégiés, soit partiellement, soit totalement. Seul le regard de la charité voit encore dans le pauvre l'image de Dieu et peut ainsi lui rendre son humanité, donc l'aider concrètement, alors que, devant le même homme, le regard dénué d'amour ne voit plus rien — qu'un petit tas de vêtements sales, roulés en boule sur un trottoir — et passe. Il en va de même pour les malades en fin de vie ou incurables, pour les handicapés physiques ou mentaux, pour tous les marginalisés. La charité voit tout, jusqu'aux marges, parce qu'elle «supporte tout» (1 *Corinthiens* 13, 7). Il y aurait d'ailleurs quelque indécence à nier, du simple point de vue de l'historien, que l'on doive essentiellement aux chrétiens que ces exclus aient été gardés, en partie au moins, dans la communauté humaine. Inversement, il suffit que le paganisme progresse, comme aujourd'hui, pour qu'aussitôt reprenne l'exclusion des plus faibles, des plus pauvres. Et aussi, seul le regard de la charité peut encore interpréter la sexualité comme relevant de l'amour, et non pas seulement de la pulsion, du commerce ou de l'instinct de mort. Lui seul peut encore interpréter l'économie comme un mode de la vie communautaire entre hommes et non seulement comme l'outil de leur exploitation mutuelle. Que ces exemples suffisent pour suggérer que l'herméneutique chrétienne s'impose parce que l'amour, qu'elle suit, donne sens à ce qui, autrement, sombrerait dans l'insignifiance pure.

Il y a donc bien un regard chrétien spécifique sur le monde — c'est celui qu'instruit la charité, phénomène radicalement nouveau, qui permet de découvrir, par une herméneutique radicalement neuve, d'autres phénomènes nouveaux et rend, à la fin, toutes choses nouvelles. Nous retrouvons ainsi, mais cette fois déclinée dans le registre de l'amour et non plus seulement dans celui de l'être, la définition de la «philosophie chrétienne» proposée par E. Gilson : «*Toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire de la raison.*» Si l'auxiliaire de la raison est la révélation de la charité, nous dirons donc que l'objet formel d'un regard chrétien sur le monde s'étend à tout ce qui ne peut se voir ou se concevoir qu'à condition d'aimer. Ainsi le regard spécifiquement chrétien sur le monde peut y provoquer une culture irréductible à toute autre : la culture de la charité.

Si l'entreprise de *Communio* a pu avoir un sens depuis vingt ans, c'est dans la stricte mesure où elle aura su voir et concevoir ce que seul l'amour sait. C'est-à-dire, selon une formule de H.U. von Balthasar, déployer le « regard protecteur de l'amour sur l'être et les êtres ».

Christophe CARRAUD

Une iconographie chrétienne est-elle encore possible ?

Les temps sont durs

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à Communio. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 133).

Jean-Luc Marion, né en 1946. Marié, deux enfants. Professeur à l'université Paris X-Nanterre. A publié, en histoire de la philosophie, *Sur l'ontologie grise de Descartes* (2 1981), *Sur la théologie blanche de Descartes* (2 1991), *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986, 2 1991) et *Réduction et donation. Recherches sur Husserl et Heidegger* (1989, 2 1991); en philosophie: *L'idole et la distance* (2 1991), *Dieu sans l'être* (2 1991), *Prolégomènes à la charité* (2 1991). Cofondateur et membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

1. *Ibid.*, p. 183. Voir P. Henrici, dont nous retrouvons ici les conclusions à la lettre, en particulier : « Hier erdffnet sich schliesslich ein zugang zu einen neuen Art von Begreifbarkeit und Sinn, die von der Vernunft selbst nicht mehr verstanden werden kann, die vielmehr Gegenstand liebender Einsicht (*intellectus amoris*) sein muss » (*Anjbrüche christlichen Denkens*, Einsiedeln, 1978, p. 24).

... Pour expliquer ce que j'affirmais tout à l'heure, — que Delacroix seul sait faire de la religion —, je ferai remarquer à l'observateur que, si ses tableaux les plus intéressants sont presque toujours ceux de fantaisie — néanmoins la tristesse sérieuse de son talent convient parfaitement à notre religion, religion profondément triste, religion de la douleur universelle, et qui, à cause de sa catholicité même, laisse une pleine liberté à l'individu et ne demande pas mieux que d'être célébrée dans le langage de chacun —, s'il connaît la douleur et s'il est peintre.

Baudelaire.

LA PEINTURE contemporaine a mis à mal la visibilité de l'Église.

Soit que cette époque de la peinture ne traduise plus, dans « l'impossibilité du doute », comme eût dit Baudelaire, un enseignement dans des formes claires et sûres, et qu'elle ait donc désiré échapper par le présent à la tradition. Soit qu'elle dédaigne, ou qu'elle craigne, d'entretenir un rapport trop étroit avec l'idée du salut aux prises avec les corps. Soit qu'elle se sente, plus qu'auparavant, indigne d'une tâche si haute, ou simplement n'en perçoive pas, dans une indifférence nouvelle mais sans souveraineté et sans bonheur, la déroutante nécessité. Soit encore qu'elle veuille s'en remettre aux puissances de l'épars et de l'égaré, c'est-à-dire au monde vaste, morcelé, incomposable, et à ce qu'elle ne perçoit plus, donc ne montre plus, que comme tel. Soit enfin que l'actualité historique de l'Église ne lui fournisse plus un aliment capable de nourrir son exigence de visibilité.

Ce que l'on peut formuler autrement, avec le malaise que ne manquent pas d'engendrer la réversibilité d'une telle proposition et les différentes combinaisons qu'elle admet : l'Église n'accède plus à la visibilité de la peinture. Mais il se peut qu'elle y accède *autrement* : et c'est sur la nature et la validité d'un tel mode d'accès qu'il faut alors s'interroger : si ce mode nouveau existe, son existence ressemble-t-elle à la nôtre, contingente, historique, limitée (bien que l'on puisse la dire promise à l'éternelle et inaltérable ressemblance), et en ce cas n'est-elle qu'une des expressions de notre condition, toujours capable du salut, comme l'instrument dans la diversité de l'orchestre l'est de la dernière et mélodieuse cadence qu'il donne à entendre ? Ou bien ce mode possède-t-il quelque caractère *formel* si décisif qu'il échappe à une définition trop étroite de l'historicité, et devienne dès à présent nécessaire à toute figuration et à toute visibilité des êtres et des choses, prouvant en cela l'irréductibilité et la permanence de la peinture ? Ou encore, qu'est-ce qu'une iconographie aux formes à jamais mouvantes ? Et ces formes, que nous disent-elles, si elles ne sont par elles-mêmes le corps dernier ? Ne peuvent-elles prétendre à un autre statut que celui *d'utilités*, comme on dit en jargon de théâtre, et n'ont-elles pas droit à plus de reconnaissance que ces figurants fatigués qu'on stipendie misérablement, et qui malgré tout sourient sous l'obole comme une madone sous l'encens ? — Encore faut-il, précisément, les *reconnaître*.

Ces différents motifs, bien sûr, n'occupent pas des positions symétriques, et il serait vain de vouloir leur donner, en un espace compté, le développement qu'ils appellent. L'Église et les images, douloureux, célèbre et beau sujet, auquel on serait tenté d'apporter la réponse futile et grandiose d'un vaste monochrome aspirant le bleu du ciel. Nous verrons bien, *post mortem* il est vrai, et dans le meilleur des cas, à qui ressemblent nos peintures. Nous le savons, d'ailleurs ; le problème est de le rendre visible — sinon à quoi bon la peinture, les mains et les corps, et toute l'activité à déployer sous le soleil ? Mieux vaudrait se coucher tout de suite sous la lame. Telle n'est pas notre vocation. La forme de la vérité, la visibilité des corps, cela doit bien compter.

Ce qui donc a disparu, ou s'est affadi, c'est le caractère naturel et nécessaire du recours à un répertoire de figures. Plus exactement, ces figures semblent dangereusement réduites aux ressources du *poncif*, elles deviennent fades et exsangues, séparées de la chair qu'elles avaient pour mission de faire goûter — par les yeux, du moins — ; ce qui est gênant, pour une religion de la *saveur* sacramentelle.

Mais, avant d'envisager les conditions actuelles d'une iconographie chrétienne, que le lecteur nous permette de faire un petit détour, et qu'il

se rappelle la définition du poncif que donne Baudelaire dans son *Salon de 1846* ; il sera facile d'en faire l'application :

« Il y a des colères *poncif*, des étonnements *poncif* ; par exemple l'étonnement exprimé par un bras horizontal avec le pouce écarquillé.

« Il y a dans la vie et dans la nature des choses et des êtres *poncif*, c'est-à-dire qui sont le résumé des idées vulgaires et banales qu'on se fait de ces choses et de ces êtres : aussi les grands artistes en ont horreur.

« Tout ce qui est conventionnel et traditionnel relève du *chic et du poncif*. »

« Quand un chanteur met la main sur son cœur, cela veut dire d'ordinaire : je l'aimerai toujours ! — Serre-t-il les poings en regardant le souffleur ou les planches, cela signifie : il mourra, le traître ! — Voilà le *poncif*. »

À vrai dire, on ne peut donner du poncif qu'une liste par extension ; sa définition, ce sont ses états : il n'y a pas d'école du poncif, car il lui suffit de la nullité du fait et de son travail patient et tout inconscient de vidange de la signification ; restent des formes, mais un peu comme est la croûte d'une gougère ou l'arrogance de baudruche d'un soufflé sortant du four. Cette impression tenace, c'est le privilège de l'art *béatement catholique* d'aujourd'hui de nous la fournir. Il serait assurément vain de citer des exemples ; outre qu'ils foisonnent, et que leur recension deviendrait une des formes possibles du treizième travail d'Hercule, nous sommes tenu à un devoir de réserve policée, que comprendra tout ami des arts. Caravage, décrivant à plaisir les pieds sales de ses *Pèlerins* dans ce merveilleux tableau de l'église Saint-Augustin de Rome, ajoute assurément une signification essentielle, *incarnée*, à une scène de dévotion qui parfois sembla fatiguée ; cette orde apparence transposée dans les sempiternels chandails et sandales charismatiques, *poncif* ; dans les ressources de l'imagination, *cataclysmes*. *Mais* il est vrai que, dans une économie de marché, il y a place pour tout le monde. Certains, idolâtres à leur façon, veulent toucher du doigt les vertus cardinales ; au sortir d'un Picon-bière, ils se prennent à tailler au Laguiole des morceaux de crucifié d'une solide espérance : dans cette époque de « perte des valeurs », on comprendra que l'on puisse étreindre d'émotion de telles sculptreries : c'est du *massif*. Il y a là de quoi se faire prestement le sectateur du dieu d'eau des Dogons. « Caraïbes », comme dit Baudelaire, égarées dans les cathédrales ; on se trompe de fétiche. — Il nous revient en mémoire le mot de saint Augustin à un fidèle qui apportait comme offrande à l'église une poule caquetant de surprise de se trouver dévot : « C'est ce que tu vaux devant le Seigneur. » La *création* a de bons côtés.

Paulo majora canamul. Mais finissons-en tout d'abord avec ce travail d'huissier. Les constats sont anciens, mais toujours actuels — à croire qu'en toute créature humaine le noyau le plus primitif allie inextricablement l'échevelé principe de plaisir et la dévotion la plus confite. Il se peut que le serpent des origines mêle à ses hoquets sataniques le douloureux souvenir d'une âme candide et pure aimée dans l'enfance, et qu'il tâche d'oublier sous ses ricanements le *béguin* qu'il conçut pour une créature du Bon Dieu, et que l'on dédaigna. Beau joueur, ou «joueur généreux», ainsi que l'appelle Baudelaire, il attendit patiemment l'heure de la revanche — qui arriva : lisons l'effrayant constat qu'inspire à Claudel, en 1934, l'« art sacré » :

«On dirait que le corps de vérités les plus profondes et les plus sublimes qui soient au monde, illustrées par d'incomparables poètes et par une lignée rayonnante de héros surhumains, est expliqué à des enfants anormaux par une nourrice à moitié idiote qui bêtifie : *Bébé faire dodo. Tati va y mettre ses yéyés. Il aura du bon susucre*, etc.

«Si le sel perd sa saveur, dit l'Évangile, avec quoi le salera-t-on? Les catholiques modernes répondent d'une seule voix : Avec du sucre !

« Cette lavasse qui dégoûte Celui-là même qui, sur la croix, s'est régalé de vinaigre et de fiel et qu'il rejette avec horreur de sa bouche (Ap 3, 16), c'est cela dont depuis bien des années nous trempons notre soupe artistique. »

Nous y sommes. Chevrottements bénédictins, sortant de derrière les fagots un neume muséal comme on sort une chartreuse, guitares itinérantes pleines des louanges d'un céleste copain partageant notre casbah, ciboires de grès et calices de béton, vitraux à la rouge-que-veux-tu, symboles et allégories enrobés d'onction abstraite (« le feu de l'espérance », etc., toutes ces images qui ne peuvent appartenir qu'aux textes, et que ne sauve plus aucune «théorie du nuage»), nul ne peut trouver là le moindre relent d'iconodoulie, à moins d'adorer le néant.

Croyons bien, nous dit-on, que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'est pas un esthète. Le Christ des Évangiles n'a pas davantage révélé les secrets de la tempéra, ou ceux de l'encaustique dont on lui farde la face orientale depuis des siècles. Il partageait les soucis des pauvres, qui se passent mieux de peinture que de pain, même si, on le sait, ils ne vivent pas seulement de lui. La culture est un luxe, et d'ailleurs le mot et la chose devaient décidément être absents des préoccupations de l'illustre Galiléen (son dialogue exquisément *primate avec* Ponce, le colonial, en fait foi) ; sur un *triclinium* romain, il eût confondu le rince-doigts avec le mousseux d'Asti. Et cependant s'il *cachait son jeu*? Non qu'il ne fût pas sincère (la question se pose-t-elle ?) ; mais il était dangereusement *subtil*. C'est du catéchisme élémentaire. Nul besoin pour lui de prendre

une palette, puisqu'il était l'image véritable ; pas de retouches, pas de *repentirs*. À soi seul, le patron des *restaurateurs*. Voici qu'il ne cesse de se dépendre, et son Père à travers lui. Il se rend visible — et cette extrême visibilité, c'est le moindre du visible : une kénose, donc un corps. *Deus absconditus* ; éclatant de *naturel*. Il pose pour l'éternité, vivant, dans l'attitude de l'indignité, celle des bas-fonds de la visibilité, celle des conditions de toute visibilité. Corps, chair, et l'âme indistincte s'accrochant aux gestes, se prenant dans les choses. Jean Baptiste, à ses côtés, est déjà cette figure de Piero della Francesca, cette autre de Bellini, cette autre de Poussin. Quant à Dieu, si l'on ose dire, on peut lui appliquer sans réserve le mot célèbre du Corrège : «*Anch io son pittore.*» Invention, dessin et coloris, tout y est ; ensemble et détails, fini méticuleux et larges coups de brosse — il suffit d'ouvrir les yeux. L'on voudrait donc que les célestes visages ressemblassent aux approximations artisanales d'ici-bas ; comme on voit, l'idolâtrie est impossible — qui serait assez fou pour croire qu'un dieu se trouve en ce néant des images ? Ou pour rêver à la création d'un centre galactique de pastorale liturgique ? Samedi saint du visible, absolument ¹. Les dangers sont écartés, et l'on se trouve à bon compte au centre du mystère. Toute nullité, toute bêtise est mystérieuse, mais il se peut que ce soit en un autre sens.

«Il y avait encore des écoles sous Louis XV, écrit Baudelaire dans ce même *Salon* de 1846, il y en avait une sous l'Empire, — une école, c'est-à-dire une foi, c'est-à-dire l'impossibilité du doute. » Sous Louis XV, sous l'Empire, on savait donc *quoi* peindre, et plus encore *comment*

1. Ne trouve-t-on pas des *philosophes* pour vanter de ce point de vue les sulperies diverses, les monochromes répétitifs, et pourquoi pas les canivets, bref tout ce qu'un goût effréné des extrêmes, pourvu qu'ils étaient leur édifice conceptuel, leur permet de décrire comme de «bonnes» et pieuses images, en raison même de leur nullité artistique? Louange par soustraction : quand il n'y a plus rien à honorer, il doit nécessairement rester Dieu, et, dans sa pureté, le *prototype* cher à Nicée II. Rassasient-ils leur appétit avec un néant de côtelettes, se délectent-ils d'un néant de pomerol, fument-ils un néant de cigare? D'autres sont à l'affût des peintures pour « voir l'invisible » — bon courage. Il serait vain de mentionner la visibilité du Christ. Il suffit de penser un instant à la valeur négative du préfixe — tout comme on dit d'un mauvais plat qu'il est immangeable. Citons encore Baudelaire, qui parle du tableau d'Ary Scheffer, *Saint Augustin et sainte Monique*: « Un brave peintre espagnol eût naïvement, avec la double piété de l'art et de la religion, peint de son mieux l'idée générale qu'il se faisait de saint Augustin et de sainte Monique. Mais il ne s'agit pas de cela; il faut surtout exprimer le passage suivant, — avec des pinceaux et de la couleur: — "Nous chercheurs entre nous quelle sera cette vie éternelle que l'œil n'a pas vue, que l'oreille n'a pas entendue, et où l'atteint pas le cœur de l'homme **P**". C'est le comble de l'absurdité. Il me semble voir un danseur exécutant un pas de mathématiques ! »

peindre : ce qu'il faut entendre non comme des recettes d'atelier (il pouvait y en avoir), mais comme la forme par laquelle un sujet — tout sujet

—devient peinture. Baudelaire se trompe peut-être ; l'important n'est pas là. Il a besoin de cette hypothèse pour décrire, pour comprendre le présent, où les tableaux sont devenus ou bien erratiques, ou bien cimentés par des mots d'ordre mensongers et étouffants. Dans la nostalgie du passé, c'est l'union supposée d'une école qui garantit de sa communauté, de ses accords, de son *credo*, la conspiration des moyens et des fins, des représentations et des objets, des titres des tableaux et de leurs couleurs

—et cela pour Baudelaire n'est plus, sinon par le décret définitivement isolé d'une *individualité* géniale : Ingres, un temps, assez négativement d'ailleurs, et surtout Delacroix. Selon une idée communément admise, et que Kafka, je crois, a brillamment et presque obsessionnellement reformulée, ce n'est pas dos fins que l'on doute, mais des moyens ; entre les deux termes, le passage se fait sans méthode, ou plutôt la méthode est le doute lui-même, douloureux *viatique* dans l'égaré des possibles. Il arrive que cette étrange méthode fasse se confondre les moyens et les fins

—hérésies artistiques contre lesquelles Baudelaire s'est souvent élevé. L'« impossibilité du doute » accroît l'exacte pertinence de la conformité, en même temps qu'elle provient d'elle : nulle erreur ne vient écarteler les formes, les terrains vagues et les jachères de l'imagination ne les ont pas traversées de leurs souffles déserts. L'accord formel est l'accord de la fin. Du moins en a-t-on le sentiment, par quoi intimement se confirme la validité d'une « foi ». Pas de foi sans croyance : aussi croit-on, dans ces époques nostalgiques pour Baudelaire déjà, que telle forme est juste et vraie, qu'elle est décisivement liée à ce qu'elle figure. Le visible n'y est pas une proposition, il est une nécessité. Il y a un dogme du visible, correspondant dans son ordre à celui dont la foi a besoin pour ne pas se perdre elle-même en la seule conscience d'un sujet ; il y a donc une *expression*, et comme telle elle semble aussi irréductible que le monde lui-même. Elle est nécessaire, parce que ce dont elle est l'image lui préexiste, même si elle lui donne forme et lui rend le service de la visibilité. Cette expression n'interdit pas à la peinture d'être capable de ses propres significations, tout en lui prêtant son corps, sa chair et sa beauté ; ses propres significations seront *d'abord, mais* sans sécession, « dans l'impossibilité du doute », son corps, sa chair et sa beauté.

Toujours, jusqu'à l'époque de Baudelaire précisément, la peinture était seconde par rapport au monde réel ou à celui de l'imagination, et l'était afin d'affirmer le primat absolu de sa visibilité : afin de rendre impérieux les désirs, les injonctions et les souvenirs qui n'avaient pas son corps et

en réclamaient avidement le soutien. Que danse la mort sous nos yeux, la voici qui pénètre jusqu'à nous avec la même et éclatante furtivité que les choses qui nous entourent. Si troublants que soient les spectacles qu'offre la peinture, qui excède ce que l'on sait de la royauté de sa présence (comme tout corps véritable), leur naissance reconnaît les lieux qui l'ont accueillie : portrait (il y avait ce visage) ; scène d'histoire (ce sens ou ce souvenir, ou encore, pour peu que la scène fût biblique, cette mission) ; nature morte (ces objets, avec ou sans issue) ; allégorie (l'obscurité du monde, et sa nuit).

Et plus encore, bien sûr, s'il faut à la peinture représenter le Christ, qui récapitule en lui, quoi qu'il en soit des sentiments intimes animant peintres ou sculpteurs, les termes que leur activité met en jeu, et par lesquels produire toute figure. On ne peut faire qu'il ne *précède la* peinture, et c'est en cette préséance que la question de l'iconographie prend son sens et peut-être s'égaré dans les formes en lesquelles faire à nouveau exister comme présence une telle antériorité et une telle *fin*. La hiérarchie des genres, à l'époque classique du XVII^e siècle français, établissait dans le visible des degrés de dignité selon le critère d'une plus ou moins grande participation à cette préséance. À la place la plus élevée, le paysage historique, celui où pouvait se déployer tout le drame de l'incarnation ; qu'elle fût religieuse ou non, c'était bien selon l'idée et le fait de l'incarnation que toute peinture pouvait voir le jour (en une éminence qu'usurpait parfois la figure du souverain, comme par un juste et ironique retour de l'iconographie impériale paléochrétienne ; on peut toujours usurper des signes). A la place la plus humble, la peinture des choses, la patiente description de l'inanimé, dans cette tautologie de la fixité que le tableau, chose lui-même, reprend et accomplit. La plus humble, précisément parce que les formes de l'imitation doivent épouser sans détour la dignité de ce qu'elles représentent — et que, quoi qu'il en soit encore des valeurs que l'on établit, et par lesquelles on croit qu'un homme, étant *plus* qu'un arbre, le sera aussi en peinture, elles donnent de cette dignité la traduction la plus claire et la plus visible. La peinture *formalise*, et l'iconographie est le nom de son accès à l'ordre du réel. De cet ordre la peinture a peut-être la clef, elle ne saurait avoir autorité sur lui. Et si elle déplace ses hiérarchies, bouleverse son ordonnance, elle le fait par exception, comme toute dissonance suppose un accord fondamental, ne fût-il jamais réellement entendu. Que les visages du Christ diffèrent d'un tableau à l'autre, il reste que ce sont des visages du Christ, de tel moment de son histoire ouvrant dès à présent, à défaut de la forme de son éternité, celle de son intemporalité ; ils ne se ruinent pas l'un l'autre, parce que leur différence n'est que le corps du

temps où percevoir que le Christ est plus encore peinture que **visage I**. Pourtant, il ne peut l'être sans que son visage y soit figuré — de même qu'il ne saurait se réduire à un concept, et pas davantage fournir le prétexte d'une fade rêverie religieuse. Son corps n'a rien de ces membres épars, que chaque élément du monde, proche ou lointain, précis ou informe, posséderait parce qu'il est élément du monde. Quelle forme alors lui donner, qui sache respecter l'incarnation comme cela même d'où naît toute peinture, et avec elle l'unité de ce corps singulier?

Le problème se redouble si l'on songe à l'égarante diversité des images, des images en lesquelles on ne trouve nulle preuve (pourtant la peinture n'existe sans doute qu'en raison de notre besoin de preuves ; seulement il nous faut les imaginer autres que statiques : preuves livrées au temps, confirmées et abandonnées par lui, images inséparables de l'impression qu'elles font sur nous, de l'état pour ainsi dire changeant que nous connaissons — et cela jusqu'à l'extrême fin, comme les preuves de la fin parce qu'elles ne sont pas la fin, et se perdent en son appel de visage en visage). On se souvient de l'éblouissante préface de Malraux à *La Métamorphose des dieux*. Il y citait le nom de Baudelaire, pour l'opposer à l'anonymat où la multiplicité des images nous jette : pour Baudelaire, disait-il, l'art — ce que Malraux appelle ainsi dans un ardent besoin d'une confuse et inquiète fascination —, l'art commence avec Michel-Ange, et Baudelaire a ignoré des époques entières qui à nous sont *également* présentes. Mais de cette multiplicité, et donc de cette secrète division des images d'avec la nécessité de ce qu'elles figurent et de ce qu'elles sont, Baudelaire avait aussi le sentiment, que Malraux n'a pas perçu (et c'est peut-être contre un tel sentiment que le projet consciemment illusoire des « correspondances » et de leur objectivité d'effet sur les vies singulières est établi — dans la longue étude sur Wagner —, contre lui aussi que s'élaborent les « tableaux parisiens », eux qui ancrent, d'une façon somme toute si *chrétienne*, le désir du salut aux incarnations de hasard. « Tout poète véritable doit être une incarnation », Baudelaire emploie le mot à propos de Pierre Dupont — et, sachant le goût du peuple de ce dernier, et ce que Baudelaire, en une expression pour le moins étonnante, appelle « le goût infini de la République », est-ce un humour reculé, ou un pénétrant instinct théologique, qui lui a fait choisir de parler sur un poète au nom si *répandu* ?) :

1. Pensions, entre d'innombrables exemples, à cette formule d'Origène : « Notre-Seigneur, unique en sa substance, apparaît à travers toutes les Écritures sous mille aspects variés, chacun des personnages ou des événements prophétiques traçant quelqu'un de ses traits. » C'est évidemment passionnant et problématique pour la peinture.

« Quoiqu'il y ait dans la nature des plantes plus ou moins saintes, écrit Baudelaire dans le compte rendu qu'il donne de l'Exposition universelle de 1855, des formes plus ou moins spirituelles, des animaux plus ou moins sacrés, et qu'il soit légitime de conclure, d'après les instigations de l'immense analogie universelle, que certaines nations — vastes animaux dont l'organisme est adéquat à leur milieu, — aient été préparées et éduquées par la Providence pour un but déterminé, but plus ou moins élevé, plus ou moins rapproché du ciel, — je ne veux pas faire ici autre chose qu'affirmer leur *égale* utilité aux yeux de CELUI qui est indéfinissable, et le miraculeux secours qu'elles se prêtent dans l'harmonie de l'univers.

«Un lecteur, quelque peu familiarisé par la solitude (bien mieux que par les livres) à ces vastes contemplations, peut déjà deviner où j'en veux venir ; — et, pour trancher court aux ambages et aux hésitations du style par une question presque équivalente à une formule, — je le demande à tout homme de bonne foi, pourvu qu'il ait un peu pensé et un peu voyagé, — que ferait, que dirait un Winckelmann moderne (nous en sommes pleins, la nation en regorge, les paresseux en raffolent), que dirait-il en face d'un produit chinois, produit étrange, bizarre, contourné dans sa forme, intense par sa couleur, et quelquefois délicat jusqu'à l'évanouissement ? Cependant c'est un échantillon de la beauté universelle ; mais il faut, pour qu'il soit compris, que le critique, le spectateur opère en lui-même une transformation qui tient du mystère, et que, par un phénomène de la volonté agissant sur l'imagination, il apprenne de lui-même à participer au milieu qui a donné naissance à cette floraison insolite. Peu d'hommes ont, — au complet, — cette grâce divine du cosmopolitisme ; mais tous peuvent l'acquérir à des degrés divers. Les mieux doués à cet égard sont ces voyageurs solitaires qui ont vécu pendant des années au fond des bois, au milieu des vertigineuses prairies, sans autre compagnon que leur fusil, contemplant, disséquant, écrivant. Aucun voile scolaire, aucun paradoxe universitaire, aucune utopie pédagogique, ne se sont interposés entre eux et la complexe vérité. Ils savent l'admirable, l'immortel, l'inévitable rapport entre la forme et la fonction.»

Il faudrait trop de temps pour commenter ce texte essentiel. Tâchons seulement d'en retenir quelques points. Tout d'abord, en ce texte liminaire de son compte rendu, Baudelaire considère comme important de s'interroger sur le sens de cette « universalité » qui qualifie l'Exposition de 1855. Il en tirera des conclusions pour sa « méthode de critique », établissant entre tous les objets qu'il voit une hiérarchie fondée sur la participation intime du visiteur au spectacle qui lui est offert ; l'universalité se résout en un principe d'intense singularité, de singularité et pour ainsi

dire de localité réaffirmées : il faut «participer au milieu » qui a donné naissance à l'objet — ce qui signifiera, pour Baudelaire, qu'il parlera exclusivement d'Ingres et de Delacroix — donc de ces images qui le font, lui, et appartiennent par leurs formes, leurs rythmes, leur capacité de suggestion, à son monde. Sans quoi précisément l'universalité devient sans contenu : elle ne se définit plus que par son égale et toute matérielle participation au visible. Que l'on se plaise à la diversité des objets, il faut tout aussitôt postuler entre eux une hiérarchie, une ordonnance «providentielle» et objective à la fois, garantie par le regard de Dieu. Nous n'avons pas la clef des degrés qu'il dispose, il nous suffit de croire à leurs concours, et donc de n'être pas séparé des points multiples où ce concours s'exerce. En d'autres termes, l'universalité n'a rien d'un état — quand bien même elle s'exposerait —, elle est toujours visée, et sa réalisation la plus véritable ne s'obtient que par le travail I plus singulier et le plus «solitaire ».

Le «cosmopolitisme» ne consiste pas à rapporter de Miami un souvenir de Miami, et de Paris un souvenir de Paris, aux fins de constituer un musée imaginaire, universel *d'état, mais* désert, immobile et sans vie. En son sens le plus fort de citoyenneté du monde, il ne se donne qu'à celui qui peut saisir les rapports entre les choses, les référer à leur principe — ce principe fût-il mystérieux ou «indéfinissable ». Baudelaire constate qu'existe le multiple, et se défend de lui en lui opposant le singulier sous le regard de Dieu. La question de la nature des objets n'est pas posée, ou plutôt elle disparaît derrière celle de leur degré de participation à ce qui ultimement se résout et s'accomplit en «CELUI qui est indéfinissable ». Et ce degré à la fois importe et n'importe pas, puisque chaque forme, tous ces «plus ou moins » que chacune met en jeu, manifestent (il n'est pas précisé si c'est par leur origine ou par leur fin) une «égale utilité ». Les formes avouent donc une mission plus haute que celle d'être visibles par elles-mêmes et à elles seules ; leur réussite plus ou moins grande ne met pas en cause le fait qu'elles soient toutes capables, au terme d'un saut qualitatif et véritablement *sui generis* — au point qu'il ne peut pas être formalisé —, d'une «utilité» et d'un «miraculeux secours ».

Winckelmann figure ici celui qui ne comprend pas les parentés entre les formes différentes, et ne sait pénétrer, devant chacune d'elles, «l'inévitable rapport de la forme et de la fonction ». Il édicte des règles, parsème son *Histoire de l'art chez les Anciens* de formules et de critères par lesquels établir précisément la nature des degrés de la visibilité ; pour lui, le mystérieux concours des formes n'a pas de sens, le «plus» l'emporte décidément sur le «moins» et lui demande de disparaître du visible ; l'idée d'une participation doit s'effacer derrière l'obtention exacte et

rigoureuse d'un *maximum* de beauté, dont nous avons la formule sans devoir pour ainsi dire en référer à Dieu. La perfection sensible est à soi-même son propre critère : la question de la conformité de l'iconographie s'y ramène à celle du but esthétique recherché. La plénitude des figures ne dépend plus de la ressemblance, c'est-à-dire de la réalité même de l'incarnation, elle ne provient que des impératifs *légaux* des règles de la peinture, qui donnent au visible son corps idéal, et en incarnèrent la vie dans les proportions où l'on croit qu'est l'idée de la vie. Par rapport au tableau, et pourvu que ce tableau obéisse aux *règles* de l'imitation plus qu'au réel, comme tel insensé, disparaît toute extériorité. L'iconographie n'est plus qu'une question de réussite. La meilleure image du Christ serait pour Winckelmann celle qui est la mieux peinte : celle dont la forme ne fait alors plus aucun doute, celle qui sacrifie aux divinités du beau idéal — la nature revisitée par l'antique.

A ce doute, au moment pourtant où il a la nostalgie de son impossibilité, Baudelaire reste attaché. C'est par lui seulement que l'on peut admettre le principe *d'égalité* des images, que l'on peut sauver le tout du monde, sans ce résidu que Winckelmann rejette hors du panthéon des arts, et qu'ainsi l'exposition est bien «universelle ». Doute quant à la figuration de l'universel — nous sommes sous le signe du multiple —, mais non quant à la validité formelle d'un travail singulier : Delacroix pour Baudelaire est un *meilleur* peinture que les autres ; relisons la citation que nous avons mise en épigraphe de cette étude : nous y trouverons les raisons de cette suprématie. La «douleur» universelle ne s'éprouve que dans le singulier : Delacroix, parce qu'il consent à l'idiome pictural que lui impose son identité de peintre, rejoint la «catholicité» de la religion — et cela quoi qu'il fasse : il importe seulement qu'il le fasse *ainsi*, et alors image et corps *conviendront*, tout *comme le «talent»* de Delacroix (le mot se charge chez Baudelaire, on le perçoit mieux à présent, de tout le sens que lui donne la parabole évangélique) «convient parfaitement à notre religion ». Il se peut d'ailleurs que la catholicité de l'art en général lui vienne de son sens de la douleur : objet singulier, corps propre mis en cause dans les deux cas. La conformité se constate, mais sans formule, elle est vraie dans le temps et le lieu de sa perception (peut-être disparaîtra-t-elle un jour, mais il semble que non, la peinture ne cessera pas plus que la douleur), l'iconographie est finale, elle n'a rien de *formel*. Ne reste plus qu'à inventorier des formes de convenance, qu'à se faire sensible, en fonction de l'heure, qui est notre seule réalité, à tel de ses degrés — sachant que du plus ou du moins nous n'avons qu'une formule incomplète, et bornée à l'horizon de notre propre vie. Comme Baudelaire

le dit ailleurs, en des textes plus connus, « le beau est fait d'un élément éternel, invariable, dont la quantité est excessivement difficile à déterminer, et d'un élément relatif, circonstanciel, qui sera, si l'on veut, tour à tour ou tout ensemble, l'époque, la mode, la morale, la passion » ; les *Salons* de 1845 et de 1846 tournaient autour d'une telle formulation, et l'on retrouve les deux mots conjoints de « morale » et de « passion » dans le premier texte que Baudelaire ait écrit sur Pierre Dupont. Si l'on tâche d'exprimer cette idée dans les termes restreints où la question de l'iconographie demande de l'envisager, il faudra dire qu'il n'y a d'iconographie que vivante, mouvante et instable, ou plutôt que le monde comme tel n'a pas besoin d'iconographie : il en admet d'espèces si nombreuses qu'il est à lui-même sa propre image. Pour savoir quelle figure accomplit la vérité de « l'élément éternel et invariable », il suffira, comme le dit Baudelaire en 1855, d'interroger sa propre « naïveté » (« Je suis revenu chercher un asile dans l'impeccable naïveté »), cela donc qui en soi participe, en des proportions « excessivement difficiles à déterminer », à la fois de la circonstance, parce qu'elle l'infléchit, et de la « morale », dont le regret et le goût sont inscrits en nous, au moins avec la nostalgie de l'« impeccabilité ». Sans doute les formes varient-elles ; mais, eu égard aux termes de toute figure (le Christ et sa représentation), le « rapport entre la forme et la fonction » reste, lui, « admirable », « immortel » et « inévitable ». « J'ai essayé plus d'une fois, poursuit Baudelaire dans son compte rendu, (...) de m'enfermer dans un système pour y prêcher à mon aise. Mais un système est une espèce de damnation qui nous pousse à une abjuration perpétuelle ; il en faut toujours inventer un autre, et cette fatigue est un cruel châtement. Et toujours mon système était beau, vaste, spacieux, commode, propre et lisse surtout ; du moins il me paraissait tel. Et toujours un produit spontané, inattendu, de la vitalité universelle venait donner un démenti à ma science enfantine et vieillotte, fille déplorable de l'utopie. J'avais beau déplacer ou étendre le critérium, il était toujours en retard sur l'homme universel, et courait sans cesse après le beau multiforme et versicolore, qui se meut dans les spirales infinies de la

1. Formule (notamment les quatre derniers mots) dont une exposition assez récente du centre Georges-Pompidou a fait une utilisation consternante. Lire un auteur permet parfois d'éviter les contresens ; il est vrai que les commissaires d'exposition ne peuvent pas tout faire : il leur faut d'abord assurer *la police de la modernité*. Aujourd'hui, il est possible de lire sur une boîte de lessive que ce produit utile, qui l'eût cru, recèle en lui « force et tendresse » ; nous croyions jusque-là que ces qualités étaient réservées, plus encore qu'au *macho au grand cœur*, à Dieu lui-même — du moins d'après le Psalmiste. Nous ne pouvons donc en vouloir aux organisateurs d'une exposition d'utiliser les formules d'un écrivain avec quelque fantaisie.

vie. » Encore une fois, les métaphores baudelairiennes sont d'essence religieuse (« prêcher », « damnation », « châtement », etc.), ce qui montre assez, plus qu'une obsession baudelairienne, en quels termes la question des images — de toute image — doit être posée. Mais le plus important n'est pas là. Il n'y a pas de système des images, il n'est pas possible de venir à bout de la « vitalité universelle » ; ou, si l'on veut, *l'élément éternel est toujours nouveau, et il ne* se saisit qu'en ces mélanges qu'offre le temps, où il se confond avec « l'époque, la mode, la morale, la passion ». Toujours un « produit » surgira, un produit « inattendu ». Le Christ, pour l'iconographie, est toujours ce « produit chinois, produit étrange, bizarre, contourné dans sa forme... » que décrit Baudelaire. Peindre est en avance d'une « science » ; toujours **la vie abhorre** et « abjure » les systèmes : en cela la nouveauté — en cela le drame de l'incarnation.

Reste que Baudelaire ne parle pas du Christ, mais de la beauté ; pas de l'iconographie de figures préalables, mais de l'espèce où se meuvent les figures. Et l'on peut se demander, une fois saisi, avec cette étape baudelairienne, le mouvement de toute figuration, s'il ne faut pas tâcher de déterminer plus précisément cette « quantité » dont parle Baudelaire, et de quelle façon on peut parler de n'importe quel objet de l'art comme d'« un échantillon de la beauté universelle ». Ou encore, si l'on comprend à quelles conditions une image peut faire signe vers « CELUI qui est indéfinissable », lesquelles il faut envisager si l'on veut qu'une image puisse figurer quelque chose du Christ, qui, lui, est « définissable », comme le dit Nicée II (*aoariston*). Y a-t-il des formes qui, plus que d'autres, sont décidément liées à ce qu'elles entendent figurer, et donc des degrés discernables par quoi les distinguer, sans réduire cette question, comme le fait Baudelaire, à n'être que l'écho de l'état présent où se trouve un spectateur confié au temps ?

Dans un texte tardif de 1952, *Quelques réflexions sur la peinture cubiste*, Claudel répond hâtivement à deux articles que Paulhan avait fait paraître sur le même sujet. On y lit d'ailleurs le même mot d'« adjuration » que l'on trouvait sous la plume de Baudelaire (de même que l'on découvrirait un peu plus bas, vecteur du même type d'interrogation, le mot de « doute »), mais employé ici avec moins de souplesse : ce qui est dû, tout de même, à l'urgence encore nouvelle de la question de la figuration plus qu'à la rigidité du caractère de Claudel : « Les cubistes abjurent tout ce qui jusqu'ici a fait l'objet même de leur art, c'est-à-dire la fixité donnée à l'intérieur d'un cadre par la composition à un sujet, à une représentation, à une représentation de choses, de personnages ou d'événements. Abjuration exprimée non par une attitude purement négative et

consistant dans une abstention religieuse, mais positive et affirmée par la destruction de son objet. (...) Picasso, s'il en veut tellement à la figure humaine, s'il l'outrage avec des moyens qu'on ne peut comparer qu'aux blasphèmes d'un torturé, ce ne peut être que parce qu'il y voit l'image de Dieu. » Ne nous empressions pas de nous moquer de la hâte de Claudel et de la *massivité* de son jugement ; à tout prendre, elles résistent mieux au temps que nombre de textes des mêmes années, issus de tout autres plumes.

Pour Claudel, le monde visible doit être respecté comme il se donne à voir, selon sa mesure, son nombre et son poids — et la peinture a pour mission, en se conformant à son ordonnance, de fouiller sa fécondité. Faire preuve d'irrespect à son égard, c'est « blasphémer » son créateur, puisque ce monde n'est pas seul, replié dans la tautologie de sa matière. Il n'est pas indéfiniment *malleable* et sa traduction requiert de se faire en des formes obligatoires, auxquelles on ne saurait déroger sans *mentir*. Si ces formes admettent une grande latitude — dont les beaux textes de *L'œil écoute* prennent la mesure —, certaines se situent décidément de l'autre côté d'une frontière que l'on ne saurait franchir sans déchoir du visible. Toute figure, pour Claudel, à sa mesure dans les habitudes de notre œil, parce que c'est *ainsi* que notre œil fut créé. L'optique divine, identique ici aux schémas semble-t-il anhistoriques de notre perception, règle les tableaux : il faut que la nature *s'y retrouve*. L'idée claudélienne de conformité suppose la naïveté des formes, leur caractère de *déjà donné*, et conséquemment s'oppose à ce qu'on ne peut plus percevoir que comme une déformation. La peinture cubiste attende au visible réel — c'est dire que le réel a pour Claudel une forme en peinture, qu'il est donc en ce domaine envisagé avec un statisme auquel ne cède guère, pourtant, le poète des *Cinq Grandes Odes* ou le dramaturge du *Soulier de satin*. Le seul mouvement autorisé est celui qui fait parcourir tous les termes de la création sous l'aspect qu'ils revêtent d'ordinaire, sans que ce mode « ordinaire » soit défini à aucun moment — et sans surtout, car c'est là que pour Claudel commencerait le blasphème, que la peinture puisse être considérée comme indépendante de ce mode, ou du moins *autre* que lui. L'iconographie est faite de respect, parce que le monde est fait de *tradition*. Un Christ avec trois yeux (ou plus) n'est pas possible, parce qu'il n'appartiendrait pas au monde : il appartiendrait à la peinture. Et Claudel ne veut pas, ne peut pas penser cette séparation — une séparation que suppose pourtant sa façon de voir, et c'est pour cette raison que Claudel met tant de force à la nier. Conception somme toute formulaire, ou fétichiste, de la peinture : car on la veut *réelle*, et elle semble capable pour Claudel, livrée à elle seule, d'un coupable exercice de magie. Que va-t-on

faire d'une *créature* si peu viable ? Le poète s'inquiète. Il lui est impossible de considérer la peinture comme un terme à part entière, et sans doute Claudel a-t-il raison : car ce terme bien vite devra avouer les principes qu'il invente, il devra dire à quelles fins il obéit, des fins moins fécondes, peut-être, que l'état du monde. Sacrifier les tableaux sur l'autel de la peinture, voilà qui n'est guère satisfaisant. Aux yeux de Claudel, la gloire de la peinture est chèrement acquise. Et plutôt que celle de son créateur, mieux vaudrait qu'elle serve celle du Créateur.

Comment donc reconnaître qu'il s'agit bien d'un sujet, d'un terme « chrétiens » en peinture ? Car celui-là même qui refuse la peinture cubiste refuse tout autant les débâcles plâtrées de l'art sulpicien, où pourtant la reconnaissance ne fait aucun doute. Est-ce encore une question de degré ? La peinture sulpicienne est moins fautive pour Claudel, elle ne fait qu'« affadir » la création : elle ne rompt pas avec elle. À cette façon d'envisager la peinture, il semble que l'on ne puisse répondre qu'en la diffractant indéfiniment dans une histoire de la perception ou bien dans les aléas des psychologies. Les orthodoxes épris d'icônes y répondent par la tradition d'un certain type d'images — mais pendant ce temps le monde se poursuit, où nous sommes, et ils ne le voient pas. Entre les images qu'ils aiment et la réalité de l'incarnation, le divorce est consommé ; ou plutôt la peinture y est arrimée à l'eschatologie, dont, on ne sait comment, la main de quelque *starets* a saisi la formule — l'icône « *acheiropiite* » cautionnant les pratiques actuelles, comme servent à un tel but tous les récits de fondation. Le « transit des regards » propre à l'économie de l'icône y est assuré par les moyens de la plus stricte et de la plus naïve conformité : les couches successives de peinture, par exemple, qui donnent cette impression de profonde transparence. Tous les moyens sont bons. — Non, dirait le *starets*, qui pourtant n'a pas lu Claudel ; une icône ne se fait pas n'importe comment ; c'est décisif, la manière. Et puis il faut que le peintre soit dans un état intérieur tel qu'il puisse accéder à la vision de ce qu'il peint. On ne manie pas les pinceaux dans le métro. — Jugeons sur pièces, dit l'incrédule. Qu'est-ce qui vous *prouve* que cette icône n'a pas été peinte par M. Homais à ses heures de loisir, dans la lumière blafarde de son arrière-boutique ? — Vous ne sentez rien aux icônes, répondra le *starets* vexé (l'expérience serait à tenter) ; je saurais reconnaître cette icône entre mille, *les yeux fermés*. — Il est vrai qu'il n'y a que la foi qui sauve. Les formes ne sont donc pas décisives ; n'est décisive que la répétition de l'iconographie, dans certains états et certains lieux qui lui donnent sa plénitude — une plénitude que l'on ne peut *figurer*, et qui se trouverait au croisement difficilement assignable de la

forme et de l'intention, comme deux chemins vicinaux tracés dans l'immense champ des possibles, et se disputant à l'infini le droit à la priorité. Stratagème, si l'on veut : l'eschatologie dispense ici de tout effort vers le monde — et même si telle icône nous montre, d'un regard sûr, un aspect de la nature, ce sera sous l'autorité d'un saint. C'est dans l'icône, assurément, qu'il faut croire le plus « inévitable » le « rapport entre la forme et la fonction ». L'iconographie orthodoxe, avec toutes les variations que l'on voudra, n'admet pas la représentation d'un Christ se grattant le nez — un geste pourtant fort *probable*. C'est une question de bienséance, qui invite à méditer sur la nature du blasphème. Faut-il donc dire que c'est lui qui définit, comme par ses marges, les conditions de toute iconographie ?

Mais ces deux postures symétriques ne posent la question de la figuration que d'une manière statique, parce que le mouvement pour elles ne saurait appartenir à l'image. Et cette façon de poser la question manque de cohérence, en enfermant l'image dans des signes matériels d'autant plus précis qu'elle entend faire varier les paramètres autour d'elle — des dispositions intérieures du spectateur au lieu de la considération, liturgique, profane, intime, public, etc. Elles dépossèdent l'image des conditions de sa propre iconographie, et cependant lui en imposent une directement, par peur d'un blasphème qui se monnaie trop vite en des ternes picturaux. Or, on pourrait trouver que ce qui ne possède pas de signes formels de représentation peut aussi se figurer, et que le drame de l'incarnation est capable de déléguer dans le visible tous les instants de son propre déroulement ; et avec ses instants, moins leurs formes que leur signification. Ce que l'on peint alors a vraiment le statut d'une image — une image *seconde*. Non un répertoire à imiter, mais un répertoire à *produire, comme* le temps se produit lui-même à chaque instant. Ainsi, on est peut-être en droit de dire que le vide comme consciemment « étreint » de certains tableaux contemporains offre la seule et aussi naïve manière de constituer une iconographie de la kénose, de même que la question de l'iconographie de la disparition après le pain rompu d'Emmaüs, qui n'a guère trouvé d'illustration probante, doit être déplacée de la figuration à la matière et à la présence même de la peinture. Il s'agit précisément de savoir *quoi* voir, et de rechercher dans la peinture autre chose que les scènes mimétiques du spectacle divin ; devant tout tableau, d'être sensible à ce qui lui donne sa visibilité la plus grande et la plus féconde. Et l'on s'apercevra sans doute que c'est encore la réalité de l'Incarnation.

Toute figuration, au moment précis où elle entend fonder une iconographie possible, c'est-à-dire tout autant un avenir qu'une tradition, doit

faire l'épreuve de chacun des états du monde, afin que chacun d'eux puisse être sauvé au cœur de l'image qu'elle lui donne — et quoi qu'il en soit des *formes* de cette figuration. Sans doute un certain type de dispositif piège mieux qu'un autre, pour ainsi dire, ce que la tradition nous rapporte des situations climatiques où figurer le Christ. De même est-il plus acceptable en certains lieux, et tout particulièrement en site liturgique, où mort et résurrection sont suffisamment *en acte* pour n'avoir plus besoin d'être *figurées*. En de telles images, servantes des mœurs religieuses comme de la réalité sacramentelle, la « fonction » prévaudra toujours sur la « forme ». Mais cette opération ne peut suffire à définir les conditions d'une iconographie, précisément parce qu'elle consomme le visible au feu de la réalité d'une présence, que cette présence soit nôtre ou, suprêmement, celle du Christ. Le visible y est moins pris en compte qu'il n'est dépassé dans la vie qu'il avait jusqu'à cet instant pour mission de figurer. Hors de tels lieux, reste la possibilité des signes — et l'Église mesure avec l'art du *xx^e* siècle combien ils sont capables de signification, combien même ils sont réversibles : le signe par excellence, celui de la croix, on sait combien la peinture dite « post-moderne » en fait usage, sans qu'il entre en lui autre chose qu'une aubaine formelle ou qu'une citation accroissant le poids vaguement culturel qu'elle lui reconnaît encore (et d'un usage si maussade l'on pourrait dresser un procès-verbal aussi accusateur que celui que Claudel donnait de l'art religieux). Ce phénomène est plus ancien, et atteignait parfois à plus de richesse : Hans Urs von Balthasar écrivait de Rilke, « athée et anti-chrétien », qu'il s'attachait « à transformer des thèmes chrétiens et à les incorporer au monde artistique. Ils sont pour lui une part décisive de l'expérience de l'humanité et la matière qui lui est offerte comme réalité profondément éprouvée par l'homme » ; nul ne met en cause la richesse humaine de l'iconographie chrétienne et des multiples détours de sa tradition : le plus troublant est que des artistes pour qui cette iconographie ne désigne pas d'autre contenu sont incapables d'en *inventer* une autre, et n'en habitent que les reliefs — ce que l'on trouverait en d'autres époques, révolutionnaire notamment, lorsqu'il fallait rompre avec le code visuel qui avait régi les siècles antérieurs ; et que pouvait être, alors, par exemple, l'iconographie de « l'histoire guidant les pas des enfants vers les champs de la connaissance » ? Il existe une iconographie cubiste de l'atelier, une iconographie expressionniste de la ville, etc., mais précisément aucune d'elles ne parvient à la qualité de contenu de l'iconographie chrétienne, parce que les termes de cette dernière ne sont pas *seulement* picturaux. Seule l'Incarnation permet de comprendre qu'il n'y a d'iconographie qu'en raison du fait que les images tendent au monde, et qu'elles sont

dramatiquement faites de la même substance que lui. Rilke, écrivant à sa femme le 19 octobre 1907, lui rappelait le passage des *Cahiers de Malte Laurids* « où il est question de Baudelaire et de son poème, "La Charogne". J'en suis arrivé à penser, poursuivait-il, que, sans ce poème, l'évolution vers le langage objectif que nous croyons reconnaître maintenant en Cézanne n'aurait jamais pu commencer, il fallait d'abord qu'il fût là, impitoyable. Il fallait que le regard de l'art eût pris sur lui de voir dans le terrible même, et ce qui ne paraît que répugnant, la part d'être, valable autant qu'une autre. (...) Tu jugeras de mon émotion en apprenant que Cézanne, dans ses dernières années, savait encore par cœur et pouvait réciter sans en omettre un mot justement ce poème, "La Charogne" de Baudelaire. On trouverait sans doute parmi ses œuvres anciennes des tableaux où il s'est imposé avec violence les extrêmes possibilités de l'amour. » : lorsque la visibilité de la peinture ronge de ses pouvoirs multipliés la teneur d'une iconographie, lorsque cette visibilité excède tout contenu au point de ne plus se prévaloir que de sa seule qualité de visibilité, sans doute faut-il, même pour figurer le Christ capable de tous les instants, en passer par les étapes qui pour Rilke unissent Baudelaire à Cézanne. La religion chrétienne crée moins une iconographie qu'elle n'en distend indéfiniment les limites. Mieux qu'une autre — et mieux qu'aucune posture esthétique — elle peut inviter à confondre, entre « morale et passion », la question de l'iconographie avec celle de la peinture en son ensemble.

(À suivre...)

Marc VACHER

Lettre ouverte à un(e) adolescent(e)

Salut !

C'est un long cri de colère que je t'adresse aujourd'hui. Rassure-toi : ce n'est pas une colère contre toi...

Tes parents, les hommes d'Église (dont je suis, je ne l'oublie pas), les bien-pensants (dont je suis aussi, autant l'avouer) auront peut-être du mal à me comprendre, peu importe : c'est à toi d'abord que je m'adresse.

J'ai entendu récemment, comme toi sans doute, une femme ministre dire qu'« à titre personnel », elle préconisait l'installation de distributeurs de préservatifs dans les lieux publics, et en particulier dans les lycées.

À titre personnel, mais aussi comme ministre de l'Église, aumônier de ton lycée (je vois mal de quel droit on peut prétendre s'exprimer à titre personnel quand c'est précisément grâce à sa fonction qu'on peut s'exprimer plus qu'un autre...), je te le dis tout net :

Les préservatifs dans les lycées, c'est un piège à cons.

Ou, si tu préfères, à la manière de Brassens :

Celui qui voudrait réduire l'amour à une histoire de con en serait un feffé.

Car c'est bien de l'amour qu'il s'agit. Sinon, ça n'aurait pas d'importance. Et moi, je crois à l'amour. Je crois que l'amour est ce qui peut exister de plus beau et de plus grand entre les êtres humains, parce que c'est en aimant que l'homme et la femme sont vraiment à l'image de Dieu, le Dieu d'amour, le Dieu qui n'est qu'amour.

Or, on est en train de mettre en doute, de mettre en péril, ta capacité d'aimer vraiment.

Pourquoi veut-on distribuer largement des préservatifs ?

C'est pour te rendre service, tu penses bien ! Il paraît que tu n'oses pas entrer dans une pharmacie pour en acheter. Il paraît que tu ne peux pas dépenser vingt-cinq francs pour t'en procurer.

En vérité, ce qu'on veut te faire croire, c'est qu'il est normal, souhaitable, nécessaire, c'est qu'il faut à tout prix — ou plutôt à moindre prix — faire l'amour sans aimer.

On te raconte des bobards.

Regarde autour de toi : est-ce que ceux qui vont d'aventures en aventures, ceux qui banalisent les rapports sexuels au point de les distinguer complètement de l'amour, ne sont pas ceux qui ont le plus de mal à vivre un amour véritable, fait de tendresse, d'attention, de respect, de fidélité... ? Cela n'est pas nouveau ; c'était déjà le drame de don Juan, qui, de succès en succès, devient de plus en plus impuissant à aimer !

Regarde aussi en toi-même : le désir d'aimer est en toi, tu le sais bien. Non seulement c'est naturel, mais c'est même, encore une fois, le don le plus précieux que Dieu a voulu te faire. Ce désir parfois t'étonne, te trouble, t'inquiète. Tu ne sais pas trop comment le comprendre, tu ne sais pas trop où il te pousse... Ne te dérobe pas à son exigence, ni à cette question : ce désir peut-il se satisfaire d'une distribution de plaisirs faciles et sans lendemain ?

Comprends-moi bien : quitte à me faire taper sur les doigts, je ne suis pas en train, selon une blague un peu stupide, de mettre le préservatif à l'index. Faire l'amour, en dehors d'un lien d'amour profond et durable, c'est un risque — aujourd'hui plus que jamais avec le sida — pour sa propre santé. Contre ce risque-là, le préservatif est efficace. Mais je veux attirer ton attention sur un autre risque, que je crois plus grand : celui de mettre en péril ton désir et ta capacité d'aimer vraiment et durablement, par conséquent de mettre en péril ton équilibre personnel et ton bonheur. Contre ce risque-là, il n'existe aucun préservatif.

Avec les meilleures intentions du monde, certains semblent peut-être t'inviter à démissionner.

C'est le gouvernement, quand il craint pour la santé publique. Ce sont quelques ami(e)s, qui sont tentés par des plaisirs faciles.

Ce sont même parfois tes parents, parce qu'ils craignent pour toi ; parce que parfois leur pudeur est maladroite.

Ne les juge pas. Mais ne démissionne pas. Crois en l'amour.

Voilà. Excuse-moi si je t'ai un peu bousculé. Cette lettre n'est pas seulement un cri du cœur ; c'est aussi une invitation à réfléchir, à discuter avec les autres... À l'aumônerie ? Pourquoi pas ! Sur un sujet aussi important, on ne peut pas s'en remettre aveuglément à une opinion publique un peu trop simpliste !

Derrière tout cela, je voudrais simplement que pour toi aussi puisse se réaliser un jour le vœu qu'André Breton adressait à sa fille, à la fin de *l'Amour fou* :

« *Je vous souhaite d'être follement aimé(e).* »

Avec toute mon amitié.

MARC VACHER.

Communio
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.

Jean DUCHESNE

Le triomphe du professeur Tournesol

Sexe, alcool, tabac : où l'abstinence est-elle vertueuse ?

NOTRE fin de siècle et de millénaire voit se développer en même temps deux types de campagne, dans l'unique but, hautement proclamé, de préserver et améliorer la santé des citoyens. Il s'agit d'une part d'encourager et généraliser l'emploi de préservatifs, et d'autre part de décourager et marginaliser l'usage de l'alcool et du tabac. Avec la bénédiction de ministres, d'éminents professeurs sont tirés de leurs laboratoires pour enfoncer des clous salutaires dans l'imagination collective.

On devrait se sentir rassuré et se réjouir d'entendre ainsi scientifiques et gouvernants collaborer dans les médias pour promouvoir le bien commun, éduquer la jeunesse, réformer les mœurs, combattre des causes de maladies mortelles... Et pourtant, l'indéniable simultanéité de toutes ces vertueuses incitations amène à les comparer. Ressemblances et différences peuvent alors créer un malaise, en faisant ressortir des présupposés qui mériteraient tout de même réflexions et débats.

Entendons-nous bien. Il n'est absolument pas question ici d'ignorer le sida, de réclamer l'interdiction des préservatifs ni même la restriction de leur utilisation. Un individu séropositif qui ne pourrait se passer de relations sexuelles et contaminerait délibérément ses partenaires en s'abstenant de « prendre des précautions » agirait bien évidemment de manière criminelle. De ce point de vue, toute entrave à une telle prise de responsabilité minimale ne serait pas moins coupable. Oser l'affirmer n'est pas

se résigner à un « moindre mal ». Car l'enjeu est le plus élémentaire respect de la vie. De même, les ravages causés par l'alcoolisme et le tabagisme sont incontestables. Il n'y a donc aucune raison de favoriser ni défendre ces dépendances, ni d'entretenir le prestige qu'elles peuvent avoir. Il faut de plus reconnaître que les mesures prises sont destinées à convaincre et cherchent à sauvegarder les libertés individuelles. On est loin de la vaine radicalité de la Prohibition aux États-Unis entre 1919 et 1933.

Il demeure que, dans les recommandations du corps médical relayées par la puissante machine politico-publicitaire, tout est loin d'être exactement du même ordre ni traité de la même façon. Dans le cas des préservatifs, il s'agit d'imposer une habitude, qui n'est en fait indispensable qu'à une minorité, dont la situation ne peut sans abus être imposée comme universelle et normative. À propos du tabac et de l'alcool, il s'agit de faire perdre des habitudes. Les objectifs sont de la sorte diamétralement opposés au niveau formel, ce qui peut paraître curieux, si l'on veut bien y réfléchir deux secondes.

Une explication toute simple semble devoir lever immédiatement ce scrupule : le préservatif peut empêcher la transmission d'un virus assasin, alors qu'aucun gadget ne peut enrayer le cancer du fumeur ni l'abusivité éthylique, lequel engendre de surcroît (et comme chacun sait) des ravages sociaux et peut même avoir des répercussions héréditaires, tandis que le tabagisme peut également (ainsi que nul n'en ignore) être nuisible à l'entourage qui absorbe passivement ces émanations polluantes.

En fait, le professeur Tournesol a été (comme chacun devrait se le rappeler) un précurseur. Dans *Tintin et les Picaros* (dès 1976) il a inventé non pas le procédé qui éliminerait les effets désastreux de l'alcool (ce qui serait, à vrai dire, l'équivalent strict du préservatif), mais la pilule qui « guérit » le capitaine Haddock, pour son bien mais sans lui demander son avis, de son penchant pour le whisky (tout en lui laissant sa pipe). Hergé a emporté le secret dans sa tombe. Nos savants ont bien trouvé, paraît-il, des pastilles qui, placées sous la peau, provoquent des sensations forts désagréables dès qu'on absorbe la moindre goutte d'alcool. Mais, de même que pour les drogues qui désaccoutument du tabac, ce traitement suppose que le « sujet » se reconnaisse mal en point ou puisse être malgré lui tenu pour tel. Il n'y a pas encore de technique permettant de continuer à faire sans inconvénient tout ce dont on a envie, et on n'ose pas encore tout à fait, même si c'est réalisable, attenter à la sacrosainte liberté individuelle. On se contente donc pour l'instant de tenter de persuader les « malades ».

Au nom de l'efficacité possible, on autorise et cautionne donc d'un côté toute façon de s'adonner à l'activité sexuelle ; et de l'autre on censure impitoyablement le nom même des marques de tabac et de boissons alcoolisées. Ici l'abstinence est vigoureusement prescrite, parce qu'il n'y a pas d'autre remède ; là elle est pratiquement proscrite, décrétée superflue, abandonnée aux frustrés qui «coïncent» devant le préservatif, lequel est pourtant censé prévenir tout désagrément. Le critère de l'efficacité aboutit ainsi à des «ordonnances» (dans tous les sens du terme) contradictoires et à une hiérarchisation contestable (et d'autant plus qu'elle est implicite) des comportements : boire et fumer, c'est mal ; copuler à tort et à l'envers, pas de problème pourvu qu'on n'oublie pas la prophylaxie.

Le fait qu'il y ait deux poids, deux mesures sera confirmé par des déclarations de sommités soignantes, qui n'hésitent pas à reprocher publiquement aux fumeurs ce que les affections qui les frappent coûtent à la société, malgré les taxes toujours plus lourdes qu'ils paient préalablement sur leur poison. Mais pas question d'insinuer que le sida ne s'attrape pas par hasard (sauf dans le cas de transfusion de sang contaminé) et crée également déjà (et menace d'aggraver encore au fur et à mesure que l'épidémie se répand) un épouvantable gâchis humain et économique. Les toxicomanes bénéficient de la même bienveillance : pour leur épargner le sida, n'est-il pas question, ça et là, de leur fournir des seringues propres, puisqu'ils ne peuvent s'en passer?

Condamner des victimes est certes odieux. Et le devoir de soulager et soigner ne passe certainement pas par l'accusation. Mais alors pourquoi serait-il non seulement permis mais encore positivement vertueux de s'en prendre aux pauvres fumeurs et poivrots ? En quoi leur dépendance serait-elle plus intrinsèquement perverse que la sujétion au sexe ou à la drogue? L'horrible sida rendrait-il automatiquement innocent et les faibles qui font chercher les douteuses consolations du tabac et de l'alcool seraient-elles des péchés sans rémission ? Ou bien est-ce l'existence ou le défaut de méthode prophylactique qui déterminent respectivement le bien et le mal? Il faut alors se demander si l'instance médicale et le critère d'efficacité sanitaire sont véritablement décisifs en dernier ressort pour régenter les comportements.

Avant même d'examiner les hypothèses tacites qui sous-tendent ces différences bizarres, une parenthèse s'impose sur les «politiques de santé ▶», afin d'en marquer aussi bien la nécessité que les limites.

Analyser les principales causes de maladie et de décès, et tenter d'y remédier par tous les moyens disponibles, voilà qui ne saurait soulever la moindre objection. La difficulté commence lorsque des considérations technico-budgétaires l'emportent sur la mission de soigner et, si possible, de guérir *tout* malade, quelles que soient les fautes qu'il a commises dans le soin que chacun doit à sa santé.

Lorsqu'on en vient à différencier les «bons» patients (réputés innocents) des «mauvais» (déclarés coupables), le problème devient infiniment plus grave. Car une rationalité fort étroite est tacitement substituée à toute morale et imposée comme l'horizon ultime de l'existence humaine. Elle enseigne simplement comment survivre le plus longtemps possible, en rejetant la maladie finale dans un imprévisible bientôt occulté. L'allongement de la vie est assurément un progrès et de plus aisément mesurable. Mais est-ce bien l'aune à laquelle il faut tout apprécier?

Si la norme ultime est strictement quantifiable, quelles «valeurs» innovées (ou inavouables) en découlent pour structurer l'itinéraire humain ? A quoi sert de se maîtriser face au tabac et à l'alcool et de ne jamais oublier le préservatif quand on ne maîtrise pas ses pulsions sexuelles ? À ne pas encombrer prématurément les hôpitaux ? A soulager les comptes de la Sécurité sociale ? A rentabiliser les investissements consentis par la société pour chaque individu ? Ceux qui auront bien suivi les consignes et échappé au cancer et aux accidents ne connaîtront-ils aucune déchéance due à l'âge et mourront-ils moins péniblement que s'ils avaient transgressé les ordres de leurs docteurs ? Bien sûr, ils vivront plus longtemps. Bien sûr aussi, la vie est précieuse et fragile. Elle est un don, et il faut par principe la défendre obstinément contre les tentations suicidaires et les virus meurtriers — mais sans se payer de l'illusion que la santé assure le salut par l'immortalité. Il n'y a pas de «bonne» façon de mourir, ni de maladies meurtrières qui tueraient moins bien que d'autres.

Comme finalement les vieillards sont gênants et économiquement coûteux (quand ils ne perdent pas tout bêtement le goût de vivre), en viendra-t-on à laisser des gestionnaires-médecins décider quand la «machine humaine» est usée et programmer son transfert dans un mouvoir où la personne sera proprement expédiée sans douleur ni angoisse ? C'est l'aboutissement logique du primat absolu concédé aux «politiques de santé». C'est peut-être l'ambition qui tente secrètement certains maîtres penseurs de la corporation technocratique-soignante. Mais c'est exactement ce qu'avait prévu Aldous Huxley dans *le Meilleur des Mondes*, et cette relecture est à conseiller pour réveiller la réflexion.

On s'y aperçoit en tout cas qu'une telle pratique repose sur bien d'autres *a priori* que ceux de la médecine, parce qu'elle-même dépend non seulement de l'état des connaissances et des technologies disponibles, mais encore d'options précisément philosophiques et morales, lesquelles tendent moins à éliminer toute religion qu'à s'y substituer sans le confesser.

Nous n'en sommes pas encore là, Dieu merci. La conclusion qui peut être provisoirement tirée de l'étrange situation où nous nous trouvons est que la rationalité médicale ne suffit pas à décréter que l'abstinence est requise devant le tabac et l'alcool, et sottement futile dans le domaine des relations sexuelles. La prescription systématique des préservatifs ne repose finalement pas sur l'efficacité prouvée d'un moyen simple et peu coûteux de prévention, mais sur l'hypothèse que la virginité, la chasteté et la fidélité sont impraticables. Que ces valeurs soient actuellement mal cotées à la bourse médiatique, nul n'en disconvient. Reste à démontrer que la fornication est un besoin irrésistible, en un mot qu'elle est « naturelle », en ce sens qu'aucune pression sociale ni habitude acquise n'y changerait grand-chose.

On débouche ici sur la vieille querelle de l'articulation entre l'inné et l'acquis. Elle a beaucoup agité les théologiens du Moyen Âge. En France, la question est pratiquement enterrée depuis Rousseau et Durkheim, qui ont érigé le dogme d'une écrasante prépondérance du conditionnement social. C'est une différence avec l'univers intellectuel anglo-saxon, où la controverse *nature/nurture* continue de stimuler les esprits.

Toujours est-il que, dans l'affaire des prescriptions ou proscriptions selon qu'il s'agit respectivement d'activité sexuelle ou de tabac et d'alcool, le « naturel » reprend subrepticement du poil de la bête. C'est, mine de rien, une véritable révolution culturelle ; un tournant non signalé où le capotage (pardon pour ce vilain jeu de mots) résulte de bien des glissements et dérapages incontrôlés.

S'il faut recourir aux préservatifs, c'est parce qu'il est réputé impossible de maîtriser l'activité sexuelle : elle est censée être irrésistiblement inscrite dans la « nature ». L'habitude prophylactique à acquérir ne doit plus intervenir ici que comme léger complément correctif du « naturel ». En revanche, l'alcoolisme et le tabagisme sont considérés comme pratiquement « contre nature » : ils sont nuisibles à la santé sans qu'il existe de

parade technique et ne répondent à aucun besoin spontané ; ce ne sont que mauvaises habitudes acquises sous la pression de modèles sociaux artificiels et circonstanciels, donc contestables et éliminables.

Une espèce d'écologisme encore rousseauiste en apparence fonctionne ici. Mais l'idée n'est plus seulement que la société pervertit l'individu naturellement bon. Car il y a là, comme d'ailleurs dans la promotion des préservatifs, le dessein d'ajuster le conditionnement social et technique aux exigences de la « nature », qui devient ainsi la loi suprême, du moins quand elle s'avère non perfectible. Rousseau était moins dangereusement utopiste, quoi qu'en ait dit Voltaire. S'il jugeait la civilisation corruptrice, il rêvait de vertu et non de moyens de satisfaire impunément des instincts animaux.

Lorsque toute pulsion sexuelle est canonisée comme « naturelle », il convient bien de parler de régression et non de progrès. Il ne s'agit plus de revenir à l'optimisme de Jean-Jacques ni à sa « nature » harmonieuse et pure, mais au cynisme de Néron, où la « nature » est à la fois tyrannique et amoral. Suétone rapporte (*Vie des douze Césars*, VI, 39) que ce monstrueux tyran « *était absolument persuadé que nul homme ne respectait la pudeur et ne conservait pure aucune partie de son corps, mais que la plupart dissimulaient ce vice et le cachaient avec adresse, ce qui lui faisait tout pardonner aux gens qui lui avouaient leur impudicité* ».

Quiconque trouverait ce rapprochement forcé peut être renvoyé à nouveau vers *le Meilleur des Mondes* : la liberté sexuelle y est obligatoire, comme le renouvellement constant des partenaires. Il est vrai que l'homosexualité y a été scientifiquement exclue. Alors que ce sont bien là les mœurs que, selon Suétone, Néron estimait irrésistiblement naturelles et universelles, sans exclusivité d'ailleurs, la liberté sexuelle sous toutes les formes imaginables étant pour lui la norme. Alors aussi que le « néronisme », jusque dans sa variante « bisexuelle », joue, qu'on le veuille ou non, un rôle accablant dans la propagation du sida.

Certes, l'épidémie s'étend aujourd'hui de manière alarmante au-delà des « groupes à risque ». Il est désormais démontré que, même si c'est le plus souvent un « bisexuel » qui contamine une partenaire, inversement une femme peut transmettre à un homme le virus du sida, qui peut être véhiculé par les sécrétions vaginales. Mais il faut alors qu'elle (ou une autre, en amont de toute une « chaîne » de copulations occasionnelles)

soit devenue séropositive à la suite de relations avec un individu ayant lui-même subi les assauts de quelqu'un du même sexe. Il ne s'agit pas ici d'incriminer le fait de l'homosexualité, qu'elle soit innée ou acquise : ce serait aussi stupide que vain. Le problème vient de sa banalisation, et du développement concomitant de la « bisexualité ».

Quoi qu'il en soit, l'homosexualité semble bien occuper une position-clé dans la stratégie visant à imposer toute forme d'activité sexuelle comme naturellement équivalente et moralement neutre. On essaie en ce moment de démontrer scientifiquement que l'attrance pour le même sexe est inscrite dans le patrimoine génétique de ceux qui l'éprouvent et y cèdent. Cette hypothèse est en effet à l'origine des efforts (généralement intéressés) déployés par certains universitaires américains pour prouver qu'à cette orientation et cette pratique correspond un gène précis, et que par conséquent l'homosexualité ne vient fondamentalement pas de sollicitations extérieures finissant par créer des habitudes. Elle serait ainsi innée, et non acquise. Et la majorité des victimes du sida serait de la sorte aussi innocente que les malheureux hémophiles auxquels a été transfusé du sang contaminé. Enfin il y aurait là une preuve exemplaire que la sexualité n'est pas « naturellement » ordonnée à la reproduction, comme le maintient la morale traditionnelle. Si la « nature » n'impose que la recherche du plaisir, alors la multiplication des partenaires se justifie et leur sexe n'a plus qu'une importance secondaire, le couple est provisoire, la famille n'est plus qu'un modèle parmi d'autres... Autrement dit, la relation homosexuelle devient *le* modèle, même entre personnes de sexes différents.

Il est douteux que ces recherches américaines aboutissent à des résultats concluants. Si la thèse était vérifiée, d'ailleurs, un pas de plus serait fait en direction du *Meilleur des Mondes*. Car il deviendrait possible d'éliminer scientifiquement ce gène, au nom d'une idée arbitrairement préconçue de ce que doit être la « nature ». Et toute forme d'activité sexuelle pourrait semblablement voir identifier sa source chimico-génétique et être réformée et contrôlée au gré des lubies des savants et de leurs maîtres gestionnaires ou idéologues.

On voit en tout cas apparaître ici en filigrane une conception inédite du rapport de forces entre l'inné et l'acquis. La nouvelle « nature » mérite à peine ce nom. Elle est sans âme ni charme : Rousseau serait déçu. Elle impose ses lois, mais celles-ci sont au bout du compte manipulables en

laboratoire : ni les théologiens médiévaux ni Darwin ne s'y retrouveraient. Enfin, l'individu n'est plus simplement façonné par ce que lui transmet la « culture » de son milieu, car cette « culture » peut et doit d'abord être adaptée à ce que scientifiques, politiques et autres écologistes déclarent « naturel », sain, bon, etc. : Durkheim se sentirait mal à l'aise.

Cette vision est assurément caricaturale, et il y a heureusement peu de chances pour que quiconque, aujourd'hui, reconnaisse seulement qu'il en est tributaire à son insu, même s'il y a là une tendance particulièrement préoccupante, car c'en serait fini de la liberté et de la dignité humaine. Cette timidité a plusieurs raisons.

D'abord, les étranges règles du jeu de prescriptions et proscriptions évoquées plus haut sont inspirées par un pragmatisme qui se veut modeste, qui se méfie ouvertement de toute généralisation trop abstraite et qui entend, sans doute sincèrement, ne pas juger ni contraindre les personnes. On se garde bien de définir trop rigide ce qu'est la « nature ». On sait qu'elle peut être modifiée et qu'un inconnu terrifiant se profile là. On se cantonne alors à des mesures conservatoires au coup par coup, en traitant les effets plutôt que les causes, avec la bonne conscience que donne l'alliance de la tolérance et de la philanthropie sanitaire : rien qui prouve un complot visant secrètement à subvertir l'ordre naturel traditionnellement reconnu.

Ensuite, les milieux scientifiques les moins étroitement hexagonaux sont vraisemblablement informés de l'évolution du débat clé *nature/nurture* aux États-Unis. Le côté *nature* (longtemps suspect des faveurs du nazisme) a récemment regagné des points contre le versant *nurture* qui semblait s'imposer (soutenu par le développement de la sociologie). La biologie a en effet progressé de façon spectaculaire, tandis que s'imposait l'écologie et qu'il s'avérait que la pensée sociale comportait de graves risques de totalitarisme. Mais aucun parti n'a triomphé. Il est de plus en plus largement admis, à la suite des « psychologues darwiniens », qu'il n'y a pas d'alternative radicale (ou bien c'est l'instinct qui prime toujours, ou bien tout est appris), mais de perpétuelles et complexes interactions entre l'inné et l'acquis, de sorte qu'il est pratiquement impossible de décréter qu'un comportement est strictement « naturel » et donc irrépressible.

En l'occurrence, toute activité sexuelle a évidemment une origine génétique. Certains vont même jusqu'à soutenir que l'amour — pas seulement sexué, mais aussi maternel ou fraternel — est provoqué par une substance chimique nommée oxytocine. Cependant, cela n'explique pas tout, et la pédagogie comme les habitudes prises ne peuvent pas être tenues

pour neutres ou purement instrumentales. Dans ces conditions, la campagne en faveur de la systématisation des préservatifs ne peut être considérée comme sans « message » ni effet. Même s'il n'y a pas de noir dessein de rendre normatif l'amour libre, la prévention est éducative et il n'est pire éducation que celle qui prétend n'enseigner rien.

Il a beau être honnêtement précisé, si l'on veut s'informer vraiment, que le préservatif ne fait que réduire de 90 pour cent la probabilité de transmission du virus du sida dans un rapport hétérosexuel « normal », alors que le pourcentage de risque est de 10 à 20 pour cent sans « protection », la conclusion généralement tirée par les intéressés (et apparemment acceptée par les responsables des campagnes sanitaires) est que la prophylaxie rend le danger pratiquement négligeable et que donc il n'y a pratiquement plus rien à redouter. Alors, ne serait-il pas sot de se priver? Si l'on peut, ne doit-on pas?

Or, du point de vue de la seule efficacité, la démarche est très discutable. Sachant que la propagande tend à libérer des craintes liées à l'activité sexuelle et que certains continuent obstinément à se passer de préservatifs, la question est de savoir si le message a des chances d'atteindre un seuil de rentabilité. Autrement dit, le rapport entre le nombre de ceux qui estiment qu'il n'y a plus de raisons de ne pas « y aller » et le nombre de ceux qui se « protègent » peut-il devenir seulement égal à un? Le premier chiffre n'aura-t-il pas toujours tendance à croître plus vite que le second? Les statisticiens, s'ils étaient consultés et écoutés, auraient vraisemblablement des leçons bien intéressantes à donner sur un problème aussi élémentaire.

Dans ces conditions, la politique de systématisation de la prophylaxie n'a sans doute pas uniquement pour effet d'enrayer le sida. Si elle n'y parvient qu'imparfaitement, au moins elle sert également à tenter de combattre le développement des maladies vénériennes en général. Elle sert aussi de moyen contraceptif. On insiste assez peu sur ces aspects. La polarisation sur le sida permet d'escamoter toute autre considération morale. Reste à prouver que l'efficacité rend toute morale superflue. En l'occurrence, le doute n'est pas seulement permis : il est impossible à esquiver, parce que, décidément, le rendement est mauvais et diffus.

Des soupçons analogues s'imposent à propos des mesures dissuasives contre l'alcool et le tabac. Si ces dépendances sont « contre nature », il

faut se demander si une pression sociale hostile, appuyée sur l'autorité scientifique, peut venir à bout du conditionnement non moins social (le fameux *stress* plus encore que la publicité) qui pousse à recourir à de telles drogues. Mais les efforts déployés contre la véritable toxicomanie ont-ils plus de succès? Finalement, la « foi » que les campagnes contre le tabac et l'alcool atteindront leur but repose sur l'hypothèse que l'opinion publique est tout aussi manipulable dans les médias que la « nature » dans les laboratoires. *Le Meilleur des Mondes* n'est pas si loin...

La question alors posée est celle de la morale. Le besoin en resurgit, on l'a bien vu ces derniers temps, du fait d'un contexte entièrement nouveau : il ne peut plus être tenu pour certain que toute avancée scientífico-technique est infailliblement un progrès, une bonne nouvelle pour l'humanité. C'était admis en gros depuis les Lumières. Ce ne l'est plus à l'ère de l'effondrement des idéologies, de la critique écologiste des civilisations industrielles et des manipulations génétiques. Tout ce qui peut être fait ne doit plus automatiquement l'être. Et il devient clair que les mécanismes du marché ne rétabliront pas miraculeusement tous les équilibres. D'où l'accumulation de mesures de sauvegarde hâtive, dans des sens contradictoires et au nom de critères limités mais aussi peu discutables que la santé, en tant que « plus petit commun dénominateur », et faute de consensus sur des visions plus larges.

La difficulté de concevoir une éthique adaptée n'est ainsi pas due seulement à ce que les situations sont sans précédent. Elle vient aussi, et plus profondément, du soupçon désormais jeté sur la rationalité. Non, bien sûr, que l'irrationnel trouve autre chose qu'un regain limité d'intérêt auprès des déçus des idéologies en tout genre qui avaient prétendu accaparer toute rationalité. Mais c'est plutôt qu'aucune rationalité ne semble actuellement en mesure d'intégrer et de réconcilier les rationalités particulières qui s'affrontent, débordant sans cesse et malgré elles de leurs domaines propres.

On le voit bien lorsqu'on fait appel aux médecins pour définir ce qui est « naturel » (et donc « bon » ou « mauvais »), et ce que doit en conséquence enseigner la « culture », alors que l'inné comme l'acquis et leurs relations s'avèrent de moins en moins assurés. C'est, en un sens, le triomphe du professeur Tournesol, qui dégoûte Haddock de l'alcool sans lui demander son accord et sans s'aviser que son tabagisme mériterait également une sollicitude scientifique. Lorsque le capitaine proteste au