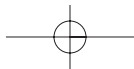
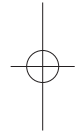
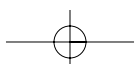
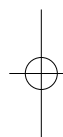
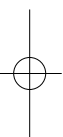


LA DIFFÉRENCE SEXUELLE





REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LA DIFFÉRENCE SEXUELLE

*« Donc, ce que j'ai voulu, Seigneur, n'existe pas (...)
Les deux sexes mourront chacun de son côté. »*

Alfred de Vigny, « La colère de Samson », *Les Destinées*.

Prochain numéro
janvier-février 2007

La proclamation de la venue du Royaume

Sommaire

ÉDITORIAL

Olivier BOULNOIS : **Nous naissons homme ou femme**

9 Face aux pressions idéologiques, il importe d'argumenter rationnellement : nous naissons hommes ou femmes, même s'il est parfois difficile de l'assumer.

PROBLÉMATIQUE

Peter HENRICI : **Les deux sexes : vers un dépassement de l'anthropologie**

13 Au lieu de penser la différence sur un fond commun d'identité, il nous faut comprendre la différence sexuelle comme une donnée première : l'homme et la femme forment une dualité irréductible, complémentaire mais concordante.

Olivier BOULNOIS : **Avons-nous une identité sexuelle ?**

21 Comment dépasser l'opposition entre le déterminisme biologique et l'arbitraire social ? En articulant l'ordre ontologique (ce qui fait la singularité de chacun) à l'ordre symbolique (ce qui donne un sens à notre identité) : la dualité homme-femme reste vide tant qu'elle n'est pas emplie par sa signification sociale, où l'éventualité d'un enfant est décisive.

Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ : **Le Genre : une théorie au banc d'essai**

35 La théorie du «genre» est prise dans une contradiction entre le féminisme qui fixe la femme dans une nature incommunicable, et la théorie homosexuelle, qui insiste sur la possibilité de modifier à volonté son identité sexuelle. Mais l'une et l'autre négligent le poids de notre chair et l'horizon de la vie.

DIFFÉRENCE SEXUELLE ET PERSONNE

Tony ANATRELLA : **Accepter la différence**

49 Plus notre société parle d'accepter la différence, moins elle reconnaît de sens à la différence des sexes. Ce qui est un obstacle aux identifications de l'adolescent, et une source d'angoisse pour tous. Rappeler que l'on est d'abord homme ou femme, c'est donc aider à reconstruire le lien social.

SOMMAIRE

Pierre BENOIT : **L'identité sexuelle, fait premier ou finalité ?**

67 L'identité sexuelle n'est pas un fait brut, mais aussi une tâche éthique, une construction de la personnalité. Le sens de la différence sexuelle est l'union des deux chairs, qui n'en forment plus qu'une, et qui se donnent dans une communion où l'enfant peut venir s'insérer. Elle se comprend à partir de la vocation de l'homme à être père, et de la femme à être mère.

Jean-Baptiste ÉDART : **L'androgynie ou la communion des personnes ?**

83 Contrairement au mythe du *Banquet* de Platon, auquel il ressemble d'abord, le récit de la *Genèse* ne voit pas dans la différence sexuelle une perte par rapport à l'androgynie idéal, mais une relation positive, source d'émerveillement. La différence sexuelle est ainsi la condition d'une relation à Dieu qui ne soit pas idolâtrique.

PROBLÈMES ÉTHIQUES

Robert SPAEMANN : **Engendré, non pas créé**

97 Remarques sur les dérives récentes concernant le clonage et l'utilisation d'embryons humains.

Christl VONHOLDT : **Comprendre l'homosexualité**

107 La psychiatrie a longtemps considéré l'homosexualité comme une névrose. En niant aujourd'hui les souffrances liées à ces comportements, elle se voile la face devant les faits, et s'interdit de proposer une thérapie à ceux qui la souhaitent. Pourtant celle-ci existe.

Antoine BIROT : **Le fondement christologique et trinitaire de la différence sexuelle chez Adrienne von Speyr**

123 Une lecture de la *Théologie des sexes* d'Adrienne von Speyr, qui enracine la différence sexuelle dans les relations christologiques et trinitaires en Dieu.

DOSSIER : CÉZANNE

Denis COUTAGNE : **Cézanne : « Continuez d'étudier sans défaillance, Dieu fera le reste »**

137 Un entretien avec Denis Coutagne, conservateur du musée Granet, Aix-en-Provence, réalisé par Béatrice Prunel-Joyeux, sur la signification de l'œuvre de Cézanne, et son rapport au christianisme.

SOMMAIRE

SIGNETS

Cardinal Georges COTTIER, OP : **Bilan théologique de Jean-Paul II**

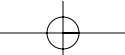
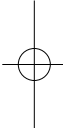
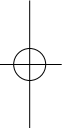
163

Un premier bilan de l'apport doctrinal du pontificat de Jean-Paul II, par un observateur bien placé.

J. M. F. VAN REETH : **Nouvelles lectures du Coran**

173

Les études récentes établissent que le Coran a d'abord circulé en fragments dépendant de sources syriaques. Il constituait à l'origine un graduel, ensemble d'hymnes destinées à accompagner des lectures bibliques. Son statut de texte préexistant éternellement en Dieu va donc être complètement mis en crise. C'est un problème pour les musulmans, mais aussi pour les chrétiens qui dialoguent avec eux.



Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Olivier BOULNOIS

Éditorial

Nous naissons homme ou femme

PENDANT des millénaires, la question de l'identité sexuelle allait de soi. Mais dans les sociétés occidentales, la perspective de la mort a reculé, l'urgence de la reproduction a diminué, et la sexualité est devenue un problème pour l'homme.

Les incertitudes se multiplient. La revendication d'une égalité sociale entre hommes et femmes conduit souvent à l'indifférenciation. Les sciences humaines montrent que la répartition des tâches entre hommes et femmes varie, aussi bien dans le temps (pour l'histoire) que dans l'espace (pour l'anthropologie). La psychanalyse révèle que l'individu ne parvient à son identité sexuelle qu'à travers des identifications fantasmatiques. La fécondation *in vitro* permet techniquement une reproduction sans rapport sexuel. Les revendications homosexuelles, bisexuelles ou transsexuelles introduisent le trouble dans les identités stables. Le fantasme du clonage fait miroiter la possibilité d'une reproduction unisexe. Et nous ne sommes pas au bout de nos crises.

Alors que les médias étalent complaisamment les tourments humains, et que nos contemporains sont saturés d'émotions sur cette question, ce numéro entend proposer une réflexion de fond. Il souhaite livrer un débat argumenté et rationnel. Il tente de cerner la différence entre l'homme et la femme dans un discours valable pour tous, et non seulement pour ceux qui se réclament de la foi chrétienne. Car la différence sexuelle met en jeu l'humanité de l'homme, aujourd'hui et partout. – Certes, la tradition juive et chrétienne ne peut être ignorée dans ce débat. Elle ne le sera évidemment pas dans

ÉDITORIAL _____ **Olivier Boulnois**

ce numéro, mais à titre de fondement de notre société dite occidentale, et à partir d'une argumentation raisonnée¹.

Les adversaires d'une identité sexuelle fixe s'appuient au fond sur deux présupposés :

1. *Tout est arbitraire.* Les identités sexuelles seraient des conventions, élaborées par l'histoire et par les sociétés, et donc librement révocables. Le concept de « genre » a été inventé pour cela : de même que le genre grammatical dépend de l'arbitraire d'une langue et d'une société, opposer le « sexe biologique » à « l'identité du genre », c'est déjà insister sur la dimension sociale et conventionnelle des différences entre les sexes.

Il faut concéder, bien sûr, que la distribution des tâches entre les deux sexes s'insère dans une construction sociale. Mais cela ne signifie pas qu'il s'agisse d'une fiction arbitraire, dont l'homme pourrait désormais se passer. – D'abord, ce montage institutionnel est indispensable. Il organise chaque société selon une parole fondatrice, généalogique et structurante. L'interdit de l'inceste, représenté par le mythe d'Œdipe et impliquant la différence des sexes, indique précisément une Loi qui structure toutes les sociétés. – Ensuite, la différence sociale, historique, politique, se greffe sur une différence ontologique. Comment penser celle-ci ? L'homme n'est pas la femme, et la femme n'est pas l'homme, mais en quoi consiste leur différence² ?

2. *L'humain est pure liberté.* Le premier présupposé a pour corrélat l'idée que l'homme se crée lui-même, et n'a pas de nature. Il se forgerait lui-même son identité, y compris dans la sphère de la sexualité. Toute norme imposée à cette liberté apparaît alors comme répressive. La sexualité désigne d'abord une scission (*sexus*), une coupure, une insuffisance. Or le sujet narcissique veut s'affranchir de toute limite. L'homme se rêve homme total, non-divisé, caméléon métaphysique, capable de devenir toutes les identités. Et nos sociétés démocratiques reposent sur l'idée que l'individu pourrait décider librement de toutes les lois qui l'obligent. Rousseau le disait : en n'obéissant qu'à lui-même, l'homme n'obéit à personne. Ainsi, pour l'autocréation de l'homme par l'homme, la différence

1 Voir dans ce cahier l'article de Jean-Baptiste Édart et celui d'Antoine Birot, p. 83 et 123.

2 Voir l'article d'Olivier Boulnois, p. 21.

Nous naissons homme ou femme

sexuelle devient le libre choix d'une orientation. Une société libre ne pourrait-elle pas s'organiser de façon à permettre à chacun de réaliser ses fantasmes ?

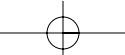
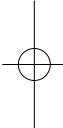
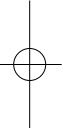
Pourtant, l'homme ne naît pas libre, il le devient. Si nous refusons de l'admettre, c'est parce qu'il nous faudrait reconnaître que nous naissons soumis à la violence des pulsions. Et que seules l'éducation, la loi et la raison ont fait de nous ce que nous sommes. Notre liberté doit admettre qu'elle n'est pas toute-puissante : nous ne nous donnons pas notre identité sexuelle par un acte libre. Bien au contraire, nous recevons de la nature notre corps, nos limites, notre matérialité sexuée. Reconnaître les différences, c'est d'abord être capable de s'assumer soi-même, dans sa finitude³. C'est aussi savoir que la loi est notre alliée sur le chemin de la liberté. Certes, la différence sexuelle est liée à la loi. Mais précisément, en bridant notre pulsion narcissique, la loi est ce qui nous aide à accéder à la raison et à la liberté.

La réflexion rejaillit alors sur les fondements de la politique : comment les citoyens d'une démocratie planétaire pourraient-ils admettre qu'il existe des lois fondamentales aux sources de notre liberté, et qu'on ne peut soumettre au débat qu'en ébranlant ce qui rend possible la société démocratique elle-même ?

Puisse ce numéro double rappeler cette évidence, obscurcie par bien des enjeux idéologiques : même s'il est parfois difficile de l'assumer, nous naissons homme ou femme.

Olivier Boulnois, membre du comité de rédaction francophone de *Communio*, marié, quatre enfants. Principales publications : *Être et Représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF, 1999 ; *Sur la science divine* (en collaboration avec J.-C. Bardout), Paris, PUF, 2002.

3 Voir les articles de Tony Anatrella et Pierre Benoît, p. 49 et 67.



Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Peter HENRICI

Les deux sexes : vers un dépassement de l'anthropologie

LE premier écrit philosophique qui ait traité de la dualité sexuelle de l'homme – le seul pendant des siècles –, le *Banquet* de Platon, donne le premier rôle à une femme, Diotime. C'est elle qui met Socrate en possession de la révélation métaphysique suprême. Il ne s'agit pas d'un hasard. Dans la *Divine Comédie* de Dante, c'est également une femme, Béatrice (la « béatifiante »), qui emmène le poète au ciel. Plus près de nous, dans le drame cosmico-religieux de Paul Claudel, *Le Soulier de Satin*, une femme encore – Doña Prouhèze – joue le premier rôle. Il ne s'agit pas seulement d'un hommage à « l'éternel féminin » de Goethe, qui nous « entraîne dans les hauteurs ». La relation mutuelle dans la différence des deux sexes ouvre à l'homme un accès à la transcendance.

Jusqu'à présent, on n'a pas beaucoup pensé en philosophie la dualité sexuelle de l'homme. La différence des sexes a été admise comme une évidence sur laquelle il ne vaut pas la peine de prolonger la réflexion. Elle se trouve d'ailleurs presque partout dans la nature et sa finalité est aisée à percevoir. Elle sert à la reproduction et la dualité des sexes doit produire à chaque fois de nouvelles combinaisons de matériel héréditaire¹. Mais chez l'homme, le sens de la

1. Même dans le *Dictionnaire Historique de la Philosophie (Historisches Wörterbuch der Philosophie, 12 vol., Bâle, 1971-2005)*, et bien que la notion de genre y soit discutée, les deux sexes ne sont motivés et spécifiés que du point de vue biologique, en partant de la fonction reproductrice.

PROBLÉMATIQUE _____ **Peter Henrici**

dualité sexuelle ne peut être réduit à sa fonction reproductrice. L'homme est le seul être dans la nature qui soit conscient de sa dualité sexuelle ; il possède aussi une connaissance de l'autre sexe, auquel il n'appartient pas et ne peut pas appartenir. Chaque personne de l'espèce humaine reconnaîtra tôt ou tard qu'elle possède une seule des deux variantes fondamentales de l'humanité et que l'autre lui reste à jamais inaccessible. Cela étonne, et l'étonnement est censé être un point de départ philosophique. La pensée philosophique ne descend pourtant que rarement jusqu'à des considérations concrètes de ce genre, parce qu'elle préfère rester dans l'abstrait. Et cependant, l'être avec toutes ses potentialités ne se montre que dans ce qui est tout à fait concret.

1. L'indépassable limitation de la personne humaine

L'idée que l'homme est un être limité, fini, peut faire figure de truisme. Partout l'homme expérimente ses limites, dans son pouvoir, dans sa durée de vie, dans l'impossibilité d'être à la fois ici et là-bas et, tout autant, dans son identité culturelle et raciale. Mais antérieurement à toutes ces limitations contingentes, qui limitent l'homme à l'instar de tout autre être fini, plus profondément, se trouve une limite d'un autre genre, infranchissable, inhérente à la condition d'homme et même de personne. Toute personne humaine est toujours une personne, soit comme homme, soit comme femme. C'est d'autant plus étonnant que la personne est considérée comme la forme la plus haute et la plus parfaite de l'être fini et qu'elle est même définie précisément par son caractère complet et indépendant².

La plupart des réflexions sur la dualité sexuelle s'attachent à l'attirance mutuelle des sexes. Pourtant, la dualité des sexes a des implications plus profondes ; elle appartient à la constitution pour ainsi dire métaphysique (plus précisément méta-anthropologique) de l'humanité. Toutes les autres limites dont un homme fait l'expé-

2. La définition de BOËCE, « *rationalis naturae individua substantia* », est reformulée par THOMAS D'AQUIN de façon encore plus nette en « *distinctum subsistens in natura rationali* » pour arriver à la définition scolastique courante comme « *suppositum rationale* », « c'est-à-dire qu'elle est une substance spirituelle complète, qui possède en soi-même l'indépendance en dernière instance (*hypóstasis = suppositum*) » (E. Coreth, *Was ist der Mensch [« Qu'est-ce que l'homme ? »]*, Innsbruck, 1973, p. 165 sq).

— Les deux sexes : vers un dépassement de l'anthropologie

rience admettent un plus ou un moins ; elles peuvent changer selon les circonstances. Avec la détermination sexuelle, en revanche, il n'y a pas de plus ou de moins et pas de changement possible – sinon par l'artifice et la violence d'une intervention chirurgicale en partie trompeuse.

La détermination de chaque être humain par son appartenance à une race déterminée est tout aussi immuable, dira-t-on, que son appartenance sexuelle. Les caractéristiques raciales des hommes se déploient cependant en différenciations qui présentent une diversité quasi inépuisable et restent variables dans leur transmission de génération en génération. La dualité des sexes en revanche traverse avec une constance remarquable toutes les races. Nous ne pouvons faire autrement que la considérer comme une caractéristique essentielle d'une nature humaine qu'il nous faut définir en dépassant l'anthropologie générale. Mais alors, nous nous trouvons devant ce paradoxe : la nature humaine, qui est une, doit être divisée de façon insurmontable et aucun individu humain (en termes théologiques : pas même Jésus-Christ) ne peut représenter intégralement cette nature.

Toute personne humaine est nécessairement, par essence, soit une personne masculine seulement, soit une personne féminine seulement. Du fait de cette alternative, l'espèce humaine est ainsi faite qu'en elle les individus particuliers ne sont pas seulement limités eu égard à la multitude d'autres individus possibles, mais toujours aussi essentiellement par l'altérité fondamentale de l'autre possibilité humaine. En ce sens, il faudrait aussi nuancer l'égalité sans cesse invoquée de l'homme et de la femme dans leur dignité de personne et leur ressemblance avec Dieu. Une même et unique dignité personnelle et religieuse se présente de façon différente, selon le sexe, dans l'homme et la femme.

Il y a ainsi un sens profond dans le fait que la *Genèse* ne voie la ressemblance de l'homme avec Dieu que dans l'association de l'homme et de la femme (*Genèse* 1, 27). Certes, le texte vise d'abord la capacité reproductrice de l'être humain, par laquelle il semble le plus à l'image de la puissance créatrice de Dieu et qui n'est donnée que dans l'association entre l'homme et la femme. Mais il y a un autre sens à dire que la pleine ressemblance de l'homme avec Dieu n'est donnée que dans les deux sexes ensemble, et non dans un seul à la fois ; car la définition de l'être humain n'est perceptible que dans les deux sexes à la fois. Devons-nous en conclure que chaque personne humaine n'est que « partiellement humaine » ?

PROBLÉMATIQUE _____ **Peter Henrici****2. La différence des sexes comme ouverture à l'autre**

Pour accéder au plein développement de sa personnalité, un enfant doit notamment, et peut-être en premier lieu, découvrir son identité sexuelle de garçon ou de fille. Il la découvre en se distinguant de l'autre : le garçon n'est pas une fille et la fille n'est pas un garçon. Cette différence lui est d'abord enseignée de l'extérieur, par les conventions sociales (vêtements, comportement...), bien avant que les caractères sexuels distinctifs ne commencent à revêtir une importance pour lui. Les caractères distinctifs inscrits dans sa chair font ensuite apparaître la différence des sexes comme de plus en plus indépassable, encore plus indépassable que les différences qui distinguent d'emblée, au premier regard, les enfants des adultes : les enfants eux-mêmes finiront par devenir adultes, mais les garçons ne peuvent devenir mères, ni les filles pères. Plus tard encore, la vie d'un être humain sera largement déterminée par l'attraction de l'autre sexe (ou son défaut tragique).

La limitation de l'être humain par l'alternative de la masculinité ou de la féminité présente par conséquent une particularité qui la distingue des autres limites humaines. La limitation sexuelle résulte avant tout de l'existence de l'autre sexe et n'est reconnue que par là. Cela signifie donc que chaque personne humaine, du fait de son identité sexuelle, est renvoyée au-delà d'elle-même de façon inépuisable ; car son identité ne se constitue pleinement que par le renvoi à l'autre sexe. Dès qu'elle est consciente de son identité sexuelle, toute personne humaine se voit confrontée à une sorte de transcendance. Elle est forcée de penser au-delà d'elle-même et de reconnaître comme tel un Autre inaccessible. C'est peut-être là que la dualité sexuelle de l'homme trouve sa signification philosophique, ou méta-anthropologique, fondamentale.

Dans l'autre sexe, toute personne humaine a toujours son autre devant les yeux, consciemment ou inconsciemment. Cet autre lui est tout aussi inaccessible qu'il lui est essentiellement apparenté, désirable et jamais totalement compréhensible. L'expérience de la différence sexuelle devient ainsi le modèle de toute expérience de la transcendance, qui désigne *une relation indissoluble avec une réalité absolument inaccessible*. « Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme », c'est ainsi que Maurice Blondel a décrit la transcendance³. Dans le domaine de l'expérience, une telle

3. *L'Action* (1893), p. 388. Ce que BLONDEL qualifie ici de « surnaturel » est à ce stade de la réflexion la transcendance comme telle.

— Les deux sexes : vers un dépassement de l'anthropologie

inaccessibilité dans un rapport si intime apparaît au premier chef dans la relation à un autre homme, à un Tu inaccessible, toujours placé devant moi, et cela, bien que je ne prenne moi-même pleinement conscience d'être moi que par l'exigence posée par ce Tu. Le fait qu'en dernière instance, Tu restera toujours inaccessible, même à ma connaissance et à ma compréhension, est souligné et confirmé lorsque Tu appartient à l'autre sexe.

On peut comprendre à partir de là pourquoi la Bible use volontiers de la relation entre homme et femme comme métaphore de la relation entre Dieu et l'homme : non parce que Dieu serait masculin et l'homme féminin, mais parce que la dualité sexuelle de l'homme est ce qui manifeste le plus clairement une altérité indépassable dans la relation la plus étroite. C'est aussi de ce point de vue qu'il faut comprendre pourquoi, dans *l'Épître aux Romains*, Paul met en lien le penchant à l'homosexualité avec l'oubli de Dieu de l'homme antique⁴. Dans les deux cas, il constate une sorte de déficit de transcendance, un défaut de reconnaissance de l'autre comme autre.

De façon positive cette fois, on sait par expérience que l'éclosion de l'amour pour une personne de l'autre sexe comporte souvent une ouverture supplémentaire à la transcendance, une expérience métaphysique. Cette attirance pour une altérité indépassable n'est certes pas l'objet de réflexions explicites, ou c'en serait fini de la spontanéité de l'amour. Mais plus la relation amoureuse se développe, plus douloureuse aussi sans doute devient la conscience de l'inaccessible altérité de l'autre personne, en même temps que le lien avec elle devient plus étroit. « *Nec cum te, nec sine te.* » (Ni avec toi, ni sans toi.) Pour l'homme religieux, cette expérience peut devenir le modèle de sa relation à Dieu. La langue de la mystique chrétienne en est un exemple.

3. La différence sexuelle comme modèle de l'analogie

Les réflexions sur la dualité des sexes peuvent trouver d'autres approfondissements philosophiques encore. Tout d'abord se pose la question de savoir comment saisir conceptuellement la différence insurmontable des deux sexes au sein de l'unique espèce humaine. Plusieurs propositions ont été faites.

4. *Romains* 1, 21-27.

PROBLÉMATIQUE Peter Henrici

En considérant la différence de l'homme et de la femme au premier chef comme biologique, à visée reproductrice, on voit les deux sexes comme complémentaires. Sans doute se complètent-ils sous de nombreux aspects, au-delà de leur rôle dans la génération. Et pourtant, si les deux sexes n'étaient que le complément l'un de l'autre, l'homme et la femme ne seraient humains au sens plein du terme qu'unis ; chaque personne prise en elle-même ne réaliserait que la moitié de l'humain. Aristophane présente cela ainsi dans le *Banquet* de Platon, et ses explications plus humoristiques que sérieuses survivent encore aujourd'hui dans l'expression : « ma moitié ». Cependant le concept de complémentarité n'est pas du tout ajusté à la personne humaine autonome, accomplie en elle-même.

Il en va de même avec le concept de polarité, avec lequel on voudrait définir la relation des sexes dans le domaine intellectuel. La polarité signifie d'un côté que chacun des pôles est orienté vers l'autre et, plus que cela, que les deux pôles ne se définissent comme pôles que par cette orientation. Si on les considérait comme pleinement constitués en eux-mêmes sans cette orientation, on ne parlerait plus alors de polarité. Employer la polarité à propos de la dualité sexuelle de l'homme voudrait donc dire que l'homme ne se définit pleinement comme homme que dans son rapport à la femme et que la femme ne se définit pleinement comme femme que dans son rapport à l'homme. Pourtant non seulement cela contredit la conscience qu'hommes et femmes ont d'eux-mêmes, mais cela n'exprime pas non plus suffisamment le caractère autonome et complet de la personne humaine.

En outre, le concept de polarité conduit à distinguer entre un pôle primaire et un pôle secondaire. Dans la *Première Épître aux Corinthiens* (11, 3-9), Paul semble pencher pour une telle conception. Il s'appuie pour cela sur le deuxième récit de la création (*Genèse* 2, 21-24), qui veut d'ailleurs plutôt mettre en valeur une complémentarité englobante de l'homme et de la femme. Paul lui-même corrige ses déclarations en ajoutant aussitôt qu'elles perdent leur justesse dans une perspective chrétienne : « Aussi bien, dans le Seigneur, ni la femme ne va sans l'homme, ni l'homme sans la femme ; car, de même que la femme a été tirée de l'homme, ainsi l'homme naît par la femme » (1 *Corinthiens* 11, 11-12).

Ici la complémentarité s'enrichit du renvoi à la réciprocité dans le processus génératif, auquel pense d'abord Paul. Mais l'homme et la femme, comme personnes, sont plus que des agents reproducteurs, et c'est cette relation personnelle dans la différence qu'il faudrait en priorité saisir conceptuellement.

Les deux sexes : vers un dépassement de l'anthropologie

En disant dans une première approche que l'homme est déjà en lui-même une personne pleinement humaine, tout comme la femme, mais qu'ils le sont chacun à leur manière propre, spécifique à leur sexe, cette position du problème donne déjà une indication sur une réponse possible. Nous devons dire que les deux sexes, comme personnes humaines, se trouvent l'un envers l'autre dans une sorte d'analogie. Le concept d'analogie, courant en philosophie, implique la ressemblance dans la dissemblance et on l'emploie au premier chef pour des êtres pleinement constitués (*analogia entis*). Dans le cas des sexes humains, il s'agirait de ce qu'on appelle analogie proportionnelle (*analogia proportionalitatis*) : le rapport de l'homme à son humanité est semblable (mais pas identique) au rapport de la femme à la sienne.

L'utilisation de ces concepts scolastiques pour qualifier la dualité sexuelle de l'homme suscitera l'opposition des aristotéliens endurcis. Ils soutiendront que dans une même espèce, l'espèce « humaine », il n'y a que des individus univoques, saisis conceptuellement de manière absolument identique. Tout être humain, diront-ils, homme ou femme, est une personne humaine de façon tout à fait identique. De là seulement découlerait la pleine égalité de l'homme et de la femme dans leur qualité de personne et leur dignité humaine.

C'est certes de la bonne logique, mais qui ne correspond pas à l'expérience de l'insurmontable différence des sexes. Force est de concéder qu'il faut concevoir l'analogie entre homme et femme de façon essentiellement différente du « prototype » de l'analogie de l'être entre Dieu et sa créature. Il n'est pas question entre homme et femme de « plus grande dissemblance » (selon la formule du Concile de Latran IV) ; il faudrait au contraire parler de plus grande ressemblance malgré la dissemblance. Dans le rapport des sexes, il ne peut pas y avoir non plus de « premier analogué », pas de donné premier par rapport auquel définir l'autre. Ni l'homme ni la femme ne sont le « prototype » de l'humanité : bien plus, ils peuvent parfaitement échanger énoncés et modes d'être.

Ainsi précisée, l'analogie semble être un outil conceptuel et terminologique adapté pour parler du fait rationnellement insoluble de la différence irréductible des sexes. Car il appartient à l'essence des relations analogiques de ne pas se laisser résoudre, ni réduire à des énoncés simples et univoques. À y regarder de plus près, l'analogie semble même offrir la seule possibilité pour parler sans raccourci de l'unité des deux sexes humains dans leur différence et de leur différence dans l'unité. Plus précisément, toute déclaration concernant la personne humaine devrait s'énoncer ainsi : de même que, comme

PROBLÉMATIQUE _____ **Peter Henrici**

homme, je suis une personne humaine et je vis mon humanité, de semblable manière (dans la dissemblance) la femme aussi est une personne humaine et se vit comme telle.

Prêter attention à l'analogie pourrait dans un sens empêcher une égalisation superficielle de l'homme et de la femme ; mais cela empêche aussi de parler de deux univers d'expérience fondamentalement différents, incommunicables. En prenant ce point de départ pour la pensée, on sera bientôt confronté au fait qu'en fin de compte, toute expérience humaine se trouve sous le signe de l'analogie, du « semblable ».

De ces réflexions résultent deux conclusions riches de conséquences. D'abord il faut conclure que, dans l'expérience, le langage et la pensée humaine, ce n'est pas l'univocité qui est la norme, mais l'analogie, la ressemblance dans la dissemblance. Les concepts univoques ne s'obtiennent que par l'abstraction, et l'abstraction dans le sens d'un empirisme superficiel : en abandonnant ou en négligeant les différences importantes. Ensuite, il faudrait conclure que la pensée analogique et une compréhension du monde marquée de bout en bout par l'analogie sont issues originellement, à la source, de l'expérience de la dualité sexuelle de l'homme. La valeur de la différence sexuelle pour l'ontologie, et même pour la métaphysique, ne peut donc jamais être mise assez haut.

Traduit et adapté par E. Gillon

Titre original : *Meta-anthropologie der Geschlechter, Philosophische Überlegungen zur Zweigeschlechtlichkeit des Menschens.*

Peter Henrici, jésuite, né en 1928, coordinateur de la revue catholique internationale *Communio*, professeur honoraire à l'université pontificale grégorienne, est évêque-auxiliaire et vicaire général de l'évêché de Coire (Zürich).

Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Olivier BOULNOIS

Avons-nous une identité sexuelle ?

Ontologie et ordre symbolique

AVONS-NOUS une identité sexuelle ? Ou n'avons-nous que des préférences ? Faut-il relativiser la différence des sexes, voire la remplacer par la différence des « genres » ? Tels sont les problèmes métaphysiques qui organisent le débat contemporain sur la différence des sexes, et dont dépendent ses dimensions morales, sociales et politiques.

1. Au-delà du naturel et de la convention

La question de la différence sexuelle se pose aujourd'hui au croisement de la métaphysique, de la subjectivité et de l'historicisme. Selon Simone de Beauvoir, « on ne naît pas femme, on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine ; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin. Seule la médiation d'autrui peut constituer un individu comme un Autre »¹. Pour Beauvoir, qui reprend ici la métaphysique de la subjectivité élaborée par Sartre, la différence constitutive de la femme, sa « féminité », est, comme le sujet sartrien, totalement aliénée par l'intervention d'autrui dans sa

1. S. de BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1947, p. 1.

PROBLÉMATIQUE _____ **Olivier Boulnois**

vie d'enfant, depuis sa mère jusqu'à la société entière. Là comme ailleurs, « il n'y a pas de nature humaine », et « l'existence précède l'essence » (Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*). Beauvoir en conclut que, de lui-même, l'enfant est une pure subjectivité, plastique, ouverte à toutes les possibilités, mais que c'est autrui qui le pétrifie en une chose : c'est dans le regard d'autrui qu'il s'apparaît comme un *être* (dialectique sartrienne de l'en-soi). L'enfant aliène « son existence dans une image dont autrui fondera la réalité et la valeur » (p. 14). Dominée par un monde masculin, la femme doit se faire objet ; elle apprend ainsi à ne plus s'affirmer comme sujet. – Or, pour qu'un sujet soit libre, il doit rejeter tous les prédicats qui prétendent le contenir dans une essence. Ainsi, pour la femme, parvenir à l'égalité avec l'homme, s'émanciper, signifie proclamer qu'elle n'a pas d'identité sexuelle, que la féminité qu'on lui assigne n'est que la construction sociale d'une société dominée par les mâles. La différence homme/femme ne repose donc sur rien de naturel.

Plus systématiquement, les *Gender studies* étudient de manière historique et anthropologique la manière dont la civilisation « élabore » la différence des sexes. Ainsi, T. W. Laqueur, dans *La Fabrique du sexe*², propose une lecture historique du problème. Son ouvrage porte sur l'histoire de l'anatomie. Laqueur oppose le « sexe », corporel et biologique, à sa signification sociale, le « genre ». Selon lui, deux modèles s'opposent : le modèle du « sexe unique », et le modèle « à deux sexes ». – Selon le premier modèle, « à sexe unique », la femme est un « moindre mâle » : hommes et femmes ont les mêmes organes génitaux, les uns à l'intérieur, les autres à l'extérieur ; mais l'homme accompli est un *mâle*, tandis que l'être inaccompli, inachevé (faute de chaleur interne, de puissance d'expression des organes, etc.) est une *femme*. Toute la rhétorique « virile » est encore imprégnée de ces schémas : seul le mâle est véritablement un homme, et la différence du mâle et de la femme est une différence de degrés dans l'humanité. Mais le plus important est la *structure* qui gouverne l'interprétation de Laqueur : selon celle-ci, le *genre* (représentation sociale) est *fondateur*, tandis que le *sexe* (biologique) n'en est que l'*expression* (visible, extérieure). – Le modèle « à deux sexes » n'apparaît qu'à partir du XVIII^e siècle, époque où

2. Thomas W. LAQUEUR, *La fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992.

Avons-nous une identité sexuelle ?

l'on réduit l'homme à son histoire naturelle : la nouvelle interprétation repose donc sur un positivisme biologique. Le rapport entre structure fondamentale et expression s'inverse : le *sexe* (biologique) devient alors *fondateur*, tandis que le *genre* (social) n'en est plus que l'expression. Il en découle, en lien avec l'émergence de la bourgeoisie, que la différence homme/femme devient la différence entre deux natures : aux hommes le pouvoir et le plaisir, aux femmes la reproduction, la délicatesse, la pudeur... L'analyse établit ainsi que le modèle « à deux sexes » est une mystification : tout en se prétendant naturel, il est en réalité idéologique.

La démonstration s'inscrit dans le courant plus vaste, ethnographique, historique et sociologique, des *gender studies*. Ces recherches portent sur la différence sexuelle, mais entendue précisément comme un « *genre* », c'est-à-dire une *représentation sociale arbitraire*. En historicisant les interprétations de la différence sexuelle, ce concept nous a valu des travaux remarquables sur l'histoire de la vie privée. Mais surtout, il fonde des revendications politiques : si le sexe est une fiction sociale, seul compte le *gender*, c'est-à-dire la manière dont chacun construit une représentation des sexes. Puisque les choix individuels, dans une démocratie, sont libres et sans entraves, aucune nature humaine ne devrait dicter à l'homme son comportement ni limiter ses droits. Sur le plan politique, les orientations sexuelles, voire le sexe lui-même (dans le cas de la transsexualité) sont des choix personnels libres, et rien ne doit fournir d'orientation normative à la sexualité d'un être humain.

Pourtant, c'est le socle même de l'argumentation qui fait problème. L'arbitraire de la différence des sexes n'est pas une thèse démontrable, c'est au contraire le présupposé même de la théorie. Il se trouve en effet dans le concept qu'on a forgé à la base, celui de « *genre* » (*gender*), qui implique l'arbitraire des représentations de la différence sexuelle.

Plus radicaux encore, les travaux de J. Butler (*Gender trouble*, 1990) se présentent comme un dépassement du féminisme et de la théorie du genre. Ils ont été intégrés par la *queer theory* (la pensée homosexuelle). Pour Butler, les femmes ne constituent pas un groupe unifié, possédant des intérêts communs (« féminisme »). Au contraire, une personne doit pouvoir choisir et former elle-même son identité individuelle, y compris sexuelle, car l'identité se construit dans l'acte même de l'exprimer. C'est ce que les linguistes appellent un énoncé « performatif » : est performatif cet aspect du

PROBLÉMATIQUE _____ **Olivier Boulnois**

langage qui produit ce qu'il exprime (si je dis « je te pardonne », l'interlocuteur est pardonné). Nos identités ne sont ainsi que l'effet dramatique d'un acte que nous jouons ou représentons (« to perform », en anglais). C'est une identité sans essence, dont nous sommes l'acteur plutôt que le propriétaire. Le corps sexué, biologique, n'est donc pas un destin inévitable. Le « genre » est au contraire « une relation entre des sujets » ; ce n'est pas l'attribut d'un sujet, mais une variable mobile, qu'on peut modifier librement. J. Butler refuse qu'un corps puisse être défini par sa capacité à être enceint ; cette définition ne serait qu'une norme sociale faisant de la reproduction le trait saillant de l'identité sexuelle. Elle appelle à une confusion subversive des genres et à leur prolifération anarchique. Les actes transgressifs comme le travesti (*drag*) doivent montrer la liberté de modifier son corps de manière fantasmatique et déstabiliser les catégories du genre. Puisque l'identité est d'abord une question d'image sociale, elle insiste sur la nécessité d'investir le domaine de la représentation (médias, manifestations d'Act Up, travestis lors de la Gay Pride, etc.). Les « mouvements de société » auxquels nous assistons sont *aussi* le résultat d'une réflexion théorique poussée.

Ces théories se présentent comme un croisement entre la lutte des classes marxistes (le « genre » est le dernier front des luttes pour l'égalité) et la critique nietzschéenne des valeurs (la différence sexuelle n'est que le résultat d'une évaluation arbitraire). Elles consonent pourtant avec l'idéologie « bobo » (bourgeois-bohème), reflétant une société libérale d'opulence, où l'homme a perdu le sentiment d'avoir à transmettre la vie.

Elles posent pourtant un problème véritable. Est-il exact que nous n'avons pas réellement d'identité sexuelle ? Certes, la différence des sexes ne peut pas être seulement *naturelle*. Mais cela signifie-t-il qu'elle est totalement *arbitraire* ? Elle a quand même un fondement dans la réalité sexuée de l'homme qu'on ne peut pas passer sous silence. – Je soutiendrai au contraire que, comme tout ce qui est humain, elle appartient à un troisième type, au-delà de l'opposition du vivant et du rationnel, au-delà du naturel et du conventionnel, *l'ordre symbolique*. Un ordre symbolique donne le sens de l'existence humaine, il propose une image permettant l'identification des sujets, et tisse ainsi le lien social. Le principe de l'ordre symbolique réside dans le langage : l'homme est un animal de parole. Or Benveniste a établi que le langage n'était ni naturel ni arbitraire, et plus que l'un et l'autre à la fois : les différences structurantes de

Avons-nous une identité sexuelle ?

langue sont *motivées*. De la même façon, la question de la différence sexuelle ne peut-elle pas dépasser l'opposition brutale entre nature et convention ? Les différences sexuelles ont un aspect naturel et un aspect conventionnel, mais elles ne sont ni l'un ni l'autre, elles s'expriment bien sûr dans un langage social, mais celui-ci est *motivé par la différence entre les êtres*. À partir d'un fondement biologique, l'homme bricole un ordre qui donne sens au fondement même de sa vie. La différence sexuelle est donc au-delà du naturel et de l'arbitraire, à condition d'entendre par là qu'elle parcourt et unit les deux dimensions qu'elle dépasse. Dès lors, il n'est pas vrai que toutes les interprétations données dans l'histoire se valent. Toutes ne sont pas également motivées. Certaines recèlent des contradictions ou des incohérences, qu'on peut au moins faire apparaître.

2. Ontologie de la différence

L'interprétation psychologique et historique se nourrit du silence de la métaphysique : en caractérisant l'être humain par une âme asexuée, celle-ci a pendant des siècles refusé de donner une signification à la différence homme/femme. Plus récemment encore, le *Dasein* de Heidegger n'a pas de sexe, pas de chair, pas d'inconscient³. Pour poser la question de l'être, c'est peut-être légitime. Mais pour poser celle de la *vie* (de la survie et de la surmort), c'est très problématique. Comme le disait d'ailleurs Heidegger à propos de la question de l'humain : « Ce qui est en question, c'est l'être de l'homme tout entier, tel qu'on a coutume de le saisir comme unité à la fois corporelle, psychique et spirituelle. [...] Cependant, dans la question de l'être de l'homme, il est exclu d'obtenir celui-ci par la simple sommation des modes d'être – qui plus est encore en attente de détermination – du corps, de l'âme et de l'esprit. Même une tentative qui voudrait suivre une telle voie ontologique ne pourrait s'empêcher de présupposer une idée de l'être du tout⁴. » – Il faut donc s'interroger sur le sens de l'être des deux sexes, de l'homme et de la femme, en deçà de l'opposition entre nature et culture.

3. Voir J. DERRIDA, « *Geschlecht*, Différence sexuelle, différence ontologique », *L'Herne*, n° 45, *Martin Heidegger*, M. Haar (sous la dir. de), Paris, 1983, p. 419-430.

4. HEIDEGGER, *Être et Temps*, § 10.

PROBLÉMATIQUE Olivier Boulnois

1. La nativité

Sexualité et mort vont ensemble. La division cellulaire permet la reproduction à l'identique de l'espèce : toutes les cellules sont identiques, si l'une d'entre elles est détruite, aucune information n'est perdue. Dès qu'intervient la reproduction sexuée, celle-ci produit des individus uniques, irremplaçables et qui ne seront plus jamais. Seule l'alternance des naissances et des morts permet de conserver l'espèce en brassant les chromosomes. Seuls les êtres qui meurent ont une reproduction sexuée. C'est donc parce que nous sommes sexués que nous sommes mortels et que nous naissons. La différence sexuelle suppose la « nativité » : contrairement à ce que dit Beauvoir, nous *naïssons* homme ou femme. Certes, il arrive que tel individu, biologiquement et génétiquement mâle ou femelle, ne se ressente pas psychologiquement comme masculin ou féminin. Il arrive même que l'on modifie médicalement l'apparence sexuelle de tel ou tel individu (transsexualisme). Mais il n'empêche que chacune de ses cellules comprend un chromosome xx ou xy, indépendamment de ses désirs et de son angoisse individuelle. L'humain est sexué de part en part. Cette alternative n'admet pas de tiers : il n'y a *ontologiquement* ni neutre, ni hermaphrodite chez l'homme (alors qu'on peut se ressentir *psychologiquement* comme indifférent, ambivalent, voire androgyne). À la source de cette dualité, il y a le phénomène commun de la « nativité », symétrique de notre mortalité, et qui implique finitude, contingence et chair.

2. La finitude

La différence sexuelle est une marque de notre *finitude* : un être sexué n'est pas la totalité de son espèce, il a besoin d'un autre pour produire son semblable. Double finitude : je ne suis pas tout, je ne suis même pas tout l'humain. C'est sans doute une souffrance, une blessure, qu'il faut apprendre à intégrer pour être soi. C'est aussi l'impossibilité d'une autosuffisance – si la virginité est concevable au plan individuel, elle ne l'est pas au niveau de l'espèce.

3. La contingence

Or l'une des conditions de notre existence est la *contingence* de notre être naturel : celui-ci résulte d'une combinatoire imprévisible de deux séries de chromosomes différentes, qui nous font naître *soit* homme, *soit* femme. C'est une alternative nécessaire, mais le fait d'être ceci ou cela est contingent. On peut appeler cela la factualité

Avons-nous une identité sexuelle ?

(*Faktizität*). Nous recevons par naissance une nature radicalement contingente – nous pourrions tous être différents, selon une autre combinaison de chromosomes. Or cette contingence partagée fonde notre égalité. Car nous sommes tous logés à la même enseigne – nous sommes tous également le résultat de cette combinaison de « hasard et de nécessité » (F. Jacob).

4. La chair

Dire que nous sommes de purs sujets, de pures existences en projet, sans essence et sans nature est une pétition de principe. Mais notre liberté s'appuie sur le fait que nous *sommes toujours déjà* enracinés dans un corps propre, avant d'avoir conscience d'être un sujet libre : c'est ce que désigne le concept de *chair*. La chair n'est pas le corps : le corps n'est autre que ce qui reste d'un être lorsque la vie s'en est retirée, le cadavre (*corpse*, en anglais) ; la chair indique au contraire ce qui anime le corps en tant qu'il est vivant. Or parce que j'ai une chair, je ne suis pas ma propre origine : je ne suis pas tout ce que je voudrais être, l'expérience de la maladie, de la fatigue et de la mort nous le confirment ; je ne choisis pas d'être ce que je suis – notamment homme ou femme. La chair est de surcroît le milieu du tact. Or dans le tact, nous sentons l'objet en même temps que notre chair sentante. Nous nous sentons en même temps que nous sentons l'autre. Le rapport à autrui par la chair est en même temps rapport à soi. Ainsi, la chair est l'élément qui nous relie à autrui au-delà des corps et nous fait communiquer avec lui sans supprimer nos différences. Le chair est ce qui me fait moi dans ma différence de l'autre. Cette relation dans la différence se concrétise dans la relation parent/enfant comme dans la relation sexuelle.

Ainsi, l'homme découvre sa *propre* chair dans celle de la femme (et réciproquement). L'autre chair reconnue comme « chair de la chair » fait découvrir à chacun ce qu'il était. Ainsi, en devenant « une seule chair », ils ne se fondent pas dans un tout indéterminé, mais accèdent à une identité personnelle. Paradoxalement, l'union charnelle révèle la distinction des personnes dans la mesure même où elle les unit.

3. Le statut de la différence

Mais comment penser la différence sexuelle ? Notre pensée est habituée à rechercher une origine unique, une cause unique des événements. C'est pourquoi la biologie et la pensée antique ont prétendu

PROBLÉMATIQUE _____ **Olivier Boulnois**

faire du père la cause unique, ou principale, et de la mère un réceptacle (Aristote) ou une cause partielle (Galien). Or la différence sexuelle nous oblige à reconnaître que nous venons à égalité de *deux* principes : chacun de nos chromosomes vient à égalité de la mère et du père. Comme le dit Levinas : « la différence des sexes est une structure formelle, mais qui découpe la réalité dans un autre sens et conditionne la possibilité même de la réalité comme multiple, contre l'unité de l'être proclamée par Parménide »⁵.

1. La différence sexuelle est une *différence* sans reste, sans partie commune et sans soustraction. Ce n'est pas une différence extérieure ou accidentelle, parce qu'elle définit ma manière d'être ce que je suis en totalité. L'énigme de cette différence, c'est que son addition produit autre chose que la simple somme des individus.

2. C'est une scission (*sexus*) binaire. Elle suppose la parité, c'est-à-dire paradoxalement l'égalité *dignité* entre des êtres qui ne sont pas identiques, mais qui engendrent des semblables. Il n'y a pas d'*uni-sexe*, ni de « troisième sexe », ni de neutre. C'est une contradiction dans les termes.

3. Une autre erreur serait de « naturaliser » les différences sociales entre l'homme et la femme : certes, il est possible que la différence chromosomique entre l'homme et la femme leur confère des aptitudes différentes. Mais il est clair que toutes les différences de fonction sociale (les femmes seraient plus communicantes, les hommes, plus efficaces, etc.) peuvent aussi s'expliquer par des différences d'éducation. Car chez l'homme, à la différence des autres animaux, toutes les données naturelles ne sont pas des déterminations nécessaires, mais des potentialités qui sont reprises et actualisées par l'éducation, le langage, l'ordre social. Autrement dit, à chaque fois qu'on veut assigner un contenu à la différence sexuelle, on tombe dans le naturalisme. Nous dirons donc que la différence sexuelle est une *forme sans contenu*, une forme que viendra remplir de sens chaque société.

4. Le statut logique de cette différence est étrange. Depuis Porphyre, la logique connaît deux sortes de différences : la différence accidentelle, séparable, qui rend d'une qualité autre, la différence essentielle, inséparable, qui rend intrinsèquement autre. Ainsi, la différence spécifique définit l'homme comme « animal rationnel » (le genre « animal », et la différence « rationnel », donnent l'espèce « homme »).

5. *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 1983² (1948), p. 77-78 s.

Avons-nous une identité sexuelle ?

Or la différence sexuelle est une différence inséparable : faut-il dire qu'elle est là par accident, ou qu'elle détermine par soi l'essence de l'individu sexué ? Dans le premier cas, elle semblerait aussi extérieure que la forme du nez ou la couleur des yeux – ce serait faire fi de la détermination essentielle à tout vivant, qui est de provenir par essence (par soi) d'un homme et d'une femme. C'est donc le second cas qu'il faut admettre : la différence sexuelle est une différence par soi inséparable, mais il faut alors bousculer la logique (et la classification de Porphyre), et admettre une différence essentielle qui ne soit pas spécifique. Un autre argument en faveur de la seconde hypothèse réside dans le fait que la différence sexuelle, comme les différences par soi, n'admet ni le plus, ni le moins. L'homme et la femme ne sont pas des différences qui diviseraient le genre humain. On est homme ou femme, on n'est pas plus ou moins homme ou femme.

4. La portée symbolique de la différence

Jusqu'ici, la différence homme/femme reste formelle. Il est temps de rechercher son contenu. On ne peut ignorer cette différence essentielle : la femme porte l'enfant en elle, elle transmet la vie, tandis que le rapport au père reste extérieur, visible. C'est donc au moment où la différence sexuelle croise la maternité et la paternité qu'elle prend sens. Sans relation à l'enfant, la différence homme/femme reste vide. C'est dans la paternité et la maternité que son sens se remplit : seule la mère est certaine, mais la paternité est supposée ou admise en vertu d'une certaine parole. Avec la paternité, nous supposons le langage, et l'ordre symbolique. Nous rencontrons le problème de la loi, d'une parole qui dit ce qui est prescrit et interdit en matière de filiation. Nous entrons du même coup, comme avec la diversité des langues, dans la diversité des ordres symboliques, dans une pluralité de manières de comprendre la différence sexuelle et la parentalité.

Dans notre aire culturelle, l'« occident », la métaphysique est restée muette sur ce point. Mais on ne peut en dire autant de la Bible. Le texte fondateur est ici la *Genèse* : « Dieu a fait l'homme (l'être humain, *anthrôpos*) à son image et à sa ressemblance, mâle et femelle il les créa » (*Genèse* 1, 27). On peut comprendre cette phrase de deux manières (au moins). – D'une première manière, on insiste sur la première partie, et elle signifie que l'image de Dieu n'a

PROBLÉMATIQUE _____ **Olivier Boulnois**

pas de sexe parce que son modèle n'en a pas non plus. Certes, saint Paul et les Pères de l'Église ont admis une supériorité sociale de l'homme sur la femme, mais cela n'empêche pas qu'ils ont toujours admis l'égalité des deux face à Dieu. Grâce à l'érudition de M. Nolan, nous connaissons maintenant l'origine polémique de la légende absurde selon laquelle des théologiens auraient nié que les femmes aient eu une âme⁶.

Mais on peut aussi insister sur la seconde partie : elle signifie que l'humain n'est constitué concrètement que dans la complémentarité entre mâle et femelle. D'où l'interprétation du *Talmud*, qui retrouve un mythe de l'androgynisme primitif, en disant que l'humain originel (Adam) était composé de deux moitiés, à la fois mâle et femelle, l'acte de création divine consistant à séparer la moitié mâle de la moitié femelle, qui se poursuivent et cherchent à réaliser de nouveau l'unité primordiale (on retrouve cette distinction entre les deux Adam chez certains Pères de l'Église). Dans cette perspective, la complémentarité des sexes n'est pas seulement fondatrice pour la société humaine, mais elle joue un rôle dans le rapport à Dieu.

5. Anthropologie et différence

Sur le silence des philosophes, une anthropologie sauvage prolifère, qui ignore la question du tiers, de la Loi, de la parole. L'idéologie du « genre » se combine avec des revendications d'égalité, en principe irréprochables, mais qui en viennent à nier toute différence « ontologique » des sexes.

Je proposerai au contraire plusieurs conclusions :

1. L'être sexué est un caractère essentiel, fondamental, qui touche de part en part l'individu vivant. Il désigne un être, et non un faire. Il faut alors le distinguer de la sexualité. En cela, il se distingue des tendances psychiques et des actions humaines. Il demeure, même si l'échec de l'identification sexuelle provoque l'homo-, la bi- ou la trans-sexualité.

2. On peut, bien sûr, distinguer le niveau biologique, le niveau de l'identification psychique, le niveau des conduites sexuelles. Mais ce ne sont que des points de vue appartenant à des disciplines spéciales. L'être de l'homme et de la femme est à chaque fois leur être

6. M. NOLAN, « Le mythe des femmes sans âme », *Conférence 22* (Printemps 2006), p. 324-332.

Avons-nous une identité sexuelle ?

d'humain : c'est la manière concrète dont se présente l'humanité pour eux. Par conséquent, il faut penser l'unité de chaque être sexué avant de le scinder en génétique, psychologique, social, etc.

3. Comment articuler une anthropologie de la différence sexuelle ? Le lieu où s'organise le sens symbolique de la différence sexuelle est évidemment la parentalité. Nous sommes sexués parce que nous provenons d'un homme *et* d'une femme, et que nous donnerons naissance à un homme *ou* une femme. Tels sont les lieux où se mettent en place des relations humaines qui ne relient pas de purs individus abstraits, mais une société civile concrète. Nier la différence sexuelle, n'est-ce pas contribuer à défaire le lien social ?

4. Il importe de réfléchir sur l'unité de la chair dans l'union de l'homme et de la femme : elle tient également lieu d'origine aux descendants. C'est précisément sur l'union des deux chairs en une seule que se fonde la filiation de leur descendance avec les deux parents à la fois. L'union des parents n'est pas seulement l'élément (le degré zéro), elle est aussi le principe de la relation parents-enfants. Elle constitue en un principe unique la parentalité, qui n'est pas une propriété réservée à un seul des géniteurs (le père ou la mère), et dont le résultat ou le produit est l'enfant. Dans les structures de parenté, ce qui est élémentaire est aussi fondamental. Ainsi, même dans le cas du décès de l'un des parents, la filiation demeure – son principe métaphysique, l'union des deux chairs, a été, et on ne peut pas faire en sorte qu'il n'ait pas été le principe de l'enfant. La différence sexuelle prend sens et donne son lien à une société. Il est vain de prétendre qu'elle n'affecte pas la vie commune des citoyens, et qu'elle reste de l'ordre du privé.

6. Politique des sexes

Une objection pourrait ici être proposée : puisque la différence homme/femme ne prescrit aucune place à l'homme et à la femme, ne serait-il pas légitime que, dans une société démocratique, chacun définisse sa sexualité, voire son être sexué, librement et sans contrainte ? Ne faudrait-il pas de surcroît, puisque le contenu de cette différence est fixé sur le plan symbolique, par un ordre social, qu'un État démocratique reconnaisse à chacun cette liberté et permette à chacun de s'organiser comme il l'entend ?

Partant de l'idée que les différences de sexes et les comportements qui en découlent sont arbitraires, certains lobbies sont parvenus à

PROBLÉMATIQUE _____ **Olivier Boulnois**

faire inscrire dans la loi (l'ordre symbolique) ces comportements particuliers (par exemple, fécondation artificielle ou adoption d'enfants par des couples homosexuels). La nouveauté est importante : alors que l'homosexualité est vieille comme le monde, et que dans l'antiquité elle maintenait la transmission de la vie dans le cadre très rigoureux du mariage, garanti par les lois de la cité, c'est la première fois qu'elle prétend s'inscrire comme modèle social et politique alternatif. Mais cette théorie repose sur un problème métaphysique majeur : le primat du sujet qui décide librement des lois qu'elle se donne. Mais la subjectivité peut-elle décider de ce que je suis ? – D'où la nécessité de reposer la question : Qu'est-ce qu'un sujet ? Le véritable problème est métaphysique, bien avant d'être moral et politique.

Cette position serait défendable, si la société n'était composée que d'individus. Si elle n'était qu'une agrégation d'atomes, liés par la simple liberté de s'associer dans un contrat social, on ne voit pas ce qui empêcherait la société de reconnaître tous les comportements individuels et de rendre leur liberté aux éléments qui la composent. Mais la société n'est pas composée d'individus. Car des individus isolés ne suffiraient pas à lui donner des membres. Seuls des pères et des mères peuvent donner à une société les membres qui la constituent. La société se constitue donc sur la base de la différence sexuelle et de la parentalité, à tel point que l'ethnologie ne peut étudier sérieusement une société qu'en analysant ses règles de mariage et de filiation (Lévi-Strauss). Si l'on entend par là des familles au sens propre (c'est-à-dire sans préjuger d'un modèle de famille privilégié), il faut dire que toute société se compose de familles, et non d'individus. Il est donc suicidaire pour une société de donner une valeur symbolique à ce qui ne la constitue pas comme société, et de ruiner l'ordre symbolique sur lequel elle repose. Le tissu social se noue au croisement de la différence sexuelle et de la filiation ; si l'on défait ce nœud, c'est l'ensemble du tissu qui se défait.

La complémentarité des sexes fonde le lien social : la relation homme-femme débouche sur la relation père-mère-enfant, et constitue le premier lieu de socialisation, symbolique, affectif et éducatif. La psychanalyse a insisté sur la dimension psychique et symbolique de la construction de l'identité sexuelle, entre identification et rejet, qui permet au moi de se construire, dans le cadre du « complexe d'Œdipe ». La différence sexuelle est ainsi le lieu de naissance d'une anthropologie. C'est ce qu'avait vu Aristote, en parlant de la famille comme de la place du naturel dans le social. La commu-

Avons-nous une identité sexuelle ?

nauté entre l'homme et la femme constitue selon lui une « société naturelle ». Le mariage se situe en effet à l'intersection entre deux formes de communication des natures : la filiation, propagation de la chair, et le couple, l'union charnelle⁷. C'est là que l'ordre social prend le relais de la différence sexuelle.

En même temps, reconnaître la différence sexuelle est une gageure pour toutes les institutions politiques, qui reposent toujours sur le principe d'identité : c'est parce que les hommes sont des *semblables* qu'on peut leur conférer les mêmes droits. D'où la tentative permanente de gommer leur différence pour en faire des sujets de droit. Il semble qu'on ne puisse garantir l'égalité de l'homme et de la femme qu'en niant leurs différences. Pour la cité, reconnaître la différence serait un paradoxe et un tour de force : être capable de reconnaître les mêmes droits à des individus *parce qu'ils sont différents* (et non en tant que semblables).

A contrario, le refoulement de la différence sexuelle se nourrit du fantasme du clonage. S'il se réalisait un jour (et tel qu'il fonctionne déjà, *symboliquement*, dans l'imaginaire collectif), le clonage humain court-circuiterait la reproduction sexuée. Il viserait au fond à créer une forme d'humanité qui échappe à la génération et aux lois de l'espèce. Il introduirait alors une rupture radicale dans l'humanité de l'homme. Jusqu'ici, la question ne se posait pas : le « sujet » (le moi, l'homme que *je suis*) se confondait avec l'espèce humaine se connaissant elle-même et se prenant pour « objet ». Mais si le clonage se réalisait, une partie de l'humanité serait issue d'une reproduction unisexuée. Dans ce cas, l'humanité deviendrait elle-même un objet fabriqué par l'homme.

Mais, l'homme est-il un sujet pensant, ou un objet produit par l'homme ? De deux choses l'une : ou bien un être produit ne peut pas être un sujet (parce qu'il n'est plus l'origine de son existence) ; ou bien, s'il est un sujet, être un sujet n'implique pas d'être à l'origine de sa vie et de sa pensée. Dans les deux cas, il faut réformer soit la notion de sujet, soit l'idée que le sujet individuel est au fondement de notre société démocratique. On voit alors la contradiction dans laquelle s'engouffre notre société. Certains hommes pourraient décider que leur patrimoine génétique n'est pas manipulable, c'est-à-dire que leurs droits subjectifs coïncident avec ceux de l'espèce humaine, tandis que d'autres pourraient estimer que leur liberté

7. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* VIII.

PROBLÉMATIQUE _____ **Olivier Boulnois**

peut (et même doit) aller à l'encontre des droits de l'espèce humaine (et que leur patrimoine peut être cloné).

Certes, il reste une troisième voie, proclamer haut et fort que le droit de reproduire techniquement le génome n'est pas un droit, ce qui signifie que le droit à la reproduction n'est pas tout, que l'essence de l'homme n'est pas aliénable dans le génome. Car si l'homme oublie sa propre originalité, s'il ne revendique pas son droit à être traité autrement que comme un objet reproductible, il sera devenu un objet. Ici, le rejet officiel et quasi-unanime traduit une émotion majoritaire. Mais ce sentiment peut-il être fondé en raison ? Pour y parvenir, il faudrait renoncer à l'idée que la volonté libre du sujet a tous les droits. Au nom de quoi pourrait-on le dire ? Au nom de quel tabou, de quel interdit ? Seule l'Église, qui se réclame d'un principe transcendant, ose le faire. Mais dans l'état actuel des concepts, la philosophie ne semble pas capable de fonder cette protestation. Il lui faudrait pour cela réformer la théorie du sujet.

Nous avons vu que la différence des sexes n'est pas, comme le soutient la théorie des « genres », une pure construction sociale. Elle n'est pas non plus purement un simple fait de nature. Car la différence sexuelle, qui inscrit d'abord l'homme parmi d'autres espèces, revêt une dimension ontologique. Mais celle-ci reste vide, ouverte à toutes les interprétations, tant qu'elle n'est pas assumée par la signification que lui donnent la paternité et la maternité. La différence des sexes est donc indissolublement ontologique et symbolique. Il en découle que l'humain n'est pas un sujet au pouvoir infini sur toutes choses, ni pour l'homme un objet d'expérimentation, mais qu'il est institué par un ordre symbolique qui lui donne sens.

Élever ses choix individuels au rang de normes sociales, lorsqu'ils nient la différence des sexes, c'est porter à l'ordre symbolique (à la loi et au sens), des coups qui l'atteignent sérieusement.

Olivier Boulnois, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, marié, quatre enfants. Principale publication : *Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ

Le genre : une théorie au banc d'essai

Il est assez aisé de faire apparaître quelques-unes des impasses auxquelles aboutit la théorie du genre (« *gender* »), au premier rang desquelles une compréhension erronée du corps vivant (*Leib*). On peut même se réjouir de ce que, ces derniers temps, la critique de la problématique du « genre » ne vienne plus seulement « du dehors », mais qu'une critique exigeante surgisse aussi de l'intérieur même du féminisme, signalant ces impasses et ouvrant la possibilité d'aller plus loin dans la réflexion. En général, cette critique s'inscrit dans le cadre d'entreprises philosophiques telles que la phénoménologie et l'herméneutique et en tire profit pour mettre au jour les présupposés cachés, inconscients ou simplement implicites du concept de « genre ». Ainsi, après être resté quelque peu au point mort, le débat sur le caractère naturel ou culturel du genre peut reprendre et, surtout, explorer de nouvelles pistes de réflexion.

La « *gender theory* », née il y a environ vingt-cinq ans dans le monde anglo-saxon, met en avant une différence entre le sexe biologique (*sex*) et l'identité sexuelle (*gender*), d'ordre culturel, social, historique, en lui donnant le sens d'un véritable dualisme, qui peut être reformulé ainsi : déterminisme de la nature ou volontarisme d'un choix personnel ou étranger ? Avons-nous un sexe, ou nous identifions-nous au sexe de notre choix ? Ou encore : une femme est-elle femme depuis toujours ? Ou encore : qu'esce qui fait « devenir » femme une femme et homme un homme ? Au sein du débat *sexe/genre*, tel qu'il s'est posé dans la tradition féministe, les deux positions antagonistes peuvent être illustrées, d'un côté, par l'élève

PROBLÉMATIQUE ————— **Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz**

de Lacan, Luce Irigaray (née en 1932), de l'autre par Judith Butler (née en 1956), professeur de littérature à Berkeley. Bien que ces deux positions s'opposent à un niveau élémentaire, leur but est le même : il s'agit de désamorcer, et même de supprimer le clivage entre sexe et genre. Toutes deux cependant restent attachées, chacune à sa manière, au dualisme auquel elles prétendent échapper : Irigaray à la valeur naturelle, Butler à la valeur culturelle du genre. Actuellement, d'autres disciplines viennent à l'appui de ces deux vues unilatérales : du côté du naturalisme, la génétique (les séquences chromosomiques xx et xy) et la théorie de l'évolution (la reproduction sexuée favorise la transmission des gènes les plus avantageux) ; du côté de la théorie « culturaliste », le constructivisme et une sémiotique radicale (d'après laquelle il n'y a pas de « choses », mais seulement des signes sur des signes sur des signes, ou, selon les mots de Gertrude Stein, « Une rose est une rose est une rose... ») ; car ce qu'est réellement une rose échappe à la langue).

Le genre comme donnée ontologique

L. Irigaray insiste sur la différence sexuelle comme différence *ontologique* (reprenant Heidegger), comme une distinction ne pouvant être ramenée à rien d'ultérieur : dès lors, selon elle, la dualité *sexe/genre* doit être supprimée en donnant le pas à l'aspect sexuel.

De son abondante production, on peut faire ressortir trois considérations sur la naturalité du genre :

- La différence sexuelle, parmi toutes les autres différences entre les hommes (différences d'âge, d'ethnie, de culture, etc.), est à ce point unique qu'on ne peut ni s'y soustraire ni la supprimer.

- Cela implique l'impossibilité fondamentale d'étudier ou de connaître l'autre sexe.

- La différence sexuelle n'est pas déterminée seulement sur le plan corporel, mais aussi linguistique ; langage et sexualité se forment et se renforcent mutuellement, ils sont liés symboliquement d'une façon très marquée et inéluctable.

Le passage du genre au domaine symbolique autorise aussi à lire le monde et les choses de façon binaire (d'un point de vue sexuel) : ainsi par exemple, beaucoup de langues ont des articles féminins et masculins pour des objets et des contextes non-humains. Mais, d'un autre côté, le même argument pourrait tout aussi bien être invoqué pour justifier l'idée d'une identité « construite » ou « fluctuante » :

Le genre : une théorie au banc d'essai

pourquoi le mot « soleil » est-il féminin en allemand (*die Sonne*), et masculin dans les langues latines (*sol*) ? Irigaray insiste en tout cas sur le caractère indubitable et en définitive ontologique de la différence des genres, malgré toutes les variables individuelles et sociales possibles, lesquelles ne sortent pas du système binaire, même si elles inversent la polarité masculin-féminin.

L'extension de la corporéité au domaine du symbolique détermine le but *politique* d'Irigaray : démasquer et détruire la prédominance sémantique du masculin dans la culture occidentale, l'histoire, l'économie, et faire éclore une nouvelle culture binaire dans son ensemble – quand bien même cela implique de renoncer à étudier l'autre sexe. Telle est l'« éthique de la différence » : il s'agit d'une éthique qui admet tout simplement que l'autre est inaccessible mais qu'il faut lui laisser une place sur le plan politique. C'est-à-dire concrètement : ne pas dénier à l'autre féminin la capacité de porter un regard tout aussi valable sur le monde.

Le genre comme construction sémantique

Le point de départ de Butler est, en revanche, celui d'une théorie de la connaissance : tout ce qui est réel doit être communiqué à travers la connaissance et le langage, même le corps dans ce qu'il a de singulier. Aucune normativité ne peut venir de la nature, mais seulement de la culture ; il conviendrait de mettre au jour la normativité cachée, de part en part inconsciente, qui affecte le discours sur le corps de l'homme et de la femme. D'abord, l'impératif de la norme hétérosexuelle conduirait à une perception binaire du genre ; seule celle-ci serait autorisée et signifiante – et serait dès lors présentée comme la seule possible. Or d'autres possibilités sexuelles apparaissent. Le genre est la conséquence d'une norme latente et infondée. Si l'on perce à jour cette construction, c'est alors l'idée même d'un « autre » genre qui se trouve ruinée.

« Percer à jour », cela signifie concrètement mettre en œuvre une nouvelle pratique et élaborer une « contre-normativité » : l'homosexualité, voire éventuellement des relations incestueuses, seront proposées comme moyen *politique*, dans le but de contraindre l'État et la législation à abroger les normes admises jusqu'ici, et pour permettre à chaque individu de choisir une activité sexuelle variable, indépendamment de quelque norme que ce soit. L'intervention de l'État et du droit ne sera plus nécessaire pour des questions relatives

PROBLÉMATIQUE ————— **Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz**

au genre ; l'État sera atomisé dans les individus, qui n'auront plus à rendre compte de leur caractérisation et de leur orientation sexuelle (toujours provisoire).

Le constructivisme de Butler est radical. La facticité du corps est tenue pour nulle, considérée comme la *tabula rasa* de mon projet qui peut (ou qui doit?) dès lors être maintes fois et toujours réinvesti. L'identité fluctuante a aussi à découvrir que la pensée du sujet (issue des Lumières) repose sur un ordre imposé par autrui. Cette proposition s'aventure logiquement aux limites du langage, dans la mesure où celui-ci transmet des normes subliminales ou des assignations sexuelles binaires. De fait, la transformation de la langue est également un but politique de cette sorte de constructivisme. La grammaire doit elle aussi être brisée : dans les pays anglophones, notamment aux États-Unis et en Australie, le « genre neutre » *they* ou *their* a tendance à être employé, au sens d'un singulier, à la place des pronoms *she/he* ou *her/his*, même au prix d'une ambiguïté grammaticale. (*This person carries their bag under their arm.*) En Espagne, sous le nouveau gouvernement, une loi est entrée en vigueur qui prescrit d'enregistrer dans les actes de naissance, au lieu du nom du père et de la mère, celui du « géniteur A » et du « géniteur B », afin d'éviter l'indication du sexe. Il faut s'accommoder du fait qu'on ne parle désormais que de « géniteurs » et non plus de « parturiente », ce qui manifeste le rejet d'une langue encombrante, qui reste attachée à des modèles prémodernes.

Objections

Lorsqu'on compare ces deux pensées, il apparaît qu'elles veulent l'une et l'autre dissoudre le dualisme *sexe/genre* ; cependant, elles sont inconciliables entre elles. Elles conduisent également à une impasse et trahissent un manque de réflexion à l'égard du rapport entre ontologie et épistémologie.

Irigaray ne s'appuie certes pas de façon naïve sur une « expérience » intransmissible, mais en définitive, ne rejette pas sa thèse de l'« incompréhensibilité » de l'autre sexe. Elle ne peut fonder cela que sur le corps différencié *factuellement* comme masculin ou féminin, or cette facticité devrait être examinée plus profondément par la théorie de la connaissance, autrement dit, être dépassée symboliquement. Car par la suite, la différence ontologique pourrait aussi soulever un grave problème : dans la mesure où le monde n'est

Le genre : une théorie au banc d'essai

dévoilé qu'à un corps propre, on en viendrait finalement à la clôture de deux mondes qui ne se rapporteraient plus l'un à l'autre, ou seulement difficilement. La différence ontologique s'élargirait en un abîme entre deux mondes, la vision de l'homme et celle de la femme. Pour soutenir cette thèse, il faudrait établir une langue, une culture, une socialisation différenciée selon les sexes. Mais où existent-elles et où ont-elles existé dans l'histoire ? Ou bien faut-il partir d'une séparation brutale de ce deuxième monde féminin ? Du moins, sur le plan politique, il faudrait pour l'avenir un second monde lu de manière féminine. Les moyens de communication sont pour cela un instrument remarquable – il leur faut considérer de plus en plus la culture masculine dominante comme étant seulement *un* des modèles de dévoilement du monde. Si beaucoup de points restent modérés chez Irigaray, tant qu'elle demeure sur le terrain de la différence et de l'étonnement face à l'autre¹, le passage à l'autre sexe reste un vœu pieux. Pour une théorie de la connaissance, la manière dont l'« autre » corps n'est pas accessible à l'expérience personnelle reste obscure – celui-ci reste-t-il en fait dans le domaine du « tout autre » ?

L'objectif est de délimiter un « autre monde », de femmes et pour les femmes. Mais cela se solde par l'absence de considération pour les visions du monde unifiées ou médiatrices, ou même pour les simples points de convergence. Où est la limite entre différence et scission ? Où la différence sexuelle peut-elle sous-tendre la pensée et la tâche de construire un monde commun ? La différence sexuelle ne doit-elle être dépassée par rien ? La vision du monde est-elle totalement connotée sexuellement – du corps à l'âme et à l'esprit ? Posons la question : existe-t-il des mathématiques féminines ? Évidemment, Irigaray le nierait, mais elle n'explique pas théoriquement le dépassement des sexes par une parole et une symbolique commune. La connaissance reste liée au corps et au sexe.

Au contraire, Butler nous livre une réflexion profondément problématique, presque trop aiguë. Son approche linguistique affaiblit le dualisme sexe – genre : elle comprend le corps comme un objet irréel, non-social, passif, et non plus comme sujet du discours. Le corps ne parle plus, il n'énonce rien sur lui-même. Il subit le mutisme et se laisse réécrire sans volonté : ce n'est plus un corps

1. Dans *Passions élémentaires*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, l'admiration, comme étonnement devant l'autre, est un concept central.

PROBLÉMATIQUE ————— **Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz**

vivant, ayant son propre sens, par exemple dans sa relation différenciée à l'acte de procréer et à celui de recevoir ou de porter (un enfant), ou dans son érotique charnelle différente, de pénétration et de réception. Réduit à une « chose », il reste indifférent à des manipulations arbitraires. De chair vivante (*Leib*) – avec la racine *Lb* comme dans vie (*Leben*) et amour (*Liebe*) – il devient corps de mort (*Körper* : *corpus*, en proximité avec *corpse*, cadavre). Sa symbolique n'est pas féconde, puisqu'il castré l'énoncé phénoménal sur soi-même.

Cette théorie, radicalement déconstructrice, s'oppose à la pensée d'une donation originaire du sexe, parce qu'elle pressent par là un passage indu de l'être au devoir. Mais ce tabou peut à l'inverse être interrogé ; au lieu d'une déduction biologique erronée, règne ici une déduction normative erronée ; les normes sont simplement comprises comme des conventions arbitraires ; elles sont, pour cette raison, éliminées. Le moi ne connaît aucune incarnation ; le corps « tient la place du néant, et fonctionne comme une *table rase* en vue de son accomplissement futur »². Butler livre une nouvelle variante de la philosophie de la conscience la plus extrême, avec sa scission âme-corps (qui est pourtant comprise comme un « phallocentrisme »). C'est ainsi la prétention d'un sujet masculin centré et sa capacité de se fixer sur un objet qu'il faut abattre. L'épistémologie de Butler exclut toute ontologie. Mais d'où le souhait d'un dépassement et d'une réécriture de la chair provient-il ? Cela reste obscur. N'y a-t-il pas au moins de vagues présupposés réels à ce souhait ? La chair n'est-elle pas au moins un palimpseste, dont la première écriture, même si elle a été arasée, transparait ici ou là ? N'est-elle pas aussi un cryptogramme, un texte caché, qui transparait dans le texte déconstruit ? La déconstruction de la chair vivante est un geste impérialiste, qui pénètre dans une région étrangère non cultivée, et en prend possession – bien qu'il « soit » déjà. Sans résistance, et vraiment anéantie, la chair se rend, comme un « corps » présexué.

2. F. ULRICH, « Der Nächste und der Fernste » (le plus proche et le plus lointain) – ou : Lui en Toi et Moi. Pour une philosophie de l'intersubjectivité », *Theologie und Philosophie* 3 (1973) 317-350, ici p. 318.

Le genre : une théorie au banc d'essai

Le donné et la transformation

La théorie de l'autoformation de l'homme – dans la perspective de Butler – n'est *en soi* ni objectivement fausse ni moralement mauvaise. Elle appuie sur des faits remarquables – tantôt exceptionnels, tantôt périlleux – l'idée que l'être humain, parmi les autres êtres vivants, occupe de fait une place singulière, même du point de vue de son sexe – et cela même si on le considère d'un point de vue purement naturaliste. Cette particularité – connue après des siècles de recherche sur le comportement – repose sur la pauvreté de son instinct et sur l'étonnant « inachèvement » de l'homme dans le monde. En termes positifs : il n'a certes aucune régularité de réaction comme l'animal, mais pour cette raison, il est libéré de l'instinct et libéré du monde et de soi. « Être libre *de* » présente un grand risque pour les autres et pour lui-même. « Être libre *pour* » forme en même temps le côté créateur : liberté de configurer le monde et l'homme en tant qu'*homo faber*. L'anthropologie n'en vient pas à décrire l'homme comme un être de tension, comme « écartelé » entre deux pôles : le pôle d'une disposition donnée par la « nature » et le pôle opposé de la transformation : un devenir, un futur, la culture. « Deviens qui tu es » dit la sentence orphique ; mais ce qui sonne de façon si simple constitue l'aventure de toute une vie. C'est une aventure, car il n'y a ni une nature « d'airain », ni une culture arbitraire, mais un donné et un faire qui sont en relation vivante, entre les limites de la forme (le bonheur de la forme) et de la liberté (le bonheur de renouveler).

Un animal *a* sa différence sexuelle, et il ne peut pas lui donner forme ; c'est pourquoi sa sexualité, assurée naturellement, est exempte de pudeur et orientée univoquement vers la reproduction. Un homme *est* et *a* sa sexualité et doit lui donner forme : elle n'est pas seulement assurée naturellement, elle est bien plutôt déterminée culturellement et chargée de pudeur en raison de la possibilité de l'échec ; en outre, elle n'est pas nécessairement liée à la procréation. Nous ne faisons pas un immédiatement avec notre différence sexuelle, mais nous sommes à distance d'elle : en elle s'établit un espace de liberté pour les réussites et les échecs, sur la base de la tension irréductible entre la pulsion (nécessité naturelle) et le moi (spontanéité de la formation de soi). L'incarnation dans un corps propre, la transformation du donné corporel en une chair propre, l'« hospitalité » (chez Lévinas) à l'égard de l'autre sexe, sont les métaphores qui caractérisent le processus de l'acceptation et non de la rébellion, de la neutralisation, du nivellement et du mépris du donné.

PROBLÉMATIQUE ———— Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

C'est pourquoi la dualité sexuelle n'est pas seulement accessible à une élaboration culturelle, mais l'exige. Seulement, n'en déplaise à Butler, la formation de soi part d'une situation de départ complexe. L'être sexué est à cultiver, mais en tant que donné naturel (sinon, qu'est-ce qui pourrait bien être formé?). Cultiver signifie : ne pas s'y soumettre et ne pas le rejeter. Les deux, la nature et la « réécriture » se laissent voir dans les deux finalités différentes de la sexualité : l'accomplissement érotique dans l'autre et l'accomplissement génératif dans l'enfant, dans lequel les deux sexes différents sont présumés. « L'enfant appartient à la justification érotique de l'humain » – de telles phrases peuvent à nouveau être écrites philosophiquement³. Et l'enfant à son tour n'est pas un neutre, mais il advient lui-même selon ce double mode d'existence.

Il appartient aussi à l'élaboration culturelle d'appartenir, à partir de la dualité, à un monde *commun*. La différence sexuelle devient stérile quand elle conduit de la dualité à l'antagonisme de la domination et de la soumission. Cette guerre des sexes est bien connue, et elle a produit des effets sur l'histoire de la culture. À la guerre des sexes, on ne peut remédier par la simple généralisation du plan de l'incompréhension. La langue féminine opposée à la langue masculine n'est pas la langue de deux sourds-muets, ou, de façon moins dramatique, n'est pas toujours un destin. Car même le sexe doit être dépassé, transcendé – précisément en vue de l'autre sexe : dans ce dépassement se trouve le bonheur, précisément dans l'acte de trouver l'autre.

On doit à Hildegarde de Bingen la belle phrase selon laquelle l'homme et la femme sont « une seule œuvre l'un par l'autre » (*unum opus per alterum*). La sexualité est la victoire de soi et la perte de soi dans l'autre, elle est la grammaire incarnée de l'amour. Le corps est déjà un don, le sexe est déjà un don – non pas ce que je détiens comme « mon » avoir ou comme un « avoir » inaccessible au « tu », mais ce qui est vécu dans la transmission et même dans la sortie de soi, dans la dépossession de soi vers l'autre et au profit de l'autre. Mais elle ne se vit pas non plus dans le rejet du don et dans la réécriture en vue d'une domination de soi, dans la stérilité du déni (lorsque je ne veux pas être donné à moi-même).

3. F. FELLMANN, *Das Paar, Eine erotische Rechtfertigung des Menschen*, Berlin, Parerga, 2005.

Le genre : une théorie au banc d'essai

La sexualité est le fondement et l'origine de notre être non productible. « Deux êtres doivent être un, mais s'ils devenaient un, cet être s'aimerait-il lui-même, et quel cauchemar plus terrible pourrait-on se représenter? (...) Narcisse exige de lui-même de devenir un autre afin de pouvoir l'aimer. L'amant exige de l'aimée qu'elle devienne lui-même »⁴. Ce qui dans la pensée grecque est un « manque », l'unité perdue, devient dans la pensée biblique la chance de la dualité.

Par un effet de mode qui a pris de l'ampleur, s'est développée la tendance idéologique à éviter l'autre sexe et sa prétention à l'altérité. Les hommes se réfugient auprès des hommes, les femmes auprès des femmes. L'homoérotisme évite l'uni-dualité à partir de son contraire, il souhaite une uni-dualité à partir du même. Par-delà toutes les doctrines morales, qui ne sont guère efficaces, l'ancienne vision de la *Genèse* pourrait-elle être renouvelée, de telle sorte que s'exprime, dans le fait de s'ouvrir à l'autre sexe, une tension divine, le caractère bien vivant de l'altérité et la nécessité d'une communauté asymétrique? Une altérité créatrice, autorisée, incarnée, fondée sur une disposition divine commune : telle est la proposition que le christianisme adresse à toutes les entreprises de nivellement, de déconstruction, de neutralisation.

Maxime le Confesseur voit une finalité unificatrice dans cette heureuse dualité, qui comporte toujours la possibilité du malheur : le bouleversement consécutif au péché originel, le combat stérile de l'asservissement mutuel, de l'incompréhension mutuelle, ont été dépassés. Le sexe peut aussi être compris à partir de son étymologie (« être tranché » ou être une moitié). La brutalité du « sexe seul », de ce « dieu fleuve du sang/ah ! de quel inconnaissable jaillissant »⁵ doit d'après Maxime le Confesseur (580-662) être définitivement humanisée : « D'abord, Dieu nous unit à nous-même en lui, en conservant la séparation dans l'homme et la femme et en faisant tout simplement de nous, hommes et femmes pour lesquels cette différence sexuelle est la plus frappante, des êtres humains, au vrai sens du mot, car nous avons été entièrement formés d'après son modèle, portant en nous son image pure de toute altération et sur laquelle aucune trace de temporalité ni de mortalité ne peut plus être ; puis il

4. Simone WEIL, *Cahiers II*, 75.

5. RILKE, *Troisième Élégie de Duino**, *Werke II*, Francfort, Insel Verlag, 1980, 449.

PROBLÉMATIQUE ————— **Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz**

a uni avec nous l'ensemble de la création en rassemblant les extrêmes de l'univers par ce qui tient le milieu, comme les membres d'un tout qu'il est lui-même, entremêlant autour de lui le monde paradisiaque et le monde humain de façon inséparable : ainsi a-t-il uni le Paradis et la terre, la terre et le ciel, le monde visible et le monde spirituel, car il unit en lui la chair, la matérialité, l'âme et l'esprit, tout comme nous les possédons»⁶. Cela ne signifie pas un éloignement de la chair, mais un horizon de l'être charnel, impen-sable sans l'horizon divin.

Écho de Bruxelles : « intégrer la dimension de genre »

Y a-t-il un lien entre le constructivisme radical, précédemment exposé, et le courant dominant actuel des revendications politiques du *gender*?

Interrogeons la définition assez peu claire que donne la Commission européenne en 1998 du *Gender mainstreaming* (l'intégration de la dimension de genre) : « "Intégrer la dimension de genre", c'est tenir compte de cette dimension dans toutes les étapes des processus politiques – élaboration, application, suivi et évaluation – en vue de favoriser l'égalité entre les femmes et les hommes. Il s'agit en conséquence d'évaluer la manière dont les politiques influent sur la vie et le statut des femmes et des hommes, et d'assumer la responsabilité de leur modification si nécessaire. C'est ainsi qu'il sera possible de donner corps au concept d'égalité des sexes dans la vie des femmes et des hommes et de créer ainsi un espace pour tous au sein des organismes et des communautés afin de contribuer à la structuration d'une vision partagée du développement humain durable, ainsi qu'à sa concrétisation. » Manifestement, cette formule vague n'implique pas automatiquement le déconstructivisme radical. Au contraire, une sorte de formule magique semble avoir été trouvée par là, afin de tenir à distance les réflexions trop fragiles sur le plan conceptuel et d'avancer plutôt de façon pragmatique. C'est en ce sens vague que récemment des femmes musulmanes du Pakistan, d'Iran, du Liban, du Maroc, de la Tunisie et même des États-Unis ont proclamé le « *Gender-Jihad* » (la guerre sainte du *gender*).

6. MAXIME LE CONFESSEUR, « Tous uns dans le Christ », trad. E. von Ivanka, Einsiedeln, 1961, p. 52 s.

Le genre : une théorie au banc d'essai

Malgré cette compréhension pragmatique « molle » on doit de nouveau se demander :

– En tant qu'instrument politique d'intégration, l'« intégration du genre », dans cette définition, est formulée de façon globale, diffuse et peu justifiable. Dans quelle mesure et selon quels critères peut-elle être mise à l'épreuve et évaluée ? Une publication de 2004 rassemble à ce propos des contributions en majorité critiques⁷. Et au nom de quelle conception de la femme devrait-on agir ? Rien n'est dit à propos des critères de l'évaluation ni des critères d'une « vision sexuellement différente ». Mais il n'y a pas de processus sans sujet. Qui encourage ou qui entrave la nouvelle manière de voir ? Où commence une nouvelle idéologie ?

– L'intégration du genre est-elle un instrument émoussé, obéissant seulement à un effet de mode, qui laisse de côté les véritables intérêts des femmes ? La recherche sur les différences sexuelles est indubitablement nécessaire parce que l'inégalité et le traitement inéquitable – malgré l'égalité de droit – sont un fait politique mondial et un fait révoltant. Mais de cette recherche ne relèvent pas seulement les concepts à la mode tels que l'altérité, mais aussi les domaines concrets où l'inégalité se manifeste : le travail ou le travail à la maison, le mariage, l'éducation des enfants, l'âge. Le nouveau *Dictionnaire des Gender Studies*⁸ contient remarquablement peu d'entrées pour ces mots. L'« intégration du genre » ne serait-elle qu'au service des femmes blanches universitaires ?

– Abstraction faite de la question de l'évaluation, se pose la question préalable : à travers le concept de *genre*, une compréhension aliénée du corps n'est-elle pas véhiculée, au moins de façon subliminale ? Que signifie, dans la définition de Bruxelles, l'expression centrale de « *vision du monde sexuée* » ? Depuis environ dix ans sont menées des discussions sous le titre de « *gender scepticism* » (scepticisme à l'égard du genre) : y a-t-il un sens à chercher partout et chez tous des points de vue, des choix d'action, des manières de lire le monde féminins ou masculins ? Par là, n'établit-on pas dans le monde un dualisme universel qui transfère beaucoup de choses sur le plan sémantique et qui partage le monde en une part féminine

7. U. BEHNING (éd.), *Was bewirkt Gender mainstreaming? Evaluierung durch Policy Anlysen*, Francfort, 2004.

8. *Metzler Lexikon Gender Studies, Geschlechtforschung, Ansätze, Personen, Grundbegriffe*, éd. R. Kroll, Stuttgart, 2002, 450 p.

PROBLÉMATIQUE ————— **Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz**

et une part masculine ? Au cas où ce serait significatif, comment ce dualisme sera-t-il mis en œuvre dans la vie pratique ? La construction de « deux mondes » sera-t-elle impérative ?

Un prolongement critique est en tout cas demandé pour faire apparaître les deux « points aveugles » de la *gender theory* : l'oubli de la chair et l'oubli de la génération. La vie et le don de la vie sont la conséquence du sexe biologique et non d'un être sexué social.

La politique en faveur des femmes ne peut plus être simplement une politique du genre ; elle doit s'occuper de la corporéité et de la générativité en y voyant bien plus que des facteurs sémantiques, elle doit les soutenir et faire d'un domaine interprété sur un plan strictement individuel une tâche essentielle de la progression de l'État. En ce sens, il serait éclairant d'annoncer un « *children mainstreaming* » (une intégration politique de l'enfance).

– La catégorie de genre n'est-elle pas trop monocausale pour modifier la réalité de manière significative et humaine ? Les discussions sur l'intégration des genres évoquent aussi d'autres catégories de l'inégalité : les classes et les races. Puisque cette différence est affirmée et fondée par la religion, dans l'islam, l'hindouisme, le shintoïsme, etc., il faudrait aussi faire entrer en ligne de compte les religions. Des modifications durables exigent donc des formes de pensée bien plus complexes que le seul concept de genre. Son adoption ne signifie-t-elle pas une simplification qui n'a de portée géopolitique que dans le « premier monde » ?

– La « sororité » de toutes les femmes est-elle une évidence sans problème ? L'universalité de cette prétention n'est-elle pas une auto-illusion agréable ? Dans le monde, l'écart entre les manières dont les femmes se comprennent elles-mêmes ne cesse de grandir. Les points de vue des femmes se laissent difficilement unifier ; un exemple douloureux (en Europe) est celui de l'excision, qui est pourtant accomplie par des femmes.

– Le genre pourrait apparaître comme une conséquence tardive de l'esprit des Lumières. Mais celle-ci abrite toujours une dialectique. Dans ce cas on pourrait craindre que le genre ne marque pas seulement de manière positive, mais aussi de manière négative les comportements mondiaux, parce qu'il rend unilatéraux les jugements éthiques : l'avortement est-il favorable ou défavorable aux femmes ? Voiler la totalité du corps est-il favorable ou défavorable aux femmes ? Est-ce que l'optique du genre laisse encore subsister des étalons de valeur indépendants du problème du genre ? Ou bien une pensée détachée du genre est-elle déjà masculine, ou politiquement incorrecte, ou prémoderne ?

Le genre : une théorie au banc d'essai

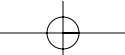
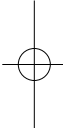
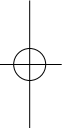
La catholicité de la pensée nous suggère de faire jouer les propos de l'Évangile comme de possibles correctifs. Même pour le nouveau courant dominant de la pensée, la « nature » (la biologie) et la « culture » (le rôle assigné) ne sont en elles-mêmes ni saintes ni modelables dans le sens d'une intégrité et d'une identité convaincantes. La blessure fondamentale de l'existence humaine exige évidemment un effort de l'homme en vue de la guérison ou du moins d'un apaisement. Il est cependant décisif de ne pas placer la solution uniquement à l'intérieur de la société.

La *Genèse* connaît la guerre des sexes et la destruction par le sexe ; elle a aussi la connaissance d'un Sauveur. Cette vision n'est pas un fardeau, elle redresse la déformation disproportionnée de l'univers, le syndrome de l'échec, la frustration de ne pas pouvoir être un autre. C'est ici que commence une contribution importante au problème. Le christianisme enseigne en effet une réserve : pour lui, l'action et la transformation politiques apparaissent nécessaires, mais aussi provisoires et contingentes. Les idéologies sécularisées du salut doivent toujours être renouvelées et critiquées, en raison de leur noyau totalitaire, par l'apport du christianisme. La politique chrétienne de la société autorise des options mais interdit les fondamentalismes, y compris ceux de la « libération ».

Traduit par Kim Loan Mayen.

Titre original : « Gender : eine theorie auf dem Prüfstand ».

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, née en 1945, enseigne la philosophie de la religion à la *Technische Universität* de Dresde. Elle est membre du comité de rédaction de la revue *Communio* de langue allemande. Elle a publié notamment *Eros – Glück – Tod und andere Versuche im christlichen Denken (Eros, bonheur, mort et autres essais de pensée chrétienne)*, Gräfelting, 2001.



Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Tony ANATRELLA

Accepter la différence

DANS une société qui se veut de plus en plus solidaire, qui dénonce toutes les formes de discrimination et fait de l'individu¹ la norme en toutes choses, on pourrait penser que le sens de l'altérité progresse. Mais en est-on certain, surtout lorsque domine l'idée qu'il est reconnu à chacun de faire ce qu'il veut du moment qu'il ne gêne pas les autres? Bel exemple du respect de la liberté individuelle lorsqu'en même temps se multiplient, paradoxalement, des formules déliant la relation en affirmant: « *c'est son problème* », pour laisser chacun seul avec lui-même. Telle est la contradiction actuelle où les slogans répètent au gré de manifestations mobilisées par la peur et la crainte de la précarité économique: « *tous ensemble, tous ensemble...!* » alors que la société fabrique de la précarité affective avec le divorce, le pacs et les « unions »

1. Il est à noter que l'on préfère aujourd'hui davantage parler d'individu que de personne humaine, ce qui n'est pas la même chose. On désigne ainsi les hommes par le même concept que celui qui est employé pour parler des animaux, des insectes, des bactéries, etc. Au nom de l'éthologie, on applique à l'homme des caractéristiques identiques à celles que l'on découvre dans les différentes espèces animales. Ainsi, la sexualité animale servira de référence pour définir celle de l'homme, sans mesurer que les points communs ne sont rien à côté de ceux qui les différencient. Malgré cette nuance importante, nous utiliserons ici le concept d'individu qui renvoie à la vision individualiste des relations humaines. Ceci nous éloigne de la perspective personnaliste communautaire inspirée par Emmanuel Mounier.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Tony Anatrella

instituées dans la confusion des sexes, alors qu'elle se fragmente en tribus d'intérêts particuliers, que les références culturelles sont antinomiques, que, par ailleurs, le nombre des célibataires ne cesse d'augmenter et que d'autres se plaignent d'isolement ou de solitude mal assumée. Que devient l'altérité ?

Si l'on s'en tient aux dictionnaires, l'altérité est 1. Un état, une qualité de ce qui est autre, distinct. Comme la différence, l'altérité s'oppose au même, à l'identité. 2. Pour Hegel (1770-1831), l'altérité est la négation déjà incluse dans l'identité. Toute chose, tout être est autre que soi. Il doit l'être pour devenir soi, pour être soi. Ainsi la graine doit-elle devenir autre, c'est-à-dire être supprimée comme graine, pour devenir arbre. 3. Dans la philosophie contemporaine (phénoménologie, existentialisme), l'altérité renvoie à l'autre moi en tant qu'autre que moi dans l'expérience de l'intersubjectivité. 4. Dans la psychanalyse freudienne, l'autre est d'abord approché comme une expression du double narcissique de soi, un dédoublement de la division interne du sujet, un lieu de projections. L'amour de l'autre est un amour narcissique avant que ne s'opère une différenciation entre le moi et le non-moi grâce au rôle du Tiers, en particulier ici la fonction paternelle, d'un troisième qui exprime l'altérité sexuelle.

Dans ce contexte, nous devons nous demander ce qu'est l'altérité : lorsqu'on l'invoque, qu'est-ce qui est en jeu, psychologiquement, socialement et culturellement ?

1. Qu'est-ce que l'altérité ?

L'altérité se résume-t-elle uniquement dans le fait de reconnaître son *semblable* comme une personne différente de soi ? Avoir le sens de l'autre pourrait se définir à travers le souci de lui être attentif et de savoir tenir compte de lui. Mais sur quoi porterait cette différence ? Le fait que cet autre soit une personnalité, ou encore n'importe quel objet distinct de soi, suffit-il pour fonder une altérité ? Certains psychanalystes le prétendent en affirmant que l'animal de compagnie est une altérité. Mais de quelle altérité s'agit-il ?

1.1. Le sens de l'altérité commence par l'effet de miroir

Au commencement de la vie, pour l'enfant, voire pour l'adolescent, la recherche de l'autre est souvent vécue comme une projection de soi sur autrui. Il se vit ainsi à travers le corps de sa mère avant d'avoir accepté le sien et d'en avoir conscience. De cette

Accepter la différence

façon, il cherche à unifier la division interne dans laquelle il vit ; entre ses pulsions et son moi, entre ses exigences subjectives et les contraintes externes. Il se trouve déjà dans une forme d'altérité avec lui-même, au sein d'un dialogue interne entre les instances du moi et l'univers pulsionnel, entre son ressenti et les réalités objectives. Il vit ce débat, dans une tension qu'il tente d'unifier à travers la *recherche du même* qui ferait le lien entre les divers aspects de ses divisions internes.

La fascination du regard, mais aussi l'attrance pour l'autre, enfant ou adolescent comme lui, est souvent vécue dans un dédoublement de soi. Dans ce cas, aimer revient à s'aimer soi-même à travers l'autre et lorsque le sujet s'installe dans cette attitude, il est davantage dans l'illusion de l'autre s'il en vient à nier la dimension de l'altérité sexuelle de la relation. Il aime l'autre comme son double, comme son idéal narcissique. Ainsi va ce type d'amour, mais peut-il en être autrement ? En effet, le narcissisme – l'amour de soi – est constitutif de la personnalité du sujet. Ce narcissisme primaire se caractérise simultanément par une première ébauche du moi chez l'enfant et par son investissement par la libido (il se désire lui-même). Le sujet se prend comme son propre objet d'intérêt, mais la prédominance de cet amour de soi n'exclut nullement l'investissement dans d'autres objets. L'amour de l'autre passe par l'amour de soi. Le Christ nous le dit, lorsqu'il nous invite à « *aimer son prochain comme soi-même* ».

Freud (cas Schreiber 1911) souligne que « *Le sujet commence par se prendre lui-même, son propre corps, comme objet d'amour* », ce qui permet une première unification des pulsions sexuelles (*Totem et Tabou*, 1913). Puis, il montre bien (*Pour introduire le Narcissisme*, 1914) que plus le sujet investit des objets qui lui sont extérieurs, et plus il élargit son champ d'investissement. Mais inversement, plus il retire la libido de cet investissement objectal pour la reporter sur lui-même, et plus il appauvrit son lien extérieur comme on l'observe dans les psychoses. En revanche, le moi pris comme objet d'amour est un moment fondateur du sujet. Il correspond au stade du miroir dans lequel le moi se définit par une identification à l'image d'autrui. Le moi de l'enfant en construction est visité par des identifications à d'autres sujets. Ainsi, ce narcissisme premier n'est pas un état duquel est absente toute relation intersubjective, mais bien au contraire il représente l'expérience de l'intériorisation d'une relation à l'objet. Ce qui veut dire que le sujet est partagé dans une tension qui risque de devenir contradictoire :

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Tony Anatrella

– D’un côté, un état relativement sans « objet » – sans relation avec l’entourage, comme on l’observe dans certaines séquences psychologiques chez des adolescents avec la drogue – un état réduit à une confusion entre le moi et les pulsions. Le sujet se prend comme seul objet d’intérêt dans l’auto-érotisme, privant le moi d’une partie de ses facultés de différenciation. Dans le cas de ce narcissisme plein de soi-même, comme l’a décrit Freud (1910, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*) pour rendre compte du choix d’objet chez les homosexuels ; ceux-ci « ... se prennent eux-mêmes comme objet sexuel ; ils partent du narcissisme et recherchent des jeunes gens qui leur ressemblent qu’ils puissent aimer comme leur mère les a aimés eux-mêmes ».

– D’un autre côté, un état où le sujet a besoin de l’environnement, en s’identifiant à autrui pour lui emprunter des matériaux psychiques à partir desquels il va s’élaborer et se différencier. Il va fonctionner sur un mode trinitaire entre le soi (représentatif de son unité), le moi (il fait le lien entre les pulsions et les instances psychiques, mais aussi avec le monde extérieur) et les objets distincts du sujet. Si le moi du sujet lui apparaît être un autre (le soi) engagé dans un débat interne avec la vie pulsionnelle (il lui arrive de se parler à lui-même comme s’ils étaient deux), son moi est aussi un autre face à la reconnaissance progressive de l’objet afin de l’accepter pour lui-même. Le moi ayant ainsi assuré son narcissisme, il entre dans un processus d’identification et de différenciation. Il « s’identifie », afin d’obtenir des matériaux nécessaires à son édification psychique, puis il se différencie en s’affirmant dans son identité, tout en restituant l’identification à l’autre qui a joué un rôle d’étayage. Autrement dit, il emprunte des caractéristiques psychiques à l’autre, il les assimile puis, d’une certaine façon, il les lui rend afin d’être sûr d’être lui-même et non pas la psychocopie de l’autre. C’est ce processus qui va lui permettre de faire face à un objet qui est saisi en écho à son histoire subjective, mais qui ne peut pas lui ressembler en tout et qui, de ce fait, sera objet de désir. Il acceptera de renoncer à une partie de son narcissisme afin de faire de la place à un autre que soi s’il accepte de se reconnaître comme étant à la fois marqué par l’incomplétude et le manque. Le désir narcissique est un désir où l’autre s’inscrit dans le dédoublement de soi, alors que le désir né d’un manque est un désir qui se déploie à partir du renoncement au narcissisme autosuffisant. Il reste encore prisonnier de la symbolique maternelle lorsque l’enfant croit à sa toute-puissance en s’identifiant au pouvoir maternel qui donne la

Accepter la différence

vie. Il a le sentiment d'être le prolongement de la puissance maternelle et d'être ainsi doté de tous les pouvoirs. Dans cette autosuffisance, il se vit comme le phallus de la mère, c'est-à-dire en désirant avoir le pouvoir maternel en étant son objet de puissance, dans lequel il n'y a pas de place ni pour le père ni pour l'altérité sexuelle.

Durant l'enfance, le sujet se confond avec l'autre et vit son corps comme l'extension de celui de ses parents. Tout en étant relativement curieux à leur égard, il se moque de la sexualité des adultes, le pubère la tourne même en dérision et ignore ce qu'est la jouissance sexuelle. Progressivement, il va être déstabilisé par ses transformations corporelles et par la découverte psychologiquement plus ou moins violente de la différence des sexes. L'exploration de l'autre commence dès ce moment-là. Et même s'il avait acquis le sens de son semblable, il le vivait néanmoins sur un modèle narcissique. Il se sent agressé par la découverte de l'autre sexe. C'est pourquoi les préadolescents et les adolescents se regroupent entre partenaires unisexués et ont tendance à déconsidérer l'autre sexe, à rivaliser, voire à se soumettre de façon toute œdipienne. Ne voit-on pas des garçons s'affirmer en groupe vis-à-vis des filles, quitte à être violents jusqu'aux agressions sexuelles, et la fille, dans une relation duelle avec un garçon le mener comme elle l'entend ?

1.2. Vivre à être les deux sexes pour éviter l'altérité sexuelle

La différence des sexes et l'altérité sexuelle vont inquiéter le sujet, et parfois le tourmenter. Ainsi, la peur de la solitude et les difficultés de l'endormissement inaugurent souvent le début de l'adolescence, renouant avec la crainte d'être abandonné et le désir de fusionner avec la mère. L'adolescent résiste à la nuit dans laquelle il se tient en état de veille pour finalement s'endormir à l'aurore. Paradoxalement, il craint et, en même temps, il tente de se différencier de son objet premier, sa mère, et pas n'importe quelle mère, la mère phallique, la mère toute-puissante de l'enfance qui est ici subitement érotisée. Dans l'appréhension de la nuit, il vit la crainte du corps marqué au masculin et au féminin, du pénis et du clitoris venant lui rappeler que son sexe n'est pas le phallus, là où il le confond avec. Ainsi, il se protège (garçon ou fille) de la mère phallique en se masturbant comme pour se soustraire à son emprise : *« Je ne serai pas le phallus de ma mère »* en manipulant son pénis ou son clitoris. L'angoisse de castration – de l'impuissance à être – l'excite et l'entraîne à se masturber ou plutôt à masturber un autre soi-même dans un dédoublement narcissique.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Tony Anatrella

Coincé dans cette expérience narcissique, le sujet est en deçà de l'altérité, même s'il imagine la présence d'un autre, cet autre reste un condensé de la mère pour les deux sexes. Il a fait corps avec elle afin de parvenir à constituer son unité interne qui est, ici, remise en question. Il doit s'en libérer et renégocier le complexe de castration pour accéder à l'altérité sexuelle. Dès le départ, les enfants (filles et garçons) s'identifient toujours au sexe de la mère qui est vécu comme porteur de la puissance. Le sujet va devoir s'affirmer vis-à-vis d'elle, une activité qui suscite de l'angoisse et de la culpabilité. C'est pourquoi, si la découverte de la différence sexuelle porte dans un premier temps sur la dissymétrie anatomique, fondamentalement elle trouve son origine dans la façon dont l'homme et la femme vont se situer respectivement vis-à-vis de la féminité. Si pour l'homme, qui se différencie sexuellement grâce au père qui le conforte ainsi, la masculinité reste à intégrer et à affirmer par rapport à la mère, pour la femme dont la féminité est révélée par le père, sa féminité reste mystérieuse, inquiétante et troublante. La sexualité féminine est d'autant plus exaltée et idéalisée qu'elle est crainte comme le lieu de la toute-puissance infantine. Le garçon s'en protège entre autres à travers la masturbation et la drogue, et la fille peut la nier avec la masturbation, mais aussi la boulimie et l'anorexie.

1.3. Le Père est le Tiers qui révèle l'altérité sexuelle

L'altérité sexuelle se découvre au décours de l'adolescence lorsque se remanie l'image de la mère toute-puissante grâce à l'altérité féminine pour les deux sexes où la femme est découverte pour elle-même. Sinon, les garçons risquent d'être identifiés à la mère. D'ailleurs, ils luttent depuis l'enfance pour ne pas être considérés comme des « filles », qui est la suprême injure entendue dans les milieux très masculins comme l'armée et dans lesquels des filles se donnent l'illusion d'être des garçons (N'a-t-on pas vu, lors d'un reportage télévisé sur la rude formation des recrues, des jeunes filles mimer sur leur corps la possession d'un pénis?). À leur tour, les filles acceptent relativement leur identité, mais elles sont comme les garçons qui se méfient, voire rejettent le féminin. L'altérité sexuelle ne sera vraiment reconnue qu'au moment où sera acceptée, dans son vécu personnel, la jouissance sexuelle avec l'autre de l'autre sexe.

Pour accéder au sens de cette altérité, la présence du Tiers est indispensable. Ce troisième, entre l'enfant et la mère, est évidemment le père, le sujet qui est d'un autre sexe et qui vient révéler l'incomplétude de la mère que l'enfant (ou l'adulte infantile) tenait pour toute-

Accepter la différence

puissante. Le père est celui qui a séduit la mère : ils sont l'un à l'autre dans la possession et dans l'exclusivité auxquelles l'enfant ne peut pas accéder. Le garçon comme la fille se placent dans la logique de séduire la mère pour évacuer le père ou, à l'inverse, de séduire le père pour évacuer la mère aussi bien dans un choix hétérosexuel que dans un choix homosexuel (ce qui ne fait pas une homosexualité, celle-ci va apparaître comme l'expression de l'échec de ce processus et de l'inachèvement œdipien). L'enfant se libère de la mère en introduisant ce Tiers représenté par le père mais qui l'inquiète aussi et vient entretenir une crainte incestueuse : ce Tiers qui a séduit la mère pourrait aussi séduire l'enfant. D'où cette crainte inconsciente d'être agressé sexuellement par le père dont on retrouve la fantasmagorie dans certains récits imaginaires d'enfants qui se plaignent d'avoir été les victimes de ce père (ou d'adultes) incestueux. Des enfants, mal symbolisés et sans langage élaboré, confrontés à des enquêteurs et à des experts qui ne comprennent pas cette psychologie régressive et n'entrent pas dans la dimension imaginaire de ces récits, les retiennent au premier degré. Ils se condamnent à ne rien saisir des enjeux que le Petit Chaperon Rouge connaissait déjà. Ils fabriquent les drames judiciaires que l'on a connus avec les sinistres affaires d'Outreau qui sont à l'image des psychologies, plates comme des écrans de télévision de l'époque actuelle. En réalité, le père qui agresse sexuellement l'enfant nie l'existence de celui-ci et nie son rôle de Tiers séparateur au fondement de l'altérité, et de Tiers révélateur de la féminité de la mère. Féminité qui est le Tiers insoupçonné par l'enfant (garçon ou fille) et qu'il aura à découvrir plus tard.

Le Tiers apparaît ainsi comme un agresseur car il vient déloger l'enfant d'une place où il se fait illusion : satisfaire et combler la mère. C'est le rôle du Tiers que l'enfant jalouse, refuse ou nie plus ou moins consciemment, jusqu'au moment où il l'accepte afin d'être disponible au monde extérieur et aux autres. Il découvrira que ce Tiers qui est nécessairement limitant, aussi bien pour la mère que pour lui, enfant, il l'ouvre à d'autres possibles de réalité et ne le réduit pas à l'impuissance comme il risquait de l'être en se maintenant dans l'univers maternel. Faire corps avec l'univers maternel ne peut que le dépersonnaliser, l'enfermer dans l'indistinction du moi et des pulsions et le maintenir dans la confusion des sexes et des sentiments. Le père est l'objet d'intérêts de la mère et la mère est en attente à son égard. C'est pourquoi, le jeune enfant est curieux de savoir ce qui se passe entre eux, au point de visiter leur chambre et de fouiller

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Tony Anatrella

dans leurs affaires. L'adolescent qui redoute de le savoir préfère les ignorer, quitte à s'enfermer dans son mutisme pour ne pas se laisser déborder par ses désirs infantiles et incestueux en attendant de les remanier.

1.4. Le Père ouvre à l'altérité féminine

Mais le Tiers est aussi un contenant qui permet à l'enfant d'aller voir ailleurs que du côté de la mère. Le père est le Tiers qui libère. Il facilite l'accès à la féminité aussi bien au garçon qu'à la fille afin qu'ils acquièrent le sens de l'altérité sexuelle. Le garçon va pouvoir se différencier dans sa masculinité face à la féminité, et la fille va le faire dans sa féminité à l'égard de sa mère. C'est pourquoi, paradoxalement, le Tiers paternel favorise le développement de l'altérité sexuelle à partir de la féminité. Le père qui représente l'autre sexe fait ainsi violence en venant briser la dyade formée entre la mère et l'enfant, afin d'y révéler la féminité.

Pour diverses raisons, l'homosexuel refusera d'entrer dans ce processus. En effet, tout en reconnaissant l'existence, de façon extérieure à lui-même, de la différence sexuelle, il reste allergique au manque de la femme par rapport à ce qu'il croit avoir et tenir. L'angoisse de son propre manque lui est rappelée à travers ses craintes de la castration. Freud développe ce constat que l'on observe chez tous les enfants installés dans la croyance en un sexe unique dont le corps est marqué par le pénis ou la vulve confondu avec un objet phallique. Si l'organe sexuel ne saurait se confondre avec sa symbolique à travers le pouvoir maternel et le pouvoir paternel (le phallus de chacun), une distinction radicale entre l'un et l'autre ne semble pas pertinent soutiennent J. Laplaplanche et J.-B. Pontalis, les auteurs du *Vocabulaire de psychanalyse*². « *Le terme de Penisneid (envie du pénis) concentre une ambiguïté qui est peut-être féconde et ne saurait être levée par une distinction schématique entre, par exemple, le désir de jouir du pénis réel de l'homme dans le coït et l'envie d'avoir le phallus (comme symbole de virilité).* » Entre l'attrait de l'organe et l'accès à sa symbolique, il y a aussi une fascination pour l'objet sexuel lui-même. Un fait massif dans le symptôme homosexuel masculin où le pénis est recherché prioritairement même si à travers cette quête le sujet cherche un objet introuvable, comme le disait Freud, qui masque la recherche du père. Jacques

2. Presses Universitaires de France.

Accepter la différence

Lacan a voulu apporter une autre variante en définissant cette intrigue œdipienne de l'obtention du phallus entre le fait d'être ou de ne pas être le phallus, c'est-à-dire de disposer ou de ne pas avoir le pouvoir paternel et maternel.

Freud a ainsi situé les enjeux de la dialectique entre l'organe et le phallus : « *si la représentation de la femme au pénis « se fixe » chez l'enfant [...] et rend l'homme incapable de renoncer au pénis chez son objet sexuel, alors un tel individu avec une vie sexuelle par ailleurs normale, deviendra nécessairement homosexuel et cherchera ses objets sexuels parmi les hommes qui pour d'autres caractéristiques somatiques ou psychiques lui rappellent une femme* »³. La femme sera pour l'homosexuel un objet d'aversion. Il s'en protégera avec un partenaire d'un même sexe tout en prétextant qu'il s'agira « d'une autre forme d'amour » ou d'une « altersexualité ». Or celle-ci n'existe pas, elle est l'expression d'une mauvaise foi et n'est qu'une parade langagière qui empêche de penser l'autre, puisque l'altérité c'est l'autre sexe. Mais cet autre, il ne peut ni se le représenter ni acquiescer à sa symbolique, et encore davantage lorsqu'il confond le pénis avec le phallus. En réalité, il masque à travers ce néo-langage le refus du Tiers, sa difficulté, voire son incapacité à quitter le maternel et à accéder à l'altérité sexuelle. Cette attitude est aussi vraie pour la femme que pour l'homme qui se fixent dans l'homosexualité.

– Pour la lesbienne, la mère est vécue comme un être à protéger. Elle adopte une attitude de rivalité à l'égard de son père pour lui montrer qu'elle est davantage capable que lui d'être forte et aimante afin de soutenir sa mère (tout en la méprisant par ailleurs). La fille s'imagine victorieuse sur le père en affirmant qu'elle n'a pas besoin d'enfant : elle le fera toute seule dans l'autosuffisance de la mère toute-puissante. Elle ne reconnaît pas à la mère le moindre manque. Elle va aimer d'autres femmes dans un but, évidemment inconscient, de réaliser auprès d'elles l'image virile du père. Une image infantile qui est faite de pouvoir et de puissance, et non pas d'échanges et de complémentarité.

Le sujet (homme ou femme) fuit l'idée que c'est l'homme qui révèle à la femme sa féminité et que c'est la femme qui révèle à l'homme sa masculinité. Ce discours d'altérité sexuelle est insoutenable pour la lesbienne et l'homosexuel qui se voient dans la complétude comme la mère.

3. S. FREUD, « Les théories sexuelles infantiles », dans : *La vie sexuelle*, PUF.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Tony Anatrella

— Pour l'homosexuel, la mère est aussi vécue inconsciemment comme celle à qui il ne manque rien. Il s'identifie à cette complétude qui est la garante de la sienne. Prendre conscience que la mère pourrait être marquée du signe du manque lui est intolérable et remet en question son refus de la castration, c'est-à-dire ici être limité dans son identité sexuelle. L'angoisse de cette limite se mue en décompensation dans une dépression qui signe l'échec de rejoindre l'altérité sexuelle. Le caractère dépressif est inhérent à l'inauguration de l'homosexualité et ne procède nullement d'une influence sociale comme on le laisse entendre face à certains suicides. Ils dépendent de l'économie interne des sujets et peuvent éventuellement se produire à la suite d'un événement déclenchant mais qui n'est pas causal. Ils révèlent la souffrance psychique des sujets à vivre ainsi une orientation sexuelle en dysharmonie avec l'identité sexuelle. D'ailleurs on assiste à une autre manœuvre qui consiste à définir indûment l'identité par une orientation sexuelle qui ouvre aux possibles illusoire du sentiment de toute-puissance.

1.5. Entre l'homme et la femme, l'enfant est le Tiers qui permet l'altérité

La place de l'homme, du père, comme signifiant la différence sexuelle est bien le Tiers qui laisse entendre l'altérité sexuelle en révélant la féminité. Mais il n'est pas le seul à être Tiers pour faire l'altérité sexuelle. L'enfant va également jouer ce rôle entre l'homme et la femme, du moins quand on lui laisse cette place. Elle ne lui est pas toujours reconnue dans la société actuelle lorsqu'il est instrumentalisé pour être le phallus, c'est-à-dire l'objet de la puissance et du pouvoir de la mère qui veut faire un bébé toute seule ou que la procréation, au nom de l'homosexualité, soit désarticulée et désincarnée de la différence et de la rencontre des sexes. L'enfant qui n'est plus le Tiers est enfermé dans le déni de la castration pour devenir l'objet phallique des adultes impuissants à admettre l'altérité sexuelle. En venant d'un ailleurs qui est celui du froid et/ou de la monosexualité des adultes, il ne peut plus imaginer sa conception, la « scène primitive », qui est la conséquence de la rencontre dans la jouissance d'un homme et d'une femme. L'enfant est ainsi possédé pour légitimer la liberté de l'adulte de désirer, alors que celui-ci développe un désir de mort sur l'enfant dans une double direction : il n'est pas reconnu pour lui-même ou il est un gêneur dont on se débarrasse grâce à l'avortement. Les sociétés altruistes savent bien que c'est l'enfant qui est l'avenir de l'homme et non pas

Accepter la différence

la femme comme on le prétend lorsque la société valorise la monosexualité.

Or « la scène primitive », l'acte sexuel par lequel l'enfant est conçu, est un autre événement par lequel se fonde l'altérité. L'homme et la femme qui s'unissent dans un orgasme commun et différencié sont aussi dans l'ordre du Tiers. Dans cet acte, ils sont trois. L'homme, la femme et l'enfant à venir. Un autre est présent entre eux au moment de leur orgasme. La femme éprouve cet orgasme à partir de l'homme, et celui-ci le reçoit de la femme qu'il n'a pas voulu être et dont il refuse la similitude avec celle qu'il aime. La scène primitive ouvre ici l'accès à la jouissance sexuelle et à l'altérité à travers la personne de l'enfant. L'amour sexuel et celui qui conduit à la procréation sont ainsi à l'origine d'une acceptation de l'altérité au cœur même de l'humanité. Il peut même aller jusqu'à déclencher des jalousies entre le bébé, le père et la mère, jouant ainsi de vieilles histoires infantiles sur le thème des conflits du narcissisme primaire et des conflits œdipiens en forme parentale et fraternelle. L'expression sexuelle entre un homme et une femme produit un troisième qui ne fait pas pour autant nombre au sens mathématique du terme. Ce troisième est le signe de l'incomplétude, de la division interne et de la difficulté à faire « Un » tout seul (au sens de l'acquisition de l'unité). L'altérité naît de la reconnaissance de la division des corps sexués et inscrit le sujet dans le manque, source des désirs. Ce qui est intolérable pour une psychologie unisexuée et une société de la similitude, – ne pas avoir droit à ce troisième –, devient source d'altérité de la femme et dégage l'homme de la figure paternelle castratrice.

Le lien social peut ainsi se développer au-delà de ce qui semble être une problématique psychique de la condition humaine partagée par les deux sexes. L'altérité se joue dans la dualité des sexes et non pas dans des formes de « sexualité » (homosexualité, travestisme, transsexualité, etc.) qui ont toujours existé et que l'on voudrait instituer au nom de la nouvelle rigueur morale de la non-discrimination. L'altérité sexuelle est l'un des fondements du lien social déstabilisé aujourd'hui par la confusion des genres sexuels.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Tony Anatrella**2. L'altérité sexuelle et le déni de la différence**

La plupart des orientations sexuelles recherchées pour elles-mêmes et en contradiction avec les deux seules identités sexuelles qui existent, celle de l'homme et celle de la femme, ne sont pas significatives de l'altérité. Bien au contraire, elles en sont la négation et celle de toutes les autres différences qui en découlent.

2.1. La valorisation d'une orientation sexuelle est la négation du Tiers

Ainsi, le voyeur et l'exhibitionniste sont dans une vision fétichiste, un univers clos, celui de l'objet sexuel infantile qui se laisse voir et posséder, comme pour échapper à la peur de la perte (castration). Nous avons dit également ce qu'il en était, pour une part, au sujet de l'homosexuel. Quant au transsexuel, il est dans l'illusion de revêtir le corps de la mère (ou du père s'il s'agit d'une femme) comme une image idéale. Il (ou elle) s'offre au scalpel du chirurgien pour « devenir » le corps du parent de l'autre sexe et en jouir. Des chirurgiens, quand ce n'est pas le législateur, acceptent d'entrer dans ce tragique *passage à l'acte* (qui est toujours une conduite réactionnelle et une régression à l'égard du symbolique). Pourtant cet acte témoigne d'un manque à être du sujet et de son absence de lien avec l'Autre, au sens de l'altérité sexuelle. Le plus souvent, il s'agit de personnalités psychotiques qui ne reconnaissent ni leur appartenance sexuelle, ni l'autre qui représente le Tiers : le Père est oblitéré. Dans cette fausse réassurance narcissique, on leur laisse entendre qu'ils peuvent devenir un « autre », alors qu'ils le brouillent, l'effacent et le transforment dans ce qu'ils ne peuvent pas être. À vouloir incarner un sexe qu'il ne sera jamais, le sujet transsexuel souligne sa fragilité narcissique et l'angoisse du manque.

Dans tous ces cas, nous sommes en face de particularités sexuelles qui sont vécues avec plus ou moins de souffrance par des sujets. Si nous avons à prendre en considération ces situations singulières en étant attentifs à ces personnes, cela ne veut pas dire que nous pourrions faire de ces situations sexuelles autant de modèles à inscrire dans la loi afin de créer de nouvelles configurations de couples et de familles. La reconnaissance des personnes n'implique pas l'acceptation de toutes les situations. La société ne peut s'organiser qu'à partir de la sexualité représentée par la dualité des sexes de l'homme et de la femme. La loi civile ne dit que l'universel et ce qui sert l'intérêt général.

*Accepter la différence**2.2. Le Tiers absent fabrique de l'inauthenticité sociale*

Pour la psychanalyse freudienne, être homme ou femme ne relève pas uniquement de la différence des sexes au sens biologique, mais d'une articulation particulière au Tiers, au phallus et à la castration. Si nous sommes tous soumis au manque et à la castration, celui qui représente symboliquement la fonction paternelle, qui joue le rôle du Tiers, ne l'est pas. Bien entendu, le sujet concret, tel individu, tel « papa » est confronté dans sa personnalité, comme tout le monde, à cette problématique. Mais ce n'est pas le cas pour celui qui supporte la fonction de représenter la loi de différenciation sexuelle et de révéler la dualité des sexes, alors que l'enfant seul avec sa mère continuerait à s'identifier au sexe maternel. Enfermé dans cette intrigue du matriarcat où le Tiers n'a pas de place, l'invitation du « *nique ta mère* », ou l'agression sexuelle des filles dans les *tournantes* observées par d'autres garçons (c'est aussi parfois le but de ce jeu cruel) et la démonstration de soi dans la violence et la délinquance, sont une façon d'assurer et de prouver sa virilité à la mère phallique. Ce constat s'impose, puisque le Père, le Tiers, n'est pas présent pour confirmer la masculinité du garçon. La loi du Père est absente et ne peut barrer le sentiment de toute-puissance de la mère, ni celui de l'enfant qui s' imagine que toutes les femmes lui appartiennent afin de fuir l'angoisse de l'homosexualité. La seule façon d'éviter la révélation de la dualité des sexes est alors de neutraliser le Tiers.

Biologiquement, les garçons et les filles savent qu'ils sont hommes ou femmes, mais c'est insuffisant. Encore faut-il intérioriser ce double fait de réalité par la médiation du Tiers, représenté par le Père, mais aussi par la loi de la société qui dit la différence sexuelle. Quand elle se refuse à la nommer et introduit dans la loi sa propre négation, il ne faut pas s'étonner de voir se développer une violence barbare et tribale. Nous ne sommes qu'au début de ce phénomène puisque le cadre porteur de la société n'est plus tout à fait significatif de l'altérité sexuelle (le Pacs et la revendication du mariage et de l'adoption des enfants par des personnes homosexuelles viennent minimiser le sens de la dualité des sexes qui fonde le lien social). Les médias et les fictions télévisées qui maintiennent l'ordre du déni de la différence sexuelle, réduisent le débat à une vague sentimentalité altruiste dans laquelle, en réalité, l'autre est toujours absent. Pire même, on fabrique du mensonge social en laissant croire que le couple, le mariage, la parenté et la filiation procèdent d'un seul sexe.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Tony Anatrella

2.3. Être deux est insuffisant pour faire de l'altérité

Le fait d'être deux personnes distinctes n'inscrit pas nécessairement dans l'altérité sexuelle si l'une comme l'autre n'ont pas intériorisé le Tiers et s'enferment dans une monosexualité. Mais pour contourner cet état, qui sera délétère sur le long terme, on use de sophismes. Ainsi certains affirment que la véritable altérité se définit à partir de la relation que « *moi j'entretiens avec autrui* ». La question sexuelle étant secondaire, elle n'est pas plus importante que la couleur des cheveux.

Nous avons ainsi intériorisé une des idées centrales de la théorie du *gender* (le genre) qui affirme, d'une part, que l'identité sexuelle est le résultat d'une construction culturelle et, d'autre part, que ce qui définit notre identité, c'est notre orientation sexuelle, que nous pouvons changer au gré de l'évolution de nos émotions. Au nom de l'égalité des droits, la société doit donc s'organiser à partir de ces orientations sexuelles pour redéfinir le couple et la famille. La plupart des gens ignorent que cette idéologie influence très largement les décisions qui sont prises en faveur du mariage et de l'adoption des enfants par des personnes homosexuelles à la Commission populations de l'ONU, au Parlement européen de Strasbourg, mais aussi à la Commission de Bruxelles et par le Législateur français, quelle que soit la couleur politique. Une idéologie faite de sophismes qui séduisent la plupart des responsables politiques dans l'aveuglement intellectuel le plus complet.

Pour le *gender* nous serions d'abord des êtres humains avant d'être un homme et une femme. Cette idée généreuse est irréaliste car un être humain en soi n'existe pas en dehors de la condition sexuée. Nous sommes hommes ou femmes et nous ne rencontrons que des personnes sexuées. Notre personnalité dépend de cette identité alors que l'orientation sexuelle, recherchée pour elle-même en contradiction avec l'identité, appartient au registre des tendances, qui n'ont pas vocation à socialiser le sujet puisqu'elles sont sur le versant des pulsions. Enfin, redéfinir légalement le couple et la famille à partir d'une vision unisexuée et monosexuée de la société est l'expression du déni de la différence sexuelle et du Tiers qui la constitue. La cohésion sociale se fonde sur l'altérité et la différenciation des sexes qui se reflètent dans le fonctionnement des institutions. Une société se construit sur cette différence et non pas sur la confusion de la similitude du *tous ensemble* ou du *tous pareils*. Actuellement, l'égalité devrait devenir synonyme de ressemblance. Ainsi, certains établissent, à tort, une équivalence entre un couple

Accepter la différence

formé entre un homme et une femme avec un duo de personnes de même sexe, alors que ces relations reposent sur des structures psychiques très différentes.

Dans ce contexte, le discours du conformisme médiatique distille la pensée unique en affirmant que : *« l'amour n'a pas de sexe »*. Mais cet amour qui n'aurait pas de sexe est, dans l'absence de l'altérité sexuelle, la négation même de l'amour, puisque celui-ci implique cette dualité fondamentale. Sans l'altérité des sexes, les sentiments sont attachants mais l'amour n'existe pas. Cette conception rejoint d'autres formules au psychologisme naïf de l'époque actuelle : *« Peu importe la sexualité que nous choisissons, si elle nous entraîne vers l'autre. Que signifie choisir une sexualité et de quel autre s'agit-il ? Dans une relation entre personnes de même sexe, ou chez le voyeur comme chez le travesti ou le transsexuel, il n'y a pas d'autre. L'altérité sexuelle est effacée. Et pour sacraliser cette pensée en forme de slogan on nous dit que s'il y a de l'autre Dieu est présent. De ce fait, il n'y a plus rien à dire puisque Dieu est utilisé afin de nous émanciper de l'altérité sexuelle et nous maintenir dans la sexualité infantine encore indifférenciée. Tout se passe comme si la négation de la différence sexuelle devait nous laisser sans parole et nous réduire au silence. Il est vrai que, lorsque des orientations sexuelles prennent le pas sur la différence sexuelle, il n'y a plus de place pour la parole et l'intellect. Tout est faussé. Le jeu des corps dissociés de l'altérité laisse sans voix et prend le pas sur les mots et la réalité des choses. Mais toute forme de relation est-elle significative de l'altérité ? Sous le simple prétexte d'être attiré par un « autre » ou d'aller vers un « autre », sommes-nous dans l'altérité ? On confond ici la présence de deux personnalités avec l'altérité qui, elle, n'existe qu'à partir de la différence radicale représentée par l'intériorisation du sens de l'altérité sexuelle de l'homme et de la femme. Dans la relation entre deux personnes de même sexe, il n'y a pas d'altérité et encore moins d'altérité conjugale (pour parler de couple ou de famille), si le sens de la différence sexuelle n'a pas été intégré intimement dans la personnalité des sujets.*

Lorsqu'un sujet n'a pas le sens de la différence sexuelle, il lui est difficile d'accéder au sens de la vérité. La négation de la différence sexuelle entraîne la négation de toutes les différences, une perversion du langage et une régression à l'égard des objets de la culture. Il nous est proposé ici une vision anthropologique asexuée de la condition humaine. Cette conception du *gender* s'articule sur le

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Tony Anatrella

climat idéologique actuel du déni de l'appartenance sexuelle qui privilégie le mythe de la sortie de la condition sexuée de la personne humaine. Nous serions homme et femme, chacun disposant d'une part masculine et d'une part féminine, comme nous pourrions uniquement nous définir à partir d'un jeu de tendances sexuelles, justifiant ainsi sans le dire l'échec de la différenciation sexuelle. La culture contemporaine entretient davantage la confusion qu'elle ne fournit aux jeunes générations de quoi soutenir leurs efforts pour coïncider avec leur identité respective.

2.4. Mixité et altération de l'altérité

L'adolescence est un âge charnière de la différenciation et de la reconnaissance du Tiers qui révèle les identités sexuelles (masculine et féminine). L'environnement actuel est loin de favoriser ce processus psychique. La mixité scolaire n'est sans doute pas la meilleure façon de se différencier sexuellement et de faciliter les relations hommes/femmes une fois adultes. L'augmentation du nombre des célibataires et des divorces en est le symptôme flagrant. Ces jeunes rencontrent davantage de difficultés pour élaborer leur identité sexuelle et acquérir le sens de l'altérité. Surtout dans un contexte où l'homme est féminisé (voir les papas poules, la sensibilité masculine qui devrait devenir féminine, la mode masculine qui transforme les hommes en précieux ridicules et en dandys, le rôle du père qui pourrait se confondre avec celui de la mère, etc.), et où la femme se masculinise au nom du principe que « *les métiers n'ont pas de sexe* », ce qui est un déni de l'humanité sexuée au masculin ou au féminin. Mais ce slogan rejoint ce que la psychanalyste Hélène Deutsch, nommait *le complexe de protestation masculine* de l'adolescente. Elle s'habille, se comporte en garçon, parle et s'identifie au surmoi des garçons qui sont dans le défi et la provocation. Du collègue à l'université, il est bien difficile de les différencier l'un de l'autre. Elles s'identifient même à la violence des garçons et, quand elles sont dans cet état, elles sont d'une cruauté sans limites. Les faits divers se multiplient et viennent confirmer cette attitude.

Dans le conformisme actuel, la pensée est neutralisée pour éviter de voir que l'on entretient la confusion des genres sexuels et la symbolique qu'ils engagent. Les idéologues et les responsables politiques sont aveuglés par cette fausse égalité entre hommes et femmes. Certes, il existe une égalité en dignité et en droits, mais psychologiquement et symboliquement il en va tout autrement.

Accepter la différence

Aller contre cette double différence est une source de violence qui se développe de plus en plus dans la société, à commencer par les plus jeunes. La parité, la féminisation des titres et bientôt le refus d'être appelée «Mademoiselle», au nom de la privatisation de la conjugalité, montrent à quel point la symbolisation et la socialisation de la différence sexuelle sont malades. Le fantasme de la parité en matière politique, fondé sur le déni de l'altérité, vient corroborer le morcellement actuel de l'universel, qui se fonde sur l'idée que les femmes devraient représenter les femmes et les hommes les hommes. La mixité, qui n'a jamais été pensée en termes de psychologie différentielle, favorise non seulement la confusion des sexes, mais aussi une relation de rivalité définie en lutte des pouvoirs. Un homme comme une femme peuvent chacun travailler aux intérêts de la société sans avoir besoin de se définir l'un contre l'autre, comme on peut l'observer dans la psychologie pubertaire. Toutes les fonctions symboliques ne peuvent pas être occupées indifféremment : on le constate, entre autres, à l'intérieur de la famille, à l'école et dans la société.

Laisser supposer que l'on possède les caractéristiques des deux sexes à la fois est une illusion du sentiment de toute-puissance dans laquelle le sujet ne devient rien, à moins de s'installer dans la confusion des identités. Or la vie n'est tenable et la société n'est gouvernable qu'en sachant tenir compte des symboliques inhérentes à chaque sexe.

*

La différence des sexes est actuellement remplacée par l'uniformité du «*nous sommes tous pareils*». Ce type de représentation de la sexualité contemporaine a un impact négatif sur la psychologie juvénile, lorsque des sujets sont engagés dans un processus d'identification et de différenciation identitaire. Les modèles actuels leur demandent d'y renoncer et de se reconnaître dans l'indistinction sexuelle qui débouche sur le déni de la différence sexuelle et l'accroissement de la violence. De ce fait, l'homosexualité est valorisée car elle apparaît comme la solution idéale (idéal narcissique) pour ne pas être concerné par le difficile travail psychique et, pour certains, par l'impossible reconnaissance de la différence des sexes. Sans cette altérité et sans Tiers, le sujet se désocialise et devient la référence du lien social. En revanche, pour être soi et pour être deux,

DIFFÉRENCE SEXUELLE... Tony Anatrella

pour faire du lien social, il faut en réalité déjà être trois. L'altérité, c'est non seulement l'autre sexe, mais c'est également l'autre à venir à travers la présence de l'enfant.

Mgr Tony Anatrella est psychanalyste et spécialiste en psychiatrie sociale, enseignant aux Facultés jésuites et aux Facultés Libres de Psychologie et de Philosophie de Paris, consultant du Conseil pontifical pour la Famille. Il a, entre autres, publié sur le thème de cet article : *La différence interdite*, Flammarion, *Époux heureux époux*, Flammarion, *Le règne de Narcisse*, Presses de la Renaissance.

Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Pierre BENOIT

L'identité sexuelle : fait premier ou finalité ?

Homme ou femme pour être « une seule chair »

Introduction : un combat sémantique.

La question de l'identité sexuelle ne peut pas se comprendre hors du contexte de plusieurs combats politiques. Les combats féministes et gays, dénonçant les dominations masculine et hétérosexuelle par une étude historique, reposent sur la représentation du sexe comme d'un *genre* (*gender*) historiquement et culturellement construit. Au contraire, les théories dites « naturalistes » ou « ontologiques » du sexe et de l'identité apparaissent conservatrices, contraires à toute liberté sexuelle, en figeant son sens. Avec le temps, ce combat politique s'est tourné vers le langage, puisque celui-ci organise nos représentations et l'accès à la signification de l'identité sexuelle. La parution coup sur coup en France, de plusieurs dictionnaires¹ n'est pas l'effet du hasard, mais indique un combat culturel dont le langage est l'enjeu. Le Conseil pontifical pour la famille, ayant une conscience vive de cela depuis la conférence du Caire en 1994, a publié le *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*². Dans tous ces cas, il s'agira de produire une

1. Sous la direction de Louis-Georges TIN, *Dictionnaire de l'homophobie*, PUF, Paris, 2003. On citera encore sous les directions de H. HIRATA, F. LABORIE, H. LE DOARÉ, D. SÉNOTIER, *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, 2000 ; *Dictionnaire des cultures Gays et Lesbiennes*, sous la direction de Didier ERIBON, Larousse, 2003.

2. Éd. Pierre Téqui, 2005.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... Pierre Benoit

« archéologie du savoir », une considération des concepts de l'identité sexuelle en rapport avec des structures de pouvoirs et d'intérêts, et de discuter sa norme à partir d'une liberté ouverte. Mais ouverte à quoi ?

Si l'on admet que la norme est par principe une violence, la vraie question ne serait pas alors de remplacer une norme par une autre mais de subvertir la norme par une dynamique corporelle et langagière plus foncière, celle de « la vie nue ». Dans cette expression le substantif « vie » désigne le principe vital immanent et dynamique dans lequel l'identité charnelle puise sa possibilité de désirer ; l'adjectif « nue » le qualifie comme un lieu foncier de vulnérabilité et un état de fragilité qui peut être inchoatif, comme l'état fœtal, ou formé, comme les puissances émotionnellement sensibles de la sexualité. La « vie nue » indique le fondement ontologique dynamique de l'identité sexuelle. Judith Butler, inaugurant la pensée *queer*³ avec *Trouble dans le genre*, indique ainsi le paradoxe d'avoir à penser l'identité sexuelle à partir du genre et ouvre à « un féminisme de la subversion ». La force de cette analyse est de partir de la vie nue, qui constituerait l'*archè* de l'identité sexuelle, c'est-à-dire sa donnée initiale, son principe. Elle conteste la réduction du sexe au biologique et le remplace par la conscience de son mouvement vivant, celui de sa « chair nue ».

La question serait alors celle de la signification du dynamisme possible de cette chair nue. Doit-elle se tenir à l'efficacité d'une subversion performative contre la violence de la norme biopolitique ? Ce serait la solution *queer* d'une dynamique de l'efficacité créative de la chair, dans une ligne nietzschéenne. Elle ouvre à un dépassement des genres vers une créativité sexuelle pour laquelle le mariage homosexuel n'est qu'une étape⁴. Mais ne peut-on pas, au

3. Le mot anglais *queer* signifie « bizarre » et est employé péjorativement comme synonyme d'« homosexuel ». En l'employant comme désignation de soi, J. Butler entend déjouer l'insulte homophobe.

4. FOUCAULT déclarait ainsi *Dits et écrits*, IV, p. 310 : « Nous devons obtenir que soient reconnues des relations de coexistence provisoire, d'adoption... » On l'interroge : « D'enfants ? » Et de répondre : « Ou – pourquoi pas ? – celle d'un adulte par un autre. Pourquoi n'adopterais-je pas un plus jeune que moi de dix ans ? Et même de dix ans plus vieux ? ». Plutôt que de reconduire la dichotomie contemporaine entre « famille normative » et « amitiés créatives », il s'agit de penser des couples et des familles inventifs.

L'identité sexuelle : fait premier ou finalité ?

contraire, interpréter ce dynamisme comme *telos*, orientation finalisée de la chair à partir de l'expérience d'un amour premier donné dans la chair ? Il s'agirait moins de créativité charnelle que de révélation du sens de la chair à partir de son état de nudité, l'amour étant à la fois une force de respect et de révélation de la réalité personnelle. En le nommant « chair nue » nous le signifions dans l'intentionnalité d'une parole à partir d'un état de fragilité et de potentialité humaine charnelle. De la sorte le fixisme de l'ontologie de la substance naturelle est dépassé par une ontologie du mouvement charnel. Ce serait une solution « personnaliste ». Que serait alors cette identité sexuelle comprise téléologiquement ?

Dans le court espace de cet article nous nous proposons de confronter une théorie de la personne à la pensée *queer*. En partant de la nécessité de dépasser l'opposition réductrice et unidimensionnelle nature/culture vers une compréhension multidimensionnelle de l'identité sexuelle, nous montrons que l'identité sexuelle n'est pas un fait mais une tâche éthique (I). En lui appliquant un critère d'éthique de la personne, nous indiquerons alors une première cohérence des identités féminines et masculines (II). Enfin, nous indiquerons que l'enjeu du *logos* et du *telos* de la vie nue est l'enjeu de leur confrontation, ce qui nous amènera à une compréhension charnelle téléologique des identités sexuelles (III).

1. L'identité sexuelle, une tâche éthique entre fait et valeur

Au point de départ de notre réflexion, il nous faut insister sur la distinction entre l'identité personnelle et l'identité sexuelle, entre le corps humain et le corps sexué. De la sorte nous pouvons comprendre le sexe autrement que comme un destin. Puisqu'il appartient fondamentalement au sexe d'être « agi » par la personne à partir de sa propre dynamique spirituelle, l'identité sexuelle est essentiellement une « tâche » et pas seulement un fait. Je ne suis pas d'emblée en coïncidence avec mon sexe et tout ce qui le constitue : sa dimension biologique, sa dimension pulsionnelle, sa dimension érotique, sa dimension sociale, etc. La personnalisation consiste à s'approprier et à intégrer ce qui vit en soi afin de parvenir à une existence personnelle « avec et pour autrui ». En particulier, rappelons que la personne élève ce qui relève de la nature, de la culture, du politique, à la vie consciente et interpersonnelle. En ce sens, d'anonyme qu'elle était, la sexualité réclame de devenir consentie, orientée,

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Pierre Benoit

offerte. L'identité sexuelle devrait alors pouvoir se caractériser comme une manière d'aimer dans la vérité de son être et de celui de l'autre. Le *telos* qu'est l'éros peut-il éclairer le sens de l'identité sexuelle ?

La dimension érotique permet la rencontre des sujets. Le sexe est une structure d'altérité (un corps-pour-autrui, disait Sartre) et donc une structure éthique. L'impossibilité anthropologique de l'individualisme du sexe est la marque de l'erreur des théories juridiques libérales. La pulsion sexuelle réclame son intégration, de même que l'anatomie. La sexualité, comme désir, se donne comme rencontre entre des personnes dont la réalité s'éprouve dans leur chair. La chair est liée à l'altérité, comme en témoigne la phénoménologie de la caresse esquissée chez Levinas. Par le corps, et la chair de ce corps, les personnes se rencontrent (X. Lacroix, K. Wojtyła). L'identité sexuelle n'est donc pas vagabonde, mais engage avec « gravité » (X. Lacroix) une relation digne des personnes et réclame en ce sens de se constituer comme un langage adéquat. La prise en charge de la chair dans la sexualité, comme son appel à une prise en charge dans l'identité sexuelle, amènent à considérer celle-ci comme le devoir d'un « pour autrui ». Être sexué signifie « je suis dans ma chair pour un autre ». En ce sens, l'identité sexuelle est un appel à une communion interpersonnelle. Même fantasmatiquement, il se rêve comme échange des dons et accueil réciproque. Il est difficile à penser parce qu'il réclame de penser la préséance de l'amour sur soi. Il dit l'identité, non pas à partir d'un *cogito* individuel, mais à partir d'une communion, même lorsque celle-ci n'est pas réalisée.

Pour approfondir les exigences interpersonnelles de la relation sexuelle il faut intégrer la fécondité dans l'analyse de l'être sexué. L'anatomie et les possibilités de fécondité appartiennent au corps réel, elles doivent donc être prises en compte. Avec Levinas, nous employons ici le concept de « fécondité » pour désigner la relation éthique engagée dans la génération. La fécondité est une possibilité du corps sexué qui peut orienter la fille vers la maternité et le garçon vers la paternité. Certes, l'identité sexuelle ne se réduit pas à la fécondité, mais elle en est indissociable dans sa signification. Par la fécondité, la sexualité possède un ordre vers un avenir éthique (Levinas), celui d'une responsabilité commune des deux sexes sur un enfant. L'éros oriente les deux sexes l'un vers l'autre, dans un appel indéfini l'un vers l'autre qui a la forme d'un plaisir partagé, celle d'un égoïsme à deux. Sa signification dernière peut être celle

L'identité sexuelle : fait premier ou finalité ?

d'un épuisement mutuel. En revanche, alors que l'éros se déploie vers la mort, la fécondité décrit l'avenir sous la forme éthique d'un visage, celui de l'enfant. Alors que l'éros seul barre le temps humain, la fécondité l'ouvre. La réalité du temps humain, à la différence du temps physique (les choses) ou psychique (le moi), est d'être orienté par l'éthique (l'autre), de sorte que l'éros ne s'humanise pleinement qu'au travers de la fécondité. Ce n'est pas une possibilité comme les autres, mais une possibilité de nature ontologique, qui permet de faire naître et de naître à soi-même. La fécondité oblige à comprendre que l'identité sexuée ne peut être seulement une identité individuelle. « Je suis fécond », « je suis père » ou « je suis mère » désigne alors un complexe de communion, ce que Levinas appelait « un exister pluraliste », qui articule conjugalité et parentalité (X. Lacroix, G. Fessard). La fécondité dit l'éros conjugal à partir de la communauté des chairs nues, et ouvre celle-ci à l'enfant et à sa temporalité éthique.

Par ailleurs, puisque la fécondité est une structure temporelle éthique pour l'identité sexuelle, sans elle, l'humanisation de l'identité sexuelle se trouve barrée. En ce sens, avoir une identité sexuelle serait toujours se dire soit « homme », soit « femme » en ouvrant à l'autre les possibilités d'aller au bout de son identité sexuelle, ce qui implique d'ouvrir à un désir hétérosexuel. L'hétérosexualité seule semble apte à porter avec réalisme le corps de l'autre et l'échange des corps, en ouvrant la temporalité des corps vers un avenir éthique. L'homosexualité ou la transsexualité en revanche constitueraient des mutilations de la relation.

Il s'agit alors de vérifier si l'homoparentalité peut, moyennant une procréation médicalement assistée (PMA) ou une adoption, contourner l'objection. La réponse consiste, toujours au nom de la dignité des personnes dans une communion interpersonnelle, à insister sur la dignité de l'enfant et la responsabilité charnelle radicale des parents. L'enfant, en effet, découvre et unifie son identité charnelle en rapport avec son origine parentale. Les parents se tiennent comme origine dans le rapport à la chair de l'enfant et sont les premiers à former humainement celle-ci. L'importance des attachements primaires (Bowlby) dans la construction individuelle, en particulier à la mère, manifeste la portée existentielle du rapport charnel de l'enfant à ses parents. Sans unité charnelle, l'identité personnelle de l'enfant se donne tragiquement et manque de ressource perceptive et érotique. Or, l'homoparentalité délie, sépare les différents aspects charnels de la filiation (origine biologique et

DIFFÉRENCE SEXUELLE... Pierre Benoit

instituée, origine personnelle et sexuelle, ...), ce qui ne peut qu'amener à une signifiante éclatée et fragmentée de la chair. Au contraire, pour que l'origine parentale puisse signifier l'unité charnelle de l'existence pour l'enfant, il faut qu'ils soient de sexes différents. C'est parce que les parents de sexe opposé forment « une seule chair » qu'ils permettent à l'enfant d'être en possession de toutes les ressources personnalisantes de sa propre chair. L'homoparentalité peut donc prétendre à une intention éthique correspondant à la fécondité, sa revendication est même celle de cet avenir éthique ; mais elle ne peut fournir les conditions charnelles de l'éthique parentale. Nous pourrions nous résumer par le syllogisme suivant : « L'enfant atteint le sens plénier de son identité sexuelle par l'expérience charnelle dont l'amour parental charnel est l'origine unifiée ; or l'homoparentalité dissocie le rapport de l'amour à la chair ; donc l'homoparentalité ne permet pas à l'enfant d'atteindre le sens de son identité sexuelle. » Pour être pleinement réelle, l'identité sexuelle ne peut être signifiée éthiquement que dans une communion hétérosexuelle, et la parenté doit indiquer cette communion hétérosexuelle. L'homoparentalité ne peut donc pas être éthiquement licite.

L'identité sexuelle signifie donc être « homme » ou « femme » et pouvoir être « père » ou « mère », à partir d'une relation hétérosexuelle de communion. Le « je suis d'un sexe » désigne alors, non pas un fait d'expérience immédiat, mais une réalité complexe traversant le temps, intégrant d'autres sujets dans une communion charnelle, celle-là même qui constitue la famille. Elle désigne aussi la tâche de devenir digne d'être conjoint et parent, dans l'intégration de sa sexualité et des moyens d'exercer cette responsabilité dans le monde.

De même que le réalisme de la relation interpersonnelle réclame l'intégration de la fécondité, de même il réclame l'intégration de la dimension sociale du sexe, parce que l'être social est constitutif des personnes. Celui-ci se donne d'abord comme « groupe-sexe », c'est-à-dire réseau intersubjectif des personnes sexuées. L'accueil de l'autre comme personne est ainsi un accueil de sa réalité sociale : de sa parenté, de sa vie professionnelle, de son appartenance communautaire et nationale, en tant que celles-ci structurent sa chair. La dimension sociale du sexe est aussi un héritage langagier disant par analogie l'homme ou la femme. Il déploie cette analogie à partir de l'épaisseur historique de la vie des hommes et des femmes. Ce langage constitue une « norme », mais qui n'est pas nécessairement unifiée, tant la diversité des expériences masculines et féminines est étendue. Placé comme tiers signifiant, le groupe-sexe exprime

L'identité sexuelle : fait premier ou finalité ?

l'objectivité symbolique de la place sociale, à partir de la vie sociale parlante. On peut déduire aisément que le mariage est ce qui rassemble le sens social et temporel de l'identité sexuelle comme institution par le tiers (X. Lacroix). Celui-ci se donne en effet par ses productions symboliques, juridiques, charnelles. Est donc contenue dans l'identité sexuelle l'intégration du mariage comme lieu instituant. Le mariage est juste lorsqu'il indique le tiers social qui, lui-même, signifie l'objectivité de la personnalisation dans l'identité sexuelle. Tout mariage ne le réalise pas et certains mariages s'avèrent aliénant (le mariage napoléonien par exemple, en consacrant l'inégalité entre homme et femme ; les mariages forcés, en ne reconnaissant pas le critère de liberté individuelle...). L'intégration alors du groupe-sexe réclame un processus critique.

Dans le même sens il faudrait aussi reconnaître que le sens cosmique et symbolique de l'identité sexuelle ne peut constituer au mieux, à partir d'une éthique de la personne, qu'un repère et non une norme. Nous pouvons préciser que le *telos* d'une communion interpersonnelle féconde, intégrant une symbolique nuptiale en référence au groupe-sexe indique le sens intégral de l'identité sexuelle. Le mariage érotique est l'unique réalité rassemblant avec cohérence, dans l'épaisseur du temps, le sens de l'identité sexuelle. Il part de la chair sexuée et ouvre l'espace d'une parole de consentement à celle-ci. Le croisement de la conjugalité (accueil de la chair nue du conjoint) et de la parentalité (accueil de la vie nue de l'embryon) indique que le consentement nuptial ouvre une communauté de vie à partir de la chair nue. Tel est le sens de la famille et son *telos* : constituer « une seule chair » depuis l'unité charnelle consentie des conjoints. Ce à quoi une famille basée sur des PMA, une famille organisée homosexuellement ne peut parvenir, est bien cette *una caro*. De plus, l'identité sexuelle apparaît multidimensionnelle et complexe. Elle est à la fois « construite » par l'activité du sujet, de la société, mais aussi « découverte » par ceux-ci. Dès lors, l'idée de *genre*, comme signification du sexe dans le langage, ne peut pas se donner univoquement et exclusivement comme une construction arbitraire. Celle-ci semble ignorer l'expérience d'une donation originelle (un amour) aux sources de la liberté⁵. Le *genre* indique des

5. La question morale et anthropologique du primat du don pour la liberté, par opposition au primat du néant (existentialisme), de la structuration de l'action volontaire par le bien présent (Aristote, saint Thomas) plutôt que par sa valeur rationnelle ou affective possible, déborde le cadre de notre article mais en est indissociable.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... Pierre Benoit

langages dont la mesure de vérité est complexe et dont le contenu connaît des constantes et des variations, ou se présente sous la forme variée de références, de normes, d'incitations pour les identités sexuelles et leurs relations. Alors qu'on l'y oppose habituellement, en formant un dualisme sexe biologique/genre, il faut soutenir que le sexe biologique appartient au genre comme condition d'expérience personnelle. L'éthique de l'identité sexuelle souligne au contraire leur unité dans la chair.

2. Homme et femme dans l'amour

On pourrait alors esquisser une réponse à la question de ce que sont une femme et un homme, en considérant la réponse d'Edith Stein, qui a tenté, avec une méthode phénoménologique, de découvrir l'identité féminine⁶. Elle suppose que, selon la formule aristotélicienne, « l'âme est la forme du corps », et par conséquent que ce qu'on découvrira du corps indique quelque chose de l'âme et donc de l'élément principal d'un être vivant. Afin de prévenir le jugement « naturaliste » et « sexiste » sur Edith Stein, il faut avoir à l'esprit que « masculin » ou « féminin », ne recouvrent pas la totalité de la personne, mais en constituent un élément. « Homme » et « femme » désignent des abstractions : la personne *en tant que* sexuée. Par comparaison, telle personne *en tant que* française hérite d'une langue, de réflexes révolutionnaires, etc. sans pour autant s'y réduire. « Français » est une abstraction de la personne. Ainsi, Edith Stein approfondit le sens du corps sexué mais n'y réduit ni la personne, ni même son corps intégral, son corps *humain*. Ce qu'elle dira du « masculin » ou du « féminin », de la « femme » ou de l'« homme », désignera une structure perceptive (non la perception humaine) ou un pôle de personnalité (non la personne), et ne sera aucunement enfermant.

Edith Stein part des constantes naturelles de la corporéité qui distinguent d'emblée le plus clairement l'être femme de l'être homme : la disposition à recevoir (devant être interprétée aussi comme l'association vis-à-vis de l'homme) et la maternité (vis-à-vis de l'enfant) comme de capacités fondamentales du corps féminin.

6. Voir Edith STEIN, *Die Frau, Edith Steins Werke*, t. 5, 1959. Voir aussi de S. von Streng, « La triple vocation de la femme selon E. Stein », in *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme*, Éd. du Carmel, Toulouse, 2003.

L'identité sexuelle : fait premier ou finalité ?

Elles renvoient anatomiquement au vagin et à l'utérus féminins comme possibilités dont la réalisation se trouve dans la relation à l'homme et à l'enfant. Mais ces lieux anatomiques sont interprétés dans l'existence humaine comme des dispositions psycho-spirituelles à recevoir et engendrer. Il ne s'agit pas d'accueillir le pénis ou l'amas cellulaire embryonnaire comme des objets, mais l'humain comme don, car l'homme et l'enfant sont, avant tout, des êtres humains. Leur sexualité est en ce sens seconde, sinon secondaire. Le propre de la femme est d'ailleurs de donner naissance aux garçons comme aux filles, et en ce sens la réceptivité féminine, sans être indifférente au sexe, transcende l'identité sexuée vers l'identité humaine.

La sexualité féminine est donc accueil, enveloppement de ce qui est donné. Pris au plan le plus humanisant, elle signifie la capacité à recevoir le don de l'autre. Dans ce prolongement, on saisit le comportement féminin comme un appel au don de l'être humain. Dans le prolongement de la sexualité spécifique de la femme, on découvre en cohérence la maternité comme aptitude à accueillir corporellement et charnellement l'enfant. La femme va de l'accueil de l'être humain, à l'accueil de l'enfant. Certes, féminité et maternité diffèrent, mais il faut chercher ce qui unifierait l'accueil de l'homme, dans la sexualité, et l'accueil de l'enfant, dans la maternité. Edith Stein précisera que « le corps de la femme est fait pour être "une seule chair" avec un autre et pour nourrir en lui-même la vie humaine ». De là découle pour Edith Stein une compréhension de la vocation de la femme comme médiatrice de l'humain. Plus précisément elle tente de représenter la forme d'*esprit* spécifiquement féminine : le « désir de donner l'amour et de recevoir l'amour, et en cela l'aspiration à être emportée hors de l'étroitesse de son existence concrète actuelle vers un être et une œuvre plus hautes ».

Edith Stein n'a pas mené d'analyse concernant l'identité masculine. On pourrait toutefois la poursuivre en partant du même principe anthropologique que précédemment. L'homme, comme sexe, orienté vers la pénétration, est tourné vers l'extérieur de lui-même. Nous dirions que l'homme est tourné vers l'extérieur parce qu'il peut se représenter sa sexualité, le phallus. Il se caractérise alors comme une force de don corporel. C'est un corps agissant, efficient, tâchant d'obtenir le consentement de la chair féminine pour agir. Alors que la femme accueille, l'homme prend ; alors que la femme reçoit et accompagne, l'homme donne et se retire. Sa réceptivité,

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Pierre Benoit

même sa sensualité, est orientée vers le don, vers un objectif précis où s'engage son corps, *hors de* son corps. La femme, en revanche, donne pour recevoir, pour accueillir *dans* son corps. Il ne s'agit pas de comparer les forces, mais d'indiquer les pôles d'identité. L'homme possède un amour qui donne, un désir qui force et transforme.

De plus, l'homme c'est aussi le père. Cette propriété est moins évidente que la maternité pour la mère du fait qu'elle ne réalise pas directement une possibilité corporelle analogue à la grossesse. En devenant père, un homme n'atteint pas une nouvelle expérience corporelle ou anatomique. En ce sens l'expérience de la paternité est d'abord une expérience médiatisée par la mère et donc médiatisée par la parole échangée avec la mère. Être père signifie que l'homme parle, qu'il peut faire alliance avec une femme qui parle aussi, de sorte que leur alliance est une parole commune sur la chair. Comme événement de parole, la paternité repose sur la parole de la mère, mais celle-ci repose sur une alliance, de sorte qu'il me semble restrictif de dire que « la mère fait le père » ou que cette parole de la mère introduirait dans l'ordre symbolique. Par ailleurs, la paternité est l'expérience significative, mais non nécessairement durable, d'avoir à servir la femme et l'enfant en se tenant dans l'extériorité. C'est l'expérience d'avoir à protéger, amener le monde extérieur à la maison, comme « lieu » de l'enfant organisé à partir du corps maternel. Le corps masculin est en ce sens le rempart de protection, le corps au travail dans la relation au monde, le corps parlant de la loi du monde. L'homme est donc l'humain qui donne le monde par le corps de la femme et pour son corps, mais aussi qui organise le monde selon son vouloir, en intégrant les possibilités de l'agir féminin. Le corps du père est en ce sens un corps du travail et un corps à donner à la femme, corps pour le monde et corps pour la femme.

De quelle manière est-il un corps pour l'enfant ? Il l'est d'emblée, en tant que son enfant est sien. Le corps de l'homme est capable d'engendrer. Il l'est sous la forme de la protection forte et non par la nutrition. Quelle unité et hiérarchie y a-t-il entre l'identité masculine par la sexuation et celle par la paternité ? L'unité vient de l'orientation vers le don d'une forme par son corps, jusqu'à l'autorité sur la réalisation formelle de ce don. Le corps de l'homme est, comme celui de la femme, fait pour être « une seule chair » avec celui d'un autre. Sa particularité est de porter une détermination par un don en vue de l'unité dans la communion. La femme accueille la forme, et ensuite l'ordonne vers son accomplissement propre.

L'identité sexuelle : fait premier ou finalité ?

L'homme accompagne la forme renouvelée par l'accueil en poursuivant sa formation cohérente dans l'humain.

La communion dans la chair, l'« une seule chair » comme finalité, semble donner une cohérence aux identités féminine et masculine. Celles-ci désignent des structures de perception relationnelles et des styles pour une communion charnelle. Ce *telos* constitue la signification éthique charnelle et signifie un « point d'intégration » de soi. Constitue-t-il une « norme » pour les identités sexuelles ? Quelle herméneutique, et donc quel langage, réclame-t-il pour s'articuler à l'*archè* de la « chair nue » ?

3. L'identité sexuelle comme identité pour la communion des chairs nues

Le critère éthique de l'identité sexuelle se donne toutefois dans un rapport paradoxal au langage de la norme. Cela vient de ce que l'identité sexuelle prend place dans l'identité personnelle et dans la dynamique de sa découverte. D'un côté il note l'impossibilité de l'éviction de la norme, la mutilation que constituerait son rejet comme référence, et d'un autre côté il indique que son intégration réclame une critique. Quelles sont les conditions de cette critique ? Comment devrait-elle se réaliser ? Qui en sont les acteurs principaux ? Autant de questions essentielles à débattre maintenant pour indiquer le sens des identités sexuelles. C'est sur ce point, précisément, que l'objection *queer* se déploie.

Tout en les critiquant, la philosophe Judith Butler assume les critiques nietzschéennes, foucaaldiennes, psychanalytiques, etc. des fondements éthiques et ontologiques de la personne. La compréhension *queer* émet ainsi un doute radical sur l'identité. L'amour est conçu comme assujettissement primaire, dans l'enfance, et donc comme un instrument d'aliénation. L'enfant est en effet constitué dans son désir par la réception d'un amour, par un « attachement », qui l'oblige à rejouer inconsciemment cet amour toute sa vie. Étant obligé de s'attacher pour persister en soi et en tant que soi, l'enfant est soumis d'emblée dans sa conscience même. L'assujettissement signale une vulnérabilité primaire à l'Autre afin d'être. Par ailleurs, l'idée d'une « identité » apparaît comme le sommet d'une idéologie aliénée, le mirage d'un *cogito*. L'instrument premier de l'identité assujettie serait, selon *Trouble dans le genre*, le langage des genres, du fait qu'il concentre l'identité sur le genre : fille ou garçon sont

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Pierre Benoit

des constructions de genre pour orienter l'identification. La substance est bien la catégorie première comme sujet de toute attribution. Dire alors « je me sens homme » ou « je me sens femme » n'apparaîtrait vrai qu'en relation au fait de l'« être » véritablement, ce qui placerait la substantialité comme le critère de la vérité. Herculine B., hermaphrodite (pour évoquer un cas célèbre examiné par M. Foucault), ne disposera pas alors d'une ontologie capable de la classer et de dire son identité, sinon à la manière d'une fiction régulatrice. La conclusion de Butler sera alors que « dans la métaphysique héritée de la substance, le genre se révèle performatif – c'est-à-dire qu'il constitue l'identité qu'il est censé être. » La personne est bien la valeur ontologique la plus critiquée, parce qu'elle normaliserait l'identité au plan métaphysique. La vulnérabilité du corps est telle, selon J. Butler, qu'il ne peut pas recevoir de parole l'instituant. En va-t-il ainsi ? Parler d'identité sexuelle, est-ce d'emblée faire violence à l'homme ? Toute norme est-elle violente ?

D'emblée nous acceptons de penser la vulnérabilité radicale de la vie nue et les dangers des biopouvoirs. Avec G. Agamben, nous indiquons par le concept de biopolitique « l'implication croissante de la vie naturelle de l'homme dans les mécanismes et les calculs du pouvoir⁷ ». Nous pensons aussi que si éthique de la vie il y a (bioéthique), elle consiste à se faire l'otage de cette vie nue, celle de l'embryon, du corps sexué, du sujet du langage. Il semble que toute l'éthique de la vie naisse de cette conscience. À quelles conditions l'identité sexuelle pourrait-elle se vivre et se dire sans violence ?

Cette question, pour Butler, signifie : « comment se débarrasser de l'assujettissement ? » Dans un second moment de sa pensée, correspondant à *La vie psychique du pouvoir*, Butler remarque bien le paradoxe d'une telle visée : « Si la subordination est la condition de possibilité de l'action, comment peut-on penser l'action en opposition aux forces de subordination ? » Comment éviter à la fois le fatalisme comme l'optimisme politique des pensées utopiques ? L'insulte homophobe, comme acte de langage affectant le corps, manifestant la vulnérabilité du corps et se disant sur le mode de la souffrance, sera le lieu du retournement. La stratégie de Butler consiste à prendre sur soi l'insulte, en particulier l'insulte homophobe, comme le langage de l'identité, mais d'en faire une fierté.

7. G. AGAMBEN, *Homo Sacer*, p. 129.

L'identité sexuelle : fait premier ou finalité ?

Butler ne rejette pas par conséquent le langage des genres, mais elle l'utilise à contre emploi pour dépasser l'aliénation. Le lesbianisme, la femme vers la femme, étant le mode sexuel le plus proche de la vie et le plus éloigné des normes hétérosexuelles (archaïque et sans pénétration), représentera en ce sens une modalité plus libre de la vie.

Toutefois on pourrait montrer que la solution performative brise les conditions dans lesquelles la performance a lieu et prend sens. Ce n'est pas un jeu de langage (Wittgenstein contre Nietzsche) mais une brisure du langage. De plus cette position sépare la vie et la personne (en quoi Butler a raison) mais sans réintégrer la vie *dans* la personne, laissant la vie dans une complète indétermination. La question devient alors double : d'une part celle du *logos* de la vie, puisque l'ontologie butlerienne et nietzschéenne ne suffit pas à le saisir, ni même à le dire ; d'autre part celle des conditions dans lesquelles ce *logos* est énoncé et donné à éprouver par la chair de cette vie nue, de manière à ne pas la violenter (amour compatissant). Je tiens que la seule décision d'un lien inconditionnel dans un rapport conscient à la vie nue est la clé de la relation. Cela suppose de l'identifier dans sa structure et son déploiement temporel. Nous n'indiquerons ici que quatre affirmations.

La première consiste à redécouvrir ce *logos de la vie nue* au travers de la différence entre *bios* et *zoè*. Giorgio Agamben distingue entre les deux concepts grecs de vie, *bios* et *zoè*. Le premier indique la vie formée, un état de vie (*bios theôrètikos* par opposition à *bios politikos*) ; et le second, *zoè*, est un terme neutre, la « vie nue », la vie au sens général. *Zoè* désigne les propriétés générales de la vie comme le fait de se mouvoir, de respirer, de se nourrir, bref les fonctions élémentaires des vivants. Mais quel est le langage de la vie, c'est-à-dire le *logos* de *zoè* ? C'est une question d'abord métaphysique mais aussi politique, car la politique assume une tâche métaphysique en articulant le vivant et le *logos*. Mais elle rencontre alors une aporie spécifique⁸ puisqu'elle « met en jeu la liberté et le bonheur des hommes dans le lieu même – la vie nue – qui marquait leur asservissement ». Aristote indique cette aporie qui conduit le politique à une structure biopolitique, manifestant que « la politique n'est pas parvenue à construire l'articulation entre *zoè* et *bios*, entre voix et langage qui aurait dû réduire la fracture. La vie nue reste prise en elle dans la forme de l'exception, c'est-à-dire de quelque chose

8. *Homo sacer*, p. 17.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... Pierre Benoit

d'inclus seulement au travers d'une exclusion.» Sans doute existe-t-il aujourd'hui des voies d'exploration philosophique du *logos de la vie nue* (M. Henry, Levinas, E. Stein) ou des traditions philosophique l'ayant pensé (Platon, Aristote, ...). Le christianisme veut paradigmatiquement indiquer au travers du dogme de l'Incarnation et de l'attestation pascale, et leur prolongement dans le baptême, la proximité du Logos et de la vie nue « dans le sein » de Marie et de l'Église.

Deuxièmement, il faudrait comprendre que la parole de la vie nue ne peut qu'être fondamentalement une parole de témoignage et d'appel, et non d'emblée une parole déterminante. Plus précisément, l'appel fait norme lorsqu'il implique la subjectivation de la parole par le fait d'éprouver librement la vérité de celle-ci dans sa chair nue. L'amour fait norme lorsqu'il peut être éprouvé. La norme du mariage suppose le désir éprouvé de se marier et ne serait autrement que la monstruosité d'un contrat rationnel auquel la chair serait sacrifiée. La parole biblique sur l'amour et la sexualité dans le mariage est de cette nature lorsqu'elle dit « et ils seront une seule chair ». Le consentement du mariage catholique, en ce qu'il s'écarte du « projet de mariage » comme prétention à la possession de la chair, dit cet appel et sa parole : « veux tu... ? ». L'identité sexuelle alors se dit comme possibilité d'être « une seule chair » et appel éprouvé à l'être. Émotion, émoi sexuel et organique, projet, intériorisation du regard social sur la chair et sa beauté, sentiment, désir, vouloir, tout ce qui habite la chair se mobilise dans cette expérience et constitue sa valeur.

Troisièmement, dans la mesure où cette parole se donne comme parole présente sur l'avenir de la chair, elle repose sur un don à la chair. L'identité sexuelle est aussi la reconnaissance de ce don. Je me sens « homme » en recevant une « femme », et en éprouvant en sa présence l'absolu d'un amour durable en nos chairs respectives. Ce don à une chair, suppose qu'on ordonne les différents lieux charnels à la chair nue. Est-il utopique de penser que tous les lieux humains devraient être « tendres » ou qu'ils se mesurent à la mise en commun des fragilités ? Sans doute une « politique de la fragilité » se veut-elle réaliste : le politique suppose, non pas la mise en commun de nos puissances, mais la protection du plus faible, et donc l'aveu de nos vulnérabilités, dont le mariage est la forme interpersonnelle.

Quatrièmement, ne faut-il pas penser que ce Logos indique non pas une détermination mais d'abord une finalité, celle d'être « une seule chair » ? S'il n'est pas le logos d'une finalité, il n'est finalement

L'identité sexuelle : fait premier ou finalité ?

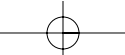
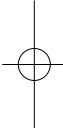
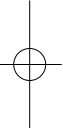
que performativité ou violence d'une norme. La conscience de la finalité et sa confirmation dans la complexité de l'expérience ne sont-elles pas ce qui est le plus fragile dans un monde incertain et tragique ? La finalité de la chair n'est-elle pas ce qui ne peut se donner qu'au travers de l'infinie délicatesse de l'appel au « salut de la chair blessée » ? J. Butler nous semble aider à indiquer, en négatif, les conditions d'une parole adressée à la chair sexuelle dans sa plus grande vulnérabilité.

Conclusion : « Une seule chair »

Au terme de notre méditation, il apparaît que l'*archè* de l'identité sexuelle, la chair nue, ne suffit pas à en saisir le sens, mais que seul y parvient son *telos*. L'identité sexuelle indique une structure de communion qui, prise dans la durée humaine, se mesure par la perspective d'être « une seule chair » avec une personne de l'autre sexe. Le sexe est la passivité de la chair à l'autre, dont le déploiement complet dans la vie implique la fécondité, ce que seule l'hétérosexualité atteint. L'identité sexuelle possède une structure hétérosexuelle. Au contraire, l'homosexualité et la transsexualité procèdent à des mutilations du sens de la chair et empêchent l'homme d'atteindre cette perfection spécifique de *l'una caro*. C'est non seulement à partir d'un critère éthique mais aussi à partir d'un critère téléologique que cette affirmation peut se tenir. De plus, l'identité sexuelle se dit dans le mariage, dans la mesure où ce dernier représente l'unique institution cohérente articulant toutes les dimensions de la sexualité. Précisons qu'il s'agit d'un mariage érotique, où le devenir de la chair est porté par la relation interpersonnelle.

L'identité sexuelle, « homme » ou « femme », se dit donc de manière nuptiale, en considération d'un amour qui le précède. Nous soutiendrions volontiers que le mariage sacramentel semble le cadre dans lequel peut se dire pleinement l'identité sexuelle. Sa mesure est celle d'une communion charnelle préexistante, celle du Christ et de l'Église. La mesure du mariage et de la famille est la communion dans la vie nue, ce qui est indiqué par l'expression, téléologique pour l'homme et la femme, « être une seule chair ».

Pierre Benoit est né en 1964. Marié, père d'une famille nombreuse, il est diacre catholique. Agrégé de philosophie, il enseigne au Collège supérieur et au Séminaire universitaire saint Irénée à Lyon. Il a dirigé l'Institut des Sciences de la Famille à l'Université catholique de Lyon de 2002 à 2006. Il achève actuellement une thèse de doctorat en philosophie sur la paternité.



Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Jean-Baptiste ÉDART

L'androgynie ou la communion des personnes ?

LE mythe est une forme de récit dont le but est d'expliquer la réalité à l'aide d'une représentation symbolique. Cela explique pourquoi l'homme l'emploie lorsqu'il s'interroge sur lui-même et sur les expériences fondamentales de son existence. La différenciation sexuelle et l'amour n'échappent pas à cette règle, bien au contraire. Les premiers chapitres du livre de la *Genèse* revêtent dans cette réflexion une importance particulière¹. L'auteur sacré n'hésite pas à reprendre des éléments de mythes antiques (essentiellement mésopotamiens) pour les réécrire selon sa vision religieuse. Véritable matrice de notre civilisation européenne, ce texte apporte une lumière unique à l'anthropologie. Cependant, il nous paraît intéressant de le confronter au mythe de l'androgynie, rapporté par Platon dans le *Banquet*². Ce récit présente un modèle intéressant d'étiologie de l'amour et de la sexualité, car en consonance avec certaines idées contemporaines en plein développement.

La confrontation entre le texte biblique et le texte philosophique permet de percevoir avec plus d'acuité la pertinence de chacun des

1. JEAN-PAUL II, *À l'image de Dieu homme et femme, Une lecture de Genèse 1-3*, Paris, Éd. du Cerf, 1985, p. 23. Voir la note abondante sur la notion de mythe et son application au récit génésiaque.

2. Texte cité suivant l'édition suivante : Platon, *Œuvres Complètes*, tome IV, 2^e partie, *Le Banquet*, Notice de L. Robin, trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Jean-Baptiste Édart

modèles proposés. Ce rapprochement est d'autant plus intéressant que ces deux récits présentent des points de contact évoqués jusque dans la dernière encyclique pontificale ³! Ces convergences seraient-elles le signe d'une possible synthèse ou, au contraire, ne sont-elles qu'un trompe l'œil dissimulant une divergence de fond? La structure masculin – féminin explicitée en *Genèse* 1-3 est-elle ouverte à une autre lecture où l'androgynie trouverait sa place, offrant ainsi un nouveau modèle d'anthropologie?

Avant de procéder à une confrontation entre le récit biblique et le mythe platonicien, il est important de rappeler leur nature exacte. Nous pourrions ainsi souligner plus facilement les contrastes et les identités et répondre à notre interrogation.

Le mythe de l'androgynie

Chez Platon, Aristophane prend la parole au cours d'un banquet. Selon lui, les humains comprenaient à l'origine trois genres (*genê*): le mâle, la femelle, et un troisième qui tenait des deux autres, l'androgynie: « Ensuite, la forme de chaque homme constituait un tout, avec un dos arrondi et des flancs bombés. Ils avaient quatre mains, le même nombre de jambes, deux visages tout à fait pareils sur un cou parfaitement rond; leur tête, au-dessus de ces deux visages situés à l'opposé l'un de l'autre, était unique; ils avaient aussi quatre oreilles, deux organes de la génération, et le reste à l'avenant, autant qu'on peut imaginer.⁴ » Ces êtres sont décrits comme ayant une force terrible et un orgueil immense. Ils s'attaquèrent aux dieux. Ne pouvant se résoudre à détruire les hommes comme ce fut le cas pour les Géants, ce qui aurait privé les dieux de leurs offrandes, Zeus décida de les affaiblir en les coupant en deux. Chaque moitié, habitée par le désir de retrouver sa condition originelle, se mit alors à rechercher l'autre, pour ne former avec elle à nouveau qu'un seul être. Cet état conduisit alors les hommes à mourir de faim et d'inaction car, dit Aristophane, « ils ne voulaient rien faire sans l'autre ». Zeus, pour éviter cette fin misérable, transporta les organes de la génération de l'arrière sur le devant des corps.

3. Voir BENOÎT XVI, *Deus Caritas Est*, n° 11.

4. PLATON, *op. cit.*, 189e-190a. Le récit s'étend sur les paragraphes 189d à 193d.

L'androgynie ou la communion des personnes ?

Ainsi lorsqu'un homme rencontrait une femme, ils procréaient, et lorsque deux hommes se rencontraient, ils se calmaient en trouvant dans leur rapport sexuel une certaine satiété. Cela leur permettait ensuite de se tourner vers l'action.

Quel est le sens de ce mythe ? Mircea Eliade propose dans son *Traité d'histoire des religions* un certain nombre de conclusions intéressantes⁵. Loin d'être un cas isolé, ce mythe est fréquent dans les différents panthéons de l'humanité. L'androgynie humaine répond à l'androgynie divine. Cette dernière exprime en termes biologiques une réalité métaphysique. Le masculin et le féminin présents en la divinité expriment la coexistence des contraires, des principes cosmologiques. La divinité est la puissance absolue, elle ne saurait donc être limitée de quelque manière que ce soit. Elle se suffit à elle-même. Il est alors normal que ce mythe divin devienne « le paradigme de l'expérience religieuse de l'homme ». Un homme primordial, androgynie, est à l'origine de l'humanité. Le fait qu'il soit rond illustre cela, la sphère étant l'expression de la perfection.

Ces éléments se retrouvent dans le mythe platonicien. L'attraction amoureuse est, selon Aristophane, la conséquence de cette séparation originelle. L'orientation sexuelle est déterminée par la nature de l'ancêtre. Les hommes et les femmes originaires d'un androgynie sont attirés par les personnes de l'autre sexe. Ceux qui sont originaires d'un mâle ou d'une femelle sont attirés par des personnes de même sexe. Aristophane précise que le désir qui pousse ces personnes l'une vers l'autre est plus profond qu'une simple attraction physique. Chaque « moitié » désire « se réunir et se fondre avec l'être aimé, au lieu de deux n'être plus qu'un »⁶. L'amour est alors défini comme le désir du tout originnaire, totalité perdue à cause des fautes. L'androgynie représente donc un état « normal » de l'humanité. La différence sexuelle est perçue comme une imperfection. Elle signifie la séparation non seulement de l'autre, mais de notre propre origine⁷.

5. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1975⁶, p. 352-356. Les citations sont tirées de ces pages.

6. *Idem*, p. 192.

7. X. LACROIX, *Le corps de chair, Les dimensions éthiques, esthétique et spirituelle de l'amour*, coll. « Recherches morales », Paris, Éd. du Cerf, 1994², p. 288.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Jean-Baptiste Édart

La fécondité de ce mythe est importante. Elle présente des points communs avec la *Genèse*. Dans chacun des récits nous passons d'un être unique à deux êtres différenciés sexuellement, que ce soit en *Genèse 1, 27* ou *Genèse 2, 18-21*. La création de la femme à partir de l'homme en *Genèse 2, 21-22* n'est pas non plus sans évoquer le travail chirurgical opéré par Apollon. À cette séparation initiale répond le *una caro* de *Genèse 2, 23*, en consonance avec la fin du mythe platonicien. L'homme fait l'objet d'une sanction divine pour avoir voulu être comme Dieu. Les hommes décrits par Aristophane subissent aussi une sanction suite à une rébellion contre la divinité.

Ces différents éléments ont été relevés par des interprètes de *Genèse 1-3*. Ils ont donné lieu à des développements importants, particulièrement dans la mystique juive et la kabbale, ainsi que dans la tradition hermétique, mais aussi chez certains auteurs chrétiens. Plus proche de nous, Freud recourt à ce mythe pour illustrer la thèse d'un instinct sexuel enraciné dans le « besoin de rétablissement d'un état antérieur.⁸ » Selon Rabbi Jeremiah ben Leazar, lorsque Dieu créa Adam, il le fit hermaphrodite, fondant son interprétation sur *Genèse 5, 2*, « Lorsque le Très Saint, béni soit-Il, créa Adam, Il le créa hermaphrodite car il est écrit "homme et femme Il les créa" et il leur donna le nom d'Adam (*Genèse 5, 2*).⁹ » Toujours selon ce même midrash, Adam remplissait l'univers. Adam est à l'image de Dieu et cela se traduit, entre autres, par son androgynie et sa taille cosmique.

Cette bisexualité d'origine divine fit le régal de la gnose. Il suffit de citer la lettre d'Eugnoste, écrit gnostique découvert à Nag Hammadi : « "Le premier qui fut manifesté" (...) est un auto-constitué, Père auto-créé, possédant la plénitude de la lumière rayonnante, indicible. (...) Aussitôt le principe de cette lumière-là s'est manifesté en tant qu'Homme immortel, androgyne. Son nom masculin est (intellect géniteur) parfait. Son nom féminin est Sagesse totalement sage, génitrice.¹⁰ » Mircea Eliade, dans *Méphistophélès et l'androgyne* illustre abondamment cette fécondité de l'androgyne¹¹. Celle-ci se

8. S. FREUD, « Au-delà du principe de plaisir », *Essai de psychanalyse* coll. « Petite bibliothèque », n° 44, Paris, Payot, 1968, p. 72-74.

9. Midrash Rabbah, 8,1.

10. EUGNOSTE III, 76, 13-77-9, trad. M. Tardieu dans *Écrits Gnostiques*, Codex de Berlin, Paris, Éd. du Cerf, 1984, p. 178.

11. M. ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyne*, coll. « Idées », n° 435, Paris, Gallimard, 1962, p. 149 s.

L'androgynie ou la communion des personnes ?

retrouve particulièrement dans l'évangile de Thomas ou celui de Philippe. Ce dernier présente la séparation des sexes comme principe de la mort. Scot Erigène, s'inspirant de Maxime le Confesseur, conçoit la différenciation sexuelle comme conséquence du péché, abolie par la réunification de l'homme, anticipée dans le Christ ressuscité en lequel les sexes sont unifiés, car il n'était plus alors « ni mâle, ni femelle, bien qu'il fût né et mort mâle ».

Adam, Ève et Dieu

Que dit, pour sa part, la Bible ? *Genèse* 1-3 est formé de deux récits clairement identifiés. Le premier, dit sacerdotal (*Genèse* 1, 1-2,4a), aurait été rédigé juste après l'exil afin d'établir clairement la supériorité du Dieu d'Israël sur les autres dieux¹². Le second, qui était dit Yahviste¹³ (*Genèse* 2,4b-3,24), répond à la question du sens de la différenciation sexuelle et du mal. Nous étudierons brièvement chacun de ces deux récits avant de confronter ceux-ci avec le mythe platonicien.

Le récit sacerdotal

Le récit sacerdotal est construit autour des sept jours de la semaine, à chaque jour correspondant une œuvre. La première caractéristique de ce récit fondateur est donc la temporalité. L'auteur se situe à l'intérieur du temps et il veut marquer ici le début de l'histoire. Si, comme nous l'avons dit dans l'introduction à la suite de Jean-Paul II, ce texte n'hésite pas à faire siens des éléments de mythes environnants, il en diffère essentiellement. Nous avons un récit situé dans le temps et l'histoire. L'auteur humain nous fait quitter l'indétermination temporelle du mythe. Nous quittons donc la fonction strictement symbolique de ce genre littéraire pour une étio- logie de l'histoire exprimée sous forme symbolique. *Genèse* 1-3 nous propose une « véritable pensée critique du mythe »¹⁴.

12. J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, coll. «Le livre et le rouleau», n° 5, Bruxelles, Lessius, 2000, p. 238.

13. La théorie documentaire est depuis plusieurs années battue en brèche. Cependant, pour des raisons de commodité, nous retiendrons ce nom, désormais classique, pour désigner le second récit de la création.

14. A. M. PELLETIER, *Lectures Bibliques*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 29.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Jean-Baptiste Édart

La seconde caractéristique essentielle de l'ensemble de ce récit est la bonté de la création. Contrairement aux mythes mésopotamiens, la création n'est pas le fruit de combats cosmogoniques entre deux puissances et l'homme ne naît pas du sang d'un dieu vaincu. La création est le fruit de la parole de Dieu qui, en séparant, met en ordre le chaos originel. La création est donc radicalement bonne. L'homme est créé à l'image de Dieu et partage le même lieu de vie : l'Éden. Le récit biblique, tout en intégrant certains de leurs éléments, prend le contre-pied des mythes environnants. Cela transparaît dans la répétition de l'affirmation « et Dieu vit que cela était bon », reprise en un point d'orgue au v. 31 « et Dieu vit que cela était très bon », sanctionnant ainsi toute l'œuvre créatrice. C'est là le principal message de ce texte, mais non l'unique.

La création de l'homme se distingue d'une manière particulière. Si elle a lieu le sixième jour, comme pour les autres animaux, elle nous est présentée différemment. Les plantes et les bêtes furent créées chacune « selon son espèce » (*Genèse*, 1-12.21.24-25). Cependant, cela n'est pas repris pour l'homme. Il est simplement dit : « Dieu créa l'homme à son image, homme et femme il les créa ». L'interprétation de cet « être à l'image » est extrêmement complexe. De nombreuses propositions furent faites et, plus qu'une opposition entre elles, c'est dans leur intégration réciproque que le texte révèle toute sa virtualité de sens. Le contraste avec les animaux nous donne une première indication. Il souligne l'unicité de l'homme par rapport à toute la création. « L'animal est multiple, l'homme est un », commente très justement Paul Beauchamp¹⁵. L'homme n'est pas composé de plusieurs espèces. Cette unité renvoie à l'unité de Dieu, affirmation centrale dans la théologie sacerdotale. Un autre détail du texte permet de saisir une deuxième dimension de la différence entre l'homme et l'animal. La bénédiction en vue de la fécondité est accordée à chacun d'eux. Cependant, il est dit pour les animaux (v. 22) : « Et Dieu les bénit en disant », alors que pour l'homme il est écrit : « Et Dieu leur dit ». Dieu entre en dialogue avec l'homme, pas avec les animaux. Étant à l'image de Dieu, l'homme peut être l'interlocuteur de Dieu. Cette distinction du monde animal et cette capacité à dialoguer avec Dieu débouchent sur l'invitation à dominer le monde. « Dieu les bénit ; et Dieu leur dit : "Soyez féconds et multipliez-vous ; remplissez la terre, soumettez-la, dominez sur les

15. P. BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures Saintes*, Paris, Seuil, 1987, p. 79.

L'androgynie ou la communion des personnes ?

poissons des mers et sur les oiseaux du ciel et sur tous les animaux qui se meuvent sur la terre"» (*Genèse* 1, 28). Dans l'Orient ancien, le roi était image de Dieu sur la terre. Le texte de la *Genèse* étend cela à toute l'humanité. Le *Psaume* 8, 6-9 illustre cette réalité : « À peine le fis-tu moindre qu'un dieu ; tu le couronnes de gloire et de beauté, pour qu'il domine sur l'œuvre de tes mains ; tout fut mis par toi sous ses pieds, brebis et bœufs, tous ensemble, et même les bêtes des champs, l'oiseau du ciel et les poissons de la mer, quand il va par les sentiers des mers ».

C'est dans cette vocation à la domination que s'insère la différenciation sexuelle exprimée au verset 27 : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. » Comment comprendre la distinction entre « mâle et femelle » ? Tout d'abord, l'humain en tant que tel, indifférencié, n'existe pas. Il existe comme homme ou femme. La construction du verset 27 ne permet pas de voir une succession temporelle entre la création d'un humain, sans sexe, et du couple. Le parallélisme strict souligne que la création de l'humain se réalise dans la création du masculin et du féminin. – Deuxièmement, cette distinction appartient aussi à cet « être à l'image de Dieu ». De fait, si le verset 26 indique l'intention divine de créer l'homme à son image et sa ressemblance et illustre cela par la domination sur la création, le verset 27 réalise le projet divin. La construction de la phrase établit un parallèle clair entre « homme et femme » et « à l'image de Dieu ». La différenciation sexuelle apparaît ainsi au service du projet divin. La fécondité de l'homme est la condition *sine qua non* pour une possible domination. Cette fécondité n'est possible que dans une relation permise par la différence sexuelle. Le fait qu'elle n'ait pas été évoquée pour les animaux souligne aussi le caractère particulier de cette différenciation. La rencontre de l'homme et de la femme, et la fécondité qui en résulte, permettent la réalisation du projet divin et manifestent l'être à l'image de Dieu.

Le récit Yahviste

Le récit Yahviste (*Genèse* 2, 4b-27) nous présente la création de l'homme d'une manière développée. Associé par le rédacteur au récit sacerdotal, il ne doit pas être lu en opposition avec celui-ci, mais comme un développement. Le premier récit explicite la place de l'homme dans l'univers, il manifeste la présence de Dieu en son sein, le second développe la question de la différenciation sexuelle. Cela transparait clairement par la reprise de 'Adam en 2,7, terme

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Jean-Baptiste Édart

employé en 1, 27. La narration s'articule essentiellement en deux étapes. La première est la création de 'Adam, l'homme au sens générique du terme (*Genèse 2, 4b-17*), la seconde est la création de l'homme en tant que homme et femme (*Genèse 2, 18-25*), *îš* et *îššâ*.

'Adam est créé à partir de la poussière du sol. Modelé par Dieu, comme par un potier, il est présenté comme un être fragile habité du souffle divin, caractéristique le différenciant des autres créatures. Une fois 'Adam créé et placé dans le jardin d'Éden, un tournant s'opère dans le récit. Il est dit : « Dieu dit : "il n'est pas bon que l'homme ('Adam) soit seul, je vais lui faire une aide ('ezer) qui lui soit semblable (*k'negdô*)" » (*Genèse 2, 18*). Ce verset comporte une ambiguïté voulue par l'auteur. 'Adam, terme désignant l'homme sans spécification sexuelle, renvoie ici à l'homme, masculin, qui trouvera dans la femme une réponse à sa solitude. La Septante traduit en 2, 18 ce mot hébreu par *anthrôpos* (l'homme, l'humanité) et non par *aner* (l'homme, le mâle), terme n'apparaissant qu'en 2, 23. Elle translittère sinon l'hébreu 'Adam, donnant ainsi à ce mot la valeur d'un nom propre. Il est donc légitime de lire cette solitude d'abord dans une clef métaphysique, avant de la comprendre comme incomplétude du mâle sans la femelle. Cette solitude a une double signification : la première est liée à son être homme, représentant de l'humanité, la seconde est à comprendre en relation avec la femme.

« Il n'est pas bon » contraste avec le refrain du premier récit où chaque jour Dieu voyait que son œuvre était bonne. La création n'est pas achevée avec l'Adam indifférencié. Cette solitude transparaît dans l'incapacité à trouver un vis-à-vis parmi les autres créatures. Dieu constate lui-même l'impossibilité de trouver l'aide accordée à Adam parmi les animaux¹⁶. L'homme, au milieu de la création, se trouve dans une relation unique avec Dieu. Cette solitude est l'expression négative de son être à l'image de Dieu¹⁷. La différenciation sexuelle, à travers la création de la femme, est présentée comme la réponse à cette solitude. Cela signifie que la relation homme-femme est pour l'homme-humanité le signe de sa spécificité face à toute autre créature.

16. Le texte hébreu ne permet pas d'attribuer l'évaluation à l'homme. C'est Dieu qui prend conscience de l'inadéquation des autres créatures pour l'homme.

17. JEAN-PAUL II, « L'homme prend conscience d'être une personne » (catéchèse du 24 octobre 1979), *op. cit.*, Paris, Éd. du Cerf, 1980, p. 52.

L'androgynie ou la communion des personnes ?

L'expression hébraïque traduite par « qui lui soit semblable » est difficile d'interprétation. Elle est unique dans la Bible hébraïque. Littéralement elle signifie « comme son vis-à-vis », « comme contre lui ». Elle connote tant l'idée de complémentarité que d'identité. Le substantif 'ezer (aide, allié), désigne habituellement dans la Bible le secours donné par Dieu dans les situations où l'existence personnelle ou collective est menacée¹⁸. La solitude est une condition dangereuse pour l'homme alors sans défense ni soutien (voir *Qoélet* 4, 9-12).

Cette création de la femme nous est décrite avec poésie. Adam est plongé dans une torpeur. Il n'a donc pas connaissance de la nature de l'action du créateur. La femme est le fruit de la seule action divine qui échappe au regard de l'homme. Ce sommeil est aussi une mort symbolique, frontière marquant le saut de qualité entre 'Adam et Adam et Ève, *îš* et *îššâ*. La femme est construite avec une « côte » ou un « côté ». Pourquoi cette partie du corps de l'homme ? Aucune raison ne peut être déduite de manière certaine du texte. Matthew Henry propose une interprétation respectueuse de l'esprit de ces versets et particulièrement suggestive : « La femme n'est pas faite à partir de la tête de l'homme pour ne pas le dominer, ni de ses pieds pour ne pas être piétinée par lui, mais de son côté pour être son égal, sous son bras pour être protégée et près de son cœur pour être aimée.¹⁹ »

Dieu amène la femme à l'homme pour qu'il la nomme. Contrairement au récit de la création des animaux, où le narrateur avait simplement rapporté les faits, nous entendons ici l'homme parler : « Adam dit : « Cette fois-ci, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ; celle-ci il l'appela *îššâ* (femme) car de *îš* (homme) celle-ci est prise ». Il justifie le nom par un jeu de mots, fondé sur une allitération, impossible à traduire dans nos langues modernes. Cette figure stylistique souligne la connaturalité entre l'homme et la femme, réalité décrite par l'expression « os de mes os et chair de ma chair ». La prise de parole correspond symboliquement à la prise de conscience permise par l'altérité. Rappelons-nous que c'est Dieu

18. Voir par exemple *Isaïe* 30,5 ; *Ezéchiel* 12,14 ; cf. J.-L. SKA, « Je vais lui faire un allié qui soit homologue à lui (*Genèse* 2,18) », *Biblica* 65 (1984) p. 233-238.

19. Cité par G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, World Biblical Commentary 1, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1987, p. 69.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Jean-Baptiste Édart

qui formule la nécessité de lui donner une aide. Cette reconnaissance de l'autre dans sa différence est simultanément l'occasion d'affirmer l'unité : « os de mes os et chair de ma chair ». La séparation rend possible le face à face et la rencontre.

Par une intervention dans le récit, le narrateur introduit une étio-
logie de l'amour conjugal : « C'est pourquoi l'homme abandonnera
son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils seront une seule
chair » (*Genèse* 2, 24). C'est l'origine de l'amour matrimonial qui
est expliquée ici, et non de tout amour : il s'attachera à *sa* femme.
Cette remarque est particulièrement importante, car, insérée dans ce
récit, elle est définie comme liée à la volonté divine et prend valeur
normative. Toute la difficulté de ce passage est de comprendre le
rapport entre l'exclamation de l'homme au verset 23 et la consé-
quence exprimée au verset 24. L'expression du verset 23 peut être
comprise comme l'affirmation d'une unité originaire ou comme
l'affirmation d'une nature identique malgré la différence sexuelle,
irréductible. Dans le premier cas, l'union de l'homme et de la
femme aurait pour but de retrouver cet état originaire auquel l'humani-
té aspirerait. Dans le second cas, l'union des époux leur permet de
découvrir « chaque fois et de manière toute particulière, le mystère
de la création » et de retourner « ainsi à cette union dans l'humanité
qui leur permet de se reconnaître réciproquement et, comme la pre-
mière fois, de s'appeler par leur nom »²⁰. Loin d'un retour à un état
originaire par une opération fusionnelle, l'union de l'homme et de
la femme leur permettrait alors de prendre conscience de leur huma-
nité face à Dieu et, simultanément, de percevoir de manière plus
aiguë la dualité irréductible de leur relation comme être masculin et
féminin. Celui-ci serait ainsi l'incarnation devant Dieu de la solitude
métaphysique de l'homme, deux manières d'être humain, complé-
mentaires et irréductibles l'une à l'autre²¹.

La confrontation avec le mythe de l'androgyne nous permettra de
répondre à cette question déterminante.

Zeus et Yahvé

Ayant désormais présent à l'esprit les deux visions de l'homme
proposées par Platon et la Révélation biblique, nous sommes en
mesure de confronter celles-ci et de voir quel rapport peut être établi

20. JEAN-PAUL II, « Valeur du mariage indissoluble » (catéchèse du 21 novembre
1979), *op. cit.*, Paris, Éd. du Cerf, 1980, p. 85.

21. *Idem*, p. 83.

L'androgynie ou la communion des personnes ?

entre les anthropologies mises en présence. Nous avons évoqué au début de cet article les similitudes entre les deux textes. Après cette lecture détaillée, les points de contrastes effacent celles-ci. Outre la différence déjà notée entre le mythe et le récit, d'autres différences peuvent être relevées. Xavier Lacroix en note cinq que nous reformulons brièvement ici²².

1. Dans le *Banquet* la séparation est une sanction destinée à punir l'homme pour sa rébellion alors que, dans le récit sacerdotal, elle est un bienfait. Le don de la femme est nécessaire pour mettre fin à la solitude de l'homme.

2. La femme n'est pas dans le récit biblique le simple fruit de la division de l'homme. Elle est construite en dehors de l'homme. D'ailleurs, l'homme n'assiste pas à cette œuvre qui reste un mystère. Marie Balmary précise justement : « la femme n'est pas un morceau de l'homme. Après cette prise, il y a construction. Elle est édiflée hors de lui²³ ».

3. Rien dans le texte ne permet de penser qu'Adam soit androgynie. Le passage du singulier, « il le créa », au pluriel, « il les créa », en *Genèse* 1, 27 interdit toute hypothèse d'un androgynie originel, et ce malgré l'interprétation midrashique²⁴. C'est la différence sexuelle qui permet à l'homme et à la femme d'apparaître. Notons au passage l'idée très suggestive, issue de la tradition juive, selon laquelle les différences entre *îš* et *îššâ* sont les lettres *yod* et *hé*, les deux premières lettres du nom divin YHWH. La différence des sexes devient ainsi symboliquement le lieu de la révélation du divin.

4. Pour Aristophane, le face à face de l'homme et de la femme est aussi une punition, car initialement ils étaient opposés. Dans le récit Yahviste ils sont d'emblée tournés l'un vers l'autre. Pour cette raison le Talmud considère le coït frontal comme spécifique à l'homme.

5. Dans le mythe, l'unité est un état perdu du passé auquel l'homme aspire, alors que les récits bibliques sont orientés, eux, vers l'avenir. Cette aspiration vers le futur serait illustrée, selon Lacroix, dans le cri de joie de Adam au verset 23 et dans le verset 24, traduit au futur par la Septante (« ils ne feront qu'une seule chair »). Dans le récit biblique, unité et dualité s'appellent mutuellement quand, dans le mythe, elles s'opposent.

22. X. LACROIX, *op. cit.*, p. 289-292.

23. M. BALMARY, *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986, p. 252.

24. G. VON RAD, *Genesi, La storia delle origini*, Brescia, Paideia, 1993, p. 67.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Jean-Baptiste Édart

Le premier et le troisième point nous paraissent les plus importants et méritent d'être développés. La bonté de la création de l'humanité comme homme et femme est clairement soulignée dans le texte biblique. La structure parallèle de *Genèse* 1, 27 traduit clairement le fait que « homme et femme il les créa » est l'explicitation de « à l'image de Dieu il le créa ». De même, dans le récit Yahviste, la solitude de l'homme est clairement présentée comme un état non satisfaisant. C'est dans la complémentarité homme – femme que la création de l'homme trouve son accomplissement. Nous ne passons donc pas d'un état de perfection à un état d'imperfection comme pour l'androgynie, bien au contraire. De cette bonté de la création découle la bonté de la sexualité humaine et du corps humain. Nous rejoignons là le troisième point de l'analyse de Lacroix.

Nous avons vu que l'unité du genre humain était la première expression de l'image divine. Cette unité se réalise d'une manière particulière : dans l'union de l'homme et de la femme, dans une relation permise par la différence sexuelle. Celle-ci traduit en l'humain sa capacité à la relation, avec l'autre homme et avec Dieu. L'homme est un être en relation qui trouve son unité en Dieu. « Il trouve sa pleine signification dans le fait d'être l'un avec l'autre et l'un pour l'autre.²⁵ » Plus encore, c'est cette vocation à la rencontre et à l'union qui permet à l'homme de retrouver l'image de Dieu en lui. La différence sexuelle est donc constitutive de l'être humain et la prendre en considération est la condition *sine qua non* de la pleine réalisation de sa vocation : être image de Dieu. La sexualité apparaît ici sous un jour très positif. Elle permet l'achèvement de l'action créatrice de Dieu. Elle est bonne, mais en rapport avec un autre. Elle est la marque dans la chair de cette vocation à être en communion. La sexualité humaine est le sceau en l'homme du caractère relationnel qui est en Dieu²⁶.

La bénédiction qui conclut la création de l'homme et de la femme en 1,28 souligne que seul Dieu peut faire de la procréation une participation à l'acte créateur. Elle est dans la suite logique des versets 26 et 27. Cette bénédiction exprime aussi le fait que la sexualité est créatrice quand elle est précédée de la parole de Dieu : l'homme n'a pas son commencement en lui-même.

25. E. BIANCHI, *Adam où es-tu ?*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 136.

26. Attention, nous ne disons pas que Dieu a une sexualité ! C'est le caractère relationnel traduit dans la sexualité qui renvoie à une réalité divine, non la sexualité en elle-même.

L'androgynie ou la communion des personnes ?

La tradition biblique nous présente donc la différenciation sexuelle comme un signe de la dignité et de l'unicité de l'homme au sein de la création. Elle est le lieu où se manifeste sa capacité à la transcendance, à la relation avec l'Autre. Cette conception est, *a contrario*, parfaitement cohérente avec ce que Mircea Eliade dit de la dimension religieuse de l'androgynie. Celle-ci est l'expression en termes biologiques d'une réalité métaphysique. Lorsque la divinité est conçue comme une puissance absolue, elle se doit d'assumer les contraires et de se suffire à elle-même.

Le modèle biblique ne cherche pas à expliquer Dieu, mais il se situe dans un processus ouvert où c'est Dieu qui révèle à l'homme qui il est. La sexualité ne traduit pas alors une puissance absolue, mais la relation, le don à l'autre et la dépendance réciproque. Dans le mythe platonicien, la recherche du partenaire n'est pas destinée au don de soi, mais à la nostalgie d'un état de toute-puissance. L'androgynie procède du même principe, qu'elle soit religieuse ou non.

Reconnaître que l'homme est à l'image de Dieu relève de la foi. Celui qui accepte cette affirmation reconnaît le caractère essentiel de la différence sexuelle. Cependant, même pour celui qui n'adhère pas personnellement à cette vérité de foi, *Genèse* 1-3 reste un texte capital pour la réflexion sur l'importance de la différence sexuelle dans la constitution de l'identité de l'individu dans sa chair. Ce texte propose un modèle anthropologique où l'amour humain, *eros* et *agape*, a toute sa place sans qu'aucune de ces deux dimensions ne soient niées. La différence sexuelle est la condition de leur intégration réciproque. Si l'*eros* conduit l'homme à la recherche de la femme, c'est parce que, dans l'union à cet être semblable dans sa nature mais différent par sa sexualité, il va pouvoir faire l'expérience de l'humanité dans sa plénitude. « *C'est seulement ensemble qu'ils représentent la totalité de l'humanité, qu'ils deviennent "une seule chair"*.²⁷ » L'homme ne peut pleinement prendre conscience de son identité que dans la rencontre de l'autre sexe, image de la rencontre de Dieu.

C'est donc très logiquement que saint Paul, en *Romains* 1, 18-32, associe l'idolâtrie aux actes homosexuels, faisant de ces derniers la conséquence de la première. Ce rapport, au premier abord incompréhensible pour nos contemporains, s'explique en fait simplement à partir du moment où est présent à l'esprit *Genèse* 1-3. En effet, si la

27. BENOÎT XVI, *Deus Caritas Est*, n° 11.

DIFFÉRENCE SEXUELLE... ————— Jean-Baptiste Édart

différence sexuelle est l'expression de la capacité relationnelle caractéristique de Dieu, alors celui qui choisit d'adorer la créature au lieu du créateur, celui qui nie la vraie nature d'un Dieu amour, source de toute communion, nie la relation, fondée sur la différence, pour entrer dans la fusion qui est recherche de son identique, de soi-même en vue de la toute-puissance.

Jean-Baptiste Édart, prêtre du diocèse de Rouen, membre de la communauté de l'Emmanuel, directeur des études au Séminaire français de Rome. Principale publication : *L'Épître aux Philippiens*, Paris, Gabalda.

Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Robert SPAEMANN

Engendré, non pas créé

Sur le clonage et l'utilisation d'embryons humains

DANS les discussions sur le clonage, on assiste à un échange farouche de points de vue et d'arguments¹. Il vaut sans doute la peine d'introduire quelque ordre dans le débat. La décision du parlement britannique de rendre disponibles pour le clonage les embryons humains de moins de quinze jours recèle deux positions éthiques différentes. On peut les mettre en doute toutes les deux pour des raisons analogues. Cependant il est recommandable de les distinguer rigoureusement. La première correspond au clonage en tant que tel, ou plus généralement toute intervention dans le génome et par là même dans l'identité qualitative d'êtres humains existant ou à venir, au stade initial de leur développement. La seconde correspond à « l'utilisation » d'embryons humains.

1. Note du traducteur: le clonage est une manipulation destinée à reproduire, de manière non sexuée, un être humain identique à l'original en remplaçant le noyau d'un ovule par le noyau d'une cellule (non sexuelle) prélevée sur le corps d'un donneur. Si l'on arrête la croissance de l'embryon à l'âge d'une semaine, pour utiliser ses cellules dans la recherche, on parle de clonage « thérapeutique ». Si on laisse l'embryon se développer jusqu'à la naissance sans interrompre sa croissance, l'on parle de clonage « reproductif ».

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ **Robert Spaemann**

1. Manipulation génétique

La nature humaine en tant qu'espèce aussi bien que pour chaque individu est due à une série de hasards. L'argument en faveur de la manipulation génétique s'énonce ainsi : pourquoi serait-il mal de remplacer ce hasard par une planification rationnelle, d'améliorer de façon planifiée le patrimoine héréditaire de l'espèce humaine ?

La meilleure façon de percevoir qu'il s'agit d'un mal consiste à observer les visions d'avenir de ceux qui l'estiment comme un bien. Dans les années soixante, lors du Symposium CIBA, de sinistre mémoire, tout ceci apparaissait encore dans un futur lointain, et les participants de ce symposium étaient assez imprudents pour exprimer ouvertement leurs perspectives visionnaires. Il fallait produire à l'avenir des hommes intelligents, adaptés aux conditions de la vie moderne ainsi qu'aux exigences de séjour dans le cosmos, et résistant aux maladies. Mais il fallait également envisager la production d'autres hommes, qui auraient une nature servile, qui seraient génétiquement des «abeilles ouvrières», se satisfaisant d'emplois subalternes. L'objection selon laquelle les couples ne voudraient pas élever de tels enfants-esclaves était sans portée. Car une fois planifiée l'identité qualitative des humains à venir, on ne pouvait confier cette planification aux parents, même si le professeur Judith Mackay, de l'Organisation Mondiale de la Santé, déclarait à Berlin dernièrement : «Qui veut avoir des descendants, voudra pouvoir choisir à l'avenir la couleur des cheveux de son enfant ou son quotient intellectuel».

Une société qui ne serait composée que d'une multiplicité d'Einstein ou de Boris Becker est tout aussi impossible que celle où l'on produirait en majorité des descendants mâles ou femelles selon la mode ou la tradition. Une économie planifiée de la biologie humaine est inéluctable, comme l'a bien vu Huxley. Cependant on a pu avoir la démonstration de ce qu'impliquait, dans le domaine de l'économie, une société totalement planifiée pendant un demi-siècle, par opposition à l'interaction d'innombrables échanges quotidiens, désignée comme le «marché». Les pays qui ont procédé à cette gigantesque expérience ont eu besoin de plusieurs décennies pour se remettre de ses conséquences. Et encore, ils ont pu s'en remettre. Les dommages étaient réversibles. Ce qui ne serait pas le cas des conséquences d'une planification biologique de l'humanité.

Or la première objection est l'absence de critères permettant de se représenter une amélioration systématique du patrimoine génétique humain. Comment définir l'idéal de l'homme désirable ? Doit-il être

Engendré, non pas créé

plutôt intelligent ou plutôt heureux ? Ou chaleureux, créatif, modeste, robuste, sensible ? Il suffit de se poser la question pour reconnaître son absurdité. Par ailleurs, ce serait, de la part de la génération actuelle, une prétention insupportable que de vouloir dominer les générations à venir au point que leur identité résulterait des préférences contingentes de leurs prédécesseurs. Malheureusement, la réalité devance continuellement nos perspectives cauchemardesques. L'« autorité de fécondation et d'embryologie humaine », qui supervise en Angleterre la fécondation *in vitro*, envisage de façon officielle d'autoriser la sélection des bébés atteints de surdité issus de parents sourds et la destruction des embryons concernés. La porte-parole de « l'Institut Royal pour les Sourds » explique à ce sujet : « dans le cas d'un couple de sourds qui entreprend une procédure de fécondation *in vitro* et qui fait le choix d'avoir un enfant sourd, ce choix sera prépondérant et nous le soutiendrons ». La folie semble ne plus connaître de limites. Naturellement chacun est redevable de ses caractéristiques génétiques à la préférence de ses parents l'un pour l'autre. Mais cette préférence ne correspond précisément pas à une représentation détaillée des propriétés de leur descendants : « Ne crois pas que je pensais à toi quand je me suis mis avec ta mère », disait Gottfried Benn.

L'influence directe de la société sur les enfants, l'éducation, suppose une matrice génétique pour toute existence. Elle est loin de programmer l'avenir selon les désirs de ceux qui vivent actuellement. L'avenir est le résultat de ce que feront les hommes à venir de ce qui leur aura été confié. Vouloir maîtriser cela, vouloir remplacer l'éducation par l'« élevage », comme le propose le philosophe Sloterdijk, ce serait détruire ce qui nous lie à nos enfants : la commune croissance naturelle. « Engendré, non pas créé » disait le Concile de Nicée du Fils de Dieu. Mais ceci est valable de l'origine dignement humaine de tout être humain, y compris de ceux qui ne croient pas en un fils de Dieu.

L'objection spécifique contre le clonage de l'être humain a été mise en avant depuis longtemps, et Hans Jonas lui a donné sa formulation la plus dense. Les hommes ont droit à un avenir ouvert, sans avoir à vivre en ayant sous les yeux un vrai jumeau de 30 ou 40 ans leur aîné. Même la personne qui essaierait d'effacer de son monde cette prévision resterait identifiée comme le simple négatif de son ou de ses jumeaux. Il demeure que les qualités d'un homme sont toujours le résultat d'une heureuse interaction entre disposition et situation historique. Le fait que nous ne puissions reproduire la

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ **Robert Spaemann**

situation qui a eu lieu une fois dans l'histoire enlève tout son sens à la production d'une identité génétique. La tentative de mettre entre parenthèses le facteur temps révèle la conception, sous-jacente à de telles manipulations, pour ce qu'elle est, à savoir une perversité.

2. Thérapie génique

Il semble y avoir une seule forme de manipulation génétique qui échappe à cette objection : l'intervention thérapeutique sur le génome qui vise à écarter des prédispositions à certaines maladies. Il ne s'agit plus ici d'une quelconque « amélioration » de l'homme, mais d'éliminer des défauts identifiés. Mais qu'est-ce qu'un défaut identifié ? Un écart à la norme ? La « santé » au sens de la définition de la santé par l'OMS ? Ou alors le maintien d'un optimum de facultés objectives et de bien-être subjectif déterminé par une culture particulière ? Ce concept de la santé correspond globalement à ce que les Grecs entendaient par *eudamonia* (bonheur). Comparés à lui, les dissidents de l'Union soviétique étaient en réalité des malades mentaux. Ils étaient inadaptés et souffraient de la normalité dominante. Le comble est qu'ils voulaient souffrir.

Le traitement psychiatrique qu'on leur administrait aurait vraisemblablement été rendu superflu à la longue par l'intervention génétique. La souffrance ne serait pas arrivée. Et naturellement pas la souffrance de ceux à qui nous devons les plus grandes œuvres poétique et musicales.

Le terme de santé ne doit signifier qu'un minimum normatif de capacités, propres à un organisme, de survivre de façon autonome sans grande douleur. Il existe des maladies et, pour reprendre l'analogie du marché, la possibilité offerte par la médecine moderne d'empêcher la sélection naturelle est une distorsion des lois du marché. Est-il interdit de compenser cette distorsion par l'intervention thérapeutique ? L'idée que la « thérapie génique somatique » ne serait finalement qu'une variante de l'intervention médicale traditionnelle serait à peine contestable si on présupposait qu'elle exclut avec certitude toute altération imprévue du devenir embryonnaire du patient.

C'est pourquoi, dans l'état actuel des choses, nous devons exclure toute intervention sur le noyau, et ce, parce que ces essais pour valider une technique prometteuse reviennent inévitablement à ce qu'on appelle « l'utilisation d'embryons ».

3. Utilisation d'embryons humains

Nous parvenons maintenant à la seconde question éthique soulevée par la décision du parlement britannique. Il est question du « clonage thérapeutique ». C'est une regrettable mystification sémantique. Ce que subissent les embryons humains dans cette situation n'est pas une thérapie mais son contraire : on les fait mourir. Certes on n'élimine qu'un nombre limité d'embryons dans le but de servir le progrès scientifique qui, peut-être, un jour, aidera un nombre illimité d'hommes à avoir une vie meilleure. Mais cette mise à mort a lieu, alors même que la science est en voie d'atteindre le même but à partir des cellules souches prélevées sur des êtres adultes.

L'objection éthique est ici évidente : il s'agit d'une atteinte à la dignité de l'homme, qui interdit de réduire des hommes à n'être qu'un moyen en vue des fins que se donnent d'autres hommes. On fera valoir que des humains au premier stade de leur existence ne sont pas des humains et n'ont par conséquent pas de dignité humaine. La décision du parlement anglais ne se fonde pas sur cette thèse, mais sur le point de vue, prépondérant dans la législation britannique, que l'embryon ne devient un être humain qu'au moment de la nidation, de l'implantation de l'ovule fécondé dans l'utérus, quatorze jours après la conception. Je ne veux pas discuter ici cette position. L'interprétation de ceux qui y voient la rupture d'une digue possédant des conséquences incalculables est peut-être jugée excessive en Angleterre. Ce n'est pas le cas en Allemagne.

En effet, un ministre nouvellement nommé de la république allemande, qui plus est chercheur en bioéthique, envisage ces conséquences imprévisibles en toute impassibilité. Dans un quotidien, Julian Nida-Rümelin met en question non seulement la dignité de l'homme, c'est-à-dire le fait que l'embryon avant la nidation soit en lui-même une fin, mais il dénie la dignité humaine de tous les individus qui ne sont pas « capables du respect d'eux-mêmes ».

Selon ses termes, « le respect de la dignité humaine suppose réunies certaines conditions : le fait qu'un être humain puisse perdre sa dignité, qu'il peut être privé du respect (...) On ne peut porter atteinte à l'estime de soi d'un embryon ». – Pas plus qu'à celle d'un enfant d'un an, d'un débile profond ou d'un individu endormi. Christian Geyer a souligné précisément le nombre effrayant de ceux à qui Nida-Rümelin dénie la dignité humaine (dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*). Certes Nida-Rümelin a exprimé auparavant une critique profonde du conséquentialisme, et montré par là qu'il

PROBLÈMES ÉTHIQUES ————— Robert Spaemann

n'abandonnait pas le concept d'obligation catégorique et inconditionnelle. Mais pour lui, le respect de la dignité de chaque être humain n'en fait pas partie. Il n'a aucune objection contre l'utilisation d'embryons quand bien même il désapprouve le clonage d'êtres humains pour des raisons bien semblables à celles que j'ai exposées.

Dans l'espace clos d'un séminaire de philosophie, on peut formuler une hypothèse monstrueuse. L'appel à l'autorité n'est qu'un argument dialectique. Par contre, lorsqu'un ministre de notre pays, dans sa première intervention publique après sa nomination, s'exprime à l'encontre de l'Article 1 de la Loi fondamentale (allemande, N.d.T.) dans son interprétation légale par le Conseil constitutionnel de la République fédérale, sans juger bon de seulement mentionner cette interprétation, on est en droit de se faire du souci. Dans sa jurisprudence constante, le tribunal constitutionnel suit le principe qu'il a déjà formulé il y a deux décennies : « À toute vie humaine existante est attribuée une dignité humaine. Il n'est pas déterminant de savoir si le porteur de cette dignité en est conscient ou s'il est en mesure de la défendre. Les facultés potentielles disposées en l'être humain depuis le commencement sont suffisantes pour fonder la dignité humaine » (*Jugements du Tribunal constitutionnel fédéral*, t. 39,1, p. 41)².

Ce jugement exprime l'exact contraire de la déclaration du ministre. Celle-ci définit une certaine pratique en totale infraction au principe fondamental de notre constitution. Malgré tout Nida-Rümelin a raison de dire que la protection que le tribunal constitutionnel accorde à l'enfant à naître, s'avère extrêmement insuffisante au regard des principes posés par ce même tribunal.

2. N.d.T. : Suite à la première fécondation *in vitro* réussie en France (Amandine, 1982), le Comité consultatif national d'éthique a donné en 1984 un avis autorisant le prélèvement de tissus d'embryons ou fœtus humains morts, c'est-à-dire soit non viables (avant la 22^e semaine de gestation), soit constatés morts par arrêt de circulation sanguine. L'embryon y était défini comme « personne potentielle ». L'avis reconnaissait le lien entre cette utilisation et le recours à l'avortement, sans y voir le motif d'une condamnation générale de l'utilisation des embryons humains, « dans l'état actuel de la société et des utilités thérapeutiques ». Depuis 1994, la loi française réserve le Diagnostic Pré-Implantatoire des embryons *in vivo*, dans le cadre de la procréation médicalement assistée, aux familles dont le génome présente de fortes probabilités de maladies génétiques. Mais le caractère actuellement incurable de ces maladies montre la limite entre intervention thérapeutique et risque d'eugénisme par tri génétique des embryons.

Engendré, non pas créé

Le professeur de philosophie Nida-Rümelin demeure libre de tenir ce principe juridique pour faux ou relevant d'un « lyrisme constitutionnel ». Le droit fondamental de la liberté d'opinion s'applique également pour les opinions inconstitutionnelles et n'est heureusement pas soumis à l'interdit du politiquement correct. À l'inverse, il n'est pas sans conséquences qu'un titulaire d'une fonction politique se permette de tels propos. Ils suscitent une grave inquiétude concernant l'État de droit et par conséquent concernant la vie de centaines d'hommes qui ne satisfont pas aux critères ministériels de la dignité humaine, objets des mêmes égards que ceux qui nous sont prescrits par la législation de protection des animaux, y compris pour les cochons avant l'abattoir. Nous ne devons pas nous leurrer : nombreux sont nos contemporains qui ont commencé à penser en ce sens.

4. Dignité de la personne ou dignité de l'homme ?

Transportons-nous quelques instants dans la bienfaisante anarchie du séminaire de philosophie où seul compte l'argument. Il serait alors pensable de donner raison à ceux qui, comme Norbert Hoerster, recommandent l'abandon du concept des droits de l'homme pour le remplacer par celui des droits de la personne. Par « personne » on entendrait seulement les êtres humains qui satisfont des critères déterminés, comme par exemple la capacité présente de l'estime de soi, si bien qu'on ne porterait atteinte à la dignité de la personne que par des actes qui la privent de cette estime de soi. Pour Nida-Rümelin, il ne s'agirait pas d'actes contre la vie humaine mais de manquement au « respect pour d'actuels modes d'existences individuelles et pour leurs valeurs, leurs normes et convictions ». Naturellement, on ne peut éprouver ce respect que pour des êtres qui ont de telles convictions.

Hélas, tout est faux dans cette thèse. Premièrement, il est évident que certains hommes ont un comportement des plus vils et cruels sans que leur estime de soi en souffre dommage. Celle des bourreaux du 20 juillet 1944 n'a sans doute pas plus été lésée par les actes commis que l'estime de soi de leurs victimes. Cependant mon propos n'est pas d'établir le point faible de l'argument de Nida-Rümelin. Adoptons une position qui lui soit favorable et considérons que seuls les actes qui contredisent l'estime de soi de la victime portent atteinte à sa dignité humaine. Dès lors ne possèdent cette dignité que ceux qui en sont conscients et ont la capacité de s'estimer.

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ **Robert Spaemann**

Même dans un séminaire de philosophie a cours la règle de la charge de la preuve dans l'argumentation. Cette charge concerne fondamentalement la thèse de ceux qui veulent remplacer les droits de l'homme par les droits de la personne et dénier le fait d'être une personne à une grande part de la famille humaine, car cette thèse contredit toute la tradition, non seulement de l'éthique européenne mais également de l'éthique de l'humanité. Son véritable présupposé est que nous attribuons la dignité personnelle à des hommes parce que des membres normaux de la famille humaine ont des propriétés déterminées telles que la conscience de soi, l'estime de soi et d'autres encore. On en conclut que seuls les membres qui possèdent actuellement ces propriétés pourraient prétendre au respect.

Si c'était le cas, nous respecterions en fait les propriétés et les états mais non pas les sujets qui sont tantôt dans cet état, tantôt ne le sont pas. Le représentant le plus significatif de cet empirisme radical, Derek Parfit, affirme que l'homme qui s'éveille est une autre personne que l'homme qui s'est endormi, car la personne cesse d'exister avec l'endormissement. Le raisonnement est effectivement logique, mais cette déduction parfaitement contraire à l'intuition ne fait que révéler l'absurdité du présupposé.

Quand nous prenons conscience d'avoir faim, la faim ne commence pas avec la prise de conscience mais c'est le même sentiment de faim qui était d'abord inconscient et qui est devenu ensuite un sentiment conscient. Chacun dira : « J'ai été engendré à tel moment, puis je suis né à tel autre », et les enfants interrogent leur mère : « comment c'était quand j'étais dans ton ventre ? ». Le pronom personnel « je » ne renvoie pas à une conscience du Moi, que personne n'avait de nous [avant notre naissance], mais bien à l'être humain commençant à vivre, qui plus tard apprendra à dire « je », certes parce que d'autres hommes lui auront dit « tu » auparavant, avant même qu'il ne soit capable de dire « je ». Même dans le cas où un handicap l'empêcherait à jamais d'apprendre à dire « je », cet être appartient à une famille humaine à titre de fils ou de fille, de frère ou de sœur, et par conséquent il appartient à la famille de l'humanité qui est une communauté de personnes. Il n'y a qu'un critère recevable pour reconnaître une personnalité humaine : l'appartenance biologique à la famille humaine.

Bien que cela semble compliqué, D. Wiggins ne fait que préciser l'intuition de la plupart des hommes quand il écrit : « On désigne comme personne tout être vivant qui appartient à une espèce dont le membre typique est un être intelligent, doté de raison et de

Engendré, non pas créé

réflexion, capable de par sa constitution physique, de se considérer, de manière typique, comme un seul et même individu pensant à différents moments et en différents lieux » (*Identité et substance*, Oxford, 1980).

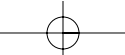
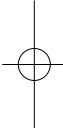
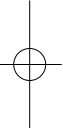
Quand les choses sont posées ainsi, les spéculations scolastiques sur le commencement temporel de la personnalité deviennent superflues. Thomas d'Aquin pensait qu'une première âme végétative était supplantée au troisième mois par une âme immortelle et spirituelle, créée par Dieu. Le Parlement britannique croit qu'il s'agit du quinzième jour de vie. Toutes ces spéculations sont oiseuses. L'œuf fécondé contient la totalité du programme de l'ADN. Le commencement de chacun d'entre nous est situé dans l'immémorial. Chaque instant du temps permet à ce qui est conçu par les hommes de développer une figure humaine autonome qui doit être considérée comme « quelqu'un » et non pas comme « quelque chose », par exemple comme un réservoir d'organes au profit d'un autre, réservoir à éliminer si le bénéficiaire n'a pas de pathologie. Même les expérimentations sur la résistance au froid dans les camps de concentration nazis étaient pratiquées, comme on le sait, au profit de certains malades.

Nida-Rümelin nous a heureusement épargné jusqu'ici l'argument largement diffusé selon lequel les progrès vont si vite au sujet des embryons que si nous ne le faisons pas, d'autres en feront une affaire lucrative. Cet argument signale la fin de toute morale. Même dans la nature, les hommes vont à la mort de façon violente et tous nous devons finalement mourir. Mais pour autant sommes-nous obligés ou devons-nous mettre à mort ? Personne n'est responsable de tout ce qui arrive. Mais nous sommes responsables de ce que nous faisons.

Traduit par David Jousset.

Texte original allemand : « Gezeugt, nicht gemacht »,
Die Zeit, avril 2001.

Robert Spaemann, né en 1927, est professeur émérite de l'université de Munich. Après des travaux sur Bonald, Fénelon, Rousseau, il est intervenu sur les questions d'éthique appliquée, avec notamment (en allemand) *Le caractère sacré de la vie humaine* (1987), *La personne : essai sur la distinction entre quelque chose et quelqu'un* (1997), *Tuer ou laisser mourir ?* (1997). Principaux ouvrages : *Glück und Wohlfühlen. Versuch über Ethik*, 1989, (trad. fr. *Bonheur et bienveillance*, Paris, PUF, 1997), *Basic Moral Concepts* (1989).



Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Christl VONHOLDT

Comprendre l'homosexualité

LES pionniers de la psychothérapie – Freud, Jung et Alfred Adler – considéraient tous l'homosexualité comme une névrose, l'expression d'un conflit de l'enfance inconscient et non résolu. Jung écrivait ainsi : « L'homme homosexuel est incapable de trouver la masculinité au profond de lui-même. C'est pourquoi il cherche à la trouver dans la sphère biologique et sexuelle.¹ » Plus tard, les thérapeutes et psychanalystes comme Anna Freud, Irving Bieber, Otto Kernberg et Charles Socarides contribuèrent à une meilleure compréhension de l'homosexualité. Anna Freud mit en évidence un motif important des tendances homosexuelles chez l'homme : l'acte homosexuel doit « produire » l'identification masculine non réussie dans le développement du jeune. Elle s'intéressa donc à l'homosexualité comme « exigence réparatrice (reproductive) », concept sur lequel repose aujourd'hui la « thérapie réparatrice ». Irving Bieber découvrit quant à lui qu'une relation d'échec entre un père et son fils, à l'époque de l'enfance, était un ressort typique de l'histoire des homosexuels masculins. Ces recherches n'ont pas été remises en cause.

1. Voir. J. JACOBI, « A Case of Homosexuality », *Journal of Analytical Psychology*, 14, 1969, p. 48-64.

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ **Christl Vonholdt****1. Regard sur l'histoire : le changement de paradigme de 1973**

Pendant une soixantaine d'années, l'idée a persisté chez les thérapeutes et les psychiatres que l'homosexualité, d'un point de vue psychologique, représentait un conflit d'identité non résolu. Jusqu'en 1973, c'est la raison pour laquelle l'homosexualité pouvait être citée parmi les déficiences émotionnelles, dans la liste si influente des diagnostics de l'Association des Psychiatres Américains (APA). Le changement de 1973 n'est pas dû à de nouvelles découvertes scientifiques ; il correspondait à un nouveau climat social.

En 1970 – dans le courant des manifestations contre la guerre aux États-Unis –, de petits groupes homosexuels, bien organisés, commencèrent à se faire remarquer par de vives marches de protestation et par leur tactique de désordre public. Socarides témoigne sur cette époque : « Les homosexuels se sont alors enfermés, non pour exiger de l'aide du corps médical, ni pour obtenir une reconnaissance publique – comme le font d'autres personnes affectées d'autres formes de névrose ou de problèmes émotionnels –, ni simplement pour protester contre des injustices juridiques ; mais pour proclamer la « normalité » de l'homosexualité et pour attaquer toute opposition à cette conception. Ceux qui avaient cet avis étaient une très petite minorité parmi les homosexuels, mais une minorité capable de faire du bruit, comparée à ceux qui voulaient plus d'aide ou même rester discrets.² » Et plus loin : « Les porte-parole des mouvements homosexuels affirmaient que l'homosexualité n'était pas une déviation, que les personnes à sensibilité homosexuelle étaient tout simplement un autre genre de personnes, dont il fallait approuver le style de vie, lequel présentait d'ailleurs la solution parfaite au problème de l'explosion démographique. »

Un petit groupe sécessionniste d'homosexuels avait, quant à lui, « programmé de perturber systématiquement le congrès annuel de l'Association des psychiatres américains (APA) »³. On justifia leur « prise d'influence » par le fait que l'APA représentait « la psychiatrie comme institution sociale » et donc était un élément de « l'appareil d'oppression ».

2. Ch. SOCARIDES, « Sexual Politics and Scientific Logic », *Journal of Psychohistory*, 10, 3, 1992, p. 308.

3. R. BAYER, *Homosexuality and American Psychiatry : The Politics of Diagnosis*, New York, 1981, p. 102.

Comprendre l'homosexualité

Lorsqu'en 1970 Irving Bieber, psychanalyste et expert dans la recherche sur l'homosexualité, fit son rapport au congrès annuel de l'APA, il fut abruptement interrompu par un activiste : « Sa tentative [de Bieber] d'expliquer sa position... fut accueillie par des rires moqueurs... L'un des protestataires l'insulta : J'ai lu votre livre, docteur Bieber, et si vous y aviez écrit sur les Noirs ce que vous avez écrit des homosexuels, on vous aurait coffré, et vous l'auriez mérité. »

Les congrès suivants furent pour les activistes homosexuels un podium de discussion – non pas sur l'homosexualité, mais une discussion réglée par les homosexuels : l'inverse aurait suscité la perturbation de toutes les séances. « Un égalitarisme rageur a forcé les psychiatres à discuter de la question de la pathologie de l'homosexualité avec les homosexuels eux-mêmes. Le résultat n'a pas donné une décision fondée sur la raison, ...mais sur les exigences d'un climat idéologique de l'époque » (*ibid.*, p. 3-4). Avoir obtenu un forum au congrès de 1971 ne suffisait pas aux activistes homosexuels. Il leur fallait porter un coup plus fort à la profession psychiatrique, sous peine de perdre leur force d'intimidation. Avec un « front de libération des homos » à Washington, on organise alors une manifestation pour mai 1971, sur fond de stratégie de perturbation allant jusqu'au moindre détail. À l'aide de faux papiers, des activistes colonisent alors l'une des plus prestigieuses réunions de l'APA pour l'attribution d'un prix en 1971, et prennent le contrôle du micro : « La psychiatrie incarne notre ennemi, proclame l'un des agitateurs. La psychiatrie a mené contre nous une guerre d'anéantissement sans merci. Prenez cela comme une déclaration de guerre » (p. 105). Aucune résistance, dans un tel contexte. Ceux qui tenaient à considérer l'homosexualité comme « une perturbation émotionnelle », se taisent et, ou, ne reparaisent plus aux discussions : « C'était le début du processus de canalisation en revendication politique d'une rage étalée sur la place publique » (p. 107).

Quelques temps après, les activistes imposent d'être entendus par la commission responsable de la liste des diagnostics. Aucun des membres de cette commission n'était expert en homosexualité. L'un des conseillers, Robert Spitzer, considérait que l'homosexualité n'était peut-être pas une perturbation psychique, et surtout que ce n'était « pas si grave » (p. 104). Aucune présentation de recherche scientifique pertinente pour changer la liste. Ce qui, en temps normal, était décidé après des années de débats, s'impose en un tour de main : en 1973, la commission décide de retirer l'homosexualité

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ *Christl Vonholdt*

de la liste des désordres psychiques. (On en sait aujourd'hui un peu plus : les activistes n'avaient pas seulement des sympathisants, mais des complices au sommet même de l'APA.) En 1978, lorsqu'on fit un sondage parmi les psychiatres américains membres de l'APA, 68 % des personnes interrogées déclaraient qu'elles considéraient toujours l'homosexualité comme un désordre émotionnel : « De nombreux psychiatres ont considéré la décision [de 1973] de manière naïve, comme la simple rature d'un diagnostic, faite pour lutter contre une injustice. En vérité, cette modification créait une injustice pour les homosensibles : c'était une entorse à la vérité et cela empêcha désormais les homosexuels de chercher, et de trouver une aide psychanalytique » (Socarides, *op. cit.*, p. 308).

2. L'homosexualité est-elle innée ?

L'une des conséquences de la décision de 1973 est d'avoir rendu la recherche des causes psychanalytiques et psychologiquement profondes de l'homosexualité, taboue et méprisée, et même de l'avoir bannie des bibliothèques. Elle n'était plus politiquement correcte. En revanche on a favorisé, depuis, la recherche sur les origines biologiques de l'homosexualité. Et cela malgré toutes les entraves à cette recherche : on n'a aujourd'hui encore aucune preuve que l'homosexualité soit innée.

Martin Dannecker, professeur à l'Institut de sciences sexuelles de l'université de Francfort sur le Main, et lui-même protagoniste du mouvement homosexuel, résume ainsi l'état de la recherche : « Jusqu'ici, tous les essais d'ancrer l'homosexualité dans le biologique se sont avérés des échecs, il faut le dire. Même récemment, on a essayé de prouver que les intérêts exclusivement sexuels et érotiques étaient biologiquement déterminés... Ces recherches peuvent être psychoendocrinologiques ou génétiques, tout comme des recherches sur le cerveau, ou sur des jumeaux monozygotes ou hétérozygotes... Elles n'ont conduit jusqu'ici à aucun résultat pertinent. (...) Il faut compléter cependant cette critique immanente contre l'orientation biologique de la recherche sur l'homosexualité. Elle repose, parce qu'elle a le but d'ancrer l'orientation sexuelle dans un phénomène purement biologique, sur une compréhension réductionniste de l'orientation sexuelle. (...) L'orientation sexuelle est au contraire d'une complexité immense ; et l'on ne peut la comprendre de manière appropriée que lorsqu'on l'approche en termes à la fois

Comprendre l'homosexualité

biologiques, psychologiques, interpersonnels, en fonction de l'expérience, de l'histoire de l'individu et de la construction sociale de son identité»⁴. Pourtant une étude publiée en mars 2005, étudiant le génome humain dans son entier, établissait un lien statistique significatif entre les structures de l'ADN et l'homosexualité⁵.

3. Modèles d'interprétation de l'homosexualité

Mais alors, qu'est-ce que l'homosexualité ? En conséquence de la décision de 1973, on ne propose en général aujourd'hui que deux modèles d'interprétation de l'homosexualité, le premier dominant largement les médias et l'opinion publique. Le second est débattu pour l'essentiel dans les universités. Le troisième, jugé politiquement incorrect, puisqu'il considère encore l'homosexualité comme une perturbation émotionnelle, étudie l'homosexualité comme l'expression d'un conflit d'identité sexuelle. Mais il est le seul à ouvrir des voies de sortie aux personnes qui vivent leur homosexualité de manière conflictuelle, qui en souffrent et qui souhaitent changer pour évoluer vers une hétérosexualité mûrie.

Premier modèle : il y a de l'homosexualité de même qu'il y a de l'hétérosexualité. On ne peut sortir ni de l'une, ni de l'autre (Courant essentialiste). Les causes des deux sont multifactorielles, en partie inexplicables, mais peu importantes. Puisqu'il y a de l'homosexualité (« norme » statistique), il faut l'accepter comme « normale ». Chacun a droit à « sa » sexualité. Les adeptes de ce modèle en appellent au sexologue Alfred Kinsey, même si ce dernier montra justement que les préférences sexuelles pouvaient changer au cours d'une vie. Les présuppositions éthiques de cette opinion, qu'on ne questionne jamais, sont les suivantes : le mode de vie homosexuel est tout aussi acceptable que l'hétéro.

2^e modèle : Chaque orientation sexuelle est le résultat d'un développement compliqué, multifactoriel et à sens unique (Courant constructiviste). La sexualité est pour l'essentiel définie par des

4. Martin DANNECKER, « Sexualwissenschaftliches Gutachten zur Homosexualität », in Jürgen Bessedow *et al.*, *Die Rechtstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften*, Tübingen, 2000, p. 339-340.

5. Brian S. MUSTANSKI *et al.*, « A genomewide scan of male sexual orientation », *Human Genetics*, 116, 4, 2005, p. 272-278. Mais le chromosome Y, extrêmement petit, n'y est pas analysé...

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ *Christl Vonholdt*

motifs non sexuels, et construite socialement. C'est une forme malléable, ce qui expliquerait que l'homosexualité et l'hétérosexualité soient toutes deux fluctuantes. Il ne faudrait donc plus parler d'homosexualité ni d'hétérosexualité, mais de sexualités variables. Préalable éthique, la « morale du consensus » : des sexualités différentes sont tout aussi acceptables les unes que les autres, tant que les adultes vivent ensemble dans le consensus.

Les sexologues qui partagent cette vue considèrent également la pédophilie comme une sexualité parmi d'autres ; mais à cause de la « morale du consensus », cette sexualité n'a pas droit de cité. La « morale du consensus » se trouve cependant mise à mal par les évolutions récentes : on cherche dans certains lobbies à présenter aussi le sadomasochisme comme une variante normale de la sexualité, alors qu'il est justement sur les listes internationales des désordres psychologiques. Les raisons pour lesquelles on souhaite le rayer de ces listes sont les mêmes que pour l'homosexualité en 1973. D'autres scientifiques cherchent pourtant à briser la limite mise à la pédophilie avec un argument nouveau : les parents décidant pour d'autres domaines ce qui serait « bon » pour l'enfant, il n'y aurait pas besoin de consensus.

Quant aux résultats scientifiques selon lesquels on ne peut revenir sur son orientation sexuelle et qui montrent clairement que l'homosexualité n'est pas simplement la variante d'une norme, mais une déviation, et représente un problème, ils sont simplement tournés radicalement dans un autre sens par les représentants des deux premiers modèles interprétatifs. Par exemple :

a) Les chercheurs – et même ceux qui se comptent parmi les mouvements homosexuels – ont établi de manière univoque que chez les garçons qui plus tard ont une sensibilité homosexuelle, on constate entre 5 et 12 ans une non-conformité nette dans les rôles sexués, de manière beaucoup plus fréquente que chez les garçons qui plus tard manifesteront une sensibilité hétérosexuelle. Ceux qui plus tard ont une sensibilité homosexuelle portent par exemple plus fréquemment, dans leur scolarité primaire, des vêtements de filles. Bien que les pré-homosexuels souffrent de ce « sentir moins masculins », on considère de moins en moins cette évolution comme une perturbation, mais comme une évolution nouvelle, d'une « sorte » particulière de personnes, les « homosexuels ». (Il existe sur les filles des recherches semblables, mais non équivalentes.)

b) L'échangisme dans l'homosexualité masculine n'est plus considéré comme la déviation d'une norme, mais comme un don

Comprendre l'homosexualité

particulier aux homosexuels. Or c'est justement l'échangisme – et la sexualité anale – qui a conduit les homosexuels hommes à représenter la population à risque de SIDA la plus significative. Une étude hollandaise a mis en évidence, en outre, que le plus grand risque de SIDA concernait les homosexuels hommes vivant en couple établi, parce qu'ils continuent à pratiquer l'échangisme mais se protègent moins⁶.

Le *troisième modèle* interprétatif est un modèle de développement psychologique de fond. Il partage certains points de vue avec le précédent, mais provient d'une autre vision de l'homme et d'une autre éthique. Il implique une complémentarité et une vocation réciproque des sexes ; une autre idée de l'importance de la sexualité : l'idée que la sexualité n'est pas seulement quelque chose de plastique, mais aussi qui appelle à une formation. Ceux qui le suivent croient que la sexualité a un sens et une fin spécifiques – et que cela peut être un devoir pour l'homme que d'aller dans ce sens. Ils pensent en outre selon une autre perspective : la sexualité n'est pas aujourd'hui seulement une envie, mais elle est insérée dans la question du sens de l'avenir.

Les connaissances scientifiques de ce modèle reposent sur des recherches psychanalytiques et psychologiques d'avant et d'après 1973. La recherche a donné de nombreuses preuves selon lesquelles des facteurs environnementaux et psychologiques précis jouent un rôle important dans le développement vers l'homosexualité : en particulier les problèmes de relations familiales dans l'enfance, les abus sexuels, le sentiment d'infériorité et d'étrangeté vis-à-vis des personnes du même sexe et, conséquence de tout cela, l'incertitude de l'identité masculine ou féminine. Ce modèle s'inspire de travaux menés depuis des dizaines d'années par des thérapeutes qui ont, malgré un contexte social hostile, accompagné des personnes souffrant de leur homosexualité et qui souhaitaient voir diminuer leurs sentiments homosexuels et en arriver à un potentiel hétérosexuel adulte. Ce modèle concerne les hommes, plus fréquemment concernés par cette démarche. Et seuls des exemples peuvent l'expliquer.

Lorsque tout va bien, le nourrisson est en relation fusionnelle avec sa mère. Le petit garçon doit ensuite se défaire de cette relation étroite avec sa mère et se lier avec son père, dans un processus qui

6. M. XIRIDOU, « The contribution of steady and casual partnerships to the incidence of HIV infection among homosexual men in Amsterdam », in *AIDS* 17, 2003, p. 1029-1038.

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ **Christl Vonholdt**

concerne moins les petites filles. Pour parvenir à une identité propre et certaine de garçon, il doit apprendre qu'il est « différent » de sa mère et que cette différence consiste à être « comme son père ».

Pour que ce processus réussisse, il faut que la mère se détache de son fils. Elle ne doit pas prendre son parti émotionnel, contre son père. Le père et la mère, ensemble, doivent montrer à leur garçon que la masculinité est quelque chose qu'il vaut la peine de gagner. Et le père a ici la tâche la plus importante. Il doit se tourner activement vers son fils, l'encourager. La masculinité se transmet par le faire, jusqu'à la bagarre et au contact corporel avec le père. Le père doit renforcer, affirmer, refléter la masculinité qui se développe chez son fils. C'est seulement par la relation et le lien au « même » (le même sexe), que le garçon peut découvrir et déployer sa propre masculinité psychique. Et cela vaut pour tous les garçons. Plus encore pour le garçon très sensible ou angoissé. Il a besoin d'autant plus d'attention aimante et d'affirmation de la part de son père. Dans une analyse de la recherche actuelle, Fisher et Greenberg remarquent que la plupart des études psychologiques montrent que les hommes pratiquant leur homosexualité ont perçu leurs pères, dans l'enfance, comme froids, antipathiques, autoritaires, brutaux, distants ou émotionnellement inaccessibles. Aucune de ces études ne parle d'un père de manière positive ou affectueuse⁷.

Lorsque l'identification avec le père ne réussit pas pendant cette phase, quelles qu'en soient les raisons, il est possible que le jeune garçon en garde une blessure forte. Il s'est approché de son père – mais celui-ci n'était, émotionnellement, pas là. La blessure incite le garçon à construire un mur intérieur contre son père. Comme s'il disait : « Puisque mon père n'a pas besoin de moi, je n'ai pas non plus besoin de lui. Puisque je ne suis pas important pour lui, lui et tout ce qu'il représente, et même sa masculinité, n'est pas non plus important pour moi. » Par ce retrait émotionnel de son père, le garçon ne se barre pas seulement la route vers son père, mais aussi le chemin vers le développement de sa propre identité masculine.

D'après les études disponibles, le garçon qui plus tard se sent homosexuel, éprouve souvent intérieurement, dans la phase de latence (5-12 ans), le sentiment de ne pas être au niveau des autres garçons, d'être moins « homme » qu'eux. Il porte déjà en lui une première insécurité et blessure profonde : « Je ne suis pas comme mon père. »

7. S. FISHER, R. P. GREENBERG, *Freud scientifically reappraised*, New York, 1996, p. 135.

Comprendre l'homosexualité

Par la suite, il se retire plus vite des bagarres et des concours de force de son âge, d'où des moqueries. Le cercle du « je n'en fais pas partie » – ni du père, ni du groupe des autres garçons – s'élargit davantage. Le désir d'appartenir au monde masculin demeure pourtant, et avec lui la peur de nouvelles blessures et de nouvelles exclusions.

À la puberté, le temps d'une nouvelle fondation identitaire, les sentiments sexuels du jeune, sentiments les plus forts pour lui, se lient avec sa détresse émotionnelle et avec ses désirs les plus profonds : trouver enfin l'ancrage dans la masculinité. La sexualité homosexuelle est alors un lieu où il peut chercher à « s'incorporer » à la masculinité idéalisée d'un autre. Il convoite chez les autres ce qu'il ne peut développer en lui-même.

Chacun peut expérimenter que ce qui l'attire érotiquement est toujours ce qui n'est pas familier, ce qu'il ne peut comprendre, la dimension secrète de l'autre. L'adolescent aux attirances hétérosexuelles convoite le féminin, parce qu'il lui paraît autre et mystérieux. L'adolescent « homosensible » (à sensibilité homosexuelle), au contraire, désire le masculin, parce que c'est lui qui ne lui est pas familier, parce qu'il est encore un mystère pour lui.

Lorsque des garçons dont la « faim de père » n'a pas été assouvie par leur propre père, subissent avant l'âge adulte des abus homosexuels, en particulier de la part d'un adulte, la voie vers l'homosexualité est souvent ouverte. Les études montrent que les hommes homosensibles ont été, plus souvent que les hétérosensibles, victimes d'abus homosexuels dans l'enfance ou l'adolescence. (Chez les femmes homosensibles, il se trouve que c'est l'abus hétérosexuel aussi bien qu'homosexuel qui est plus fréquent dans l'enfance ou l'adolescence.)

C'est à partir de ce modèle que la « thérapie réparatrice » travaille aujourd'hui, avec succès. Le concept remonte, comme on l'a dit, à Anna Freud. Anna Freud accompagnait des hommes vivant une homosexualité non souhaitée, conflictuelle, qui cherchaient et trouvaient une voie hors de leur tendance homosexuelle. Le concept de « thérapie réparatrice » ne signifie pas que l'homosexualité serait à « réparer », mais que l'homosexualité elle-même représente une « pulsion réparatrice ». L'homosexualité est une preuve que quelque chose de plus profond doit être sauvé, dont le sentiment de sa propre identité sexuelle. En outre, l'homosexualité est cette « pulsion réparatrice » destinée à faire taire les besoins de l'enfance restés sans réponse : proximité, approbation, attention et encouragement par le parent du même sexe. Mais la sexualité ne peut faire taire aucun de

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ **Christl Vonholdt**

ces besoins identitaires et émotionnels. C'est l'une des raisons pour lesquelles le style de vie homosexuel est si pétri de désirs inassouvis.

4. Homosexualité et perturbations psychiques

L'un des arguments avancé en 1973 pour rayer l'homosexualité de la liste des problèmes psychiques, était que les psychopathologies chez les homosexuels n'étaient pas plus fréquentes que chez les hétérosexuels. Or c'était déjà à l'époque une contrevérité. Entre-temps, le nombre d'études qui mettent en évidence un lien entre maladies psychiques et homosexualité a augmenté.

a) En 1999, une étude néozélandaise longitudinale sur 21 ans analysait la santé psychique de plus de 1 000 jeunes de 14-21 ans. Elle établit que les jeunes qui se désignent comme homos ou bisexuels, souffrent de graves dépressions, de névroses d'angoisse, dépendance tabagique et troubles du comportement plus souvent que les hétérosexuels. Même les tentatives de suicides sont plus fréquentes dans le groupe des jeunes homosexuels⁸.

b) Parmi les homosexuels hommes, les troubles de l'alimentation sont plus fréquents⁹.

c) Une étude représentative venue des Pays-Bas (2001) en vient à des conclusions semblables : les personnes qui pratiquent une sexualité homosexuelle souffrent plus fréquemment de maladies psychiques que les personnes de comportement uniquement hétérosexuel. Chez les hommes qui ont des relations sexuelles avec des hommes, le chiffre des angoisses et des graves dépressions augmente. (Le SIDA a été exclu des causes possibles de tels troubles psychiques.) Les femmes homosexuelles souffrent plus souvent de dépendance à l'alcool ou aux médicaments (*substance abuse*) que les femmes hétérosexuelles¹⁰.

8. David FERGUSSON et al., « Is sexual orientation related to mental health problems and suicidality in young people? » *Arch. Gen. Psychiatry*, 56, 1999, p. 876-880.

9. D. J. CARLAT, CA Jr. CARMAGO, « Review of bulimia nervosa in males », *American Journal of Psychiatry*, 1991, 148, p. 831-843.

10. T. SANDFORT et al., « Same-Sex Sexual Behavior and Psychiatric Disorders: Findings from the Netherlands Mental Health Survey and Incidence Study », *Arch. Gen. Psych.* 58, 2001, p. 85-91.

Comprendre l'homosexualité

d) Une étude américaine interroge plus de 400 élèves des classes de seconde-terminale sur leurs comportements à risques. Les auteurs montrent que les jeunes qui se disent homosexuels ou bisexuels ont des comportements plus dangereux pour la santé que les autres. En particulier la consommation d'alcool et de drogues. Les jeunes qui se disent homo/bisexuels ont en outre plus souvent souffert d'abus sexuels et ont eu déjà plusieurs partenaires sexuels¹¹.

De nouvelles études d'Angleterre (2003)¹² et de Nouvelle Zélande (2005)¹³ confirment ces résultats.

Il ressort clairement de ces études, que beaucoup de personnes à sensibilité homosexuelle souffrent. Quelle réponse y apporte-t-on ? Après avoir proclamé qu'il n'y avait pas de différence, le mouvement homosexuel prétend aujourd'hui que la cause du lien entre ces maladies psychiques et l'homosexualité serait seulement la discrimination sociale. Aucune preuve scientifique ne soutient cet argument. Et alors, pourquoi les maladies psychiques ne diminuent-elles pas dans des pays comme la Hollande ou la Nouvelle Zélande, qui sont pourtant connus pour leur attitude libérale à l'égard de l'homosexualité ? Les causes seraient-elles donc plus profondes ? Ces liens ne sont-ils pas une preuve nette que l'homosexualité est, elle aussi, un problème émotionnel, l'expression d'un conflit intérieur (névrotique) non résolu ?

5. Qu'est-ce que « l'identité sexuelle » ? La nouvelle « loi de traitement égalitaire »

Depuis le 1^{er} août 2006, est entrée en vigueur, en Allemagne, la « loi de traitement égalitaire » (*Gleichbehandlungsgesetz*). Il ne s'agit pas ici de montrer pourquoi cette loi est fatale et touche aux frontières du totalitarisme, voire les dépasse ; mais d'aborder le point suivant : l'un des piliers selon lesquels on ne peut être discriminé,

11. R. GAROFALO *et al.*, « The association between health risk behaviors and sexual orientation among a school-based sample of adolescents », in *Pediatrics* 101, 5, 1998, p. 895-903.

12. M. KING, « Mental Health and Quality of Life of Gay Men and Lesbians in England and Wales », *British Journal of Psychiatry*, 183, 2003, p. 552-558.

13. D. M. FERGUSSON, « Sexual orientation and mental health in a birth cohort of young adults », *Psychological Medicine*, 35, 2005, p. 971-981.

PROBLÈMES ÉTHIQUES Christl Vonholdt

dans cette loi, est, à côté de la race, du sexe et autres, « l'identité sexuelle ». De quoi s'agit-il ?

Depuis des décennies, le mouvement homosexuel a rabâché que l'homosexualité n'était pas d'abord une question de comportement (que l'on peut peut-être changer, même s'il s'agit en général, comme dans l'homosexualité, d'un comportement pulsionnel) ou une question de sentiments (qui peuvent évoluer), mais une question d'identité. L'homosexualité serait un critère aussi peu modifiable que la race ou le sexe. La stratégie des mouvements homosexuels se bâtit sur une analogie, pensée mais non formulée, avec celle du mouvement des Noirs américains au siècle dernier : son but premier est qu'on ne parle plus de comportement. Le comportement, en effet, est l'objet d'un jugement éthique ; en revanche une identité, neutre comme la couleur de la peau, est au-delà des jugements moraux.

C'est pourquoi l'anthropologie est de nouveau mise à contribution : n'y a-t-il que deux sexes, homme et femme, qui fondamentalement, par leur définition corporelle et par leur sexualité, sont orientés l'un vers l'autre comme des complémentaires ? – dans ce cas l'homosexualité est un problème. Ou bien y a-t-il aussi d'autres « sortes » de personnes, qui seraient comme un troisième, un quatrième et un cinquième sexe : homos, lesbiennes, bisexuelles, transgéniques etc. ?

Le concept théorique de l'homosexualité comme « identité propre » des « homos » ou des « lesbiennes » vient du XIX^e siècle. Il fut développé par le juriste homosexuel Karl-Heinrich Ulrichs, et publié dans une anthropologie de plusieurs volumes. Ulrichs fut le premier à affirmer que les homosexuels constituaient un troisième sexe. Ce concept a été repris plus tard par le mouvement homosexuel. Il posait les fondements idéologiques des lois sur les couples de même sexe ou sur l'égalité de traitement. Lorsqu'Ulrichs, au cours de sa vie, découvrit de plus en plus de tendances chez les homosexuels, il en vint à être persuadé qu'il devait y avoir plus de douze sexes différents.

De nouvelles recherches scientifiques posent la question de cette « identité sexuelle » si solide et interchangeable – indépendamment du fait qu'une personne, naturellement, puisse se décider subjectivement pour une telle identité. Un article récent de la *Revue pour la recherche sur la sexualité* soutient : « Ces dernières années, la thèse d'une orientation sexuelle rigide et interchangeable a été remise en question par des perspectives théoriques multiples, en particulier par la recherche sur les parcours de vie, par la psycho-

Comprendre l'homosexualité

logie de l'évolution, par les "Labeling Theories", comme par le constructivisme social. (...) D'après ce dernier, l'orientation sexuelle se développe de manière continue et sous l'influence des expériences sexuelles et émotionnelles de l'individu, de ses interactions sociales et de ses cadres culturels.¹⁴ »

Le chercheur Edward Laumann et son équipe de l'université de Chicago ont publié l'une des études statistiques du comportement sexuel les plus importantes aux USA¹⁵. Le psychothérapeute Jeffrey Satinover en résume quelques résultats : l'un des points les plus importants est que... « l'homosexualité » ne semble presque pas exister comme état non-modifiable. « Donner un chiffre de la fréquence à laquelle l'homosexualité apparaît relève de l'impossible », écrit Laumann au premier chapitre d'un chapitre consacré à cette question. Cela est vain, non en raison de préjugés ou parce que trop peu avoueraient leur homosexualité, ni à cause de problèmes de méthode ou à cause de la complexité de ce comportement ; mais « parce qu'il s'agit de cas exceptionnels, qui en plus sont faux : l'homosexualité serait un critère spécifique et stable chez certains individus, et qu'on pourrait mesurer. Toutes les données montrent que l'homosexualité n'est pas un "critère stable". En outre les auteurs ont découvert, à leur étonnement, que l'instabilité de l'homosexualité au cours d'une vie va dans une seule direction : la diminution – de manière très significative¹⁶ ».

Erwin Haeberle, spécialiste de la sexualité et protagoniste du mouvement homosexuel, cite une deuxième étude : des scientifiques américains ont analysé 228 articles sur l'homosexualité et ont découvert que les différentes définitions proposées de « l'orientation sexuelle » divergeaient tant les unes des autres, que finalement on ne comparait « rien avec rien » et qu'une définition unique n'était pas possible. « Les critiques en sont venus à la conclusion que toutes ces recherches seraient stériles, tant qu'elles s'en prennent à l'existence d'une identité homosexuelle ou d'une orientation homosexuelle clairement distincte.¹⁷ » Contre ces perspectives scientifiques,

14. K. K. KINNISH, « Geschlechtsspezifische Differenzen der Flexibilität der sexuellen Orientierung », *Zeitschrift für Sex Forschung*, 17, 2004, p. 26-35.

15. E. LAUMANN, *The Social Organisation of Sexuality : Sexual Practices in the United States*, University of Chicago, 1994.

16. J. SATINOVER, *op. cit.*

17. E. HAEBERLE, *Bisexualität*, Stuttgart, 1994, p. 32.

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ *Christl Vonholdt*

d'après Haeberle, le mouvement homosexuel aurait cultivé une « identité sexuelle » propre. Car « leurs exigences paraissent plus faciles à imposer si l'on postule l'existence de personnes homosexuelles qui pourraient ainsi s'organiser en importante "minorité" socio-politique »¹⁸.

Comment peut-on cependant construire une loi sur un critère (« identité sexuelle ») qui certes peut être éprouvé subjectivement, mais encore n'est pas objectivement défini, et manifestement ne peut pas l'être? Personne ne choisit une sensibilité homosexuelle. On choisit, en revanche, une identité homosexuelle – souvent d'ailleurs parce que les gens ne savent pas qu'il y a aussi d'autres possibilités de gérer ses sentiments homosexuels. Dans les nombreux questionnaires qui parviennent à notre institut, nous faisons toujours la même expérience : beaucoup, qui vivent leur homosexualité de manière conflictuelle et en souffrent, n'ont jamais entendu parler de thérapies qui pourraient aider ceux qui souhaitent diminuer leurs penchants homosexuels et évoluer vers un potentiel hétérosexuel mature. Le « politiquement correct » de notre société leur interdit d'entendre ce message. Elle interdit plus encore aux thérapeutes d'en entendre parler lors de leur formation. Conséquence : les thérapeutes sont de moins en moins armés pour accompagner des personnes homosexuelles au moi dystonique sur leur chemin hors des sentiments homosexuels. Ces personnes sont ainsi continuellement discriminées – sans qu'on les aide par une loi anti-discrimination...

6. Il est possible de changer à l'aide d'une thérapie adaptée

L'aide d'une thérapie appropriée ou un accompagnement spirituel adapté permet, dans de nombreux cas, un réel changement des tendances homosexuelles. « Même les cas les plus difficiles sont accessibles à une thérapie de changement, lorsque le client le souhaite et lorsqu'il souffre – pas seulement parce qu'il se sentirait coupable ou aurait honte, mais parce que la vie homosexuelle n'a pour lui aucun sens »¹⁹, écrit le psychanalyste Charles Socarides, qui consacra

18. *Ibid.* p. 21.

19. Chr. SOCARIDES, cité d'après le *Report of the Commission on Sexual Orientation and the Law*, Appendice F-2, <http://www.hawaii.gov/lrb/rpts95/sol/solapf2c.html>.

Comprendre l'homosexualité

toute sa vie professionnelle à ceux qui voulaient sortir de l'homosexualité.

Parmi les études qui ont été publiées sur le thème du changement, deux sont exemplaires : en 1979, les chercheurs célèbres Masters et Johnson ont publié leur étude d'après laquelle le changement atteignait un taux de réussite de 60 %. L'étude de Robert Spitzer, scientifique renommé à l'Université de Columbia à New York, fit plus encore parler d'elle en 2003²⁰. Spitzer, en 1973, avait contribué à la décision de rayer l'homosexualité de la liste des cas pathologiques – pour des raisons sociopolitiques et non scientifiques, dit-il aujourd'hui. En 1999, à l'occasion du congrès annuel de l'APA, il s'exprima de nouveau avec des manifestants – une manifestation pacifique, cette fois. D'anciens homosexuels étaient descendus dans la rue, pour manifester pour le droit à une thérapie de changement des tendances homosexuelles. Spitzer était ouvert et se mit à une étude pour expliquer pourquoi un changement réel – changement de sensibilité, et pas seulement de comportement – est possible. Lorsqu'il commença cette étude, il était sceptique – mais il déclara plus tard : « Les résultats sont impressionnants, parce que de nombreux individus ont réellement vécu des transformations sensibles de l'homosexualité vers l'hétérosexualité. Ils témoignent qu'ils se sentent maintenant vraiment mieux. La plupart sont aujourd'hui mariés et se sentent beaucoup mieux dans ce style de vie.²¹ » Et l'étude de Spitzer conclut : parmi les 200 hommes et femmes qui remplissaient les critères restreints pour participer à l'étude, 66 % des hommes et 44 % des femmes ont fait l'expérience d'un changement notable et vivent maintenant « une vie hétérosexuelle agréable ». Le changement ne concerne pas seulement leur comportement mais aussi leurs désirs, leur imagination et les attirances qu'ils éprouvent. En 2001, Spitzer a présenté son travail au congrès annuel de l'APA. Il a fallu alors deux ans pour qu'elle soit publiée. Auparavant, on l'avait menacé de le discréditer publiquement si cette étude était publiée.

20. Robert SPITZER, « Can Some Gay Men and Lesbians Change Their Sexual Orientation ? 200 Participants Reporting a Change from Homosexual to Heterosexual Orientation », *Archive for Sexual Behavior*, 32, 5, 2003, p. 403-417.

21. Entretien avec l'auteur, *Bulletin des DIJG*, automne 2001, www.dijg.de.

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ **Christl Vonholdt**

Ainsi nous devrions tout essayer pour que notre société laisse l'espace libre pour que des hommes et des femmes qui souffrent de leur homosexualité et souhaitent en sortir pour une hétérosexualité adulte, puissent trouver de tels chemins et les suivre. Quant à notre loi : nous ne devrions pas appeler égal ce qui ne l'est pas.

Traduit de l'allemand par Béatrice Joyeux-Prunel.
Titre original : *Homosexualität verstehen*.

Christl Ruth Vonholdt, docteur en médecine, pédiatre, est directrice de l'Institut allemand pour la jeunesse et la société à Reichelsheim. Cet institut fait partie de la communauté OJC, une communauté œcuménique de travail et de vie en Allemagne. Il s'occupe en particulier de questions de sexualité, d'homosexualité, de développement de l'identité masculine et féminine, de mariage et de famille, de sexualité et culture. Sa devise est celle du pasteur Dietrich Bonhoeffer : « La question décisive n'est pas de savoir comment je peux me tirer héroïquement de cette affaire, mais comment la prochaine génération en vivra les conséquences. »

Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Antoine BIROT

Le fondement christologique et trinitaire de la différence sexuelle

Selon « *Théologie des sexes* » (NB XII) de Adrienne von Speyr

Introduction

C'est en bien des endroits de son œuvre (particulièrement dans les commentaires scripturaires) qu'Adrienne von Speyr aborde la question de la différence des sexes. Mais c'est dans le dernier volume de ses œuvres posthumes, consacré tout entier à la *Théologie des sexes*¹, qu'on trouve l'exposé le plus conséquent. On voudrait offrir ici un aperçu de quelques-unes des lignes de force de cet ouvrage.

« Le chef, la tête de tout homme », nous dit saint Paul (1 *Corinthiens* 11, 3), « c'est le Christ ; le chef de la femme, c'est l'homme ; le chef du Christ, c'est Dieu ». Les trois plans (christologico-ecclésial, anthropologique, trinitaire) sont le plus intimement liés. Dans l'ouvrage d'Adrienne ils sont l'objet d'un approfondissement théologique en étant déployés *ensemble*, moyennant un passage incessant de la contemplation d'un plan à l'autre. On cherchera ici, à la différence du livre, à « ramasser » et regrouper autant que possible ce qui est dit concernant chacun de ces rapports, avec une attention toute particulière au plan trinitaire qui fonde précisément les deux autres. Ce faisant, on devra veiller à ne pas perdre de vue l'unité de la figure première telle qu'elle se donne dans l'ouvrage,

1. Adrienne von SPEYR, *Theologie der Geschlechter* (NB XII), Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 254 p.

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ Antoine Birot

avec la force incomparable qui se dégage de la compénétration vivante des trois plans.

1. Le Christ dans son rapport au Père

a) Christologie

Le trait le plus saillant qui caractérise toute l'attitude du Christ dans sa Mission trinitaire est cette soumission unique au Père dont témoigne tout l'Évangile, laquelle soumission n'est autre chose, pour le Fils envoyé, que son Amour trinitaire filial s'exprimant, économiquement, au sein de « la tension fondamentale : diriger [*führen*] et être-dirigé » (p. 35) :

« Le Seigneur est dirigé, conduit [*geführt*] par le Père. [...] Le Fils ne choisit pas ce qui, de la volonté du Père, lui paraît convenir. Le Père seul détermine : "Personne ne connaît l'Heure, même pas le Fils". [...] Le Fils a aimé le Père à tel point qu'Il s'en est remis à Lui de toute la détermination du temps » (p. 38-39), comme de toute détermination en général. Il s'est vidé réellement dans le Père, et maintenant, envoyé par Lui, Il reçoit tout de Lui. Aussi, « ce qu'Il doit donner au monde », c'est avant tout « dans sa vision du Père qu'Il le puise » (p. 100). Par exemple : « la manière dont le Seigneur a préparé une prédication au peuple plein d'attente ; car, parce qu'Il est un homme, Il doit aussi se préparer ; parce qu'Il est Dieu, sa préparation se trouve à disposition : dans sa communion perpétuelle avec le Père. Ainsi regarde-t-Il vers le Père, en Le contemplant, pour trouver le mot juste » (p. 101). Tout cela, il le vit dans l'obéissance d'Amour la plus profonde, et la plus ouverte : « Il voudrait que, dans son obéissance, le Père puisse voir l'image-miroir de l'obéissance du monde » (p. 79). Car le monde désobéissant doit maintenant être ramené dans la lumière du Père. Pour que cela puisse advenir, le Fils, à la Croix, « porte le péché du monde, notre péché. [...] Par les souffrances de la Croix, la pureté est rendue » (p. 70-71). Si le péché peut être de la sorte porté, si le parcours du Fils peut mener celui-ci plus bas que le monde pécheur et dépasser l'éloignement du péché, c'est parce que la « représentation » substitutive vécue par le Seigneur est, dans ses dimensions totales, une action trinitaire ; une action dans laquelle « le Fils à la Croix ne pourrait pas être aussi impuissant et dans un tel don de soi, si le Père n'était pas aussi puissant et exigeant. [...] Un don de soi aussi grand que celui du Fils [...] renvoie, comme un vase, à la surmesure de ce qui peut le remplir. [...] L'Esprit opère l'échange » (p. 23).

Le fondement christologique et trinitaire

Or comme le Fils, dans toute sa Mission qui le conduit à la Croix, se sait venu du Père, issu de l'Amour du Père, alors « quand vient son "Heure" du don de soi, Il n'a pas besoin de se reporter à un projet idéal pour l'exécuter à présent; mais Il se reporte au "lâcher" (*Loslassen*) du Père, qui se trouve à l'origine de son humanité » (p. 73). À cet acte (d'Amour) du Père, dont le Fils envoyé a une conscience *imprévisible* (impensable à l'avance), il est aussi depuis toujours pleinement accordé: son Oui au Père n'arrive pas « après coup » mais est présent aussi dans sa conscience, justement, de façon aussi imprévisible que la conscience d'être envoyé. Quand il dit oui au Père depuis la terre, Il ratifie, du sein de sa Mission, un Oui prononcé au ciel. Autrement dit, si le Fils de Dieu est là lui-même en personne, en tant que vraiment « devenu homme, obéissant au Père et dirigé par l'Esprit », ces rapports, perceptibles par nous, sont exactement l'indice qu'il y a eu, à l'origine de son envoi, une « décision trinitaire » (p. 171).

b) À l'origine de son humanité : décision trinitaire

« Le Dieu trinitaire dans l'attente de l'Incarnation : c'est un échange d'attente entre Père, Fils et Esprit. Le Fils se tient pour ainsi dire au milieu, interdit, saisi d'une manière particulière par l'Amour du Père et l'Amour de l'Esprit, de sorte que dans cet échange – qui a lieu en même temps entre le Père et l'Esprit – se trouve comme une anticipation de l'Incarnation du Fils; car l'Amour divin vise toujours à produire un fruit, et le fruit, cette fois, sera le Fils » (en tant que Mission). « C'est pourquoi dans cette attente il est au plus au point passif: il représente le don de soi, l'être-livré [*das Dahingegebene*]. Pressant, il le deviendra, lorsque son heure sera venue. Mais à présent il est dans une patience qui laisse mûrir en lui le fruit » (p. 53). Un tel état kénotique est possible pour le Fils éternel pour autant qu'il tourne éternellement tout vers le Père, et peut donc, sans aliénation, en ce mystère éternel qui est le point de départ de l'économie, mettre à la disposition du Père tout ce qu'il est comme Dieu.

Dans ce mystère éternel, au sein de l'unité divine trinitaire « l'acte du Père consiste à laisser partir le Fils; mais cet acte devient l'acte du don de soi par lui-même du Fils, parce que les deux sont un dans le don de soi. Et l'Esprit qui procède des deux est l'exécution du don de soi lui-même » (p. 72-73). En cela on comprend que le Fils, personnellement vidé, comme un Pauvre, « se trouve pour ainsi dire à nu entre le Père et l'Esprit, et laisse la volonté du Père et de

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ **Antoine Birot**

l'Esprit s'écouler à travers lui, afin qu'Il devienne ce qu'Il est : une obéissance devenue homme» (p. 53).

Le processus de ce *devenir-homme* comporte initialement, pour le Fils, un vécu de «*suspension*, dans l'être-semence-de-Dieu» (voir 1 *Jean* 3, 9). «Cette suspension appartient à l'essence du don de soi. L'homme [*Mann*] peut percevoir quelque chose de ce don de soi qui le conduit au-delà de tout acte de disposer, dans l'abandon du Fils à la volonté du Père : précisément dans le premier instant de celui-ci, lorsque le Fils est lâché, ne peut plus se défendre, et n'est encore rien comme être humain» (p. 75). Là, en effet, «le Fils est *en route* : plus au ciel, pas encore être humain, mais offert en sacrifice dans la volonté du Père, pour quelque chose de non encore définissable» (p. 75). De là, «le Fils laisse advenir dans une passivité le fait qu'Il est modelé comme une chose. Il s'est donné afin que l'intention du Père s'accomplisse purement en lui. Il ne regarde pas, Il ne veut pas aller en reconnaissance pour savoir par avance comment Il se sentira dans son futur corps. Il apprend déjà à présent l'extrême laisser-advenir, la passivité à la Croix.» (p. 53-54). Trinitairement : «Lorsque le Père envoie le Fils dans le monde, Il remet l'œuvre de l'incarnation [*Menschwerdung*] au Saint Esprit. Et celui-ci commence, dans le sein de la Vierge, l'œuvre de l'incarnation [*Fleischwerdung*] de Dieu, que le Fils achèvera et conclura à la Croix» (p.181). «L'Esprit est devenu le porteur de la semence du Père ; [...] le chemin terrestre du Fils, qui part du Père et revient au Père, a été rendu possible par l'Esprit au service du Père» (p. 114).

Pas de christologie, donc, sans une pneumatologie qui finalement la précède et l'encadre. Ce qui se donne là est la forme économique de La Trinité, dans laquelle il apparaît que «le rapport du Fils au Père est formé sur terre par le Saint Esprit, qui transmet la volonté du Père au Fils qui obéit» (p. 36). Voilà pourquoi, selon l'énoncé de Paul indiqué au début, «le chef du Christ c'est Dieu». Même si le Fils est absolument un avec le Père, économiquement il se laisse diriger par lui. Depuis l'origine son propre don de soi comme Fils se laisse donner sa forme par le Père. Le Père, pour le Fils aimant, est «la tête, de qui tout procède et vers qui tout retourne» (p. 98).

c) Fondement trinitaire immanent

Est-il possible, en partant des aspects économiques révélés, de faire encore quelques pas et d'exprimer quelque chose des déterminations internes à l'essence absolue de Dieu ? «Nous parlons bien toujours de distance entre Dieu et les hommes. Mais nous hésitons

Le fondement christologique et trinitaire

à parler d'une distance entre le Père et le Fils en Dieu – ils sont bien sûr également éternels ! –, parce que l'Amour « surmonte » [*überbrückt*] constamment l'altérité. L'ordre des processions en Dieu, qui pourrait donner à entendre une gradation, devient à ce point égalisé par l'Amour, que toutes les distances s'abolissent. Et si les hommes n'avaient pas péché, ils n'en seraient jamais venus à l'idée de parler d'une « distance » dans leur rencontre avec Dieu. Seule l'altérité aurait été toujours visible», p. 79). Or en Dieu l'altérité des Personnes est à chaque fois un absolu. Et justement, cette « objectivité des trois Personnes dans la Trinité est la présupposition de l'événement perpétuel de l'Amour entre elles. La tension entre les personnes, dont l'altérité ne sera jamais effacée, est l'alimentation de l'Amour dans son accomplissement le plus total. Car cette tension montre aux personnes les possibilités illimitées d'un don de soi et d'une prise réciproques qui, par l'altérité de chaque personne, sont inépuisables dans toute éternité » (p. 143).

C'est dire que la distance n'est pas purement et simplement abolie. Car en vérité, la distance dont il est question ici entre les personnes, dans l'événement éternel de l'Amour, n'est pas une distance qui éloigne les personnes l'une de l'autre. C'est la juste distance qui laisse un espace de liberté pour le Tu. Dans cette distance, l'Autre peut se donner, et donner de son bien propre ; chacun peut, de façon libre, se donner d'être vu ; et « je peux, de façon libre, introduire l'autre, le Tu, dans ce que je suis ». Sans cette distance positive, il n'y aurait que fusion. Alors que dans le véritable Amour « le mystère demeure. Ainsi demeure également en Dieu l'insaisissable, que le Tu demeure éternellement Tu, dans la plus intime unité d'essence. Jamais le Fils ne s'exercerait à devenir le Père, car l'Amour n'a de sens pour lui que lorsque le Père demeure éternellement Père » (p. 143-144). En outre, parce que l'Amour absolu signifie orientation vers l'autre, prépondérance absolue du Tu, il se rencontre en lui l'« adoration » (p. 141-143). En elle, la distance est maintenue. Et ce n'est que l'autre, l'aimé, qui, dans l'événement de son don de soi, parcourt cette distance et introduit dans son Bien. Dans l'adoration ce n'est jamais celui qui adore qui parcourt la distance ; mais celui qui est adoré. Ainsi, la distance devient dynamique d'amour, elle est comme prise en charge par l'Esprit Saint. De là, tout ce qui, attribué au Dieu infini, porte le nom de « Vie éternelle », « Béatitude parfaite », « Joie en commun », « Beauté achevée de l'amour »... (p. 141-144) : « C'est toujours un événement » (p. 142). Dans la plénitude de Dieu, tout est partagé. Tout peut être échangé, même les rôles, sans que

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ **Antoine Birot**

l'essence des Personnes ne soit changée, comme cela apparaît dans l'économie : le Saint Esprit est lui-même en Dieu « échange des fonctions » (p. 41).

En tant qu'« Amour et médiation de l'Amour » (p. 96), l'Esprit-Saint est tellement l'Amour en Dieu qu'il devient un dans le Fils, un dans le Père, et qu'il ne perd pas pour autant *son* être-un. La troisième personne n'est pas abolie dans les deux autres, mais toutes les trois accomplissent parfaitement, par l'Amour de l'Esprit, l'essence de l'Amour divin. « L'Esprit est dans le Père et dans le Fils ; mais on peut dire tout autant : le Père et le Fils sont dans l'Esprit : dans l'Amour ils ne sont *pas seulement par l'Esprit* l'Amour, mais *ils accomplissent*, par le fait qu'ils sont dans l'Esprit, *l'Amour qu'ils sont*. Parce qu'eux-mêmes sont l'Amour, ils sont aussi dans l'Esprit l'Amour » (p. 96).

C'est depuis cette hauteur suprême que s'éclaire définitivement la forme économique. Et alors, ce n'est pas seulement le rapport christologique qui devient transparent ; mais c'est le point d'ancrage *ultime* de la différence humaine des sexes qui se donne d'être vu :

« L'œuvre rédemptrice de Dieu dans le monde est le fruit commun de la puissance du Père et du pur don de soi du Fils (impuissance de la Croix), et l'indissociable unité des traits des deux est posée ici par le Saint-Esprit. L'unité effective devient par là directement possible, que les deux participants (Père et Fils, homme et femme) se comportent dans l'amour de façon le plus possible polaire, non de façon le plus possible semblable ; c'est dans la polarité qu'est garantie l'équivalence de l'amour (en Dieu celle de l'essence) » (p. 23). Pour le dire en usant exactement de la terminologie humaine, alors : au plan de l'archétype, « le Père serait *féminin* en ce qu'Il aime de façon constante et égale, Il serait *l'homme* au moment précis où il engendre le Fils, et au moment précis où avec le Fils il fait procéder l'Esprit. C'est pour cela que le Fils [...] est si effacé dans l'acte de l'engendrement, afin de pouvoir reposer entièrement dans la contemplation *féminine* du Père, pendant qu'il s'en remet au Père de tout ce qui concerne l'engendrement. Il devient *masculin* à l'égard du Père, là où en agissant il ramène le monde dans le sein du Père. (Dans le fait d'être engendré, par contre, il contemple le Tu du Père, sans s'y réfléchir lui-même ; dans cette attitude de contemplation il est obéissance absolue : en laissant le Père devenir dominant en lui, en se retirant même, pour laisser le Père être tout en lui) » (p. 22-23).

Ici peut s'effectuer pour nous le passage au plan christologico-ecclésial, en tant que médiation entre la Trinité et l'humanité.

Le fondement christologique et trinitaire

2. L'Église dans sa relation à Dieu

a) L'Église comme Épouse

« Parce que le Christ [dans sa Mission] rend au Père une obéissance inconditionnelle, et, en se substituant, intervient devant lui pour l'humanité désobéissante afin que le Père voie en lui l'Église, l'humanité, aucune fracture ne doit se produire dans le rapport Christ-Église » (p. 79).

« Le Christ engendre l'Église, en se donnant à elle, eucharistiquement, une fois pour toutes, dans tout ce qu'il est et tout ce qu'il a » (p. 21). « Les hommes et les femmes sont tous, en tant qu'Église, féminins à l'égard du Seigneur. L'obéissance est exigée, parce qu'elle est donnée et, comme réponse de l'Église, elle revêt d'innombrables formes de possibilités de correspondre, dans lesquelles toutes les variétés de la fantaisie et de la force d'imagination féminines peuvent produire leur effet, tout autant que, chez les hommes, les inspirations formatrices. Il n'est pas plus difficile de suivre que d'exiger, lorsque toute exigence et toute réponse qui lui est faite émane d'un pur amour » (p. 35). « Il ne s'agit pas d'un rapport dans lequel l'amour qui *domine* se trouverait être plus grand, vu humainement, que celui qui *suit* : les deux sont plutôt le pur amour » (p. 35). Cet Amour n'est pas une illusion. À preuve, « à la Pentecôte, l'Esprit est visiblement conféré à l'Église. Cette visibilité unique n'est que le signe que le Seigneur possède l'Esprit de l'Amour et l'envoie de façon toujours nouvelle à son Église » (p. 97).

Dans cet Amour, il revient au Seigneur de former, activement, son Église : « Le Seigneur doit éveiller l'Église à une perception de Sa réalité, et à sentir avec Lui » (p. 93). Sur cette base, « le Christ peut exiger que son Église se serve de sa raison et tire des conclusions ; mais jamais de telle sorte qu'elle recevrait la conscience d'être indépendante de Lui. Même dans ses moindres actes, elle doit sentir qu'elle est conduite par le Seigneur, sinon la frontière entre eux serait effacée » (p. 38).

Autrement dit, « l'Église-Épouse doit être constamment attentive à la parole et à la demande de l'Époux qui est le Christ. Une négligence dans cette attention, une volonté de se détacher et d'aller sur ses propres voies, signifierait aliénation dans l'Amour, chemin dans le péché » (p. 78). « Ainsi l'Église doit demeurer dans la "patience du Christ" et ne pas anticiper son action » (p. 25). Le Seigneur « désire être suivi » (p. 38) ; il faut le suivre dans sa marche en s'adaptant à son pas. « Il maintient sa prétention, même lorsque, pour y satisfaire, l'Église boite encore tellement derrière » (p. 190).

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ Antoine Birot

« L'Église n'est jamais tout à fait consciente de ses propres possibilités » (p. 190). Son attitude première doit donc être « indifférence incarnée », « disponibilité » (p. 25) ; comme la Mère, au cœur de l'Église, avec son oui immaculé : sa réponse, le consentement qu'elle offre à Dieu, est si pur et inconditionnel que « Dieu a pris en charge son oui. C'est en Lui qu'il est parvenu et est rempli. En cela Elle est l'Épouse parfaite » (p. 89). « Et, très proche du oui ecclésial au don de soi du Seigneur à l'Église, se trouve la vie des conseils évangéliques : comme don de soi volontaire au Seigneur qui se donne » (p. 21). En définitive, « l'Église, à proprement parler, n'est une *personne* que dans la mesure où elle est *réponse* à la Personne du Seigneur. Être totalement ecclésial devrait signifier être dépersonnalisé à tel point qu'on soit tout entier attente du Seigneur, disponibilité au Seigneur. La parole qui nous est adressée par le Seigneur est la mission, et la réponse de celui qui est envoyé est la "personne" » (p. 130).

b) Le rapport corporel du Christ et de l'Église

« Le rapport corporel du Christ et de son Église (comme le rend visible l'Eucharistie et comme cela se produit également dans tous les autres sacrements [...]) est totalement exempt de tout ce qui caractérise toujours à nouveau l'éros du péché originel : convoitise et désir de possession » (p. 187). Le Seigneur aime son Épouse d'un amour pur, total, parfaitement oublieux de soi. « Dans tous ses dons à l'Église, il se livre sans retenue » (p. 167). « En se donnant, il donne forme au don de soi de celui qui se donne. Il y a une sorte d'anéantissement de la femme, comme du communiant, afin que l'homme, le Seigneur, puisse imprimer sa forme » (p. 27). « Dans l'Eucharistie, le Seigneur nous donne sa substance » (p. 134). « De même, dans les autres sacrements, le Seigneur donne quelque chose de cette force transformatrice » (p. 108). « Les sacrements sont des sources de la force originelle de Dieu – du Dieu devenu homme dans le Christ – qui pénètre et coule dans l'Église » (p. 26). Dans le don de lui-même, « quelque chose de sa force n'est plus en Lui mais dans la femme, dans l'Église » (p. 89). L'épisode évangélique de la femme guérie après avoir touché le manteau du Seigneur l'illustre déjà : « "Une force est sortie de moi." Il a donc donné quelque chose de Lui-même, dont il sent, après coup, le manque. Par là, l'Église est devenue telle qu'il voulait l'avoir » (p. 93-94).

Pour l'Église, il y a donc une exigence absolue de transparence ; « devant l'Époux, l'Épouse se tient toujours de telle sorte que celui-

Le fondement christologique et trinitaire

ci ait toujours la vue d'ensemble » (p. 129). L'attitude de confession est « obéissance à Dieu » (p. 70). « Dans la prière spécialement, celui qui prie doit se laisser entièrement démonter pour ensuite être confirmé. Un tel remodelage » (p. 112) doit pouvoir être effectué à tout instant par le Seigneur, en fonction de ses desseins. Car l'Amour l'exige : « Quoi que puisse semer le Seigneur, cela doit mûrir dans l'Église. Et si véritablement elle le fait mûrir, c'est là la preuve de confiance qui permet au Seigneur d'aller plus loin avec elle » (p. 26).

c) L'Épouse coresponsable

« Il lui remet sa semence, la Parole, pour que cette semence lève en elle. Et, par là, il rend l'Église coresponsable, en tant que son Épouse, de son propre agir comme Époux » (p. 154). En cela « la figure humaine de l'amour n'est pas engloutie dans le divin. C'est comme avec un accordéon : tantôt il est étiré, tantôt il est comprimé. À certains moments on doit percevoir la distance, la différence, l'altérité, puis de nouveau il y a une familiarisation dans l'autre, qui efface les différences, échange apparemment les rôles, et cependant chacun demeure ce qu'il est » (p. 51). Un échange si total, dans un tel amour, ne peut qu'être marqué d'un caractère de plénitude. Et par voie de conséquence on comprend que toutes « les tâches dans l'Église, missions théologiques ou apostoliques, devraient toujours rayonner cette plénitude. Si elles ne le font pas, c'est une conséquence du péché. Une fausse spécialisation agit également à l'encontre de cette plénitude » (p. 107).

Vis à vis de l'Église, donc, « le Christ n'est pas isolé ; ni ce qui est actif vis-à-vis de ce qui est passif ; mais c'est ensemble que le Christ et l'Église envoient en mission et reçoivent. Ne pas craindre, par conséquent, de voir le Seigneur dans son unité avec l'Église, même dans une unité souffrante, dans l'unité avec une Église imparfaite » (p. 132). Car l'amour du Seigneur pour son Épouse est total, sans réserve. C'est pourquoi il ne se donne pas seulement à l'Église comme son Époux tout-puissant et glorieux, mais « il rappelle constamment à l'Église son propre état de faiblesse : comme être humain, dans le temps de la Passion, à la Croix et dans la mort. Et il entraîne avec lui l'Église dans ce temps-là, une Église qui lui est soumise, qui doit faire ce qu'il a fait dans sa soumission : souffrir » (p. 44). En tous ces aspects de l'Amour s'ouvre, comme à l'infini, une « mer de mystères » (p. 51).

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ **Antoine Birot****3. Nous-mêmes : « homme et femme,
Il les créa à Son image »***a) Polarité*

« Non seulement Dieu a pourvu l'être humain de la différence des sexes, qui se répercute dans tout l'être corporel et spirituel de l'homme et de la femme, mais il y a déposé également de nombreux points de départ pour animer l'esprit humain par l'Esprit divin » (p. 15).

Selon l'Écriture (*Genèse 2,22*), « la naissance de la femme [Ève] dépendait de l'être de l'homme [Adam], dès le début elle reçut part à son essence » (p. 78). En cela apparaît déjà le fait que « l'homme et la femme sont l'image-reflet du Père et du Fils, du Christ et de l'Église » (p. 68). C'est pourquoi « la disponibilité de la femme est colorée par l'obéissance du Fils à l'égard du Père » (p. 68-69). On comprend en outre que la femme « n'est pas une réponse toute faite » (p. 93), mais une réponse en devenir. Quant à l'homme, « son obligation d'exiger [...] fait partie de son ministère, du fait pour lui d'être la tête, le chef » (p. 65). « Chez la femme, il y a l'ordre de se laisser former par la volonté de l'homme. Si la volonté de l'homme est de vouloir faire celle de Dieu, sa volonté est alors formée par celle de Dieu. Ainsi, le don de soi de l'homme et celui de la femme se rencontrent en Dieu » (p. 29), et ce, au-dessus de l'opposition mondaine de force et de faiblesse : « De celui qui aime véritablement, il est exigé qu'il aime constamment : cela peut se faire aussi bien dans le sentiment de la force que dans celui de la faiblesse. Être dirigé dans l'amour ne veut pas dire pourtant se trouver dans la faiblesse. La soumission, vue de l'amour, peut être aussi forte que la direction » (p. 39-40). D'autant plus qu'en définitive « là où la soumission advient dans la joie, sans poser de question et aussitôt, l'amour soumis a la plus grande part à l'amour qui commande. Car il permet à l'amour qui commande d'être ce qu'il veut être : amour. Celui qui dirige dans l'amour ne veut en effet en aucun cas marquer la distance, mais au contraire manifester l'amour de la manière dont il *peut* l'exercer » (p. 79). C'est pourquoi « la personne dirigée doit [...] accepter l'amour qui la guide, même là où elle ne le reconnaît pas » (p. 38). « Son amour est parfait lorsqu'elle ne réfléchit plus sur elle » (p. 113).

En toute hypothèse, pour l'homme comme pour la femme, « ce qui est fait n'est juste que lorsque l'amour et la volonté de servir existent chez les deux partenaires » (p. 115).

Le fondement christologique et trinitaire

b) L'amour en acte

« Dans tout amour authentique, l'espace doit être libre pour une prédominance de l'autre » (p. 104).

Étant présupposé, tout en amont, que la femme « trouve plein appui dans l'attitude spirituelle de l'homme » (p. 57), alors « une fois le consentement donné, le oui de la femme vit dans l'homme [...]. Il appartient à l'homme : c'est lui qui lui donnera forme » (p. 87). Pour l'épouse, le fait d'« être prise tout simplement, après le consentement donné, s'en remettant du quand et du comment, fait partie de la joie » (p. 86-87). De son côté, « il y a le moment où l'homme incline sa puissance et la remet à la femme » (p.124). « L'homme disparaît à ce point dans le fait pour lui d'être livré, qu'il devient simplement pour la femme un espace libre, en Dieu » (p. 73). « Dans l'Amour chacun veut se donner, et l'autre n'est pas frontière mais espace ouvert » (p. 114). En un mot : « Dans sa polarité, l'amour devient si englobant qu'il devient un accès à tout le reste : à la foi, qu'on ne saisit seulement qu'à travers lui, à l'espérance, à toute forme de don de soi. Cet amour également donne un tel sentiment de cohérence (en Dieu), qu'il autorise à prendre en charge même des fonctions les plus imprévues. Dans l'acte on se sent, comme dans toute la vie de l'Amour, comme à un banquet : on a été invité et on est venu comme hôte – et dans l'Amour on est finalement toujours un hôte – pour finalement prendre en charge certaines fonctions, pendant le repas, avec le plus grand naturel. On est venu comme à une fête, et tout à coup on se surprend à laver les assiettes, parce que cela apparaît nécessaire pour que la fête se déroule sans encombre. » (p. 51).

c) l'amour humain abrité dans l'Amour divin

Par le sacrement qui, à l'origine, scelle leurs épousailles, les fiancés doivent « pouvoir s'apporter et se donner Dieu l'un à l'autre dans le mariage, et pas seulement leur je fini » (p. 59). De la sorte, c'est-à-dire « si le mariage est conclu sacramentellement, les rapports sexuels reçoivent un rattachement à la vie sacramentelle entre le Christ et l'Église. Les sacrements deviennent la règle et la mesure du sexuel, mieux : de toute la vie corporelle des chrétiens » (p. 26). « L'acte entre les époux chrétiens appartient également à la communion des saints » (p. 123). « Il sera également ouvert devant Dieu » (p. 36). « L'amour conjugal devrait aspirer à cette pureté qui participe au consentement de l'Église et au consentement des vœux » (p. 22). Si bien qu'« entre chrétiens vivant saintement, des rapports

PROBLÈMES ÉTHIQUES _____ **Antoine Birot**

seraient semblables à une confession » (p. 109). En fait « dans leur formation réciproque, les époux sont éduqués l'un et l'autre à la véritable remise d'eux-mêmes, au véritable *Sume et suscipe* (prends et reçois) » (p. 208). Dans ce contexte global, « l'acte corporel est une concentration de nombreuses choses spirituelles. Celles-ci, pour être fécondes, doivent toutes êtres placées sous le dénominateur de l'obéissance conjugale commune. Car, pour des chrétiens, la fécondité de l'acte se trouve beaucoup plus dans l'obéissance que dans l'enfant engendré » (p. 24).

Alors on peut saisir que « dans sa figure la plus parfaite, l'acte est à comprendre trinitairement » (p. 140). Il apparaît en outre, dans le regard chrétien, que « l'acte accompli en Dieu, parce qu'il a été opéré dans l'Esprit de Dieu, continue d'agir et ne perd rien de son actualité » (p. 31). Et de là, on atteint finalement la vraie compréhension qu'il faut reconnaître à « la submersion des époux dans l'acte. [...] Ce n'est pas comme si l'être humain pouvait se dilater jusqu'aux dimensions de Dieu ; mais de telle sorte que dans sa créaturalité, il participe très réellement à l'être-toujours-plus de Dieu » (p. 174).

Ainsi, par l'Amour authentique ouvert à Dieu, les époux « forment ensemble un espace dans lequel Dieu se déverse » (p. 22).

Conclusion

Deux pages du livre nous offrent la meilleure synthèse :

1. « Engendrer le Fils, pour le Père divin, est un acte qui le requiert tout entier, le comble, le définit directement. Se-laisser-engendrer détermine l'essence du Fils qui ne veut rien d'autre que demeurer dans cet acte d'engendrement du Père, être son résultat. Dans l'accomplissement de l'acte, l'homme peut disparaître à ce point qu'il devient la similitude du Père ; dans la prise parfaite, la femme peut disparaître à ce point qu'elle devient similitude du Fils. »

2. « Mais il y a aussi une activité terrestre du Fils qui le prend tout entier. Il agit avec une force et une compétence qui se démontre comme valable. Il accomplit une mission qui a son lieu dans le monde, pour l'exécution de laquelle il a reçu du ciel la force ; il est en quelque sorte chargé à ce point de la vision divine qu'il peut consacrer toute son attention à la terre. Il a en lui une force rédemptrice, qui est capable de séparer le pécheur de son péché, une force qu'il reçoit exactement au point où le Père l'engendre. Et l'Église

Le fondement christologique et trinitaire

où l'être humain (pécheur) individuel est ici la femme, qui saisit cette force et cette compétence et se laisse réellement engendrer et purifier par le Christ.»

3. «La force de l'homme dans l'acte, l'être-dirigé de la femme, sont comme un écho de ces relations primordiales. Le second Adam est antérieur au premier» (p. 45).

*

«Il y a donc le rapport homme-femme formé par l'amour du Christ, et, en lui, le rapport particulier homme-Christ, où l'homme (ou le Christ) assume la fonction formatrice. Il y a, enfin, le rapport du Fils au Père, qui sur terre est formé par le Saint Esprit, lequel transmet la volonté du Père au Fils qui obéit. Et cet Esprit est le même dans le Père comme dans le Fils, l'amour de celui qui obéit n'est donc pas moins parfait que l'amour de celui qui commande.

Qu'il dirige ou qu'il suive, l'être humain aimant comprend alors qu'il est pensé d'après l'archétype le plus haut, et qu'il lui arrive le maximum de ce qui peut lui arriver: il est incorporé [...] à la Trinité faisant entrer en elle le monde» (p. 36).

Antoine Birot, né en 1963, prêtre en 1991. Études à Rome et à Bruxelles. Professeur de Morale fondamentale au séminaire d'Ars. Membre de la société Jean-Marie Vianney. Thèse sur «La mystique chrétienne selon Adrienne von Speyr et Hans Urs von Balthasar».

Prochain numéro
janvier-février 2007

La proclamation de la venue du Royaume

Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Cézanne :

« Continuez d'étudier sans défaillance, Dieu fera le reste »¹

**Entretien avec Denis Coutagne, conservateur en chef du musée
Granet, Aix-en-Provence, réalisé par Béatrice Joyeux-Prunel.**

Pourquoi parler de Cézanne dans Communio ? Certes, la revue entend interroger l'activité humaine à l'aune de la Mort et de la Résurrection du Christ, et l'art n'échappe pas à cette interrogation. Mais aurions-nous à parler de Cézanne au même titre que Picasso, Matisse ou Braque ?

Cézanne prend en peinture un thème de mort et de résurrection, peignant des meurtres, des crânes mais aussi des « saintes-victoires ». Plus encore, il interroge la peinture elle-même en sa mort et résurrection : avec lui se pose, de manière particulièrement aiguë, la question du fini et du non fini de l'œuvre picturale. Serait-ce alors que Cézanne toucherait au Mystère christique, plus que bien d'autres peintres soucieux d'illustrer la Bible comme Gustave Doré par exemple ? Étrange paradoxe, que celui d'une peinture qui, se préoccupant de pommes, de paysans assis, de baigneurs imaginés

1. Lettre de Cézanne à Charles Camoin du 28 janvier 1902 (Éd. J. Rewald, Grasset, 1978). La référence des tableaux est donnée ici d'après le catalogue raisonné de John Rewald publié en 1996 chez Adam à New York. Le sigle traditionnel est alors NR, suivi du numéro d'ordre du tableau ainsi répertorié.

DOSSIER _____ **Denis Coutagne**

dans quelque clairière, ou d'une montagne dominant Aix-en-Provence, toucherait du pinceau un mystère de foi entre visibilité et invisibilité...

Parlez-nous de la religion de Cézanne...

Cézanne à la fin de sa vie se serait montré un bon pratiquant. On croit pouvoir dater ce retour à une pratique religieuse vers 1890. Émile Bernard nous rapporte que Cézanne était allé se confesser avant de recevoir le Saint Sacrement. Sa pratique semble avoir été soutenue, même si l'artiste était manifestement un drôle de paroissien : s'habillant mieux le dimanche, ne peignant pas le Jour du Seigneur, mais un tantinet anticlérical, à lire les fragments de lettres faisant référence au clergé local. Qu'on en juge par ce passage d'une lettre à son fils, quelques mois avant sa mort : « *Hier le sale abbé Gustave Roux a pris une voiture et est venu me relancer chez Jourdan, c'est un poisseeux².* » Quant au faire-part du décès de Cézanne, en 1906, il indique qu'il est mort accompagné des sacrements et que son enterrement sera célébré à Saint Sauveur. La plupart des références religieuses que l'on peut trouver dans la correspondance de l'artiste, en tout cas, sont postérieures à 1902. Il semble donc que l'on ait affaire à un peintre malade en fin de vie, diabétique... et qui s'interroge sur le sens de sa vie.

À côté de ces citations authentiques, plusieurs témoignages concordent pour donner du vieux Cézanne l'image d'un homme religieux, en tout cas soucieux de « religion », allant à la messe et aux Vêpres le dimanche, préparant les pièces qu'il distribuerait à la sortie de la messe : en particulier celui de R. M. Rilke et, plus tardif, donc plus sujet à critique, celui de Léo Larguier (*Un dimanche avec Paul Cézanne*, 1923, p. 41-46).

Cela dit, la foi explicite de Cézanne, si on en croit un de ses correspondants, s'apparente plus à celle d'un charbonnier que d'un intellectuel réfléchissant sur le sens de la vie. Croire pour simple-

2. CÉZANNE, *Correspondance*, 24 juillet 1906.

3. Paul ALEXIS, ami de CÉZANNE, répondant dans une lettre de février 1891 à un autre de ses amis, ZOLA, qui lui demande des nouvelles du peintre : « *Enfin pour compléter sa psychologie : converti, il croit et pratique. "c'est la peur !... je me sens encore quatre jours sur la terre ; puis après ?" Je crois que je survivrai et je ne veux pas risquer de rôtir in aeternum* » (cité par Rewald dans la *Correspondance de Cézanne*, Grasset 1978).

ment ne pas « *rôtir in aeternum*³ », reste tout de même une raison de croire un peu primitive. Camoin nous rapporte encore ce mot de Cézanne « *La religion est pour moi une hygiène morale* »...

L'enjeu pictural que vous croyez reconnaître dans l'œuvre de l'artiste ne paraît pas correspondre à cette réduction du pari pascalien. La peinture de Cézanne s'interrogerait bien plus sur l'essentiel ?

Attention : rien, dans la peinture de Cézanne, ne marque un changement du fait d'une reprise de la pratique religieuse dont on ignore la date exacte. Ce retour à la pratique de *l'homme* – que nous pouvons reconnaître par des témoignages écrits – ne paraît pas concerner le processus créateur de *l'artiste*. On peut, certes, recenser les tableaux, aquarelles ou dessins dont la figuration renvoie à des thèmes religieux : une dizaine à sujets explicitement religieux⁴, six à références bibliques⁵, enfin une douzaine de tableaux à résonance religieuse⁶. Mais rien ne permet de faire de Cézanne un peintre religieux *stricto sensu*.

Au début de sa « carrière », Cézanne peint au Jas de Bouffan un immense tableau religieux : comme un diptyque représentant une *Marie Madeleine* pénitente effondrée sur un catafalque à côté d'un *Christ descendant aux Limbes* d'après Sebastiano del Piombo. Ainsi Cézanne exprime-t-il ce mystère d'un Christ s'enfonçant au plus profond de notre « misère », et devant lequel la seule attitude

4. D'après le catalogue raisonné des œuvres de Cézanne établi par John Rewald (cité par la référence NR) : *Jeune fille en méditation*, 1860 (NR 10), *Scène religieuse*, 1860 (NR 20), *La Visitation*, 1860 (NR 11), *Scène religieuse*, 1860-1862 (NR 20), *Diable enchaîné*, 1862-1864 (NR 32), *Le Christ aux Limbes*, 1869 (NR 145), *La Douleur*, 1869 (NR 146), *Trois Tentations de saint Antoine*, 1870 (NR 167), 1874 (NR 240), 1877 (NR 300).

5. *Loth et ses filles*, 1865 (NR 76), *Pieta d'après Titien*, 1869 (NR 143), *Bethsabée d'après Rembrandt*, 1870 (NR 173), *Bethsabée*, 1885-90 (NR 591), *La mise au tombeau d'après Caravage*, 1869 (NR 143), *Agar dans le désert d'après Delacroix*, 1890-1894 (NR 745).

6. *L'Éternel féminin*, 1877 (NR 299), *L'Oncle Dominique en avocat*, 1866 (NR 106), *L'Oncle Dominique en moine*, 1866, (NR 108), *La Toilette funéraire*, 1869 (NR 142), *Baigneur aux bras écartés*, 1877-1878 (NR 370), *Apothéose de Delacroix*, 1890-94 (NR 746), *Jeune homme à la tête de mort*, 1896-1898 (NR 825), *La Vieille au chapelet*, 1895-1896 (NR 808), *Les Crânes*, vers 1900-1902 (NR 821 à 825).

DOSSIER _____ **Denis Coutagne**

décente reste la prostration. Or vieux, sur le point d'achever son parcours artistique, il se voit interroger par Émile Bernard : « Pourquoi ne peignez-vous pas le Christ ? » Réponse de Cézanne : « *D'abord cela a été fait mieux que par nous, et puis ce serait trop difficile*⁷. » Émile Bernard ne devait pas comprendre pourquoi Cézanne ne mettait pas son savoir-faire pictural au service de la Foi : « *je ne compris jamais la réponse de Cézanne* ». Peut-être parce que Cézanne ne considérait en aucun cas la peinture comme un savoir-faire dont on pouvait disposer, fût-ce pour se mettre au service de la Foi.

Pourtant, ce « Cézanne peintre étonnamment non religieux » n'est-il pas en fait, lorsqu'on le compare à ses collègues impressionnistes qui ont totalement abandonné la peinture religieuse, un peintre étonnamment religieux ? Lui ne renonce pas à la peinture religieuse, en tout cas jusqu'en 1877, où s'arrête la liste des toiles « à sujet ou référence religieuses ». Pourquoi, alors, le tournant de 1877 où Cézanne abandonne les sujets religieux ? Où est Cézanne en 1877 ?

On ne peut pas dire que Cézanne n'aborde plus de sujets religieux après 1877, puisque le thème « Bethsabée » est traité dans les années 1885-1890. Mais de fait, à partir de 1877, Cézanne se tourne de manière définitive vers des sujets comme les « Baigneuses », les paysages, les natures mortes...

1877 correspond à la troisième exposition impressionniste, à laquelle le peintre participe largement. Or Cézanne est plus que jamais critiqué. Une seule voix le défend, celle de Georges Rivière. Mais l'essentiel de la critique en fait le bouc émissaire de la laideur, de la décadence de l'art... Cézanne ne peut qu'être blessé alors qu'un mouvement favorable à Monet, Renoir, Pissarro commence à se dessiner. Il quitte Paris, comme souvent, mais cette fois, avec l'intuition que son retour en Provence marque un tournant. Ce faisant, il quitte une ville pour laquelle la peinture avait un sens mythologique, historique et religieux. Il a besoin de retrouver le pays de son enfance certes : le pays incarne encore à ses yeux le classicisme romain dont il a besoin. Ce besoin de « nature » est plus que jamais nécessaire, la « nature » comme paysage, pommes ou corps certes, mais comme ce substrat fondamental qui se donne en visibilité, puisque les autres accès lui sont fermés. Le paysage de Provence

7. Cité dans Doran, *Conversations avec Cézanne*, Macula, 1978, p. 75.

Cézanne

devient alors le centre de gravité de son œuvre, d'abord à L'Estaque, Gardanne et Bellevue, enfin à Château Noir et Bibémus avant la construction de l'atelier des Lauves en 1902. Cézanne n'a plus besoin de faire de la peinture religieuse.

Voulez-vous dire que les baigneuses, les pommes, les Sainte-Victoire peuvent être regardées comme un succédané d'une peinture religieuse devenue impossible à réaliser ?

Tout à fait. Pour Cézanne, cette démonstration n'est pas de l'ordre d'un discours théorique (« *je ne veux pas avoir raison théoriquement mais sur nature*⁸ »...), mais de l'ordre de la peinture même. C'est comme si l'artiste demandait à la peinture de signifier picturalement son incapacité à figurer *Celui que le monde ne peut contenir*, interdisait à la peinture toute prétention à représenter une quelconque idéalité : « *avec un tempérament de peintre et un idéal d'art, c'est-à-dire une conception de la nature, il eût fallu des moyens d'expression suffisants pour être intelligible*⁹... ». C'est avouer une certaine incapacité, voire impuissance : l'idéal d'art dont parle Cézanne n'est plus l'Idéal d'un quelconque Olympe ou Paysage classique dont Poussin par exemple serait le meilleur représentant. Encore moins une transposition figurée d'un « Ciel à venir ». Il devient une « *conception de la nature* » : le peintre est renvoyé à la terre dont le spectacle correspond à ce que « *le Pater omnipotens Aeterne Deus étale devant nos yeux*¹⁰ ». Léo Larguier prête à Cézanne cette prière : « *Travailler sur le motif est une occupation de saint, car c'est Vous qu'on cherche derrière les choses*¹¹. » Les apôtres, le jour de l'ascension du Christ, n'avaient-ils pas été invités à regarder non plus les nuages célestes mais la terre ? « *Hommes de Galilée, pourquoi restez-vous à regarder le ciel* » (*Actes des Apôtres* 1, 11). Cézanne, à sa manière, exclut de perdre son regard dans les étoiles pour se contenter des choses de la terre : les corps, les pommes, les arbres, les rochers, bref ce qu'il appelle la Nature, une nature d'une richesse telle, que sa « *magnifique richesse de coloration* » dépasse largement toute possibilité d'en traduire l'intensité.

8. Cité par Gasquet dans *Cézanne, Bernheim-Jeune, 1921*, édition Ctynara, 1988, p. 177.

9. CÉZANNE, *Correspondance*, lettre à Roger Marx, 23 janvier 1905.

10. CÉZANNE, *Correspondance*, lettre à Émile Bernard, 15 avril 1904.

11. LÉO LARGUIER, *Le Dimanche avec Paul Cézanne, op. cit.*, p. 39.

DOSSIER _____ **Denis Coutagne**

Et voilà que la nature dans l'éclat de sa gloire se dérobe, la peinture n'ayant pour objet que de signifier cette « dérobade » : « *les sensations colorantes qui donnent la lumière sont chez moi cause d'abstractions qui ne permettent pas de couvrir ma toile, ni de poursuivre la délimitation des objets... d'où il ressort que mon image ou tableau est incomplète (sic)*¹² ».

Cézanne, donc, ne peint pas un programme religieux. Peignant la nature, il interroge la peinture elle-même dans sa vocation à signifier un au-delà, et d'elle-même, et de la nature retenue comme motif. Il n'y a pas de pèlerins d'Emmaüs chez Cézanne, mais des « Joueurs de cartes » ; il n'y a pas de « pain et de vin » sur un autel, mais des pommes et une bouteille mal équilibrés sur une nappe toute chiffonnée sur une table ; pas de « Jugement dernier » permettant une expression généreuse de corps à la fois s'effondrant vers l'abîme ou extirpés de la terre : il y a des Baigneuses dans une clairière éternisée, car aucun soleil ne définit l'heure et la saison ; il n'y a pas de saint Jérôme dans le désert mais un vieillard (le jardinier Vallier) proche de la mort, ou un jeune homme, nouvel Hamlet, méditant sur un crâne disposé sur un livre... (son fils).

Voilà donc Cézanne confronté à un mystère d'éternité et ce, dans le geste pictural qu'il déploie. Devant Léo Languier, il s'identifiera à Jacob en lutte avec l'ange : « *L'ange que vous m'avez envoyé est plus terrible que cet agresseur nocturne, c'est cette sacrée peinture qui me tourmente dès le petit jour*¹³. » Et Cézanne de demander à Dieu de le bénir comme Jacob en avait fait la demande à son mystérieux adversaire, cette bénédiction devant prendre forme en composition et volumes sur une toile...

Cézanne peindrait-il alors comme en creux, ce que d'autres (Rembrandt, Tintoret et les Vénitiens, Zurbaran...) ont traduit explicitement sur leurs toiles ? Si tel était le cas, s'agirait-il là d'un manquement ou d'une expression nouvelle ?

Cézanne propose, par un geste pictural une vérité inconnue jusqu'alors, comme dans ces mots qu'il écrit à Émile Bernard en 1905 : « *je vous dois la vérité en peinture et je vous la dirai* », une œuvre totalement profane, attachée à des réalités communes et banales, loin de toute historicité, de toute anecdote ; mais une œuvre qu'on

12. CÉZANNE, Correspondance, lettre à Émile Bernard, 23 octobre 1905.

13. LÉO LARGUIER, *Le Dimanche avec Cézanne, op. cit.*, p. 38.

Cézanne

ne peut comprendre comme simple représentation ou figuration du monde visible, une œuvre qu'on doit regarder comme une transposition réelle d'une réalité matérielle en réalité picturale : la peinture comme telle se donne comme lieu d'une révélation ; parce que « *le miracle y est, l'eau changée en vin, le monde changé en peinture*¹⁴ ».

Voilà ce miracle qu'il nous propose de reconnaître dans sa peinture. Cézanne entendait-il autre chose que vivre par son œuvre lorsqu'il disait : « *l'art est un sacerdoce qui demande des purs qui lui appartiennent tout entiers*¹⁵ ».

Cette interprétation, je crois, peut se rattacher à l'intuition de Malraux dans *L'intemporel* (1976) : l'œuvre d'art a pour objet « *la signification que prend la présence d'une éternelle réponse à l'interrogation que pose à l'homme sa part d'éternité* ». Malraux ne dit pas que l'art démontre l'éternité ; mais il prend acte que l'éternité existe comme interrogation au cœur de l'homme. Témoin muet et aveugle d'une réalité inaccessible, l'art n'en décèlerait l'existence que pour en cacher le mystère, à tel point que cette existence elle-même ferait défaut.

La question se pose de manière particulièrement aiguë pour les scènes religieuses, et plus spécifiquement pour les Annonciations. Ainsi, devant une Annonciation de Fra Angelico, le croyant a, du seul fait de sa Foi, un regard différent sur l'œuvre d'art parce qu'il voit en elle, non le seul fait pictural d'une œuvre d'art définie comme « *annonciation* », mais le miroir d'une réalité normalement inaccessible (un événement vieux de 2000 ans d'âge, mais d'une signification toujours renouvelée), soudain rendue présente sous forme d'une image, et surtout vécue dans l'acte de Foi en l'Incarnation de Dieu. L'œuvre picturale donne à voir un Mystère, d'autant plus mystérieux que le « *Mystère* » ici porte sur l'incarnation du Fils qui, d'Intemporel, se fait temporel, d'Indescriptible se fait descriptible, d'Invisible se fait visible, *de Dieu qui se fait homme*. « *Celui que le monde ne peut contenir a été contenu dans ton sein* », dit le texte liturgique. Bien entendu, la Révélation ainsi reconnue rend d'une certaine façon caduque l'œuvre d'art, au moment même où la plus grande beauté s'impose au regard de sa seule présence. De cette présence indéfinissable qui tient au fait que sa présence s'efface devant le Mystère qu'elle annonce. La vocation de l'œuvre d'art est ainsi révélée dans son inachèvement, voire son effacement.

14. CÉZANNE, cité par Gasquet, *op. cit.*, p. 168.

15. CÉZANNE, lettre à Vollard, 9 janvier 1903.

DOSSIER _____ **Denis Coutagne**

L'œuvre de Cézanne tiendrait-elle donc de l'Annonciation, lui qui connut pourtant, peignant les « Tentations de saint Antoine », la tentation d'une peinture idolâtrant la « femme » sans qu'aucune transcendance ne puisse lui être attribuée ? Ne peint-il pas dans le même moment une toile intitulée « L'Éternel féminin¹⁶ » montrant une femme nue offerte au désir des hommes ?

Certes, voilà que la femme est défigurée, tant son corps n'est que chair lourde et vague alors que son regard est signifié par des gouttes de sang comme si les yeux avaient été crevés. Cézanne ici rappelle que « voir » n'est en rien innocent : la femme, qui chez Baudelaire révèle l'éternité du fait de ses yeux¹⁷, interdirait précisément ici toute prétention à une telle éternité. D'une certaine façon, Cézanne prend conscience d'une peinture qui *pourrait* ouvrir le spectateur vers un absolu inaccessible ; mais il veut se contenter d'une peinture dont l'humilité serait de ne parler que des choses de la terre : la nature. Avec la volonté de dire que ce retour aux choses signifie l'impossibilité de dire le Ciel.

Eh bien, je crois qu'il s'agit là précisément d'une manière de dire le « Ciel », sans en avoir l'air, à l'encontre d'une expression picturale à caractère idéologique. Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus disait vouloir passer son Ciel à faire du bien sur la terre, c'est-à-dire qu'elle disait que le Ciel était de rester présent à la « terre », dans une attention aux hommes dans leur déréliction. Et Cézanne ne dit pas picturalement autre chose : son œuvre, loin d'être un reflet d'une beauté céleste révélée en tableau (la peinture comme peinture d'Histoire, comme expression d'un mythe), se veut l'humble présence à la réalité épaisse de la terre des hommes, pour y reconnaître une clarté inconnue. Avec l'humilité de ne pas vouloir donner le sens de cette clarté, car il n'appartient pas à la peinture. Si une dimension religieuse, pouvant avoir un sens spécifiquement chrétien, est à décrypter chez Cézanne c'est alors dans cet enjeu de figuration qu'il faut la reconnaître.

Prenons un exemple concret : comment lire cette interrogation religieuse dans les si nombreux paysages de Cézanne ?

16. NR 299.

17. Voir BAUDELAIRE, *Sonnet XVII Les Fleurs du mal*, « La Beauté » :
*« Car j'ai, pour fasciner ces dociles amants,
 De purs miroirs qui font toutes choses plus belles :
 Mes yeux, mes larges yeux aux clartés éternelles ».*

Cézanne

Les paysages de Cézanne sont toujours vides de figuration humaine. Ce ne sont pas des décors en vue d'inscrire une action humaine dans un idéal mythologique, une expression biblique ou une perspective historique. Ni une figuration réaliste ou réaménagée selon des critères artistiques d'un village, d'un lieu-dit, d'un pays dont on désire posséder visuellement la beauté. La « Sainte-Victoire » de Cézanne n'est pas une énième vision de la montagne, supérieure à celle de ses prédécesseurs (Granet, Loubon, Guigou...) ou contemporains (Renoir, Niollon, Ravaisou...) parce que le peintre aurait mieux su la figurer. On le pressent : les « Sainte-Victoire » de Cézanne sont, parce qu'elles sont de Cézanne, d'une nature unique dans l'histoire de l'art.

Partons d'un constat : étrangement les paysages de Cézanne ne retiennent aucun paysan, aucun villageois, aucun promeneur. Jamais la présence d'une charrette devant la ferme du Jas de Bouffan ! Aucune assemblée familiale sur la terrasse ! Les maisons sont closes... Une seule fois, la cheminée d'une usine fume à l'Estaque. La montagne émerge solitairement au-dessus d'une ligne d'horizon nettement marquée. Bref, ces paysages semblent abandonnés par l'humanité, d'autant plus qu'ils gardent des références à quelques architectures, chemins ou viaducs, et que lorsqu'il peint des carrières abandonnées, Cézanne se souvient que la main de l'homme en a marqué de stries les falaises. Déjà Poussin avait peint des paysages désolés que de rares humains habitaient au milieu de temples, colonnades et chapiteaux effondrés, vestiges d'un temps où les dieux cohabitaient sur la terre avec les hommes. Quelques thèmes bibliques ou mythologiques justifiaient ces présences discrètes : on reconnaît ici saint Matthieu ou saint Jean composant leur Évangile dans un paysage que les ruines antiques structuraient devant une montagne lointaine ou un cours d'eau immobile. Cézanne ne figure plus personne : une tristesse certaine rôde sur ces territoires vides qu'une peinture toute grisée emplit d'une lumière indéfinissable. Aucune saison n'est vraiment affirmée. L'heure du jour n'est pas définie. Restent des champs, des architectures éparées, des routes. Le paysage contemporain, celui que Cézanne connaît plus intimement qu'aucun autre (Le Jas de Bouffan, L'Estaque, Gardanne, Bibémus, Château-Noir, Sainte-Victoire), devient sous son pinceau un paysage sans âge, sans rien perdre de son caractère présent.

Comment comprendre cette volonté de peindre une terre désertée ? Cézanne lui-même semble avoir toujours été étranger à son propre pays. Peut-être lui fallait-il ainsi donner à voir, comme en réaction

DOSSIER _____ **Denis Coutagne**

à cette expérience, des paysages d'une rare solidité picturale, d'une beauté inconnue parce que, fidèle à ce qui se présenta à ses yeux, le peintre en donnait un tableau intériorité construit par la couleur et la forme sans qu'aucun élément ne fasse défaut. « *L'étude réelle et prodigieuse à entreprendre, c'est la diversité du tableau de la nature* », lit-on dans une lettre à Émile Bernard du 12 mai 1904. Et encore : « *Je ne puis arriver à l'intensité qui se développe à mes sens, je n'ai pas cette magnifique richesse de coloration qui anime la nature.* »¹⁸ Voilà le peintre saisi par la réalité naturelle du monde, non pour en établir des figurations dont la ressemblance attirerait de notre part une admiration certaine, mais pour mettre en évidence sa propre déficience.

C'est sa réponse au jugement de Pascal : « *Quelle vanité que la peinture qui attire l'admiration par la ressemblance de choses dont on n'admire pas les originaux.* » La nature était marquée pour lui du sceau d'une déchéance liée au péché originel, *a fortiori* la peinture qui tentait d'en établir un double imagé. Cézanne sauve l'image picturale, conscient que son œuvre reste en défaut devant une nature dont il reconnaît la richesse, richesse qui ne se donne à voir qu'au seul peintre capable d'en reconnaître le déploiement, du fait même de sa démarche. Ne pas y introduire de figures humaines correspond à une volonté d'interdire toute histoire narrative, qui situerait une action dans un temps défini : l'homme s'est absenté parce qu'il est devenu étranger à son propre pays. Aller au loin dans des îles à caractère exotique pour signifier l'étrangeté de notre présence au monde n'aurait pas le même sens. Cézanne, volontairement enraciné dans un pays fort limité de Provence, pouvait, mieux que quiconque, expliciter cette donnée car il en disait la vérité au plus près des paysages de son enfance.

Et dans le même temps, il récuse la maîtrise traditionnelle d'une saisie de la nature selon les lois de la perspective linéaire issue d'une perception de l'espace comme ce qui doit être possédé par l'homme. Par la couleur (« *quand la couleur est à sa richesse, la forme est à sa plénitude* »¹⁹), le peintre signifie qu'il ne projette pas un savoir-faire pour donner illusoirement, sur une surface plane, une représentation du monde ; il entend laisser le paysage venir à lui selon des modes qu'il ne connaît pas à l'avance car ne lui appar-

18. CÉZANNE, lettre à Bernard du 8 septembre 1906.

19. Voir. Gasquet, *op. cit.*, p. 204.

Cézanne

tenant pas : « *La lecture du modèle et sa réalisation est quelque fois lente à venir pour l'artiste.*²⁰ » Ne reconnaît-il pas qu'il faut, pour être peintre, un « *sentiment de nature* », qu'il faut encore laisser une émotion propre advenir en oubliant les formules anciennes, les tableaux du Louvre... etc. ? Raphaël est moins bon que Michel-Ange parce que, par le dessin, il reste un « constructeur », c'est-à-dire un artiste qui fabrique des images plutôt qu'un peintre qui se laisse façonner par ce qui se donne à lui à travers ce qu'il appellera « *les sensations colorantes* ».

Cézanne n'invente pas un paysage exotique, vierge à jamais de toute trace humaine comme un paysage de montagne qu'aucun alpiniste n'aurait jamais touché. Près d'Annecy, il se garde bien de peindre des glaciers parce qu'inexplorés : il retient le lac des bords de Talloires. Ainsi la démarche du peintre devant la nature consiste à reconnaître en elle tout autre chose qu'un décor en lequel l'homme accomplit son destin historique. Il en décrypte la richesse jusqu'à l'épuisement de son regard, jusqu'à se laisser prendre sur le motif le pinceau à la main un jour d'orage parce qu'il soupçonne que, ce faisant, il prend part à sa sauvegarde tout en reconnaissant que sa beauté surpasse tous ses efforts. Loin d'une expression romantique à la Friedrich, Cézanne retient certes une terre soumise à d'éventuels effondrements catastrophiques (les roches de Bibémus sont susceptibles de tomber), il dit surtout la solidité des arbres et des falaises, autant que des maisons comme celle de Château-Noir. Il suffit en effet d'une construction pour signifier que cette « nature » est proposée à l'homme non pour se l'approprier, mais pour l'habiter selon un vers de Hölderlin : « *riche en mérite, c'est poétiquement que l'homme demeure sur cette terre* ».

Est-il meilleure louange que de célébrer ainsi cette terre comme un don reçu duquel nous nous retirons momentanément, une terre toujours marquée de notre présence de telle sorte que ces traces humaines s'inscrivent absolument dans l'ordre naturel ? Dans sa prière à Dieu, Léo met ces mots sur la bouche du peintre : « *Vous savez avec quelle ferveur je regarde les choses que vous avez faites : les pommes, les branches pleines d'air bleu, une puissante roche qui semble à genoux dans l'herbe du soir, une colline à travers les aiguilles des pins, tout ce que j'essaye de ne pas déshonorer.*²¹ »

20. CÉZANNE, lettre à Charles Camoin, 9 décembre 1904.

21. Leo LARGUIER, *op. cit.*, p. 38.

DOSSIER _____ **Denis Coutagne**

Il reste que plusieurs tableaux de paysage traduisent un danger. Des roches dans les carrières de Bibémus sont prêtes à s'effondrer, les arbres prennent parfois des formes de buisson méchant et torturé. Un nœud, du fait de chemins se croisant, de plateaux rocheux s'opposant, définit sur quelques toiles un trou noir en lequel le monde pourrait se voir absorbé. Un chaos certain domine de nombreuses toiles : ainsi les carrières de Bibémus renvoient aux peintres ruinistes qui s'appuyaient sur l'image d'un Colisée à moitié effondré pour exprimer l'effondrement d'une civilisation. Avec Cézanne, l'effondrement reconnu prend une dimension cosmique puisqu'il implique des soubresauts géologiques de plusieurs millions d'années... Le tableau devient une sauvegarde : du fait de la construction que Cézanne donne à ses compositions, il fait figure de protection.

Il est un tableau qui synthétise bien cette problématique : Sainte Victoire vue des carrières de Bibémus (vers 1897)²² : l'idée d'une nature solide, que l'artiste préserve en la peignant, en même temps qu'il semble être frôlé par son art, par l'aura de cette nature impressionnante. Peut-on faire un lien entre ce besoin de solidité et l'évolution politique de Cézanne à l'époque ? C'est en 1897, en effet, en pleine Affaire Dreyfus, qu'il vient travailler dans les carrières de Bibémus. Or l'artiste, c'est connu, était farouchement antidreyfusard. Ne peut-on relier son ancrage dans la terre provençale et le développement, à la même époque, de courants provincialistes conservateurs (tels les félibriges) ? Et son éloignement de l'impressionnisme, à un refus de la consécration de ce courant pictural par la culture républicaine ?

Certes, « Sainte-Victoire » correspond dans l'esprit de Cézanne à la montagne dominant la vallée de l'Arc, au pied de laquelle Marius emporte la victoire sur les Cimbres et les Teutons. Partant de cet événement historique, la tradition voulait que la montagne s'appelât « victoire » pour devenir, chrétienté obligeant, « Sainte-Victoire ». Une sorte de référence à la catholicité romaine de l'église ! On sait que l'origine du nom est différente²³. Mais dans le contexte où peint

22. Ce tableau est conservé à Baltimore (NR 837).

23. Il y eut une Notre-Dame-de-la-Victoire pour dénommer un ermitage sur la montagne en référence à la bataille de Lépante ou au vœu de Louis XIII (le tout sur fond d'un nom comme Ventur ou Venturi, faisant référence au vocable VENGT, voulant dire « montagne » avant que cette structure linguistique ne soit interprétée comme « vent » Le Vignemalle dans les Pyrénées, le mont Ventoux près d'Avignon auraient la même étymologie).

Cézanne

Cézanne, la montagne prend un sens sacré signifiant la victoire des Romains contre une certaine barbarie. Partant, elle signifie la victoire du classicisme romain contre l'expressionnisme romantique, voire contre l'Impressionnisme, plus généralement, de l'ordre contre le désordre. À l'époque de l'Affaire Dreyfus, cette interprétation est donc tout à fait envisageable.

Mais Cézanne va plus loin. À l'instar de Moïse dans le tableau de Poussin sur le *Frappement du rocher dans le désert*²⁴, il s'approprie la vocation prophétique de celui qui définit l'ordonnement du monde du haut d'une montagne significative. Les mots mêmes de Cézanne autorisent cette lecture : l'artiste écrit à son marchand Amboise Vollard, le 9 janvier 1903 : « *Je travaille opiniâtrement, j'entrevois la terre promise. Serai-je comme le grand chef des Hébreux ou bien pourrai-je y pénétrer ?* » Le tableau de Poussin figurait un rocher chaotique dans le désert quand, à l'arrière fond, une montagne, le Sinaï, rappelait le lieu de la Révélation de la Loi organisatrice d'un monde. Ce n'est pas en vain si notre univers géographique ordonne le paysage d'Aix autour de la montagne Sainte-Victoire comme le village de Combray était ordonné pour Proust autour du clocher de son église. Cézanne, qui entendait « *faire du Poussin sur nature* », se rappelait que ce dernier ordonnait toujours ses paysages classiques autour d'une montagne ordonnatrice. Pour Cézanne, la montagne avait valeur historique et symbolique, riche d'un sens dont la peinture devait s'approprier le contenu : donner les règles de la peinture nouvelle, composer le paysage sur la toile.

Bien évidemment, le tableau de Baltimore associe ordre et désordre : les carrières de Bibémus renvoient à un chaos à la fois géologique et humain : falaises plus ou moins effondrées, roches abandonnées, rendues à la nature... Les couleurs brûlantes retenues pour sa représentation accentuent l'expression d'une lave presque en fusion. Quelques arbrisseaux opposent à cette ardeur la verdure de leurs tiges comme une source rafraîchissante. Au dessus des carrières, majestueuse, la montagne rayonne : si elle garde quelques reflets des roches rouges, elle retient surtout le bleu du ciel, un bleu reposant et apaisant quand bien même des arbres cherchent à droite et à gauche à occuper l'espace du ciel. En vain : la montagne, d'une forme triangulaire souple et vivante, s'impose et domine, ordonnant tout le tableau.

24. Le tableau composé à Rome en 1649 est conservé à l'Ermitage.

DOSSIER _____ **Denis Coutagne**

Il en ressort que l'enjeu théologique que Poussin exprimait en s'appuyant sur un texte biblique, n'a plus besoin d'un sujet. Le ciel même que peint Cézanne, en lequel la montagne s'inscrit dans l'émergence des siècles, est en soi le Ciel divin. L'œuvre d'art ne cherche plus, par un discours qui se surajouterait à lui, à dire un mystère de salut (comme une illustration), elle porte intrinsèquement ce sens de sa seule raison d'être picturale. Mais elle le porte dans le silence : seules restent visibles une montagne et des carrières, seules apparaissent des « baigneuses » au bord d'une rivière qu'on ne voit pas toujours, seules sont montrées des pommes en désordre sur une nappe froissée. Mais alors le sens est caché ; pas seulement pour raison de convenance culturelle, mais parce qu'il appartient au mystère concerné de ne se donner à voir que « caché ».

Le tableau de Baltimore pourrait alors être encore trop descriptif et porteur d'un message extérieur au seul propos pictural qui obsède Cézanne. Il s'installera alors sur la colline des Lauves et peindra la Sainte-Victoire. Cézanne est sur une colline ; la plaine le sépare de la montagne qu'il avise de l'autre côté de la vallée dans la simplicité de son émergence, telle une proue de navire inversée. « Je l'avise et elle m'avise ». La terre, désordonnée, s'étend entre lui et la montagne, à charge pour le peintre d'en maîtriser les violences, les obscurités : la montagne devient l'effigie d'une présence, seule capable de donner son rayonnement crépusculaire à une terre opaque et chaotique. Pourquoi ? Parce que son rayonnement échappe au pinceau : l'artiste n'en ébauche le contour que pour suggérer les mille prismes qui la composent, pour en exprimer l'éclat loin de toute lumière solaire. La figure de l'homme n'a aucunement besoin d'être sur la toile qui, au sens propre du terme, ne représente que la montagne. Cette présence devient celle du spectateur devant la toile, qui en reçoit la beauté comme la splendeur d'une vérité d'un autre ordre. Le petit pan de mur jaune de Vermeer devant lequel Bergotte s'effondre chez Proust recèle un éclat sans qu'aucune présence humaine ne figure sur la toile, absence qui, loin de signifier que l'œuvre d'art serait inhumaine, ouvre la possibilité d'un regard vers la toile jamais encore établi : je ne regarde pas la figure d'un monde dont le tableau établirait la représentation fidèle, je suis regardé par la peinture elle-même.

Les Baigneuses, au contraire des paysages, figurent des personnes, mais dans un lieu anonyme, une clairière sobrement suggérée sans que jamais le peintre ne cherche à définir géographiquement le lieu de ces rassemblements idylliques. Qu'en dire de la recherche spirituelle et picturale de Cézanne ?

Cézanne

Cézanne a peint quelque cent vingt tableaux consacrés aux baigneurs et baigneuses. L'humanité, que le peintre excluait de ses paysages, se voit effectivement figurée explicitement, sous formes de baigneurs et baigneuses dans d'incertaines clairières imaginées en atelier. Et de fait, Cézanne, à l'instar de David qui entendait exprimer de grandes scènes historiques en peignant des soldats quasiment nus (*Léonidas aux Thermopyles*), à l'instar de Rubens ou Poussin qui n'avaient pas craint d'exprimer la réalité charnelle sous prétexte de peindre les Grâces, Suzanne au bain, quelques Nymphes, Bacchanales, ou scènes de martyres, accorde à la peinture du corps une place déterminante. Indéniablement, il a eu du mal à s'accorder à ce corps qu'il peint dans un premier temps comme l'expression d'un désir jamais maîtrisé : viols, meurtres, orgies traduisent des pulsions violentes, tant psychologiques que physiques, donnant à Cézanne de dire que sa peinture de ce temps était « couillard ». Craignant sans doute de s'enfermer dans une expression romantique et proprement narcissique qui aurait rejoint au mieux Géricault en son radeau, ou Delacroix au Palais de Sardanapale, Cézanne comprend sa lutte comme une tentation à quoi résister : le thème « Olympia » correspondant à un voyeurisme consentant devient celui de la « Tentation de Saint Antoine ». S'appuyant sur Flaubert, Cézanne met en scène un moine résistant de toute son énergie à la tentation de « voir » un corps féminin offert à son regard comme une divinité en sa mandorle. Plus que ses contemporains, il s'interroge alors sur l'enjeu pictural qui consiste à peindre le corps en sa nudité, le corps dont la tradition picturale occidentale a défini le canon de la Beauté depuis Platon.

Prenons directement en compte le tableau des *Grandes Baigneuses* de Londres (NR 855), l'une des trois grandes compositions qu'il poursuit inlassablement dans l'atelier des Lauves, occupé de 1902 à 1906. Cette version (NR 855) se donne comme la plus aboutie, proche de celle de la Barnes Foundation (NR 856), annonciatrice de la version inachevée du musée de Philadelphie (NR 857). Voilà que le peintre veut rejoindre la grande peinture d'histoire en construisant une toile monumentale par sa grandeur et sa composition. Les baigneuses sont lourdes, épaisses, puissamment définies, selon des anatomies loin de tout canon esthétique (on veut qu'elles annoncent les *Demoiselles d'Avignon* de Picasso de 1907).

Le sens de ce rassemblement de baigneuses qui ne se baignent même pas, qui n'évoquent aucun éclaboussement de soleil ou d'eau dans une clairière ombragée à la manière de Renoir, est la peinture

DOSSIER _____ **Denis Coutagne**

même de corps libres de toute sexualité, sans qu'on puisse parler de désir, ni de faute. Les femmes sont là innocemment montrées sans qu'on craigne un quelconque regard voyeur. Actéon, qui fut dévoré par ses chiens après avoir été transformé en cerf pour avoir surpris Diane en son bain virginal, ne risque rien : le chien que Cézanne avait montré comme signe de violence sexuelle dans les deux tableaux appelés *Lutte d'amour* (NR 455, 456) est ici si sagement endormi qu'il ne risque en rien de nous agresser. Cézanne n'a pas retenu de belles femmes à la manière de Chassériau, Delacroix ou Courbet : aucune Vénus, aucune nymphe, aucune fille gracile. Cézanne récuse ces tableaux si parfaitement achevés qu'ils montrent un idéal de beauté comme Ingres le fit pour sa Thétis au musée d'Aix. La peinture est granuleuse, épaisse.

Et voilà que ces femmes sans âge, dans une clairière doucement nocturne (aucune heure du jour ne définit le moment de la « baignade »), sont éternisées dans un temps inaltérable, le temps de leur vie, le temps d'un jour immobilisé. Les corps sont entourés de nuit, alors que la matière picturale exprime une clarté solaire émanant de la chair elle-même. Le corps à corps, qui fut la lutte secrète de Cézanne avec lui-même dans son rapport à la femme, est devenu ici un corps à corps pictural en lequel le corps de la femme est devenu un corps pictural : Cézanne réussit ce prodige de transformer la représentation charnelle illusionniste en une réalité picturale donnant à la toile une présence encore jamais exprimée. L'humanité se voit ici établie en peinture, sans qu'aucune histoire ne puisse se raconter. Dans le même temps, la peinture interdit toute idolâtrie, tant la représentation proposée nous tient à distance de l'œuvre. Les nuages blancs, les végétations et les arbres au deuxième plan ouvrent l'espace vers un au-delà du tableau, alors que les femmes dont le corps est couleur et matière de sable renvoient plus que jamais à la terre. Nous en sommes pétris, une terre qui nous rend lourds et épais, sans grâce aucune. Et voilà que la peinture donne à ces corps une clarté intérieure, comme une transparence. Le corps devient glorieux. Le tableau n'a sa place dans aucune église ; mais sa présence rejoint celle qu'apportent les œuvres de Rembrandt ou Titien, comme expression d'une transcendance sacrée révélée au cœur même de l'épaisseur charnelle.

Certes, le tableau ne s'appelle pas *Moïse sauvé des eaux*. Il n'appartient pas à une fresque de Résurrection des morts. Il n'entend pas non plus correspondre à une figuration de quelque âge d'or dans un paysage idéalisé. Il se veut humble de toute signification, alors qu'il

Cézanne

laisse entendre par son format, sa forme, qu'il doit en avoir une ! Ce sens, quel est-il donc ? Il ne peut se révéler que du tableau lui-même en son silence volontaire : le tableau n'est que peinture pour signifier une humanité, lourde et épaisse, passée du corps charnel à un corps pictural. Cézanne fait l'expérience d'un temps de dérélition marqué par l'absence d'Idéal. Il sait que, à l'instar des hommes qui ont déserté les paysages, Dieu s'est lui aussi absenté du monde. Il reste une humanité abandonnée à elle-même, sans plus même de destin historique.

Peut-on alors faire coïncider cette expérience de la dérélition et son premier salut pictural, à une évolution intérieure forte chez Cézanne ? La sortie par Cézanne de sa période « couillarda », et son abandon de la peinture religieuse, semblent annoncer une certaine libération vis-à-vis de la figuration, que vous reliez à une entrée dans la recherche picturale de l'absolu. De fait, l'arrêt des sujets proprement religieux chez Cézanne (vers 1877) coïncide avec la composition de deux tableaux : L'Éternel féminin et le Baigneur aux bras écartés. Le Baigneur aux bras écartés signifierait-il le Christ ? ou plus précisément que la peinture est à la fois incarnation et crucifixion ? Avec L'Éternel féminin, cependant, Cézanne semble bien prendre conscience que sa période « couillarda », à la fois voyeuriste et idolâtre de sa propre peinture, n'a plus lieu d'être, donc entrer dans une démarche de libération. C'est ce que suggère aussi la Tentation de saint Antoine aux multiples versions. A-t-on alors affaire à une sortie des frustrations et des angoisses physiques ou sexuelles, et professionnelles à la fois ? Faut-il y relier sa prise de distance, désormais, avec le milieu avant-gardiste parisien ? Cézanne aurait-il eu davantage confiance dans sa pratique de la peinture – au sens où il aurait mieux accepté, désormais, ses propres faiblesses ?

Cézanne se voit pris entre deux feux. D'une part, il veut « faire de L'Impressionnisme un art solide et durable comme l'art des musées ». Par ailleurs, il affirme que le Louvre est un livre d'où il faut sortir pour se confronter à la nature²⁵. Il faut « donner l'image de ce que nous voyons en oubliant tout ce qui apparut avant nous²⁶ ».

25. « Le Louvre est le livre où nous apprenons à lire. Nous ne devons cependant nous contenter de retenir les belles formules de nos illustres devanciers. Sortons-en pour étudier la belle nature » (A. E. Bernard, 1905).

26. Lettre de Cézanne à Émile Bernard, 23 octobre 1905.

DOSSIER _____ **Denis Coutagne**

L'Impressionnisme signifiait une dilution de la réalité en sensations rétinienne pouvant aller jusqu'à l'abstraction des Nymphéas, et de là vers une dissolution de la peinture elle-même. La référence aux Maîtres du passé signifiait une peinture sûre d'elle-même, tout autant comme technique que comme enjeu de figuration, sur fond de classicisme débouchant sur l'académisme. Cézanne veut garder plus que jamais un contact avec la nature, parce que la peinture ne se conçoit pas sans ce face-à-face avec le réel : jamais il ne se serait reconnu dans une démarche d'une peinture totalement abstraite, comme expression d'un au-delà indicible ou d'une démarche picturale ramenée à sa pure essence (couleur et ligne). Mais jamais non plus il n'entendit donner à voir une plénitude achevée à la manière d'Ingres qui, peignant Jupiter et Thétis, exposait purement et simplement le dieu des dieux et la mère d'Achille tels qu'ils étaient dans l'Olympe. Rien ne manque au tableau : il devient une démonstration picturale qui doit cacher l'art pictural lui-même (aucun coup de pinceau ne doit se laisser deviner !).

La « *Tentation de Saint Antoine* », loin d'être une tentation érotique au sens banal du terme, manifestait effectivement aussi la tentation d'une peinture s'idolâtrant elle-même, soit dans sa technique expressionniste (période couillarde pour Cézanne), soit dans son objet (une femme et les biens de la terre à représenter comme une gourmandise à satisfaire). Les paysages désolés, les baigneuses lunaires du peintre devaient traduire ce dépassement : dans les deux cas, l'artiste restait aux prises avec une « peinture » comme un ratage, parce que jamais le tableau ne pouvait être dit achevé.

Mais est-ce vraiment du ratage ? En refusant une peinture qui se prétendrait limite et but final, comme peinture-matière, Cézanne s'oppose frontalement à la manière de peindre revendiquée par Manet et ses successeurs, vous le montrez bien. Dans Une Moderne Olympia, il s'affronte à Manet. Ce tableau date de 1873-1874 et pose déjà la problématique du regard/voyeurisme que pose, de manière plus explicitement spirituelle, commencé à la même époque (cf. version de 1874), La Tentation de saint Antoine. Qu'en dire ? Cézanne rompt-il avec la prétention avant-gardiste qui met dans le pictural toute sa raison de croire, tout en réfléchissant sur ses propres faiblesses (la tentation charnelle), puis reprend le thème un peu plus tard pour dire que la peinture doit, en fait, renoncer, plus radicalement que ne prétendaient le faire les impressionnistes encore pétris par le mythe de la peinture toute puissante, à ses pouvoirs magiques – celui de la représentation du monde « tel qu'il

Cézanne

est » ? Cézanne, ce serait donc la fin de l'art salvateur ? La fin de la concurrence de l'art avec Dieu ?

Plus que jamais ! Cézanne sait que l'œuvre picturale reste en retrait devant le Mystère qu'elle ne peut plus exprimer. Le corps à corps de Cézanne avec son propre corps, comme avec celui de la femme, est devenu un corps à corps avec la peinture ; et le corps de chair est devenu un corps pictural, loin d'une figuration idéalisée, la peinture s'imposant comme ébauchée, épaisse, brutale, incertaine... Ce n'est plus par ce qu'elle figure que l'œuvre devient significative ; mais par la manière qu'elle transpose en peinture ce qu'elle ne peut même plus signifier. Un certain silence s'en dégage. Ce silence s'appelle en peinture inachèvement.

Voulez-vous dire que l'inachèvement chez Cézanne, à l'encontre des reproches qui furent faits au peintre de son temps, témoignerait d'une profonde découverte à la fois artistique et spirituelle ?

Il y a plusieurs manières de laisser des tableaux inachevés : on peut laisser des toiles inachevées par manque de temps ou par fatigue ; parce qu'elle n'a d'autre finalité que d'être une ébauche, une esquisse ou parce qu'on ne sait comment la finir : l'artiste avoue alors une incapacité technique ou intérieure ; on peut faire enfin considérer que l'œuvre d'art reste en soi inachevée parce que, comme œuvre d'art, elle l'est. Gageons que Cézanne laisse des toiles « inachevées » pour l'une ou l'autre des trois premières raisons. Il avoue en 1902 à Gasquet reprendre une étude abandonnée deux ans plus tôt. Rien n'interdit encore de regarder telle toile comme une première esquisse, oubliée dans un coin de l'atelier. Cézanne est connu pour ainsi abandonner ses ouvrages... Il ne saura terminer *le Portrait de Geoffroy* (NR 791) à Paris. Gasquet dit découvrir *le Portrait de la Vieille au Chapelet* (NR 808), roulé dans la poussière au fond de l'atelier. *Le Portrait de Vollard* (NR 811) aura nécessité 115 séances au terme desquelles Cézanne n'aurait été content que du plastron...

L'inachèvement chez Cézanne ? Zola, s'inspirant de l'artiste lorsqu'il écrit *L'Œuvre* (1886), fait de Claude Lantier un peintre raté pour ne pas savoir achever ses tableaux. Et écrivant une dernière fois sur Cézanne en 1896, il aura un jugement péremptoire sur son ami d'enfance : « *J'avais grandi presque dans le même berceau, avec mon ami, mon frère Paul Cézanne, dont on s'avise seulement aujourd'hui de découvrir les parties géniales de peintre avorté.*²⁷ »

27. Article paru dans le *Figaro* du 2 mai 1896.

DOSSIER _____ **Denis Coutagne**

Une exposition internationale en 2000 à Vienne et Zurich s'est pré-occupée de cette seule question : *le fini et le non-fini chez Cézanne*. Cézanne, donc, c'est pour beaucoup un peintre qu'on ne comprend pas, à cause de ce non-fini. À la question : « Pourquoi les toiles de Cézanne ne sont presque jamais signées ? » ma réponse laisse le visiteur perplexe : « Pourquoi faudrait-il qu'elles le soient ? » – « Mais alors comment sait-on si le tableau est de Cézanne ? »... et je demande souvent si le tableau du Maître de Flémalle est signé, au rez-de-chaussée du musée. « Non », me répond l'interlocuteur pour ajouter : « mais c'est un primitif ». Je saute sur l'occasion : « Cézanne s'est défini comme un primitif de l'art nouveau²⁸. On ne signe une toile que lorsqu'elle est finie. Comme Cézanne ne savait pas ce qu'était un tableau fini, il ne signait pas. Par là il devenait un primitif ».

Le public, je m'en rends compte, entend reconnaître une peinture par sa signature et par son caractère abouti. Or très tôt Cézanne a rejeté la perspective de terminer ses tableaux : « *J'ai à travailler toujours, non pas pour arriver au fini qui fait l'admiration des imbéciles.* »²⁹ À la fin de sa vie, il insiste sur le fait qu'il ne commet que des « études » pour enfin avouer : « *Arriverai-je au but tant recherché et si longtemps poursuivi ?* » Jamais le peintre ne parle de « tableaux », de « peintures » à propos de son travail³⁰. Il avoue vouloir « réaliser » : « *Vous me parlez dans votre lettre de ma réalisation en art.* »³¹ Zola espérait découvrir parmi les impressionnistes un peintre capable de s'approprier la formule dont il voulait voir l'ébauche dans les tableaux impressionnistes des années 1874-1886. Il espérait secrètement que Cézanne, décrit en Claude Lantier³², serait ce maître capable de frapper un grand coup en synthétisant les recherches de ses amis et en imposant enfin le tableau parfaitement achevé ouvrant une ère nouvelle : la formule ainsi maîtrisée aurait

28. « Je reste le primitif de la voie que j'ai découverte », cité par E. Bernard dans *Souvenirs sur Paul Cézanne* p. 65.

29. Cézanne, lettre à la mère de l'artiste, 26 septembre 1874.

30. Exemples parmi d'autres : « *je poursuis mes recherches* » (lettre à Vollard, 2 avril 1902) ou « *je continue mes études [...] je fais de lents progrès* » (lettre à Émile Bernard, 21 septembre 1906).

31. Cézanne, lettre à Aurenche, 25 janvier 1904.

32. Le peintre imaginé par Zola sous le nom de Claude Lantier s'inspire de Cézanne certes, mais encore de Manet, Courbet, Géricault..., etc. Je renvoie le lecteur à mon étude *Cézanne en vérité (s)*, Actes Sud, 2006.

Cézanne

permis de grandes fresques modernes pour signifier une humanité en marche, à l'instar de Michel-Ange s'appuyant sur le récit de la création pour célébrer l'Homme nouveau de la Renaissance ; le peintre ainsi reconnu recouvrirait les nouvelles chapelles Sixtine qu'étaient les gares, les usines, de tableaux enfin significatifs du temps à venir. Zola rêvait d'un Diego Ribéra, muraliste mexicain du XX^e siècle. Or Cézanne peint des pommes désordonnées sur une nappe froissée, met en scène des baigneurs maladroitement dessinés dans une clairière imaginaire.

Le « non-fini » des tableaux de Cézanne ne correspond pas à une présentation épurée d'un modèle dont la figuration simplifiée par quelques couleurs et formes laisserait le spectateur libre d'imaginer la suite, il correspond à un manque profond dont le tableau souffre. Zola, l'homme qui croyait en l'avenir d'une humanité puissante, ne pouvait le comprendre.

C'est donc qu'avec Cézanne, la peinture ne peut en aucun cas disposer de la nature, ni du modèle pour en donner une transcription arrêtée.

Oui. La peinture devient un processus, non pas de saisie du réel (à la manière de Monet qui veut saisir la lumière sur la cathédrale de Rouen...), mais de réception de ce réel qui se donne en se retenant. Cézanne exprime picturalement cette retenue en laissant apparaître sur la toile le processus d'apparition du tableau lui-même : empâtement, glacis, coup de pinceau, raclure, effacement, reprises... etc. Et le peintre de devoir exprimer cette advenue : Cézanne parle de « sensations colorantes », non de sensations colorées. La couleur devient motrice : « *Quand la couleur est à sa richesse, la forme est à sa plénitude.* »

Ne sachant plus ce qu'est un tableau achevé, Cézanne construit des toiles comme des réalités solides et durables certes mais ouvertes, sans que jamais le sens ne soit enfermé dans une expression déterminée. L'une des marques du génie de l'artiste est de reconnaître les multiples techniques qu'il emploie sans que l'on puisse déceler un cheminement d'étape en étape vers un point final. À chaque moment, le voilà qui établit un nouvel ordre plastique, utilise ses brosses selon des techniques différentes, mêlant sur ses toiles différents moments de création, juxtaposant plusieurs points de vue. L'inachèvement signifie un processus d'humilité de la part d'un artiste qui écoute de la manière la plus attentive possible une réalité dont il faut apprendre à se déposséder, alors même qu'elle se

DOSSIER _____ **Denis Coutagne**

« substantifie » en peinture sur la toile. Les grandes natures mortes de Cézanne disent cette impossibilité à structurer une toile qui, enfin, affirmerait une construction parfaite. :. Le temps n'est pas retenu pour en conserver illusoirement un instant précieux. Le temps est d'emblée éternisé dans une durée immobile, quand bien même la fragilité du réel est affirmée... L'inachèvement devient chez Cézanne le signe d'une peinture incapable de posséder visuellement la réalité, seulement de la décrypter comme une offrande : « *je procède très lentement, la nature s'offrant à moi très complexe*³³ ». De ce fait, la peinture définit le monde visible comme lieu d'une transparence, non pas vers un au-delà du visible, mais comme une donnée propre au visible lui-même. L'inachèvement de Cézanne n'est pas tant dans le blanc qu'il n'a pas recouvert, que dans la clarté que ses empâtements laissent transparaître au plus fort de l'opacité.

Certes, Cézanne pressent qu'une nouvelle génération arrive, capable de prolonger ses propres recherches : « *Vous voyez qu'une ère d'art nouveau se prépare* » écrit-il à Camoin le 28 janvier 1902. Et le vieux peintre soupçonne que les jeunes vont ouvrir de nouvelles voies. : « *Or vieux, soixante-dix ans environ, les sensations colorantes qui donnent la lumière sont chez moi cause d'abstractions qui ne me permettent pas de couvrir ma toile, ni de poursuivre la délimitation des objets quand les points de contact sont tenus, délicats ; d'où il ressort que mon image ou tableau est incomplète (sic)*³⁴... » Ceci étant, l'abstraction recherchée n'est en aucun cas celle d'un Kandinsky, Malevitch, Mondrian qui voudront donner à voir un nouvel espace pictural correspondant à un autre monde, comme si la vocation du peintre était de découvrir une réalité invisible pour la rendre visible par la peinture. Cézanne reste viscéralement attaché à l'ordre terrestre et n'entend pas transposer sur toile une vision dont il aurait été gratifié. C'est bien l'inverse qui se passe : ce qu'il donne à voir est en retrait par rapport à la réalité visible dans la nature. S'il en accuse le vieillissement³⁵, il sait bien que ce phénomène obéit à une logique toute autre : loin d'entrevoir

33. Cézanne lettre à Émile Bernard, 12 mai 1904.

34. Lettre à Émile Bernard, 23 octobre 1905.

35. Ainsi dans ce passage d'une lettre à Émile Bernard, du 23 janvier 1905 : « *Mon âge et ma santé ne me permettront jamais de réaliser le rêve d'art que j'ai poursuivi toute ma vie.* »

Cézanne

l'invisible pour donner à la peinture d'être une « révélation », Cézanne établit la peinture comme un manquement, de telle sorte que la « nature » l'emportera toujours sur le tableau. D'où l'acharnement du peintre à poursuivre jusqu'à l'épuisement ses études.

Ce faisant, Cézanne, qui de la pomme ne fait qu'un fruit en peinture et non la représentation illusionniste d'une pomme, nous renvoie à la pomme réelle comme réalité mondaine et comestible, mais aussi à ce fruit, devenu un objet pictural d'une solidité muséale. La pomme en peinture garde mémoire d'une pomme réelle, lui donnant une présence inaliénable, irréductible à l'original : « Chez Cézanne, ils (les fruits que sont les pommes à cuire) perdent tout caractère comestible, tant ils ont pris réalité de choses, tant leur présence têtue les rend indestructibles », écrira Rilke, le 8 octobre 1907. Ainsi, dans le même moment où Cézanne reconnaît son incapacité à trouver le port, il fonde à nouveau la peinture en sa capacité à signifier le réel, de telle sorte que cette « refondation » laisse le réel advenir sans jamais vouloir le posséder. Aussi peut-il écrire : « *la lumière n'existe pas pour le peintre*³⁶ ». C'est donc qu'elle existe pour un autre, capable, lui, d'achever l'œuvre ainsi laissée en suspens : « *J'entrevois la Terre promise. Serai-je comme le grand chef des Hébreux ou bien pourrai-je y pénétrer ?* », s'interroge l'artiste en janvier 1903. Quel autre, sinon le *Pater omnipotens Deus* invoqué par Cézanne le 15 avril 1904 ?

Cézanne voulait mourir en peignant, c'est-à-dire peindre jusqu'à son dernier souffle certes. Mais surtout peindre jusqu'à en mourir. N'était-ce pas trop pour lui ? A-t-il cerné une part du mystère que sa peinture, lorsqu'on la scrute avec vous, laisse transparaître ?

Les dernières lettres qu'il écrit à son fils témoignent en effet d'une longue agonie, non seulement l'agonie physique d'un homme atteint de diabète un été caniculaire, mais surtout peut-être, l'agonie d'un homme qui a compris que la peinture était un supplice à supporter jusqu'au bout. À sa manière, Cézanne voulait une œuvre « acheiropoietès », une œuvre non faite de main d'homme. Rilke le devine pour Cézanne lorsqu'il écrit à son sujet : « *Comme dans une vieille danse des Morts, la Mort a saisi sa main par derrière, posant elle-même la dernière touche, avec un frisson de plaisir ; son ombre*

36. Cézanne, lettre à Émile Bernard du 23 décembre 1904.

DOSSIER _____ **Denis Coutagne**

s'étendait depuis quelque temps sur sa palette, elle avait eu le temps de choisir dans la ronde franche des couleurs, celle qui lui plaisait le mieux ; quand le pinceau y aurait plongé, elle s'en saisirait et peindrait... Le Moment vint ; la Mort allongea la main et posa sa touche, la seule dont elle soit capable³⁷ ».

Cézanne n'appartient pas à la catégorie des peintres religieux à l'instar d'un Tintoret ou Zurbaran. Jamais pourtant le peintre ne devait interroger la peinture en sa capacité à signifier la nature en sa visibilité comme lieu d'une révélation en référence à Dieu : il prend humblement acte que le temps qui est le sien est un temps de déréliction. Sans pratiquement traiter de thèmes religieux, Cézanne allait demander à la peinture d'être picturalement un lieu de mort et résurrection, du fait même qu'elle est peinture, sous forme d'apparition et d'effacement, de construction et de déconstruction. Point n'était besoin de figurer explicitement des scènes narratives inspirées de la Bible ou de la vie des Saints. Devant un Martyre de Sainte Catherine, du musée d'Aix, tableau peint par Matia Preti (XVII^e siècle), il pouvait avouer à Émile Bernard qu'en sa jeunesse il voulait peindre de la même manière. Son registre devait être plus intérieur et le geste pictural devait devenir en soi un geste sacramentel.

Les œuvres de Cézanne restent dans les musées que les visiteurs viennent voir en masse. On veut parcourir une œuvre comme un cheminement vers une lumière invisible, entrevoir telle Sainte-Victoire « en vrai »... Gageons qu'avec Cézanne une part de Mystère se laisse découvrir, parce qu'il voulut construire son œuvre avec l'humilité du peintre qui sait n'avoir réalisé que des œuvres en peinture, laissant à un Autre de les réaliser en Vie, au delà de la mort dont il désirait le sceau comme un accomplissement terrestre. « *Je n'ai que de la peinture à faire* » écrivait-il à son fils, 14 août 1906, lui précisant un peu plus tard : « *La peinture est ce qui me vaut le mieux* » (26 août 1906), et avant de mourir : « *Je suis si lent dans ma réalisation que j'en suis très triste* » (lettre à son fils, 28 septembre 1906). Triste, parce que trop conscient des limites de la peinture ? On trouve, dans la dernière lettre que Cézanne écrivit à son fils, le

37. Rainer Maria Rilke, *Lettres sur Cézanne*, 21 octobre 1907 (Éd. Corrèa, 1944).

38. C'est l'occasion de renvoyer le lecteur au numéro de la revue *Pierre d'angle* (Communauté de Saint-Jean-de-Malte, Aix-en-Provence) consacré à Cézanne sous l'égide de cette formule : « Je crois être impénétrable. »

Cézanne

15 octobre 1906: «*Je crois être impénétrable.*³⁸» Cézanne savait peut-être que son œuvre ne pouvait se laisser décrypter à l'aune de nos seules clefs de lecture.

Denis Coutagne (né en 1947, marié, trois enfants). Conservateur en chef du musée Granet, Commissaire de l'exposition *Cézanne en Provence* tenue à Aix-en-Provence du 9 juin au 17 septembre 2006. On lui doit une biographie de Granet (*Granet, une vie pour la peinture*, Aix-en-Provence, 2005) et dernièrement trois livres sur Cézanne: *Cézanne en Provence*, éditions Assouline, 2006, *Paul Cézanne peint*, éditions Crès, 2005 (livre pour les 10-15 ans) et une étude esthétique: *Cézanne en Vérité (s)*, Actes-Sud, 2006.

Béatrice Joyeux-Prunel (née en 1977) est membre du comité de rédaction de *Communio*. Mariée, mère de deux enfants, ancienne élève de l'ENS Ulm, agrégée d'histoire, docteur en histoire, elle enseigne l'histoire de l'art contemporain à l'ENS Ulm. À paraître chez Gallimard-Folio-Histoire: *Une histoire culturelle des avant-gardes européennes, 1848-1968*.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ**,
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**,
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE**,
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**
22. Hans Urs von BALTHASAR et COMMUNIO : **JE CROIS EN UN SEUL DIEU**

Chez votre libraire

Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Cardinal Georges COTTIER, OP

Bilan théologique de Jean-Paul II

Il est certainement trop tôt pour dresser un bilan de l'apport doctrinal du pontificat de Jean-Paul II. Le grand nombre des documents, d'abord, exige pour être assimilé un certain temps. L'absence de recul, ensuite, ne permet pas de dégager pleinement les lignes de force ni d'évaluer l'importance relative des textes pour la vie de l'Église. L'accueil immédiat, soit dans une adhésion spontanée soit dans une attitude « critique » confinant au rejet, n'est pas un critère approprié, car ce qui importe avant tout est l'influence durable et en profondeur.

De plus, la doctrine de l'Église n'est pas à chercher uniquement dans les seuls documents dits doctrinaux, parce que l'enseignement du Magistère s'inscrit toujours dans une finalité pastorale. Il serait en conséquence nécessaire d'étudier l'ensemble d'une production exceptionnellement abondante, et également certains actes particulièrement significatifs et porteurs par eux-mêmes de la pensée de l'Église : qu'on pense à certaines rencontres œcuméniques, à la visite à la grande synagogue de Rome, à la prière au Mur des Lamentations à Jérusalem, aux Journées d'Assise, et à tant d'autres gestes et initiatives, qui ont constitué par eux-mêmes de véritables messages.

Enfin, on ne saurait négliger certains documents émanant de Congrégations et de Conseils Pontificaux, qui ont reçu l'approbation explicite du Pape.

Il ressort de ce qui précède que je ne peux présenter ici que des réflexions, auxquelles le manque de perspectives donne inévitablement

SIGNETS _____ **Cardinal Georges Cottier**

un caractère hypothétique, appelant des compléments et sans doute des rectifications et des rééquilibrages.

*

Si nous cherchons à dégager quelque chose qui serait comme l'ébauche d'un plan et d'un dessein nous devrons, me semble-t-il, nous référer à deux données majeures.

La première est la volonté déclarée de Jean-Paul II, qui était déjà celle de ses prédécesseurs immédiats, de mettre en œuvre les décisions de Vatican II. On ne saurait donc minimiser l'importance de la publication des deux *Codes de droit canon* ni de celle, en octobre 1992, du *Catéchisme de l'Église catholique*, qui constitue un grand texte de référence. S'adressant à l'Église universelle et ayant pour but d'inspirer et de guider la composition de catéchismes adaptés aux divers milieux, prenant en compte l'âge et la culture, il représente un remarquable instrument didactique, conjuguant le recours aux sources scripturaires, à la tradition liturgique et au patrimoine théologique et spirituel de l'Église. C'est là une somme qui demande à être méditée et priée ; elle est apte à féconder le grand effort pédagogique aujourd'hui requis¹.

La série des *Exhortations apostoliques* publiées à la suite des Synodes des évêques se rattache à l'intention de la mise en œuvre des directives du Concile Vatican II.

*

La seconde donnée est l'encyclique programmatique *Redemptor hominis* du 4 mars 1979. Dès le début le pape a en vue le Grand Jubilé, qui donc dans son intention fournit comme l'axe de son pontificat : « Nous sommes [nous aussi], d'une certaine façon, dans le temps d'un nouvel Avent, dans un temps d'attente ». Dans la conscience de cet Avent, mûrira le thème, énoncé quelques années plus tard, de la nouvelle évangélisation.

1. Le récent *Compendium* y aidera. Il est plus directement orienté vers la mémorisation, qui constitue une des réponses à apporter au phénomène massif et subit de l'ignorance religieuse des jeunes générations, dont une des causes, sans doute, est à chercher dans la méconnaissance du rôle de la mémoire.

Bilan théologique de Jean-Paul II

Jeune évêque, Jean-Paul II avait participé au Concile et avait été impliqué dans l'élaboration de *Gaudium et spes*. La constitution pastorale tient une place privilégiée dans son enseignement. Deux textes notamment seront sans cesse cités et commentés : « Par l'Incarnation, le Fils de Dieu s'est uni d'une certaine manière à tout homme » (n. 22), et « l'homme est la seule créature sur terre que Dieu ait voulue pour elle-même » (n. 24). L'encyclique commente (n. 14) : cet homme est « la route de l'Église, route qui se déploie, d'une certaine façon, à la base de toutes les routes que l'Église doit emprunter parce que l'homme – tout homme sans aucune exception – a été racheté par le Christ, parce que le Christ est en quelque sorte uni à l'homme, à chaque homme, sans aucune exception, même si ce dernier n'en est pas conscient ». C'est pourquoi l'Église en notre temps doit être « d'une manière universelle, consciente de la situation de l'homme », de ses possibilités mais aussi des menaces qui pèsent sur lui. Il s'agit, selon le mot de Paul VI, de rendre « la vie humaine, toujours plus humaine ».

La christologie est ainsi à la base de l'enseignement de Jean-Paul II. Elle fournit la clef de ses vues anthropologiques, elle explique l'ampleur de sa vision des problèmes. Elle en dicte les priorités.

On a republié récemment les catéchèses des débuts du pontificat. On les avait trouvées difficiles, de sorte qu'elles n'ont pas reçu aussitôt l'écho qu'elles méritaient. Elles portent sur le mariage et reprennent pour l'essentiel la substance de l'enseignement donné à l'Université catholique de Lublin. Jean-Paul II y dégage la signification profonde d'*Humanae vitae*, il en développe les conséquences. Il y a là des vues anthropologiques neuves. Le pape a-t-il pressenti la gravité de la crise que nous vivons aujourd'hui concernant le sens de la sexualité humaine, du mariage et de la famille ?

Dans la même ligne il publiera ce grand texte qu'est l'Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (22 novembre 1981). Il y met en évidence la signification de la sexualité dans l'intégration de la personne et celle de la vocation au mariage. L'enjeu est celui de l'humanité de l'homme.

Il lui apparaîtra toujours plus clairement que ce qui menace la personne humaine c'est l'expansion toujours plus marquée d'une « culture de la mort » (on remarquera son sens des formules fortes). Il en va de la vie elle-même. L'encyclique *Evangelium vitae* (25 mars 1995) est un chant à la vie, qui à ce titre traduit l'inspiration fondamentale d'un pontificat. Il est aussi une défense argumentée de la vie.

SIGNETS _____ **Cardinal Georges Cottier**

Le pape a diagnostiqué les menaces, il a mesuré leur gravité. De là les fermes condamnations de l'attentat à la vie innocente, de l'avortement et de l'euthanasie. Le titre lui-même du document est significatif: l'amour de la vie appartient au message évangélique, révélation dans l'Esprit, *Dominum et vivificantem*, de l'amour du Père, qui nous fait don de son Fils unique, notre rédempteur et sauveur. Ainsi trois encycliques où la résonance autobiographique est perceptible, nous parlent des Personnes de La Trinité et indiquent les orientations qui doivent guider notre vie spirituelle et nos engagements. On ne se trompe pas en voyant dans cette trilogie un hymne au Dieu vivant.

*

L'amour de la vie, dès son origine, et aussi le respect qui lui est dû: le combat pour la dignité humaine est une des composantes majeures du pontificat. Du point de vue doctrinal nous devons à Jean-Paul II des explications remarquables sur la nature et la portée de la liberté religieuse et la liberté de conscience qui, dans la constellation des droits de l'homme, tiennent une position centrale, étant condition et garantie des autres droits.

Indissociable de l'apport au développement de la doctrine des droits de l'homme est la contribution à la réflexion sur la paix. La série des messages du 1^{er} janvier constitue, en effet, un corpus doctrinal d'une grande richesse. Il est important de saisir que l'engagement pour la paix, dont l'inspiration est évangélique, a besoin de solides justifications théologiques, sous peine de dégénérer en réactions sentimentales sans prise sur la rude réalité.

Dans ce contexte se situent les encycliques sociales. Dans les textes que nous considérons, dignité humaine et dignité de la personne sont des formules équivalentes. L'accentuation «personnaliste» est caractéristique de la pensée de Jean-Paul II, qui constitue un commentaire lumineux des affirmations de *Gaudium et spes* que nous avons citées. La personne est le principe d'unité de cette pensée.

*

On connaît la piété mariale de Jean-Paul II. À de multiples reprises il a parlé de la Mère de Dieu. Il lui a consacré une encyclique,

Bilan théologique de Jean-Paul II

Redemptoris Mater. Il y a là un ensemble imposant, qui demande à être étudié avec attention. Comme il a été remarqué, on lui doit des approfondissements doctrinaux non négligeables. Si je ne fais que mentionner cet aspect, ce n'est pas que je le considère comme marginal. Il appartient, comme une partie intégrante, à la contemplation christologique qui commande la totalité de l'enseignement.

*

L'encyclique *Evangelium vitae* sur laquelle il m'a paru opportun d'insister, a été publiée après *Veritatis Splendor* (6 août 1993), dont elle peut être considérée comme un prolongement logique. Mais d'un autre point de vue, elle répond, elle aussi, au dessein christologique et anthropologique, et ceci d'une manière plus fondamentale. En effet, de soi l'anthropologie appelle l'éthique. Or c'est au niveau de l'éthique que prennent naissance un certain nombre de menaces contre la vie de la personne, conduisant à la « culture de la mort ». Répondre à des erreurs et des déviations touchant le bien authentique des personnes, c'est défendre la vie dans son intégralité. L'homme étant appelé, dans le Christ et par la grâce de l'Esprit, à partager la vie divine, la conscience claire de la fin et des chemins qui y conduisent est une nécessité. Les plus graves déviations que diagnostique l'encyclique, se situent au niveau des principes : il s'agit de la rupture entre liberté et vérité et de celle entre la morale et la foi. Pour la personne humaine et pour la société les conséquences sont destructrices.

L'enjeu est décisif, et à juste titre, *Veritatis splendor* est tenu pour un des documents majeurs du pontificat.

En parlant de l'articulation de la liberté et de la vérité, l'encyclique ouvrait à de nouvelles questions, pour ainsi dire plus radicales. Elles touchent directement la vérité et la liberté considérées en elles-mêmes. On pourrait dire que l'affirmation de Jésus : « la vérité vous rendra libre » (*Jean* 8, 32) donne le motif du passage de *Veritatis splendor* à *Fides et ratio*. Ce dernier texte reprend un thème traditionnel, fortement présent au concile Vatican I, qui intervenait dans le contexte d'un rationalisme sûr de soi. Il tient compte de la situation nouvelle. Aujourd'hui il revient à la foi de redonner confiance en soi à une raison habitée par un doute qui porte sur la validité même de la question du sens et qui doit être libérée de la logique du nihilisme. Foi et raison sont deux voies d'accès, qui

SIGNETS _____ **Cardinal Georges Cottier**

de soi appellent l'harmonie, aux vérités sur Dieu qui nous sont proposées par la révélation et par la pensée humaine.

L'harmonie présuppose que cette dernière redécouvre sa capacité métaphysique.

Une encyclique, qui n'est pas un traité, exprime la préoccupation du Magistère, que le message évangélique soit présenté dans sa pureté, son intégralité et sa fécondité en fonction des circonstances. Elle est une invitation faite, en l'occurrence aux théologiens et aux philosophes, à travailler sans quitter du regard la *stella rectrix* de la foi. L'enjeu est capital. *Fides et ratio* est en continuité avec *Veritatis splendor*.

*

Il faut ici mentionner deux vastes champs de recherche et de réflexion. Le premier est l'œcuménisme. À plusieurs reprises Jean-Paul II a affirmé que l'engagement œcuménique de l'Église catholique était irréversible. À une encyclique (*Ut unum sint*, 25 mai 1995), à de nombreux discours, à des rencontres significatives, s'ajoute le travail accompli par diverses commissions de dialogue. On pensera, par exemple, à la déclaration, signée conjointement avec des Luthériens, sur la justification.

Il faut souligner également l'attention privilégiée, exprimée dans divers documents, aux chrétiens de rite oriental. On a en mémoire la célèbre métaphore de l'Église respirant par ses deux poumons.

Le second thème, qui recevra sans doute à l'avenir d'amples développements est celui du dialogue interreligieux, selon les perspectives ouvertes par *Nostra Aetate*. Les deux journées d'Assise ont été comme des signaux particulièrement éloquents. Une tâche difficile et de grande portée attend les théologiens. Sa nouveauté explique en partie un certain nombre d'essais insatisfaisants et quelques faux-pas.

Au lendemain du concile un problème a surgi : celui de l'articulation du dialogue et de la mission. Il est abordé, dès 1990, dans l'encyclique *Redemptoris Missio*, publiée le 7 décembre à l'occasion du 25^e anniversaire du Décret conciliaire *Ad Gentes*. Un *Directoire* donnera des indications pratiques.

Jean-Paul II a imprimé une direction nouvelle aux relations entre l'Église et le peuple juif. On peut parler d'un tournant historique. Il ne s'agit pas seulement d'extirper les germes d'un antisémitisme

Bilan théologique de Jean-Paul II

s'appuyant sur une lecture aberrante de certains textes scripturaires, mais de voir, à la lumière de la foi, la signification de cette relation. Une tâche théologique majeure est d'élucider en profondeur le sens du caractère sans équivalent, de continuité et de nouveauté, de la succession de la première et de la nouvelle Alliance. La théologie d'Israël comme chapitre de l'ecclésiologie est encore en grande partie à élaborer.

Curieusement, généralement, les essais de théologie des religions ignorent ce problème-clef.

*

Le Magistère d'un pape ne se conçoit pas sans une attention constante aux signes des temps. Cette attention n'est pas absente des documents cités jusqu'ici. Mais certains sont sollicités, plus que par une analyse culturelle de l'époque, par des événements et manifestations plus ponctuels. Je pense ici à trois interventions.

Le concile Vatican II a suscité un étonnant réveil de l'Église d'Amérique latine. On a pris conscience du scandale de la misère des masses. À Puebla, en janvier 1979, le pape avait affirmé avec force que l'Évangile est toujours l'Évangile des pauvres. Par là, il faisait sienne ce que nous pouvons considérer comme l'intuition authentique de la « théologie de la libération ». Mais certains théologiens, pour la plupart formés dans des Universités européennes, avaient cru trouver dans ce qu'ils appelaient « l'analyse marxiste » l'instrument adéquat de lutte contre la misère. Cet emprunt non critique était porté par un fort romantisme messianique. Il conduisait à de graves déviations menaçant la substance surnaturelle de la foi. La Congrégation pour la doctrine de la foi sera ainsi amenée à publier deux instructions (1984, 1986), explicitement approuvées par le pape. La lecture marxiste de l'histoire est incompatible avec la vision évangélique de l'histoire du salut. À la « libération » promise par l'idéologie marxiste s'oppose l'authentique liberté chrétienne. Dans ce contexte est proposée la formule : « option préférentielle (ou amour préférentiel) pour les pauvres ». Nous pouvons dire que dorénavant c'est là une exigence présente à la conscience chrétienne.

Les techniques de procréation assistée, qui s'appuient sur les progrès spectaculaires de la biologie, posent des problèmes éthiques nouveaux. L'Instruction *Donum vitae*, dès 1987, propose des critères de discernement. Conscient de la gravité de l'enjeu, Jean-Paul II

SIGNETS _____ **Cardinal Georges Cottier**

institue un organisme, l'*Académie Pontificale de la Vie*, chargé de suivre les développements de la recherche et de les interpréter à la lumière de l'anthropologie et de la morale chrétiennes.

«La dignité et la vocation de la femme» est un thème dont Jean-Paul II n'a pas cessé de souligner l'importance. C'est ainsi que le 15 août 1998, à l'occasion de l'Année mariale, il publiera la lettre apostolique *Mulieris dignitatem*.

Il répondait ainsi à divers courants qui, souvent à juste titre, mais parfois avec des déviations, demandaient la reconnaissance institutionnelle de la dignité de la femme. L'erreur est d'exiger une égalité, en soi légitime, en méconnaissant la spécificité d'une vocation. Par ailleurs, par sa nature l'Église n'est pas réductible aux institutions purement humaines.

Il publiera le 22 mai 1994 une lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, dans laquelle il déclare, en vertu de l'autorité reçue du Seigneur, qu'il faut tenir d'une manière définitive que l'ordination sacerdotale ne peut être conférée aux femmes.

*

Le 13 juin 1994, le pape fait part, aux cardinaux réunis en consistoire, de son intention de faire acte de repentance pour les fautes commises par des chrétiens, qui ont laissé des traces douloureuses dans l'histoire. Les auditeurs sont surpris, certains ont de la peine à accepter cette initiative.

Le 10 novembre, la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*, en préparation de l'Année Jubilaire, reprend le thème. L'Église reconnaîtra publiquement les actes et les comportements de ses fils qui, au lieu d'offrir un témoignage évangélique ont provoqué le scandale. Référence explicite est faite aux méthodes d'intolérance et au recours à la violence.

L'examen de conscience demandé aux fils de l'Église en vue de la purification de la mémoire marque un tournant dans la conscience ecclésiale. Il oblige à mesurer la contradiction vécue que représentent nos péchés, et également des structures du péché, par rapport à la sainteté de l'Église. Par là la théologie est invitée à approfondir la relation entre l'Église, Épouse du Christ, qui est sainte, et ses membres, qui sont des pécheurs appelés par vocation à la sainteté. La question présuppose la considération de l'unité et de l'identité du sujet Église dans le temps.

Bilan théologique de Jean-Paul II

La réflexion doit porter en conséquence sur la dimension de témoignage de l'existence chrétienne, et, corrélativement, sur la signification du scandale. L'idée de « purification de la mémoire » de son côté a des conséquences épistémologiques évidentes, touchant le regard que la théologie doit porter sur l'histoire de l'Église. Mais elle concerne aussi l'histoire de l'Église elle-même, en tant que discipline annexe de la théologie.

« Je pardonne et je demande pardon » : les paroles du pape, lors de la célébration eucharistique du 12 mars 2000, ont marqué un sommet de la vie liturgique du Grand Jubilé.

D'autres démarches similaires ont été faites à l'échelle des Églises particulières.

Seule l'Église catholique jusqu'ici a entrepris une telle démarche, qui est une démarche de foi.

On peut ici se demander si, à leur niveau et toutes proportions gardées, des sociétés politiques et des peuples prisonniers de la haine et qui semblent condamnés à d'incessants conflits, n'auraient pas à découvrir la valeur du pardon réciproque. La question est difficile. Elle mérite un effort de réflexion sérieuse.

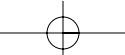
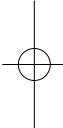
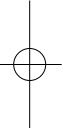
*

Après l'Année Jubilaire, les interventions de Jean-Paul II, toujours plus marqué par la maladie et la souffrance, sont porteuse d'un double message : la vocation à la sainteté de tous les baptisés et la vocation missionnaire de l'Église, qui est au fondement de l'appel à la « nouvelle évangélisation ». Le Concile avait insisté sur ces points.

La lettre sur le Rosaire, l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, comme auparavant *Novo Millennio Ineunte*, sont de forts messages spirituels dont la dimension théologique ne doit pas être méconnue. Ils sont eux aussi à leur manière des hymnes à la vie.

J'ai relevé quelques points forts et quelques axes de l'enseignement de ce grand pape que fut Jean-Paul II. Sans doute, cet essai demanderait à être complété. Mais, comme j'ai essayé de l'expliquer au début, le temps d'une synthèse n'est pas encore venu.

Le cardinal Georges Cottier, né en 1922, dominicain, a été, sous Jean-Paul II, le théologien de la maison pontificale.



Communio, n° XXXI, 5-6 – septembre-décembre 2006

Jan M.F. Van REETH

Nouvelles lectures du Coran

Défi à la théologie musulmane et aux relations interreligieuses

CES dernières années, les recherches concernant l'histoire textuelle et rédactionnelle du Coran sont en pleine révolution. Bien que les résultats ne soient connus que par un cercle restreint de spécialistes, il est inévitable que, dans un avenir assez proche, le public cultivé tant musulman que chrétien ou autre en soit averti. Les réactions risquent d'être vives et pourraient peser gravement sur les relations interreligieuses. Il s'impose donc que théologiens et ecclésiastiques soient informés ou au moins conscients du problème.

Tandis que la Bible, selon la théologie chrétienne, a été écrite par des auteurs humains sous inspiration du Saint-Esprit – *Spiritu Sancto dictante*¹ – le Coran est, selon la doctrine dominante en Islam, la parole de Dieu, non seulement dans son contenu, mais aussi littéralement, en tant que texte, aussi bien en son aspect formel que dans l'expression linguistique concrète (arabe)². Pour cette

1. Denzinger 783 ; voir l'Encyclique de Pie XII, *Divino afflante Spiritu*, dont le titre est repris littéralement dans la *Constitution dogmatique sur la Révélation* de Vatican II : *Dei verbum*, § 9, ainsi que la formulation de Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I. II q. 106 (*Utrum Lex Nova sit lex scripta*), a. 1 : « *principaliter lex nova est indita, secundo autem est lex scripta* ».

2. AL-ASH'ARÎ, *Kitâb al-ibâna 'an usûl al-dijâna*, Haidarabad 1321, 41 (cité en tr. allemande par I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925 (1963), 113).

SIGNETS _____ **Jan M.F. Van Reeth**

raison, le Coran est un miracle pour les musulmans ; on se vante de son *inimitabilité* (*i'jâz*) : dès lors, il ne peut être traduit dans une autre langue pour des besoins religieux, toute traduction étant une trahison et une violation de la parole divine et donc un sacrilège³.

L'histoire traditionnelle des origines du Coran le confirme. Elle nous est transmise – bien qu'avec des variantes parfois assez contradictoires – par une série de sources narratives et hagiographiques, dont la *Vie du Prophète* telle qu'elle a été refondue par Ibn Hishâm (en Égypte vers 830 après J.-Chr.), texte qui est tenu en haute estime par les musulmans.

Le Prophète Muhammad aurait reçu pendant de longues années des révélations de la part de l'ange Gabriel, lui apprenant petit à petit le Coran, en morceaux, comme les pièces d'un puzzle, dont « l'ordre de la révélation » était adapté à sa maturation spirituelle grandissante. Aidé par l'Archange, il lui incombait d'assembler toutes ces parties, qui devaient ainsi être complètement réorganisées. À cette fin, le Prophète recevait chaque année la visite de Gabriel, pour vérifier avec lui l'état de son travail rédactionnel. La dernière année, il y eut deux de ces entrevues, la deuxième juste avant sa mort, pour procéder à une révision finale et pour mettre au bon endroit les dernières parties révélées. Par conséquent le Coran, que le Prophète Muhammad aurait connu par cœur à ce moment et qu'il aurait déjà enseigné à son entourage, correspond mot pour mot au texte de la « Mère du Livre », le modèle archétypique et préexistant du Coran qui est écrit depuis toujours sur la « Table bien gardée », conservée auprès du Trône de la Divinité.

Des chercheurs modernes ont montré que derrière cette légende pieuse, qui conditionne la perception que les musulmans ont de l'Écriture, se cache une réalité complexe : celle de la rédaction du Coran. Ainsi nous savons maintenant avec certitude que cette rédaction n'a pas été l'œuvre du seul Prophète, mais de quelques générations de scribes, qui ont assemblé un grand nombre de révélations confuses, puis les ont collationnées, refondues et ordonnées en un seul livre. Chose faite, ils ont pour ainsi dire « consacré » leur travail rédactionnel, en l'attribuant aux anges et à la relation privilégiée qui

3. Une formulation classique de cette doctrine se trouve chez al-Bâqillânî (m. en 1013), *I'jâz al-Qur'ân* (« l'inimitabilité du Coran »), voir G. E. von GRUNEBaum, *A tenth-century document of Arab literary theory and criticism*, Chicago, 1950 (avec comm. et tr.).

Nouvelles lectures du Coran

aurait existé entre Gabriel et le Prophète. Ensuite, la tradition musulmane s'est efforcée de faire disparaître toute indication qui pourrait contredire cette présentation des événements. Ce faisant, on a oblitéré la forme, la fonction et le propos original du texte coranique. Néanmoins, la tradition musulmane ayant été développée à partir d'éléments historiquement authentiques, elle conserve pour le philologue moderne encore assez de traces pour lui permettre de reconstituer plus ou moins l'histoire réelle de la rédaction coranique.

Une circonstance aggravante vient toutefois s'ajouter au problème historique : la majeure partie de la littérature des premiers siècles de l'Islam, avant la période abbaside (à partir de 750 après Jésus-Christ.) a été totalement perdue. Il semble qu'on a réécrit ou voulu réinterpréter les faits pour les réinsérer en une perspective différente et nouvelle, avec un but apologétique et en l'entourant de légendes. Presque tout ce que nous savons sur la vie du prophète Muhammad, sur la naissance de l'Islam et de l'empire arabe, provient d'ouvrages de compilation du IX^e siècle. Plus surprenant encore :

Nos plus anciennes sources historiques concernant l'Islam sont des chroniques, non pas musulmanes comme on pourrait s'y attendre, mais chrétiennes, comme celles de Thomas le Presbytre et Jacques d'Édesse, qui ont écrit autour des années 640, et 698⁴. Le Coran est donc un « livre sans contexte », si étrange que cela puisse paraître ; c'est « comme si on cherchait à expliquer les Évangiles seulement à partir de quelques papyrus égyptiens et des inscriptions d'Antioche »⁵. Le Coran a d'ailleurs lui-même subi un sort semblable, puisque nos sources musulmanes nous racontent sans réserve aucune que, une fois que le travail rédactionnel eut abouti à une forme définitive du texte, les califes ont décrété que tous les manuscrits susceptibles de contenir des variantes devaient être détectés et brûlés. Même les descendants du Prophète ont ainsi été obligés de rendre à contre-cœur leurs exemplaires du texte, qu'ils avaient gardés jusque là comme une relique précieuse. Il semble que ce travail de destruction ait été mené de manière efficace, car de la période « sauvage » de la transmission du texte, nous n'avons pour

4. Le lecteur intéressé trouvera une étude approfondie de ces sources dans le livre de A.-L. de PRÉMARE, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, 2002.

5. Ainsi F. E. PETERS, *The quest of the historical Muhammad*, *IJMES* 23, 1991, 292, 300.

SIGNETS _____ **Jan M.F. Van Reeth**

ainsi dire plus aucun témoignage primaire. La recherche sur la genèse du Coran se trouve ainsi coincée, comme Prémare l'a fort justement souligné, en un cercle fermé, qui nous est imposé par la tradition musulmane.

Dès que le texte du Coran fut fixé, comme on pouvait s'y attendre, la communauté musulmane s'est mise à se poser des questions théologiques fondamentales : après la conquête des grandes cultures du Proche-Orient avec leurs Églises déjà séculaires, en premier lieu la Syrie et l'Égypte, les musulmans entraient en contact avec la philosophie grecque et la théologie élaborée par les Pères de l'Église.

La théologie musulmane ne connaît pas d'hypostase, pas de médiateur entre Dieu et les hommes, comme celui que le christianisme reconnaît dans le Verbe divin, dans la *personne* de Jésus. Le prophète Muhammad n'est qu'un simple être humain et, bien qu'on l'ait parfois déclaré infaillible, il ne possède point de nature divine. Muhammad n'étant que l'instrument dont Dieu se sert pour se faire entendre, la révélation ne relève pas de l'initiative d'une personne, mais elle est entièrement renfermée dans le Livre et liée au texte du Coran.

La question théologique concerne donc le statut ontologique de ce livre. S'agit-il d'un texte divin ? Est-il préexistant ? Et si oui : est-il un aspect de la divinité, un attribut divin ? Ou bien le Coran a-t-il été dès le début distinct de Dieu et externe, voire étranger à Lui ? Serait-il alors une de ses créatures ? Ainsi naquit la première grande controverse théologique et la première école de théologie musulmane – celle du *mutazilisme* – qui débattait du problème de savoir si le Coran est éternel ou créé.

Dans un ouvrage consacré au développement de cette ancienne théologie musulmane, Wolfson⁶ a amplement démontré que les anciens théologiens de l'Islam se sont basés sur leurs prédécesseurs chrétiens. En effet, si le Coran n'est rien d'autre que la parole divine en tant que telle, le texte reçoit de ce fait un caractère hypostatique et se situe dans la catégorie des êtres qui sont au niveau, non pas de la Bible ou des Évangiles, mais du Verbe divin qui, selon le premier chapitre de l'Évangile de saint Jean et selon la théologie chrétienne,

6. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam* (Structure and growth of philosophical systems from Plato to Spinoza 4), Harvard, 1976. On peut se poser des questions concernant certains détails de ce livre, discussion ici hors de propos.

Nouvelles lectures du Coran

est incarné dans la personne de Jésus. Cela implique qu'un grand nombre de noms et de fonctions que la tradition attribue au Christ, deviennent applicables au Coran selon la théologie musulmane⁷.

Il s'en suit que tout le débat théologique des premiers siècles de l'islam n'est autre qu'une reprise des grandes controverses christologiques de la période patristique de l'Église, avec les mêmes arguments, et formulées dans les mêmes termes, bien qu'elles soient maintenant traduites en arabe. Toute une série d'hérésies autour de La Trinité et des natures du Christ sont ainsi critiquées une seconde fois – surtout l'arianisme et la réaction orthodoxe contre celui-ci occupent une place centrale dans la discussion – mais appliquées alors au Coran et à la relation avec son « auteur » Allâh. Enfin, les *mutazilites* ont été condamnés sur ordre califal et leurs écrits ont été proscrits ; le Coran a été élevé comme un livre éternellement saint et a ainsi obtenu le statut divin qu'il gardera jusqu'à ce jour : c'est la doctrine de l'*infaillibilité du Coran*, autour de laquelle il existe un large consensus parmi les musulmans⁸.

Cette infaillibilité et perfection du Coran sont maintenant mises en péril par les résultats des nouvelles études de critique textuelle. De plus en plus, on se rend compte que, du temps de Muhammad, le Coran n'avait pas encore la forme d'un livre. Il consistait en une collection variée de textes assez courts, destinés à être récités dans la communauté de Muhammad ou, plutôt, à être chantés pendant des offices religieux.

Ainsi on a montré que le nom *Coran* en réalité n'est pas un mot arabe, mais bien un terme syriaque⁹, indiquant la récitation liturgique de péripopes scripturaires accompagnée de textes méditatifs, que la communauté croyante trouvait depuis des siècles dans des *lectionnaires*, selon l'ordre des fêtes liturgiques. Autrement dit, « Coran »

7. On oublie souvent ce fait essentiel dans le dialogue interreligieux, islamo-chrétien : ce qu'il faut comparer, ce ne sont pas tellement les différences entre ce que confessent musulmans et chrétiens concernant la personne du Christ, mais plutôt ce qui, dans l'ordre de la révélation, se situe au même niveau dans les deux religions, c'est-à-dire le Verbe incarné et le Coran.

8. Bien que le chiisme y ajoute le magistère de l'Imam, qui révèle et enseigne la signification profonde, ésotérique (*bâtin*) du Coran.

9. Le syriaque est la forme chrétienne de l'araméen (comme on sait, la langue vulgaire des juifs dans la période néo-testamentaire), qui s'est propagée à partir du royaume d'Édesse sur tout le territoire araméen et est ainsi devenue la langue littéraire à partir de la fin du II^e siècle.

SIGNETS _____ **Jan M.F. Van Reeth**

signifie tout simplement ce que la liturgie chrétienne appelle un graduel (*graduale*), c'est-à-dire les chants qui accompagnent la *Lectio divina* pendant les offices.

S'y est ajoutée une série de textes plus ou moins longs, souvent de nature parénétiq ue et qui présentent beaucoup de ressemblance avec ce que l'église syriaque entend sous le nom de « *mimre* », genre qui n'existe pas en Occident et qu'on pourrait définir comme des poèmes homilétiques. Saint Ephrem, entre autres, en a écrit un grand nombre¹⁰.

On comprend aisément pourquoi le Coran donne une impression si confuse à tous ceux qui entament sa lecture pour la première fois. Le livre est comme un lectionnaire, contenant des chants et des morceaux homilétiques, entre lesquels ont été supprimées les lectures bibliques elles-mêmes. Dès lors, les parties narratives apparaissent sous une forme presque incompréhensible pour ceux qui ignorent l'histoire sous-jacente et des générations de commentateurs musulmans se sont épuisées pendant tout le Moyen Âge à élucider les péripeties coraniques en restituant leur contexte. Leurs explications se lisent dans les grands commentaires ainsi que dans des *Légendes prophétiques*¹¹. Signalons que le style allusif du Coran ajoute au caractère enthousiasmant du texte, dont la lecture récitative, psalmodiante, emporte souvent les esprits des musulmans d'une façon irrésistible.

Récemment, Christoph Luxenberg a publié un livre controversé dans lequel il a mis le doigt sur un grand nombre d'expressions syriaques dans le texte du Coran : il est impossible, selon l'auteur, de comprendre correctement un grand nombre de versets coraniques sans faire référence à cet arrière-plan syriaque¹².

Bien qu'il faille certainement corriger et compléter certaines de ses analyses textuelles, la position de base nous semble d'emblée acquise : il y a derrière le Coran une tradition syriaque littéraire. Déjà en 1927 Alphonse Mingana, d'origine irakienne, avait calculé

10. Ainsi selon LUXENBERG (voir note 12), suivant les remarques de Tor Andrae, des poèmes de saint Ephrem ont servi de modèle pour certaines parties du Coran !

11. Les *qisas al-anbiya*, sorte de livres d'histoire biblique sémi-lé gendaire, destinés à un large public.

12. Chr. LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin (2000), 2004².

Nouvelles lectures du Coran

qu'environ 70 % des mots étrangers dans le Coran sont empruntés au syriaque et que, pour ainsi dire, tous les noms bibliques y apparaissent sous leur forme syriaque (et sont donc empruntés à la traduction syriaque de la Bible). Nous avons essayé à notre tour de démontrer que les péricopes évangéliques du Coran proviennent du *Diatessaron* syriaque, «L'harmonie des Évangiles» que Tatien a rédigée au II^e siècle et qui est restée en usage en Syrie pendant des siècles¹³.

Ainsi, le Coran était-il à l'origine autre chose que ce qu'il est devenu par la suite: il n'était pas le texte de la révélation en soi, mais un ensemble de textes destinés à accompagner et à élucider la révélation. Souvent le Coran déclare qu'il est rédigé en un « langage arabe clair ». Il s'en suit que les textes qu'il accompagnait n'étaient pas écrits en un tel arabe clair: ils étaient lus par la communauté croyante autour du Prophète en une langue liturgique chrétienne, qui, en ce temps et en ce milieu précis, pouvait difficilement être autre que le syriaque, langue qui jouait donc pour la communauté arabe de Muhammad le rôle du latin dans la période préconciliaire de l'Église romaine. Le Coran contenait la traduction du texte biblique ainsi que son explication et les prières qui s'y rapportent, en langue vulgaire.

Aussi, l'enseignement de Muhammad était à l'origine beaucoup plus proche de la tradition judéo-chrétienne que ce qu'il deviendra plus tard dans l'orthodoxie sunnite. Probablement le Prophète n'avait-il même pas l'intention de fonder une nouvelle religion. Déjà au début du siècle précédent, le professeur au collège de France Paul Casanova, avait analysé minutieusement la façon dont Muhammad percevait sa prophétie et il avait constaté qu'il se considérait comme le prophète de la Fin du Monde¹⁴. Ceci est même le sens de l'expression bien-connue du « sceau des prophètes »: Muhammad

13. A. MINGANA, « Syriac influence on the style of the Cur'an », *Bulletin of the John Rylands Library* 11, 1927, 77-98 et ma contribution: *L'Évangile du Prophète*, dans: D. DE SMET, G. de CALLATAÏ & J.-M.-F. VAN REETH (éd.), *Al-Kitab. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1^{er} juin 2002 (Acta Orientalia Belgica, Subsidia III), Leuven-Bruxelles-Louvain-la-Neuve, 2004, 155-174.

14. P. CASANOVA, *Mohammed et la Fin du Monde. Étude critique sur l'islam primitif*, Paris, 1911-1913.

SIGNETS _____ **Jan M.F. Van Reeth**

croyait qu'avec lui la période de la révélation et de l'économie du salut touchait à sa fin, qu'il ne viendrait après lui plus aucun prophète, puisqu'il était destiné à accompagner son peuple au Jugement dernier. C'est pour cette raison qu'aucune disposition n'avait été prise à sa mort pour régler sa succession.

D'autres éléments confirment que Muhammad était issu d'une communauté millénariste, chrétienne dissidente, présentant un grand nombre de traits docétiques et ayant un arrière-plan judéo-chrétien¹⁵, voire manichéen. En effet, tout comme Mani, Muhammad se considérait comme le Paraclet, que Jésus avait annoncé (*Jean* 15, 26 ; 16 : 7-9/Sourate 61, 6). Pour ses adeptes il écrivait des textes oraculaires annonçant le Jour imminent de la Rétribution, des prières (d'heures) inspirées par les *Psaumes*, des textes édifiants avec des méditations sur les Écritures et la Loi. Par conséquent, un grand nombre des chapitres du Coran (les *sourates*) se présentent comme des conglomérats de paroles divines particulières et éparées. Aussi, du temps du Prophète, le Coran n'était-il pas un livre en tant que tel ; il n'y avait pas un seul Coran, mais bien des dizaines de « leçons » ou « corans », qui n'ont été rassemblés par les rédacteurs du Coran en un seul livre qu'après la mort de Muhammad. En témoigne l'étonnement du premier calife Abu Bakr, lorsqu'on lui proposa de « rassembler » le Coran : « Pourquoi ferais-je ce que le Prophète n'a jamais fait ? »

Or, tout ce qui précède prélude à un problème théologique déconcertant. Comme il résulte de la recherche coranique moderne que ce texte n'a pu être révélé *en tant que tel*, mais que sa forme concrète est le résultat du pieux travail de quelques générations de scribes, qui ont donné au livre sacré de l'Islam son aspect actuel en le constituant à partir d'un grand nombre de fragments textuels disparates, il s'avère impossible de continuer à professer que le Coran soit mot pour mot identique au Coran parfait qui existe de toute éternité et qui est un avec Allâh. Comment les textes de liaison que les rédacteurs ont introduits pourraient-ils avoir une origine divine ? Comment la langue arabe pourrait-elle être parfaite et préexistante, quand elle s'avère parsemée de syriacismes, d'hébraïsmes, de mots persans, grecs, voire latins, provenant des cultures avec lesquelles

15. On a ainsi fait référence aux Ébionites et Elkésaites, recherche que nous ne pouvons évidemment pas poursuivre ici.

Nouvelles lectures du Coran

Muhammad était en contact ? Dieu devait-il alors faire appel à des expressions étrangères, du fait que « sa » langue serait déficiente ? D'ailleurs, le caractère du texte est différent de ce que prétend la doctrine islamique traditionnelle : le Coran est un texte méditatif et explicatif, plutôt que révélateur ; il présente toutes les marques distinctives d'un *graduel*. Un tel écrit pourrait difficilement être la parole éternelle de Dieu.

On peut même aiguiser cette problématique théologique, d'une manière plus théorique encore, du point de vue de la philosophie du langage. Comment un texte, *n'importe lequel*, formulé en une langue concrète, pourrait-il être divin ? Par nature, toute langue dépend d'une culture ; elle découle de la pensée humaine et l'accompagne en même temps. C'est l'intuition de Hegel : l'homme pense en paroles. L'évolution des langues à elle seule prouve que la langue est un phénomène historique ; aucun texte ne saurait être anhistorique ou avoir un caractère préexistantiel. La langue s'est concrétisée et a évolué avec la communauté humaine qui en use. Toute langue est donc par définition *relative* : elle n'existe qu'en fonction de la communication entre hommes et elle est liée à l'histoire, au temps et à l'espace.

Tout ceci devient encore plus problématique, dès qu'il s'agit de la parole fixée par écrit : la langue écrite, d'expression intersubjective entre interlocuteurs, devient alors une représentation objective de pensées. Le texte matérialise la langue. Or, tout ce qui est matériel est de ce fait même, imparfait, temporel, local et transitoire et ne saurait donc être divin. Or, dans le Coran, la Parole divine est matérialisée, on pourrait presque dire *incarnée*, en un sens métaphorique. Lié à la langue, le texte coranique se désacralise automatiquement. Tout ce qui est relatif, comme tout ce qui s'exprime en une langue, ne peut aucunement être absolu. Pour cette raison aucun texte (le Coran en particulier) ne peut avoir un caractère divin. Tout au plus, peut-il se référer aux pensées divines, « car partielle est notre science, partielle aussi notre prophétie » (1 *Corinthiens*, 13, 9). Sans doute, est-ce pour cette raison que Jésus n'a jamais écrit – si ce n'est avec son doigt sur du sable croulier – et a formulé son message sous forme parabolique.

Il est inévitable que le monde musulman, dès que ces objections théologiques gagneront un cercle plus large de croyants, ira vers une crise profonde, comparable à celle qu'a connue la chrétienté au cours du siècle précédent, suite aux études touchant la critique textuelle de

SIGNETS _____ **Jan M.F. Van Reeth**

la Bible, mais cette crise s'annonce beaucoup plus dévastatrice. Jusqu'à présent, on essaie de fermer les yeux, on refuse d'accepter qu'il y ait des inégalités dans l'arabe du Coran : les anciennes formes dialectales typiques du mecquois de Muhammad sont déclarées être des expressions d'origine divine :

L'occurrence de mots empruntés est, sinon niée contre toute évidence, du moins passée sous silence et oblitérée dans les publications et dans l'enseignement musulmans. On ne peut continuer indéfiniment à prétendre que tous les spécialistes du Coran, qui n'ont que des intentions scientifiques sincères, font partie d'un gigantesque complot mondial, avec comme unique objectif de ridiculiser l'Islam. Bien au contraire : la plupart d'entre eux sont pleins de respect pour l'Islam et pour ceux qui le confessent ; ils s'imposent une neutralité rigoureuse dans leurs recherches, tout en ayant une sympathie chaleureuse pour les hommes qu'ils étudient.

Peut-on encore échapper à une telle impasse théologique ?

Tout d'abord il faudra accepter que le Coran n'est finalement pas le texte pour lequel on le tient traditionnellement : le Coran *n'est pas et ne saurait pas être la parole littérale de Dieu*. Mais, à supposer qu'on veuille rester fidèle à l'Islam, que peut être alors le Coran ? Bien qu'il ne soit pas de notre devoir d'expliquer aux théologiens musulmans quels raisonnements ils devraient suivre, il ne reste, croyons-nous, qu'une seule piste ouverte.

La solution du problème consiste à redéfinir le statut de *la Mère du Livre* (le modèle archétypique du Coran céleste) et sa relation avec la Révélation, qui doit alors être distinguée radicalement de la forme concrète et terrestre du Coran.

Il y a quelques années, un savant tunisien, Mondher Sfar, a édité un livre remarquable sous le titre éloquent : *Le Coran est-il authentique ?* Le texte, écrit d'une façon extrêmement claire et abordable pour le non-spécialiste, donne en même temps une excellente introduction aux recherches actuelles sur le Coran¹⁶. Selon Sfar, la dis-

16. M. SFAR, *Le Coran est-il authentique ?*, Paris, 2000. Un autre livre très instructif destiné à un large public est celui de A.-L. de PRÉMARE, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, 2004.

Nouvelles lectures du Coran

inction même qu'établit le Coran entre celui-ci et la « Mère du Livre » prouve que ces deux versions ne peuvent être identiques ; sinon, pourquoi ne pas avoir révélé tout simplement ce texte-mère original ? Tout indique au contraire que le Coran se réfère au texte prototype, dont il rend en premier lieu le *sens*.

Il faut donc situer et comprendre la rédaction du Coran dans le contexte culturel du Moyen-Orient ancien. En ces cultures, les textes provenaient toujours d'une instance (par exemple le roi) qui ne les mettait pas personnellement par écrit, mais confiait cette tâche rédactionnelle à un scribe qui avait pour mission d'interpréter les pensées des promoteurs du texte, de les (re)formuler et de les rédiger. Le scribe devait rendre le sens aussi fidèlement que possible, par des expressions et des phrases qu'il jugeait adaptées. Il en va de même pour les textes religieux. En ce cas, le scribe est considéré comme *inspiré* et de ce fait, le contenu est également inspiré et authentique. La manière dont les dispositions de Dieu sont exprimées relève ainsi de l'ordre humain, mais les idées qui sont développées restent incontestablement divines : elles sont la parole de Dieu et donc vraies. C'est cette parole de Dieu qui est fixée une fois pour toutes et qui est contenue dans la « Mère du Livre ».

Si on accepte ce raisonnement, les conséquences sont aussi inévitables que bouleversantes.

Tout d'abord le caractère sacré de la Bible selon la théologie chrétienne devient très similaire au caractère sacré du Coran selon l'Islam : tous deux considèrent dorénavant le texte sacré comme *inspiré*, sans qu'il soit le résultat d'un diktat littéral.

Ensuite et surtout, il faudra cependant admettre une différence radicale entre la Parole éternelle de Dieu qui a un caractère transcendant, et l'expression qu'en donne la sainte écriture. Celle-ci *se réfère* seulement au Verbe, sans coïncider avec lui de manière substantielle. Dès lors, le Coran n'est pas la Parole divine elle-même – ce qu'aucun texte ne saurait être – mais il ne fait que témoigner de cette Parole. Aussi, ce Verbe doit être défini plutôt comme une forme de langage parlée – une parole « vivante »¹⁷ – et moins

17. *Hébreux*, 4, 12 ; *2 Corinthiens* 3, 3.

SIGNETS _____ **Jan M.F. Van Reeth**

comme texte, qui est fixé dans une expression verbale immuable. Autrement dit : le Verbe de Dieu recevra en Islam un caractère hypostatique sans être lié de façon substantielle à une Écriture, mais bien avec le Dieu dont il provient.

Rejoint-on ici l'intention originale de Muhammad et de la communauté religieuse dont il faisait partie et qui aurait confessé une forme de judéo-christianisme ?

Si déconcertants que puissent être pour la communauté musulmane ce raisonnement et cette conclusion théologique, ils nous rappellent certaines considérations des plus grands théologiens musulmans, dont Muhyi ad-Dîn Ibn 'Arabî (Murcie, 1165 Sâlihiyya/Damas, 1240), une des plus grandes personnalités religieuses et mystiques de tous les temps. Bien qu'Ibn 'Arabî ait continué à accuser les chrétiens d'impiété, la révélation divine telle qu'il l'a décrite se transmet à travers une succession de théophanies, qui supposent une forme de trinité : bien que Jésus ne soit pas Dieu substantiellement, il apparaît toutefois comme une théophanie, comme une sorte d'ange, et l'Esprit saint n'est autre que cette présence divine en lui. Jésus se révèle donc comme un immortel initiateur errant, que la tradition islamique identifie souvent avec le personnage légendaire al-Khâdir. Ainsi, la révélation reçoit-elle un caractère personnel, le Verbe étant une apparence (*mazhar*) de Dieu, chargée de l'exégèse de l'économie du salut.

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
 La vie cachée (2004/1)
 Le baptême de Jésus (2005/1)
 Les noces de Cana (2006/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)
 L'Europe et le christianisme (2005/3)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002/3)
 La vie consacrée (2004/5-6)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)
 Face au monde (2005/4)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)

La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)
 Hans Urs von Balthasar (2005/2)
 Dieu est amour (2005/5-6)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)
 La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)
 Louis Bouyer (2006/4)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'église dans la ville (1990/5)
 Conscience ou consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)
 Habiter (2004/3)
 Le sport (2006/2)
 L'école et les religions (2006/3)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

Tables du tome XXXI (2006)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (A : Argentine ; B : Belgique ; CAM/ Cameroun, CAN : Canada ; CH : Suisse ; CZ : Tchécoslovaquie ; D : Allemagne ; E : Espagne ; F : France ; G.-B. : Grande-Bretagne ; I : Italie ; L : Liban ; P : Portugal ; PL : Pologne ; SL : Slovaquie ; USA : États-Unis) ; Avant le titre des articles (colonne centrée, un astérisque [*]) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Thème », « Dossier », « Colonne de droite » renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et index 1975-1985*.

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
ANATRELLA	Mgr Tony	Le sacerdoce est-il compatible avec l'homosexualité ?	S	4	97-102
ANATRELLA	Mgr Tony	Accepter la différence	T	5-6	49-66
ARMOGATHE	Jean-Robert	Enseigner les religions à l'école : pour une approche réfléchie	E	3	9-19
ARNOULD	Jacques	Dieu ou Darwin ?	D	3	103-110
AUBERT-PICARD	Emeline	Le fait religieux dans l'enseignement en France	T	3	79-85
BASLEZ	Marie-Françoise	Le christianisme antique face à la culture sportive du monde gréco-romain	T	2	15-23
BENOIT	Pierre	L'identité sexuelle, fait premier ou finalité	T	5-6	67-81
BIROT	Antoine	Le fondement christologique et trinitaire de la différence sexuelle	T	5-6	123-135
BORNE	Dominique	L'école et le fait religieux, ou le défi de la vérité	T	3	53-65
BOULNOIS	Olivier	Nous naissons homme ou femme	E	5-6	9-11
BOULNOIS	Olivier	Avons-nous une identité sexuelle ?	T	5-6	21-34
BOURGOIS	Daniel	Les mages accourent aux noces de Cana	T	1	53-65
CONGOURDEAU	Marie-Hélène	Du bon usage des métaphores sportives	T	2	25-37
COTTIER	Cardinal Georges	Bilan théologique de Jean-Paul II	S	5-6	163-171
COUTAGNE	Denis	Cézanne : L'art et le christianisme	D	5-6	137-161
DE MONLEON	Mgr Albert-Marie	Commentaire de la parabole du Bon Samaritain	S	2	91-103
DOLNA	Bernhard	* Les noces de Cana, un mariage juif	T	1	39-51
DUCHESNE	Jean	Lecture à plusieurs voix d'une œuvre toujours actuelle	E	4	7-14
DUFOUR	Xavier	De la « culture religieuse » à l'intelligence de la foi	T	3	87-101
DULLES	Cardinal Avery	* L'Eucharistie, don vivant de Jésus	S	1	77-88
ÉDART	Jean-Baptiste	L'androgynie ou la communion des personnes	T	5-6	83-96
FACCHINI	Fiorenzo	* Évolution et création	D	3	111-118
FERNANDEZ	Irène	Du bon usage de la colère	S	1	109-114

GERL-FALKOVITZ	Anna-Barbara	D	* Le genre : une théorie au banc d'essai	T	35-47
GIMONDI	Félice	I	Interview	T	57-62
GOURGUES	Michel	Ca	« Il manifesta sa gloire »	T	19-30
GUIBERT	Vincent	F	Dessein de Dieu et libéré de l'homme chez Louis Bouyer	T	15-27
HENRICI	Mgr Peter	Ch	* Les deux sexes : vers le dépassement de l'anthropologie	T	13-20
JOYEUX-PRUNEL	Béatrice	F	Enseigner les religions à l'école : pour une approche réfléchie	E	3 9-19
LANDES	Serge	F	« Le sport » : toujours trop	T	39-55
LANDRON	Olivier	F	Les fondements spirituels des Communautés nouvelles,	S	103-117
LEDOUX-RAK	Isabelle	F	« Frères aînés »	E	7-10
LUSTIGER	Cardinal Jean-Marie	F	La chair volontaire et l'incarnation	S	89-95
MARION	Jean-Luc	F	Pratique sportive et vie spirituelle	E	7-13
MARSAUX	Jacky	F	« Courez pour gagner »	T	63-74
MOREAU	Denis	F	« Pour moi, vivre, c'est le Christ... »	T	75-89
NAULT	Jean-Charles	F	L'énigme du fait religieux	T	79-95
OLIVO-POINDRON	Isabelle	F	Exégèse et prédication à l'école du Père Kowalski	T	21-32
PELLETIER	Anne-Marie	F	Le fait religieux dans l'enseignement en France	S	110-119
PICARD	Éric	F	« Y'a pu d'respect »	T	79-85
QUINSON	Henry	F	* L'eau changée en vin	S	97-108
RATZINGER	Cardinal Joseph	D	* Le signe de Cana	T	11-17
REBIC	Adalbert	Y	* L'humanité eschatologique de Louis Bouyer	T	31-38
SERVAIS	Jacques	F	* Engendré, non pas créé	T	29-44
SPAEMANN	Robert	D	Notes sur le sacré et la liturgie chez Louis Bouyer et Joseph Ratzinger	T	97-105
THOMAS	Jean-François	F	La place de la religion dans l'éducation	T	45-62
VAN DER VLOET	Johan	Nl	Nouvelles lectures du Coran	T	33-43
VAN REETH	J.-M.F.	B	L'Eglise face à la sécularisation de la conscience religieuse	T	173-184
VERHACK	Ignace	B	Hommage d'un « théosard » à Louis Bouyer	T	67-77
VILLENEUVE	Christian	Ca	* Les mystères lumineux du Rosaire	T	63-65
VON SPEYR	Adrienne	Ch	* Comprendre l'homosexualité	T	67-73
VONHOLDT	Christl-Ruth	D	École publique et religions en Europe aujourd'hui	T	107-122
WILLAIME	Jean-Paul	F	* L'Eglise de la Parole	T	45-52
YAP	Jake C.	Ph		T	67-78

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint : Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Prunel-Joyeux, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements : voir *bulletin et conditions d'abonnement*.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulićev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Andrea Gianni, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Depala Vas, 1, SLO-1230 Donžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

Disponible :

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS : Richer

6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :

La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON : Chevassu

119, Grande-Rue

BORDEAUX :

Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BOULOGNE :

La Procure Jiicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST : La Procure

2, rue Boussingault

CANNES :

Lerina Boutique
Île saint-Honorat

CHÂLON-SUR-SAÔNE :

Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CLERMONT-FERRAND :

– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail
– Librairie Religieuse
1, place de la Treille

DOURGNE :

Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

FRIBOURG (Suisse) :

– Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine

13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides

rue de Carouge, 53

GRENOBLE :

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :

Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA ROCHELLE :

Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LILLE : Tirloy

62, rue Esquemoise

LIMOGES :

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES : Les Bons Livres

74, rue de la Grotte

LYON : Emmanuel

20, rue Sainte-Hélène
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos

29, bd du Jeu-de-Paume

MULHOUSE : Alsatia

4, place de la Réunion

NANCY :

Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES : Siloë LIS

2 bis, rue Georges-
Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE :

Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE : La Procure

10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica

23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :

La Procure Saint Pateme
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e : École-Cathédrale

8, rue Massillon
– Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :

– La Procure des Missioins
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :

– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four

– La Procure

3, rue de Mézières

PARIS 7^e :

– Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
– Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 12^e :

– L'Appel du Livre
105, rue de Chatenton

PARIS 16^e :

– Guettier
66, avenue Théophile-Gautier
– Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil

PAU : Saint-Joseph

1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique

64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure

9, rue du Froul

REIMS : LARGERON

23, rue Carnot

RENNES : Matinales

9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure

rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC :

Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :

Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG : Alsatia Union

31, place de la Cathédrale

TOULON :

– Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France
– La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :

– Jouanaud
19, rue de la Trinité
3, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre

2, rue Émile-Augier

VANNES : La Procure

55, rue Mgr Thérhieu

VERSAILLES : Siloë CLR

16, rue Mgr Gibier

Dépôt légal : novembre 2006 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 2-915111-14-6 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à Chartres
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 9535

L'Imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque Imprim'vert® 2005