

Résumés des communications

Gregory BAUM
Université McGill

Une perspective théologique sur l'homosexualité

Quelles sont les implications sociales du combat que les personnes homosexuelles livrent actuellement pour être reconnues dans la société ? Les catholiques qui veulent les appuyer se demandent quelle est la relation entre ce combat et « l'option préférentielle pour les pauvres ». Ils se demandent si ces efforts sont portés par une aspiration bourgeoise qui pousserait ces personnes à dire à la société : « Nous aimons vos valeurs, nous partageons vos idéaux, mais sur un point particulier nous voulons que vous changiez, nous voulons que vous nous acceptiez? »

Selon Ernst Bloch, l'attention portée à la sexualité, présente dans l'œuvre de Sigmund Freud et sous-jacente à la société capitaliste, est caractéristique des classes à l'aise financièrement. Selon cet auteur, les pauvres sont d'abord mus par leur faim, non par leur appétit sexuel. Les exclus ont faim de nourriture et des autres biens dont la société les prive, y compris l'éducation. Leur faim est l'expression d'un désir passionné de vivre, de grandir et d'apprendre. Elle est à la base d'une société de partage des biens.

La pensée de Bloch explique-t-elle le phénomène vécu à l'intérieur de l'Anglicanisme où les Églises africaines s'opposent de façon vigoureuse à l'ouverture des Églises occidentales à l'homosexualité? Pourrait-on montrer que l'émancipation des gays et des lesbiennes n'est pas un projet bourgeois, mais un effort associé à la lutte pour la justice sociale? Dans ma présentation, j'aimerais faire valoir que les personnes homosexuelles ont une vocation critique dans la société. Puisqu'elles sont sensibles aux préjugés et à l'hypocrisie de la société et conscientes des idéologies d'exclusion courantes dont elles font l'objet, les gays et les lesbiennes peuvent facilement détecter les autres formes du mépris – le mépris des chômeurs et des pauvres, et le mépris les minorités non-blanches. La condition homosexuelle révèle-t-elle une vocation à l'engagement social?

Alain BIHAN
Université de Montréal

« Offrir son corps en sacrifice vivant (Rm 12,1) ». Déconstruction ou construction ?

En Romains 12,1 le « je » paulinien situe la problématique du corps en lien avec celle de l'offrande, lorsqu'il recommande d'« offrir vos corps en sacrifice vivant, saint, agréable [dédiacé] à Dieu [comme] votre culte raisonnable » [notre traduction]. Une proposition ambiguë puisqu'elle est circonscrite dans une logique paradoxale entre le « corps-sacrifice/mort et le

corps-offrande/vivant » ? Qu'est-ce à dire ? Un corps mort, sacrifié, peut-il être vivant, ou mort s'il est vivant ? De quelle sorte d'offrande ou de « don » s'agit-il ? Comment à partir d'une telle construction langagière appréhender les indices d'énonciation qui se dissimulent derrière une telle rupture ?

Dans l'acte de lecture de Rm 12, tel que je l'envisage, le corps s'inscrit comme le lieu d'un soi-disant où les choses qui se disent trouvent à se dire dans l'écriture, un *topos* aporétique, certes, entre la résistance et le glissement, entre la coupure et la couture, entre la mort et la vie, le sacrifice et le vivant (cf. Rm 12,1), un lieu duquel « plus d'une voix » surgit (voir J. Derrida, *Le parjure* peut-être, (*Brusques sautes de syntaxes*), 2002, p. 21). Dans cette perspective, le rapport d'énonciation « je/vous » inscrit dans le corpus textuel dessine en creux ce que pourrait être un sacrifice vivant.

Nicole BOUCHARD
Christine TREMBLAY
UQAC

**Corps avorté, corps à ritualiser...
Essai de théologie pratique sur l'expérience de femmes
Ayant vécu un IVG avec désir d'enfant**

Parmi les 30,000 avortements pratiqués annuellement au Québec, jusqu'à 40 % sont vécus comme une perte d'enfant et plongent les femmes dans un deuil douloureux et tabou qui ne peut espérer de support social (Lacombe & Pelletier, 2001). Selon cette approximation, 12,000 des 30,000 québécoises qui subissent une intervention annuellement seraient confrontées à un sentiment de perte et privées de support et d'une reconnaissance du droit de vivre leur chagrin avant, pendant, et après l'avortement. Cette souffrance demeure méconnue puisque liée à un interdit de nature sociale, morale, ecclésiale.

La réalité de ces femmes qui donnent la vie, et donnent la mort, mère et mort, mère amère, est insupportable. Assumer la décision d'interrompre sa grossesse et être à la fois responsable de la conception et de la mort de l'enfant potentiel renforce considérablement l'imputabilité et la douleur qui y sont associées. Le corps de la femme qui avorte, qui se vide « volontairement » d'une partie d'elle-même, subit une altération profonde de son intégrité qui ébranle les bases édifiées et l'identité même de la personne, une identification qui soutient la communication et les échanges entre les humains. Le corps souffrant, fragmenté et désacralisé ne s'efface plus ne s'intègre plus dans le rituel soigneusement aménagé du quotidien de ces femmes; il devient lourdement présent, embarrassant, symptôme. Le miroir relationnel se brise ne renvoyant que l'image morcelée d'une femme qui porte la vie et donne la mort. Impossible discours, impossible geste, impossible deuil. Corps avorté, corps altéré, corps ob-scène de la femme impossible à dire, impossible à vivre. Comment réintégrer le corps et l'identité des femmes au sein de la communauté des vivantes, voire des croyantes? Telle est la problématique que se propose d'aborder cette communication qui veut présenter les résultats préliminaires d'une recherche doctorale menée dans le champ de la théologie pratique. Huit récits de vie de femmes ayant vécu un avortement constituent le corpus de cette recherche. Même si l'étape de l'analyse n'est pas à maturité, l'étude préliminaire de ces récits dévoilent combien le corpus des discours ecclésiaux pèsent lourd sur la vie de ces

femmes. La culpabilité et le pardon refusé plongeant ces femmes dans une période de marge qui quelquefois se prolonge pendant des années. Nous faisons l'hypothèse que l'intervention centrée sur la ritualisation de l'expérience de ces femmes constitue une voie d'accompagnement privilégiée qui permet d'enclencher le processus de deuil. Pleurer l'enfant qui ne naîtra jamais, pardonner l'irréparable, briser le silence étant une voie de « salut » pour ces femmes.

Jean-François BRETON
Université de Montréal

Le corps écartelé. Dilemme d'un catholique gay.

Dans tout son discours concernant l'homosexualité, l'Église catholique fait référence au corps de façon systématique, qu'il s'agisse de désordre objectif, de constitution pathologique incurable, d'évolution sexuelle anormale, d'inclinaison sexuelle désordonnée, etc. Le corps du chrétien homosexuel doit être (re)modélé, afin de respecter le dessein de la sexualité selon l'intention du Créateur, à défaut de quoi il doit être nié, en unissant ses souffrances et ses difficultés au sacrifice de la croix du Seigneur. D'un autre côté, le corps est un pivot de l'identité gay, au même titre que l'espace, comme l'ont démontré un certain nombre d'études. L'importance et l'exaltation du corps est tellement présente qu'elle modèle l'identité et l'appartenance même à la communauté gay et va jusqu'à créer des effets pervers. Or, devant ces visions divergentes – voire irréconciliables – du corps, est-il possible d'être catholique et gay ? Sans compter le nombre important de gay catholiques qui demeurent anonymes, de nombreux groupes – le plus souvent occultés – affirment que oui : Groupe des chrétiens homosexuels de Québec, Association Gaie Anonyme pour Prêtre Exclusivement (Agapè), Communauté chrétienne Saint-Pierre-Apôtre à Montréal. Tout en conservant la question du corps en arrière plan, quels sont alors les cas de figure possibles de cette double appartenance / identité ?

Raymond BRODEUR
Université Laval

Le soin du corps chez Marie de l'incarnation ou la « sacramentalité à l'œuvre » chez une mystique !

« L'on nous figurait le Canada comme un lieu d'horreur; on nous disait que c'était les faubourgs de l'Enfer, et qu'il n'y avait pas au monde un pays plus misérable. Nous expérimentons le contraire, car nous y trouvons un paradis, que pour mon particulier je suis indigne d'habiter. Il y a des filles sauvages qui n'ont rien de la barbarie. Elles perdent tout ce qu'elles ont de sauvage si tôt qu'elles sont lavées des eaux du saint baptême en sorte que ceux qui les ont vues auparavant courir dans le bois comme des bêtes sont ravis et pleurent de joie de les voir douces comme des brebis s'approcher de la sainte table pour y recevoir le véritable agneau. »
(4 septembre 1640)

« Qui suis-je ma très aimée Sœur, pour avoir été appelée à un emploi si saint? Je n'eusse jamais osé avoir seulement la pensée de pouvoir parvenir à pouvoir enseigner nos chers Néophytes, et néanmoins notre bon maître me donne la facilité

à le faire en leur langue. Je vous avoue qu'il y a bien des épines à apprendre un langage si contraire au nôtre. Et pourtant on se rie de moi quand je dis qu'il y a de la peine : car on me représente que si la peine était si grande, je n'y aurais pas tant de facilité. Mais croyez-moi, le désir de parler fait beaucoup : je voudrais faire sortir mon cœur par ma langue pour dire à mes chères Néophytes ce qu'il sent de l'amour de Dieu et de Jésus notre bon maître. » (Lettre LII; 1642)

Dans ses écrits, Marie de l'Incarnation consacre de nombreuses pages à rendre compte de sa rencontre des amérindiens en général et des amérindiennes en particulier. Elle raconte comment elle les voit, comment elle les touche, comment elle les sent, comment elle les entend et comment elle les goûte. Tout passe par là, tout part de là. Elle décrit en effet la réalité qui se présente à elle, et elle l'interprète également. Déjà, en décrivant ceux qu'elle découvre, elle interprète à un premier niveau. Cependant, ce premier niveau, incontournable et inévitable, en génère un second qui est dans l'ordre d'une réinterprétation elle-même fécondée par la rencontre qui s'opère à la jonction de son être profond (expérience mystique profonde) et de ces personnes tellement « autres » et si « semblables ». De l'intérêt porté au corps jaillit la reconnaissance et le soin de l'intériorité, et de l'expérience intérieure profonde jaillit une attention soigneuse au corps.

Elaine CHAMPAGNE
Institut de Pastorale des Dominicains

La foi du corps

Le corps peut-il croire? Dans ses perceptions et ses expressions, dans son histoire et jusque dans l'être, le corps engage l'existence. Il y plonge, il y déploie sa vie. Pourtant, il arrive que le corps semble aussi faire obstacle à l'existence de soi, voire qu'il s'y oppose. Dans la maladie par exemple, le corps peut être parfois vécu comme l'ennemi qui emprisonne ou comme l'intime devenu traître. Est-il possible alors de croire avec son corps? Le corps peut-il connaître la foi? Quelle foi?

Par ailleurs, si la Révélation chrétienne s'adresse au corps, qu'en est-il de nos pratiques pastorales? Proposent-elles, favorisent-elles une foi qui passe par le corps?

À partir d'une étude de cas tirée d'une pratique en pastorale de la santé, l'atelier proposera quelques pistes de réflexion théologiques et pastorales. Au cœur de l'expérience d'un corps qui connaît la souffrance, une approche de théologie pratique adressera la question d'une possible espérance du salut.

Pierrette DAVIAU
Université Saint-Paul, Ottawa

Corps féminin, âme masculine?

Les liens étroits du féminin avec le corporel en ont fait une image de l'impureté, de l'imperfection, du péché. L'Église a interprété les données de l'Écriture en accordant au masculin

le prototype de l'humain, de la pensée, de l'âme. Pensé et présenté par contraste et par défaut, le féminin est corps, sensuel, sensible, second et objet fournissant la matière à la génération.

Parler du féminin c'est donc surtout parler du corps... Mais une psyché féminine, métaphorique, ne serait-elle pas la condition de toute rencontre, de tout discours mystique, de toute relation à l'Autre? La pertinence du corps, sa présence active, dans la théologie féministe et dans les rituels féministe en particulier, se présentent comme des lieux et des espaces de la rencontre du divin et de l'altérité du féminin et du masculin.

Le corps féminin ne serait-il pas un des critères de crédibilité de la foi chrétienne, fondée sur l'incarnation? C'est à partir de ces réflexions ainsi que des propos du dernier livre de Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes*, que la communication interrogera la non-célébration des corps, en particulier des corps de femmes.

Monique DUMAIS
Rimouski

À corps perdu dans la vie des femmes religieuses

L'expression «à corps perdu» présente un paradoxe qui me permet d'explorer les pratiques et constructions du corps dans la vie des femmes religieuses. Elle offre au moins deux significations qui s'inscrivent dans la culture occidentale et une spiritualité catholique. Il y a, en premier lieu, selon l'engagement par un vœu de chasteté, la renonciation à la jouissance totale de la sexualité, donc un renoncement à une dimension du corps. À cet effet, le corps doit être caché, voilé, dissimulé, tout simplement sans parole. Cet effacement du corps est pratiqué, en second lieu, pour qu'il puisse se donner avec ardeur dans la pratique de la charité parfaite, rappelons le titre du décret *Perfectae caritate* promulgué lors du concile Vatican II le 28 octobre 1965. Perdre son corps pour le «corps à corps» avec le salut, pour «faire corps» dans la communion ecclésiale... Les sources de décryptage seront des textes officiels de Rome sur la vie consacrée et des écrits entre autres de deux religieuses contemporaines, Ivone Gebara du Brésil, Joan Chittister des États-Unis.

André GAGNÉ
Université de Sudbury

Identité et fusion des corps. Analogies du salut dans l'évangile selon Thomas.

L'évangile selon Thomas (EvTh), texte du 4^e siècle de notre ère, assure le salut à qui trouve l'interprétation de ses paroles cachées (EvTh 1). Certains de ses dits obscurs effectuent un rapprochement entre l'accès au Royaume (le salut), l'identité et le corps (EvTh 22 et 114). La plupart des chercheurs interprètent ces paroles en fonction de la doctrine gnostique du mépris et de la dévalorisation de la chair. Lorsqu'il est question de faire « du mâle et de la femme un seul » pour entrer dans le Royaume (EvTh 22), le salut ne semble réservé qu'à ceux qui retournent à la

condition de l'être asexué, de l'androgynie primordiale avant la chute décrite en Gn 3. On pourrait aussi croire que l'EvTh prône la supériorité de l'homme sur la femme lorsqu'il est dit : « toute femme qui se fera mâle entrera dans le Royaume des cieux » (EvTh 114). Même si le mythe adamique se cache derrière certains des énoncés de l'EvTh, sa fonction est plutôt métaphorique. L'EvTh n'incite pas ses lecteurs à subir une transformation physique, moyennant une véritable perte d'identité et une fusion des corps. Ces paroles n'ont pas pour objectif d'alimenter une vision négative du corps ou d'envenimer les rapports hommes / femmes. Pour l'EvTh, les références à l'identité et au corps sont des analogies du salut. Elles expriment, en langage parabolique, les qualités spirituelles des élu(e)s. L'exégèse courante oublie parfois le programme de lecture de l'EvTh : interpréter des *paroles cachées*. Cela dit, une lecture attentive permet d'aller au-delà des conclusions hâtives sur la dépréciation du corps et plus particulièrement de la condition féminine en générale.

Jean-Marc GAUTHIER
Université de Montréal

**Les paradoxes du corps humain dans la tradition chrétienne.
Un cas d'espèce : le corps révélateur ou torturé et l'eucharistie sacramentelle ou sacrificielle.**

Le corps humain tient une place paradoxale dans la tradition chrétienne. Il est à la fois le lieu de révélation de Dieu dans ce qui est appelé le mystère de l'incarnation. Le Verbe s'est fait chair, Dieu a pris place dans l'histoire humaine, engendré dans le corps d'une femme et naissant de sa sortie, de l'exode de ce corps. Par ailleurs, il aurait été engendré de Dieu et non d'un homme. Le salut et la révélation de Dieu ne seraient pleinement réalisés que si cet homme, corporellement et pleinement homme, serait aussi véritablement Dieu, c'est-à-dire autre qu'un homme. La théologie de l'incarnation du Fils de Dieu révèle une dimension paradoxale du corps humain dans la tradition chrétienne. Il est à la fois le lieu de la révélation et sa limite, le lieu du salut et sa limite, pour ne pas dire sa faiblesse.

Par ailleurs, c'est cet homme, Jésus, en son corps torturé et meurtri et en sa mort sur une croix, qui est vu comme le lieu du salut du monde. C'est dans la question sotériologique que le corps humain apparaît le plus paradoxal en christianisme, et en particulier dans l'Eucharistie, le rite sacramentel par excellence célébrant ce salut manifesté en Jésus-Christ.

Dans cette présentation, nous essaierons de mieux saisir la portée de ces paradoxes concernant le corps dans la tradition chrétienne, en nous concentrant plus particulièrement sur ceux qui sont inscrits dans les théologies et les pratiques de l'Eucharistie.

Le corps dans la lettre aux Galates. Engendrement, enfantement et circoncision.

Le lieu classique pour réfléchir à la corporéité chez Paul est 1 Corinthiens. Or, une lecture de Galates pourrait nous sortir des sentiers battus, en posant la question de la corporéité de l'expérience spirituelle. Si la lettre est centrée sur cette expérience, il y est pourtant souvent question de *circoncision* (13 fois) ; la lettre elle-même se clôt sur l'affirmation : « je porte dans mon *corps* les *marques* de Jésus » (6,17). Ce contraste s'explique peut-être si l'on pose que l'enjeu de la réception du *souffle* est *l'engendrement* de *filis* et *filles* de Dieu (Ga 4,6), aptes à *verbaliser* « Abba ». Comment va s'incarner la filiation ? Dans quelle *chair* (18 fois) ? Selon quelle généalogie ? Celle du Père (5 fois) , celle d'Abraham (Ga 3), celle de Agar ou celle de la femme libre, notre *mère* (4,22–5,1), celle des « adversaires » (que Paul voue à *l'émasculat*ion, 5,12) ? Mais encore...

Paul lui-même décrit son itinéraire comme une mise à part par Dieu, une *extraction de l'utérus de sa mère* (quasi par césarienne: Ga 1,15 !), puis comme la *gestation* du Fils en lui : Dieu révèle *en* lui son *Fils* (1,15), de telle sorte que le Christ vit *en lui* (2,19). Par ailleurs, il se décrit aussi comme la mère, ou la sage-femme, des Galates, ces *petits enfants qu'il enfante à nouveau dans la douleur* jusqu'à ce que le Christ soit *formé en eux*. (4,19).

Je me propose de suivre, de comparer entre eux et d'articuler les différents parcours de filiation repérables en Galates : parcours du Fils, de Paul, des Galates, voire du lecteur.

Margo GRAVEL-PROVENCHER
Université de Sherbrooke

Le féminin et la féminité dans l'œuvre d'Hans Urs von Balthasar

Afin de répondre à l'appel de communication du 42^e Congrès de la Société canadienne de théologie sur les *pratiques et les constructions du corps en christianisme*, cette communication fait appel à la pensée du théologien Hans Urs von Balthasar. Mon intérêt pour l'auteur est d'abord et avant tout l'objet d'une quête, d'une recherche personnelle. Dans un premier temps, je désirais comprendre l'une des *problématiques* contemporaines controversées au sein d'une tradition millénaire qui, tout en puisant dans le passé, semblait ouvrir un présent d'avenir. Toutefois, *comment* comprendre, dans un deuxième temps, la pensée d'un auteur qui risque sa parole, sur une question aussi délicate que celle du ministère féminin, sans découvrir, percevoir, saisir, l'intentionnalité d'un auteur, reconnu par ses pairs comme l'un des plus grands penseurs du XX^e siècle (De Lubac).

A priori, l'œuvre produit le vertige devant le travail colossal à entreprendre, à comprendre et à découvrir. Quel en est l'élément-clé? Comment discerner sa véritable pensée? Et surtout, quel est l'apport d'une telle démarche, pour nous, femmes en Église; plus spécifiquement pour nous,

femmes qui désirons l'égalité, homme-femme, à tous les niveaux de la vie de l'Église ? Une parole de l'auteur retient alors l'attention : nous ne devons pas nous imaginer que les choses tomberont en place par elles-mêmes; cela prendrait des décisions morales profondes de la part des femmes pour saisir les véritables lieux de discernement qui seraient un apport théologique pour le ministère de la femme-prêtre.

Ayant désormais saisi son *intentionnalité*, l'ensemble de l'œuvre prend *corps* soudainement et justifie théologiquement la pertinence de la question. À travers les diverses péripéties de l'histoire, le *fil d'Ariane* présente désormais *la féminité*, non plus comme symbole ou complément mais, comme *être réel* qui, dans le Verbe fait chair, le *Logos*, le Fils du Père, reçoit et perçoit l'amour trinitaire du Dieu de l'Alliance (Christ-créateur; Christ-rédempteur).

Raymond LEMIEUX
Université Laval

La gestion du corps érotique, une question théologique.

On entendra ici par corps érotique le marquage de la singularité humaine qui s'effectue sur le corps en conséquence de l'expérience traumatisante du manque, ou si l'on veut de l'Absence de l'Autre. Ce corps érotique n'est en rien réductible au fonctionnement de l'organisme biologique mais représente, en tant qu'expérience de morcellement, l'inscription sur la surface du corps, donc dans le symbolique, d'une réponse pulsionnelle au manque propre à chaque personne et dont chacune est responsable. Toutes les sociétés gèrent d'une façon ou une autre le corps érotique. Les sociétés traditionnelles le moralisent et l'instrumentalisent en fonction des impératifs de reproduction et de survie du groupe (au service de famille, de la nation, de l'Église, etc.). Les sociétés modernes, individualistes et productivistes, le gèrent sous forme de marchandise dans une logique de besoins-satisfactions. Après avoir dans un premier ordonné cette logique en fonction des idéaux de la modernité tels qu'affirmés par les Lumières (liberté, égalité, fraternité, bonheur et plaisir), elles semblent désormais en avoir épuisé les ressources, proposant une surexploitation de la sexualité (et pour fins de marché, une surexcitation) qui en évacue le sens. Elles provoquent en cela des modes inédits d'aliénation et de violence, potentiellement aussi terrorisants que ceux dont la modernité prétendait se libérer.

Après avoir analysé sommairement cette dynamique, nous nous demanderons s'il est pensable, et à quelles conditions, de proposer d'autres voies, qui ne seraient ni restauratrices dans anciens contrôles sociaux, ni enlisées dans les impasses du nihilisme ambiant. N'y aurait-il pas là une voix théologique, nourrie de l'expérience chrétienne, qui mériterait de se faire entendre?

Le Seigneur de la danse

On connaît le mot célèbre de Jean Chrysostome : « Là où est la danse, là est le diable. » Seize siècles plus tard, le *Dictionnaire de théologie catholique* amorce son article sur la danse en des termes plus mesurés, mais qui demeurent néanmoins formulés négativement : « On ne pourrait pas affirmer sans erreur que la danse, considérée en elle-même, soit une chose intrinsèquement mauvaise. » Entre ces deux jugements, de longs siècles de méfiance chrétienne ont pesé sur une des pratiques les plus fondamentales de la vie humaine, et celle qui concerne le plus directement l'expression du corps. Cette méfiance se confirme en liturgie, où les cas d'intégration d'éléments de danse dans l'action rituelle ont été rares et jamais exempts de suspicion.

Dans le cadre de cet exposé, il s'agira d'abord de décrire la difficulté que la danse a eue à prendre place dans l'univers chrétien. On tâchera ensuite de comprendre cet opprobre, ce qui, par-delà les discours attendus sur la méfiance envers le corps et les passions qui l'animent, conduira à interroger les rapports que le christianisme entretient avec le plaisir. Il s'agira enfin de voir si la considération de la *gratuité* du salut, par opposition aux accents convenus sur sa *nécessité*, pourrait conduire à entrer en rapport avec le « Seigneur de la danse » (Sydney Carter) non seulement avec la tête et le cœur, mais également par le mouvement du corps entier. « Toi aussi, écrivait Saint-Ambroise, quand tu viens au baptême, tu es averti d'élever les mains et d'agiter plus rapidement les pieds pour monter vers les biens éternels. Cette danse est l'associée de la foi, la compagne de la grâce. »

Anne MORRISSETTE
Université Laval

Émergence identitaire grâce à l'expression dramaturgique de la foi

Dans une de ses chansons, Félix Leclerc lève son chapeau « À tous les bohémiens de ma rue qui sont ni musiciens, ni comédiens, ni clowns, [...] ni rien. ». « Être rien ... » Ce sentiment, souvent vécu par bon nombre de nos contemporains, il m'a été donné de le constater comme metteur en scène lors de productions de théâtre amateur. En effet, il est fréquent que des gens de tous âges et de tous milieux, s'exécutant pour la première fois devant un auditoire, affirment par la suite : « Grâce à ce rôle, maintenant, j'existe ! Je suis quelqu'un. Quand je veux prendre la parole, je n'ai plus peur. »¹ Derrière ces phrases maintes fois entendues, un questionnement mûrit. Que signifie : exister ? Quelles conditions, quelle « mise en scène » permettent d'accéder à son identité propre en prenant parole ? Prendre conscience de sa propre dignité, dans sa dimension corporelle et spirituelle, n'est-elle pas un préalable à tout message porteur de sens, et l'ultime « Bonne Nouvelle » ? Un Père de l'Église affirmait : « La gloire de Dieu c'est l'homme vivant »². Nous avan-

¹ Plusieurs thérapeutes mettant en pratique la *bibliodrama* ou la *psychodrama* constatent très souvent le même phénomène.

² Saint Irénée de Lyon

çons l'hypothèse que c'est dans la mesure où l'humain ressent à ses côtés un Autre se faisant « proche », se « mettant dans sa peau », jusqu'à l'extrême, tout en conservant le principe d'altérité, qu'un jaillissement à l'existence devient possible. Il s'agit d'une descente jusqu'aux confins de l'être humain, jusqu'aux verrous de son mystère. Le titre de cette communication : « Émergence identitaire grâce à l'expression dramaturgique de la foi » indique cette jonction de l'accès à l'identité et de l'expression corporelle.

Dans cette présentation, nous aborderons la question identitaire dans le rapport « théologie théâtre », où la question identitaire de l'être humain revient continuellement. Nous présenterons ensuite certains concepts chez Denis Vasse, qui aborde directement le lien entre parole et corps, puisque notre cadre de recherche se situe à la jonction d'une théologie pratique et de la théorie psychanalytique nous rendrons compte d'études portant sur les symboles identitaires présents dans le récit biblique de Jonas. Enfin, nous tenterons de d'approfondir la fonction du metteur en scène dans l'élaboration du jeu scénique, son rôle nous paraissant capital dans l'émergence identitaire de l'acteur.

Jean-Guy NADEAU
Université de Montréal

Non! Le christianisme n'a pas dissocié le corps et l'âme

Il est commun de dénoncer la dichotomie que le christianisme a opérée entre l'âme et le corps. Mais une telle dichotomie existe-t-elle vraiment en christianisme... quand tout ce qui arrive au corps arrive aussi à l'âme? Quand le péché sexuel a été et est encore largement tenu pour le pire des péchés ? Alors que les divorcés remariés ne peuvent communier dans l'église catholique que s'« ils assument l'engagement de vivre une totale continence » (Jean-Paul II) ? Alors que, à cause de son sexe, la moitié de l'humanité est encore exclue du ministère ordonné dans l'église catholique ? Sans parler de l'imagerie de l'enfer et de ses tourments. Mais aussi, en positif, des sacrements où « Caro salutis est cardo » (Tertullien), du Verbe fait chair, du corps ressuscité, de l'Assomption de la Vierge Marie, et de bien autres choses.

Certes, le christianisme est méfiant face au corps. Mais c'est bien plutôt à cause de l'intimité de sa relation avec l'âme dont il menace le salut. D'où la nécessaire mortification du corps — de chair, de passion, de plaisir et de péché. À ce titre, il serait plus juste de parler d'une subordination du corps à l'âme ou, plus précisément, au salut éternel. D'où la tension dans laquelle se trouve leur relation. C'est donc une dichotomie entre le salut et le plaisir, particulièrement le plaisir sexuel, qui marque le christianisme et non une dichotomie entre l'âme et le corps.

Notre propos a trois visées :

- 1) Critiquer le slogan selon lequel le christianisme a dissocié l'âme et le corps.
- 2) Identifier les origines (philosophiques, théologiques, culturelles et politiques) de l'impression d'une telle dichotomie.
- 3) Documenter la thèse de leur intimité en christianisme.

Thérèse Nadeau-Lacour
Université du Québec à Trois-Rivières et Université Laval

Maxime Allard
Collège universitaire dominicain, Ottawa

**Les corps du sujet naissant de la modernité.
Explorations philosophiques et mystiques**

À deux voix, nous tenterons de signaler quelques déplacements conceptuels concernant le corps du « sujet » qui se construit et se pense à l'orée de la modernité. Pour ce faire, nous lirons et interrogerons tour à tour Montaigne, Descartes, Marie de l'Incarnation et d'autres.

Nous le ferons selon une dynamique dialectique classique en trois temps qui essaie de répondre à la question : quelle place occupe le « corps » (sens propres et sens symboliques) dans l'anthropologie sous-jacente au corpus littéraire de Marie Guyart, Descartes, Montaigne, etc.

Ainsi, en apparence, il y a dualisme : le corps apparaît exclu ou méprisé. Pourtant, de diverses manières, le corps (organes, sens) importe à l'expérience spirituelle, mystique ainsi qu'à la constitution d'un discours philosophique sur soi. En fait, dernier moment de la dialectique : le corps est intégré dans un « sujet » intégral.

Jean-François ROUSSEL
Université de Montréal

**Thème : « robot sapiens » et le post-humain.
Quelle corporalité? Quelle théologie ?**

Cette communication s'inscrit dans une réflexion en anthropologie théologique, à propos du découpage discursif de « l'homme », entre son « en deçà » (l'animal) et son « au-delà » (la machine intelligente). L'objectif de la communication est de tenter un discours théologique sur un thème émergent en sciences humaines et en sciences appliquées, d'où la référence religieuse est (1) quasiment absente comme référence explicite et (2) omniprésente sur le plan de la logique organisatrice : le robot sapiens « post-humain ».

Rien n'étant plus aléatoire que la prospective, notre objectif n'est pas d'éprouver le réalisme des discours prospectif sur le « robot sapiens », mais plutôt de sonder les représentations du corps qu'on y retrouve, ainsi que les réflexions, espérances et préoccupations des auteurs à propos du corps.

Le développement technologique des dernières décennies a trouvé une expression symbolique puissante dans le cyborg. Avec nos hanches artificielles, nos pacemakers, nos implants co-

chléaires et nos antidépresseurs, il semble que nous entrions dans une ère où la cybernétisation du corps est appelée à se généraliser. Le développement exponentiel de l'informatique nous mènerait, pour une date relativement proche, à des cerveaux « upgradés » par l'implantation de microprocesseurs censés rendre périmés non seulement nos machines à claviers, mais les distinctions usuelles entre humain et machine, nature et culture. Et pourquoi pas l'homo sapiens lui-même? Au rythme où évolue l'informatique, certains supputent à propos du jour prochain où un ordinateur domestique doté de sentiments aura dépassé l'ensemble des capacités humaines (non seulement mémoire et calcul, mais déduction, imagination, curiosité, délibération). Pendant ce temps, le développement de la médecine génétique, des nanotechnologies et des thérapies régénératives fait espérer à certains (par ex. Kurzweil, Extropy Institute) une extension indéfinie de la durée de vie. À la limite, la conversion informatique des consciences humaines garantira à celles-ci une forme de permanence (par transfert des données d'une machine à l'autre). « Futur post-humain » en somme, « âge des machines spirituelles », qu'on commence aussi à rencontrer dans certains ouvrages en sciences de la nature (Rees) comme le prochain seuil évolutif dans l'histoire de la vie.

Je fais les hypothèses suivantes :

1. Le robot sapiens est le nouvel avatar du dualisme occidental qui désire surmonter la prison corporelle, pour le plus grand bénéfice de l'esprit;
2. Comme tête de pont imaginée de l'aventure évolutive, le cyborg se présente comme un étrange reflet de « l'Homme », dont les caractères masculins sont devenus des caractères propres à l'espèce.
3. Le post-humain, comme promesse de salut, est religieux. Il intéresse donc la théologie. Histoire de nous moquer un peu des limites et absolutisations (très humaines...) de notre position critique, nous tenterons donc de voir à quoi pourrait ressembler une théologie du post-humain.

Outre les penseurs de *robot sapiens*, nos références principales seront les philosophes Edgar Morin, Céline Lafontaine et Karl Rahner.

Michaël SÉGUIN
Université de Montréal

Le corps crucifié comme idéal dans les écrits du fondateur de l'Opus Dei

Le fondateur de *l'Opus Dei*, Josemaría Escrivá de Balaguer, tient des propos sur le corps pour le moins déroutants pour des oreilles contemporaines. Par exemple, il écrit : « Il faut donner au corps un peu moins que le strict nécessaire. Sinon, il trahit³. » Ou encore « Détachement. — Comme il en coûte!... Si je pouvais n'avoir d'autre attache que trois clous, d'autre sensation dans ma chair que la Croix!⁴ ». Ainsi, le corps est l'ennemi, voire le traître de l'âme aux prises avec l'ici-bas, en lutte pour sa liberté. Ces paroles « crucifiant » la chair sont bien plus que du simple dolorisme, elles sont le véhicule d'une sotériologie sacrificielle millénaire qui fait du corps

³ Josemaría ESCRIVA DE BALAGUER, *Chemin* (3^e édition), Paris, Fayard, 1973, n° 196.

⁴ *Idem*, n° 151.

l'ultime épreuve à dépasser pour accéder à Dieu. Sauver le corps ou se sauver du corps ? Au cours de cette présentation, nous aimerions :

- 1) Tracer un portrait de la vision du corps, de l'âme et du cœur tel que l'a esquissé Escrivá de Balaguer dans ses principaux écrits (notamment *Chemin, Sillon* et *Forge*) ;
 - 2) Dégager avec précision son anthropologie (l'interaction entre le corps, le cœur, l'esprit et l'âme) et conséquemment sa manière de traiter le corps ;
 - 3) Cerner le sens du salut visé ou proposé par Escrivá et l'importance de la croix dans cette sotériologie;
 - 4) Faire le pont entre la sotériologie et l'anthropologie en montrant de quelle manière l'ascèse charnelle devient un chemin de salut.
-

Patrick SNYDER
Université de Sherbrooke

L'invention de la marque diabolique chez les démonologues de la Renaissance. Une herméneutique de leurs propres discours sur la femme-sorcière

À la Renaissance, les démonologues civils ont fait du corps de la femme accusée de sorcellerie, le lieu de leur combat à finir contre le diable. Ce corps sera dénudé, exhibé pour y trouver la marque, l'empreinte du diable. Cette marque, qui se cache souvent dans les « parties honteuses », devient leur preuve indéfectible d'un pacte avec le diable. Elle dévoile l'expression intime de l'âme de l'accusée. Elle permet aux démonologues de reconnaître les ennemis de l'Église et de la société. Ces derniers interprètent ce pacte des sorcières comme une exclusion volontaire de la société séculière et divine. Elles détruisent de surcroît leur existence comme personne pour devenir des êtres monstrueux. Avant d'annihiler ces monstres sur le bûcher, les démonologues se donnent comme mission de vaincre le diable dans le corps même de ces suppôts. Son inféodation sera la victoire ultime de la justice séculière et de l'Église sur le mal. Ce corps marqué est, pour eux, une preuve irréfutable de leurs argumentaires juridiques et théologiques sur l'existence du diable et de ses alliées. Cette invention d'une marque diabolique est un travail d'herméneutique qui sert à supporter leurs propres convictions démonologiques.