Pratiques et constructions du corps en christianisme

Sous la direction de

Maxime Allard • Denise Couture • Jean-Guy Nadeau

Collection
Héritage
et projet

FIDES

PRATIQUES ET CONSTRUCTIONS DU CORPS EN CHRISTIANISME

Collection

HÉRITAGE ET PROJET

Dirigée par André Charron et Guy Couturier, la collection Héritage et projet s'intéresse aux croyances, pratiques et institutions de la tradition chrétienne, qui est héritage et projet. Elle rassemble, sous une numérotation continue, des ouvrages appartenant à divers secteurs d'étude de ce fait religieux : Foi chrétienne – Éthique chrétienne – Études bibliques – Pratique ecclésiale – Histoire du christianisme – Sciences humaines et religion.

Sous la direction de
MAXIME ALLARD, DENISE COUTURE
ET JEAN-GUY NADEAU

PRATIQUES ET CONSTRUCTIONS DU CORPS EN CHRISTIANISME

Héritage et Projet – 75

FIDES

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada

Vedette principale au titre:

Pratiques et constructions du corps en christianisme

(Héritage et projet; 75)

ISBN 978-2-7621-2988-5

1. Corps humain – Aspect religieux – Christianisme.
2. Corps humain dans la Bible. 3. Chair (Théologie).
4. Corps humain (Philosophie). 5. Esprit et corps.
I. Allard, Maxime, 1962- . II. Couture, Denise.
III. Nadeau, Jean-Guy. IV. Collection: Héritage et projet; 75.

BT741.3.P72 2009 233'.5 C2009-941481-3

Dépôt légal: 4e trimestre 2009
Bibliothèque et Archives nationales du Québec
© Éditions Fides, 2009

Les Éditions Fides reconnaissent l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour leurs activités d'édition. Les Éditions Fides remercient de leur soutien financier le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC). Les Éditions Fides bénéficient du Programme de crédit d'impôt pour l'édition de livres du Gouvernement du Québec, géré par la SODEC.

IMPRIMÉ AU CANADA EN OCTOBRE 2009

Préface

> Le corps est une prison ou un dieu. Il n'y a pas de milieu.
> Ou bien le milieu est un hachis, une anatomie, un écorché,
> et rien de cela ne fait corps.
> Ce que partagent le cadavre et le corps de gloire,
> c'est la splendeur rayonnante immobile :
> en définitive, c'est la statue.
> Le corps s'accomplit en statue[1].

Corps d'amour et de travail, corps de souffrance et de plaisir, corps damné ou sauvé, le corps fait problème en christianisme, particulièrement dans une culture qui en valorise la monstration et l'exploitation tout en occultant tant le corps que son exploitation. Dans ses constructions pratiques, discursives, le corps est toujours à ressaisir, à redécouvrir. Les analyses théologiques chrétiennes y contribuent, car le discours théologique est déjà toujours lové, dans la tradition occidentale au moins, dans des constructions et des pratiques discursives sur le corps qui les ont précédés.

Découvrir du corps... humain

Découvrir, cela s'entend de diverses manières, de divers indices à partir desquels aborder du corps, sa mise en concept, ses pratiques. On pourrait penser à le dévêtir comme si le corps était couvert, caché par un vêtement. Il s'agit alors de voir la peau, l'agencement des

1. Jean-Luc Nancy, *58 indices sur le corps et Extension de l'âme*, suivi de Ginette Michaud, *Appendice*, Québec, Nota bene, 2004, p. 22.

membres, sans les artifices de diverses couvertures. Mais ce corps à découvrir est plus que cela. Il est déjà investi affectivement, du désir traverse déjà la vision anticipée et actualisée. Le corps ainsi découvert ne l'est pas nécessairement pour être vu, mais pour être baisé, caressé, battu, défiguré, assailli, investi, aimé. Mais le contraire pourrait aussi avoir lieu : découvrir le corps, ce pourrait aussi être le vêtir, le couvrir pour mettre en valeur certaines proportions, voire les retravailler par le vêtement. Là aussi du désir se love, désir qui pourrait entraîner d'autres pratiques devant, envers, contre le corps ainsi découvert. Sans le désir, y aurait-il autre chose qu'une question d'optique et de perspectives, comme pour n'importe quel autre « corps » ? Sans certaines pratiques, qu'adviendrait-il de l'humain avec, dans, par ce corps ainsi découvert ?

Découvrir, cela pourrait aussi s'entendre autrement : il s'agirait alors d'ouvrir l'enveloppe de peau qui protège et cache les organes, les muscles, le squelette et l'ensemble des mouvements et agencements qui permettent l'existence d'un corps vivant ou mort. Mais il pourrait aussi s'agir de le palper pour que la surface corporelle devienne symptôme, signal de ce qui va ou ne va pas. La découverte est alors d'un autre ordre. Le désir qui la soutient et l'entraîne relève d'un autre registre, d'une autre pratique qui pourrait être désignée comme scientifique et médicale. Sans ce désir, que serait le rapport humain à ces chairs et à ces organes ?

Ces divers types de découvertes du corps s'illustrent, peuvent être représentés. Pour ce faire, il est possible de passer par le cadavre pour mettre le corps à nu, pour l'ouvrir, découvrir sa sub-structure. La célèbre *Leçon d'anatomie du Dr Nicolaes Tulp* de Rembrandt en témoigne autant que les corps de l'exposition « Qu'est-ce qu'un corps ? », tenue au musée de Branly (Paris) à l'été 2007[2], ou aux corps, littéralement épluchés, de l'exposition « Le monde du corps », tenue à Montréal à l'automne 2007[3]. Il serait aussi possible de suivre à la

2. On pourra consulter le catalogue de l'exposition anthropologique tenue au musée de Branly dans Stéphane Breton (dir.), *Qu'est-ce qu'un corps ?*, Paris, Musée du quai Branly et Flammarion, 2007.

3. Le Centre des sciences de Montréal présentait, à l'automne 2007, « Le monde du corps 2 : l'anatomie révélée à travers de véritables corps humains », exposition constituée par les travaux de l'anatomiste Gunther von Hagens. Cette exposition itinérante, qui a souvent fait scandale, a été présentée à Tokyo (1995), puis dans plusieurs villes d'Europe, des États-Unis et du Canada.

trace les divers types d'agencements pour *donner à voir* un corps humain dans la peinture chrétienne depuis le Moyen Âge jusqu'à aujourd'hui. Des corps de femmes, des corps d'hommes, vivants, jouissants, repentants, souffrants, mourants se succèdent, se côtoient, se touchent, se regardent. Diverses esthétiques ont eu cours, se sont chevauchées, combattues, ont été écartées. Les travaux de Georges Didi-Hubermann sont exemplaires dans ce domaine, surtout *L'image ouverte : motifs de l'incarnation dans les arts visuels*[4]. Divers types de danse pourraient aussi servir à donner à voir et à penser du corps de même que des textes tels que *Lorsque j'étais une œuvre d'art*[5] d'Eric-Emmanuel Schmitt, ou des pratiques telles que celles des culturistes d'hier ou d'aujourd'hui.

Au croisement de ces possibles découvertes du corps, divers discours diront le corps comme lieu d'une expérience humaine de la rencontre d'autrui, de réception de ses paroles, vraies, fausses, hésitantes ou tonitruantes, de ses coups, de ses marques : corps blessés, torturés, embellis, abusés, adulés, exploités, stigmatisés, déformés, soignés, représentés. Dans d'autres cas, le corps sera considéré comme donnant lieu à l'expérience humaine du divin, dans laquelle Dieu se love, passe, travaille. Ces divers discours et pratiques comportent des constructions conceptuelles argumentées et des constructions imaginaires dotées d'efficacité à divers niveaux de l'expérience humaine. Découvrir passe par des pratiques et des constructions. En Occident, les Églises et les communautés chrétiennes ont joué et jouent encore un rôle tant dans la réflexion sur le corps que dans l'organisation des pratiques construisant du corps humain.

Du « corps » en christianisme

On reproche souvent au christianisme, et particulièrement à l'Église catholique, d'entretenir un rapport trouble avec le corps, voire un rapport de dénigrement et de suspicion. Et pourtant, au cœur du credo exposé par les Églises et communautés chrétiennes, on trouve les motifs de l'incarnation et de la résurrection qui ne sont pas sans

4. Georges Didi-Hubermann, *L'image ouverte : motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Paris, Gallimard, 2007.

5. Eric-Emmanuel Schmitt, *Lorsque j'étais une œuvre d'art*, Paris, Albin Michel, 2002.

incidence sur le corps du Christ Jésus et, par participation, redondance, débordement, sur celui de qui adopte ce credo. On reproche au christianisme de donner à l'âme la préséance sur le corps et de faire prédominer le corps de l'homme sur celui de la femme. Des groupes à l'intérieur ou dans les marges du christianisme ont inventé ou favorisé des pratiques dévalorisantes de l'être-corps de l'humain et ont construit des discours pour les légitimer. Souvent le corps y apparaît davantage comme un moyen et un lieu de perdition que comme un moyen de salut, quoi qu'en aient dit Tertullien écrivant... dans un contexte sacramentel que « *caro salutis est cardo* » (« la chair est charnière du salut »)[6] ou Jean-Paul II, louant la magnificence du corps humain... dans les figures entrelacées du plafond de la chapelle Sixtine. De manière récurrente, depuis son avènement le christianisme semble avoir maille à partir avec le corps, tendu entre la prison et la gloire... et, entre les deux, le corps risque fort d'être oublié, défiguré. Et pourtant, il revient toujours et encore, hanter et troubler, pour faire jouir, souffrir, se rappeler à qui voudrait l'exiler, le réduire au silence, s'en débarrasser. Pour parcourir à nouveaux frais ces lieux du corps, la Société canadienne de théologie proposa « Les pratiques et constructions du corps en christianisme » comme thème à ses membres pour le congrès de 2005, dont nous présentons ici un certain nombre de contributions.

Les avenues ne manquent pas pour découvrir les pratiques, constructions et discours du corps à l'intérieur même du christianisme. Il y aurait des approches historiques sur la construction du corps, depuis le *corpus* que constitue le Nouveau Testament jusqu'au magistère récent des Églises, en passant par les pratiques des moines du désert, les travaux des Pères de l'Église, la tradition monastique occidentale, l'Inquisition, les diverses traditions éthiques et pastorales, les gestes envers les malades et les morts. Il y aurait aussi les relectures des textes sur la mystique, les théologies du mariage, de l'ordination presbytérale et de la chasteté, leurs reprises et déplacements dans les théologies féministes. À travers ces lieux se dessinent diverses stratégies de la construction du corps en christianisme, certaines résolument sociopolitiques, d'autres davantage économiques, d'autres plutôt symboliques mais non sans effets sur l'économique ou

6. Tertullien, *De la résurrection des morts*, 8, 2.

le politique. Le corps est le lieu d'échange de pouvoir et de l'amour, de l'amitié, de la confiance, de la solidarité tout autant que de la trahison. Il est le lieu où s'enracine la parole, la parole vraie, la parole fausse, la parole hésitante toujours en quête. Et dans les discours produits par des chrétiens et chrétiennes des diverses époques, il y a des indices d'un corps « humain » avant même que des paroles sur un certain Dieu, celui qui se fit chair, ne résonnent en lui, ne s'inscrivent en lui.

À travers ces thématiques larges se profilent aussi des nœuds particuliers, tels le sexisme chrétien et la stigmatisation du corps de la femme, les rapports entre le corps et l'âme, le plaisir et le salut, la souillure et la pureté, la chasteté et le rapport à l'autre, la souffrance rédemptrice de Jésus flagellé et ensanglanté, le sacrifice, le corps exclu jusqu'au vide du tombeau au matin de Pâques et l'insaisissable du corps du Ressuscité. Ou encore les rapports entre le corps crucifié et le corps ressuscité, le corps de chair et le corps de gloire[7]. Dans tous ces lieux, une double absence assumée : le corps ecclésial et le corps eucharistique qui feront l'objet des prochains congrès de la Société canadienne de théologie.

Le contenu de cet ouvrage

Afin de structurer et d'articuler ces diverses pistes, les premiers chapitres de cet ouvrage balisent à la fois historiquement et conceptuellement la problématique. Le premier chapitre, signé Jean-Guy Nadeau, répond aux reproches habituels concernant l'approche chrétienne qui scinderait corps et âme. Le chapitre suivant, rédigé par Thérèse Nadeau-Lacour et Maxime Allard, explore l'orée de la modernité avec Montaigne, Descartes, Thérèse d'Avila et Marie de l'Incarnation pour signaler la complexité de la construction des discours sur le corps entre la philosophie et la « mystique ». Écrit par Robert Mager, le troisième chapitre suit le destin du corps en christianisme, à travers la danse qui devient un lieu théologique permettant de signaler des tensions et de suggérer des avenues à explorer.

---

7. Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere : essai sur la levée du corps*, Paris, Bayard, 2003.

Le second volet de notre ouvrage porte sur l'interprétation de textes anciens où la corporéité est un enjeu. S'y retrouvent des analyses d'Alain Gignac sur l'Épître aux Galates et d'André Gagné sur l'*Évangile selon saint Thomas*. Il s'agit chaque fois de marquer la complexité de la mise en discours du salut et de la confession de foi chrétienne : le corps, ses membres, la chair deviennent alors autant de lieux de réorganisation tant des conceptions habituelles que des pratiques qu'elles sous-tendent ou qu'elles engendrent.

Le troisième volet groupe cinq contributions sur des pratiques et des discours plus récents du corps en christianisme. Monique Dumais signe un texte sur le corps des femmes dans la vie religieuse dont elle met en évidence la difficile prise en compte. Cette contribution est suivie d'une analyse de Raymond Brodeur qui démontre, en se fondant sur l'expérience de Marie de l'Incarnation, que le corps vécu déborde les limites des représentations rationnelles pour se structurer suivant un processus symbolique qui fait advenir un sujet à son identité au cœur de ce qu'il vit. Le chapitre de Michaël Séguin explore la mise en discours du corps dans les écrits de Josemaria Escriva de Balaguer, fondateur de l'Opus Dei, pour en signaler quelques tensions et apories. Cette partie se termine par des textes de Gregory Baum et de Jean-François Breton traitant du corps social de l'homosexualité et du corps personnel de l'homosexuel.

Le dernier volet contient deux chapitres qui tentent de dégager des pistes théologiques sur la question du corps. Le chapitre de Jean-François Roussel aborde le corps « posthumain », la catégorie du « cyborg » et leurs impacts sur le discours théologique et, du coup, marque des axes structurant et des limites des discours à partir desquels le corps cybernétique est envisagé. Enfin, Denise Couture réinterprète, à partir de perspectives féministes, le questionnement rahnérien sur le corps, ouvrant ainsi la voie à une reprise des catégories structurantes traditionnelles du discours théologique chrétien sur la corporéité.

Notre préface était introduite par une épigraphe signé Jean-Luc Nancy : « Le corps est une prison ou un dieu. Il n'y a pas de milieu. Ou bien le milieu est un hachis, une anatomie, un écorché, et rien de cela ne fait corps. » À distance de cet énoncé, mais conscientes de sa portée, les explorations théologiques présentées dans ce volume permettent d'envisager un « milieu » autre qu'un hachis ou un écorchement.

« Faire corps », dans le christianisme, peut signifier « faire salut », faire communauté. À moins qu'il ne soit plus juste d'affirmer que la recherche du milieu du corps en christianisme est entravée par les idées de la corporéité comme « prison » ou comme « lieu de gloire », les propos théologiques rassemblés ici rendent alors possible d'envisager d'une autre manière le fait de penser et pratiquer du « corps », en christianisme.

MAXIME ALLARD, JEAN-GUY NADEAU
et DENISE COUTURE

L'union intime du corps et de l'âme en christianisme
Contre un lieu commun

JEAN-GUY NADEAU[1]

Parler du corps, c'est s'exposer à parler de tout. Ou presque. Ce qu'on ne saurait évidemment faire. Je suis donc conscient que de larges pans de la problématique des rapports entre le corps et l'âme en christianisme ne seront même pas mentionnés ici. Il m'a néanmoins semblé nécessaire d'aborder le problème de la prétendue séparation de l'âme et du corps en christianisme. Je voudrais introduire mon propos de deux façons. La première, à partir d'un texte fondateur souvent cité sur les rapports du christianisme au corps, la seconde, à partir des pratiques chrétiennes du corps.

Introduction 1 : un agacement devant l'exagération paulinienne

Au cours de ma recherche doctorale sur les rapports sociaux et ecclésiaux à la prostitution[2], j'ai souvent trouvé que saint Paul exagère quand il écrit en 1 Co 6,15-16 :

---

1. Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal. Une version courte de ce texte a paru en différentes langues dans *Concilium*, n° 295 (2002). Par exemple, « Dichotomy or Union of Soul and Body ? The Origins of the Ambivalence of Christianity to the Body », *Concilium*, n° 2 (2002), p. 57-65.

2. Voir Jean-Guy Nadeau, *La prostitution, une affaire de sens. Étude de pratiques sociales et pastorales*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », n° 34, 1987.

> Ne savez-vous pas que vos corps [*ta somata umôn*] sont les membres du Christ ? Prendrai-je les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée ? Certes non ! [16] Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée fait avec elle un seul corps [*soma*] ? Car il est dit : « Les deux ne seront qu'une chair » [*sarx*].

Je lui reconnaissais le sens de la formule. Mais il me semblait excessif de mettre l'union avec une prostituée sur le même plan que l'union avec le Christ.

Il est possible que le texte ne vise pas la prostitution comme telle, mais, dans la foulée du chapitre 5, la débauche (*porneia*) de celui « qui a la femme de son père » (1 Co 5,1). Cette hypothèse, même si elle me semble pleine de sens, est très minoritaire dans la littérature et c'est plutôt l'interprétation de la *porneia* comme prostitution que la tradition a constamment répétée. Or, elle l'est aujourd'hui dans un monde où plusieurs considèrent la prostitution comme un *outlet* sexuel parmi d'autres. Ce à quoi réagissait déjà Paul qui considérait que la prostitution, ou la débauche, touche à l'identité même de la personne ou du corps et l'arrache au Christ.

Ce texte et mon agacement face à lui rencontraient aussi un courant d'idées contemporain qui affirmait massivement l'union du corps et de l'esprit, du corps et de la personne (psychologie, philosophie, féminisme, etc.). L'expression la plus juste était sans doute portée par le féminisme. Non pas simplement « Mon corps m'appartient », mais, plus collectivement, *Our Bodies, Ourselves*, pour reprendre un titre célèbre. Et voilà que la réflexion féministe m'amenait à penser que Paul n'exagérait peut-être pas tant que je le croyais.

Introduction 2 : une impatience devant un lieu commun

Ma recherche doctorale portait sur des femmes prostituées qui étaient rejetées de la totale communion ecclésiale à cause de leurs activités professionnelles – comme le sont d'ailleurs bien d'autres personnes. On comprendra donc mon impatience quand j'entendais dire que le christianisme a dissocié l'âme et le corps, ou le corps et l'esprit. J'ai eu l'occasion de faire le point quand les rédactrices du

numéro de *Concilium* sur *Le corps et la religion*[3], malheureusement non publié en français, m'ont demandé un article sur les origines de la dichotomie entre l'âme et le corps dans le christianisme. J'ai répondu qu'il me semblait plus juste de parler d'union du corps et de l'âme en christianisme. Nous nous sommes alors entendus sur un article intitulé « Dichotomy or Union of Soul and Body ? The Origins of the Ambivalence of Christianity to the Body[4] », dont je reprendrai ici plusieurs idées, en essayant d'aller plus loin.

À mon avis, il n'y a nulle dissociation du corps et de l'âme en christianisme, malgré des tentatives en ce sens qu'on ne saurait nier mais dont il n'y a pas lieu de parler ici. Peut-on parler de dichotomie, de dissociation ou d'opposition entre l'âme et le corps quand tout ce qui arrive au corps arrive aussi à l'âme ? Alors que le péché sexuel a été, et est encore largement, tenu pour le pire des péchés ? Alors que les divorcés remariés dans l'Église catholique ne peuvent communier que s '« ils assument l'engagement de vivre une totale continence[5] » ? Alors que, à cause de son sexe, la moitié de l'humanité est encore exclue de l'ordination dans l'Église catholique ? *On peut se demander si plusieurs personnes stigmatisées pour leur pratique sexuelle ne tireraient pas avantage de la dissociation du corps et de l'âme qu'effectuerait l'Église.*

Il n'y a nulle dissociation entre l'âme et le corps en christianisme. Ni en pratique, on vient de l'évoquer, ni en principe. Fondée sur la Résurrection et l'Incarnation, la tradition chrétienne est peut-être même celle qui a accordé le plus de prix au corps, corps créé ou façonné par Dieu, corps ressuscité, corps baptisé, corps contrôlé parce que déterminant pour le salut et la relation à Dieu.

Mentionnons, *plus ou moins au hasard,* quelques exemples de l'interaction entre le corps et l'âme en christianisme :

- les exhortations pauliniennes à glorifier Dieu dans notre corps (1 Co 6,20 ; Ph 1,20), à y porter l'agonie de Jésus et à y manifester sa vie (2 Co 4,10), à offrir nos corps en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu (Rm 12,1) ;

3. Regina Ammicht-Quinn et Elsa Tamez, « The Body and Religion », *Concilium*, n° 2 (2002), p. 7-8.

4. Jean-Guy Nadeau, « Dichotomy or Union of Soul and Body ? The Origins of the Ambivalence of Christianity to the Body », *Concilium*, n° 2 (2002), p. 57-65.

5. Jean-Paul II, « Homélie à la messe de clôture du VIe Synode des évêques, 25 octobre 1980 », n° 7, *Acta apostolicae sedis*, 72 (1980), p. 1082.

- la foi en la résurrection de la chair ;
- la conception selon laquelle les sacrements sont des signes et des voies sensibles de la grâce et du salut ; la transmission du péché originel par un liquide corporel ;
- l'imagerie relative à l'enfer et à ses tourments, à laquelle n'est pas étrangère la chapelle Sixtine que Jean-Paul II qualifiait de « sanctuaire de la théologie du corps humain[6] » ;
- la description de l'expérience spirituelle de Thérèse d'Avila, dans laquelle il y a non seulement transport de l'âme hors du corps, mais aussi visitation d'un ange qui la pénètre d'un dard enflammé ou sensation que l'hostie, en fondant dans sa bouche, l'emplit d'un liquide tendre et chaud ;
- le rôle que les exercices spirituels de saint Dominique et de saint Ignace accordaient au corps dans l'expérience spirituelle ;
- l'importance des soins à donner au corps malade ;
- le dogme de l'Assomption de la Vierge Marie, « montée au ciel avec son âme et avec son corps », sans parler de sa conception immaculée.

Ceci étant dit, on ne saurait nier que la conception chrétienne du corps est aussi lourdement marquée par une éthique qui insiste sur la maîtrise de l'esprit sur le corps et la mortification de la chair, thème majeur d'une pastorale chrétienne visant le salut, la vie dans l'autre monde[7]. Mais cela est tout autre chose qu'une dissociation du corps et de l'âme. Par exemple, si le dogme de l'Assomption pouvait s'opposer à la tendance à mépriser le corps[8], il célèbre un corps idéal dont la virginité (gage de non pollution) signe la participation au salut[9].

Le corps évangélique

L'Évangile, comme en témoignent les premiers chapitres de Marc, avait pourtant commencé avec la libération des corps plutôt qu'avec leur contrôle, contrôle qui marquera les récits de la Passion... et toute la tradition. Car la Passion de Jésus, c'est bien le corps torturé et contrôlé au nom d'une foi, d'un projet, au nom d'un plus grand que soi. Avec l'Incarnation, en effet, apparaissent d'abord le corps sau-

6. Jean-Paul II, « Homélie à l'occasion de la réouverture de la chapelle Sixtine, 8 avril 1994 » [en ligne], <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1994/documents/hf_jp->.

7. Michel Foucault, « *Omnes et singulatim* : vers une critique de la raison politique », *Le Débat*, n° 41 (1986), p. 19-20.

8. Bernard Häring, *Une morale pour la personne*, Paris, Mame, 1973, p. 60.

9. Jacques Joubert, *Le corps sauvé*, Paris, Cerf, 1991, p. 9.

veur et le corps sauvé – avant la valorisation du corps crucifié qui en guide aujourd'hui la lecture. D'une part, l'action salutaire de Jésus vient de son corps : corps de parole aussi bien que d'agir et de toucher, corps fragile aussi bien que puissant, corps crucifié et ressuscité. D'autre part, cette action touche le corps. Jésus sauve, il montre et enseigne le salut à travers des gestes significatifs qui concernent le corps. Si la théologie classique donnait la première place aux souffrances du Christ dans l'économie du salut, on parle davantage aujourd'hui de la pratique de Jésus.

C'est à travers des gestes significatifs qui concernent le corps que Jésus enseigne, qu'il sauve ou montre la voie du salut. Dans l'Évangile, le salut apparaît comme une expérience corporelle. À la question « Qui es-tu ? », en Mt 11,4-6, Jésus répond surtout en faisant état des transformations corporelles qui l'accompagnent. On comprend l'affirmation de Luc selon laquelle « [t]oute cette foule cherchait à le toucher parce que de lui sortait une puissance qui les guérissait tous » (Lc 6,19). Aujourd'hui encore, des chrétiens recourent à cette puissance salutaire du Christ et font la file dans divers sanctuaires pour toucher un crucifix ou une statue[10]. Et si la personne historique de Jésus Christ n'est plus présente parmi nous, la foi chrétienne affirme que nous en faisons la rencontre à travers les autres qui ont corps avec nous. Le récit du jugement dernier en Mt 25 montre que c'est l'agir corporel qui est lieu de l'expérience de Dieu plutôt que le sentiment intime auquel on est tenté de la limiter.

Mais l'agir, le toucher ne sont pas tout. Ils sont liés à la parole et à la voix qui les accompagnent. Jésus enseigne et son enseignement gestuel et verbal est parfois reconnu. La guérison d'une femme courbée un jour de sabbat l'illustre bien : « Il lui imposa les mains ; aussitôt elle redevint droite et se mit à rendre gloire à Dieu » (Luc 13,13). Guérie dans son corps lié depuis dix-huit ans, cette femme prend la parole dans l'assemblée et témoigne de l'expérience de Dieu qu'elle vient de faire. Mais comment l'aurait-elle pu si elle n'avait déjà connu (et d'abord culturellement) ce Dieu qui sauve, qui guérit ? Si le corps est lieu d'expérience de Dieu, c'est donc d'un corps vivant et *cultivé*

10. Voir Jean-Guy Nadeau, « Le crucifix de l'Oratoire Saint-Joseph : une pratique populaire en marge de la liturgie », *Prêtre et Pasteur*, vol. 97, n° 10 (novembre 1994), p. 611-615.

qu'il s'agit, d'un corps faisant partie d'une communauté, laquelle est aussi nécessaire que celui-ci comme lieu d'émergence, d'expérience, de circulation, de salut.

Enfin, le corps de Jésus Christ, c'est aussi l'Eucharistie, et l'Église ou l'Assemblée qui fait ou célèbre celle-ci. C'est le corps rompu et partagé. Bien qu'elle fasse problème, la théologie substantialiste de l'Eucharistie manifestait un souci de la corporéité (de corporéisation de la divinité) qui nous est devenu étranger. Si la transsubstantiation est si importante dans cette théologie, c'est non seulement parce que le pain consacré présentifie le Christ (une conception symbolique de la chose y suffirait), mais aussi parce que, en le substantifiant, il atteste sa réalité et permet au fidèle d'avoir une relation corporelle avec lui, d'être *réellement*, c'est-à-dire physiquement proche de lui. C'est ainsi que la communion avec la divinité passe non pas à travers la sortie du corps tant valorisée par certains textes, mais par la matérialité de l'hostie et le corps du Christ que vient signer l'*Amen* du communiant. C'est dans l'épaisseur du corps plutôt que dans l'immatérialité, la transparence ou la maîtrise de l'esprit que le christianisme appelle à faire l'expérience de Dieu. Ce qu'illustre de façon saisissante *Madame Edwarda* que Georges Bataille aurait écrit après avoir lu Angèle de Foligno[11].

Les sources d'une ambivalence

Mais si le corps et l'âme sont si étroitement liés en christianisme, d'où vient donc cette impression de dichotomie qui est même répandue dans le monde théologique ? Elle a plusieurs sources :

- la plus proche de nous me paraît liée au fait que nous lisons les textes de la tradition à travers le filtre du *dualisme cartésien* qui, dans les termes de Charles Taylor, véhicule une vision désenchantée, mécanique et fonctionnelle du corps, « dénuée d'essence spirituelle ou de dimension expressive[12] ». Or, cette vision dont est issue la modernité est à mille lieux de la vision du corps et de la divinité, de la vision du Verbe fait chair, proposée par l'Évangile et que la première épître de

11. Georges Bataille, *Madame Edwarda*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1956 ; voir par exemple la page 34 dans l'édition 10/18, 1973.

12. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 145 : « devoid of any spiritual essence or expressive dimension ».

Jean résume ainsi : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons *entendu*, ce que nous avons *vu de nos yeux*, ce que nous avons contemplé et que *nos mains ont touché* du Logos de vie, – car la vie s'est manifestée [...] nous vous l'annonçons » (1 Jn, 1-3). On est loin ici de la « Méditation seconde » selon laquelle « nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ny par les sens, et que nous ne les connoissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée[13] » ;

- le *contrôle* sociopolitique du corps qui s'exerce aujourd'hui de façon plus diffuse s'exerçait jusqu'à récemment à travers le christianisme. Il n'est donc pas étonnant que les exigences de libération du sujet corporel vont à l'encontre d'un christianisme contrôlant et souvent abusif, qui marque encore l'imaginaire social et les contextes politiques ;
- on peut aussi y voir l'héritage de la *métaphysique* grecque qui a nourri les plus grandes œuvres de la philosophie patristique, celles justement qu'on cite constamment pour stigmatiser le désir de s'arracher à ce corps pour atteindre le divin ;
- la quasi-sacralisation de *l'éthique stoïcienne*, qui prône la maîtrise de l'esprit sur le corps ;
- la généralisation à l'ensemble des fidèles de la *vocation ascétique* et de sa volonté d'échapper au corps, allant jusqu'à la mortification de la chair ;
- l'identification du corps avec la passion, le plaisir et le péché ;
- la perversion (et non la perversité) du corps des femmes.

S'il y a méfiance à l'égard du corps en christianisme, c'est justement à cause de sa relation intime avec l'âme dont il menace le salut. D'où la nécessaire mortification du corps – de passion, de plaisir et de péché. Mais il serait encore plus juste de parler d'une subordination du corps à l'âme, et plus précisément au salut éternel. C'est donc d'une dichotomie entre le salut et le plaisir, particulièrement le plaisir sexuel, qu'il faudrait parler et non d'une dichotomie entre l'âme et le corps. Dans les pages suivantes, trop brèves pour apporter les nuances qu'il faudrait, je méditerai quelque peu sur cette hypothèse d'une étroite relation, d'une intimité risquée entre l'âme et le corps en christianisme.

---

13. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, cité par Charles Taylor, *op. cit.*, p. 145.

Le corps sauvé chez Paul de Tarse

Je signalais au début mon agacement face aux énoncés de 1 Co 6. Il n'en reste pas moins que ce texte est fondateur pour la théologie du corps. C'est en effet à Paul qu'on fait remonter la théologie du corps chrétien. Or, Paul allie de façon originale l'anthropologie juive, le stoïcisme hellénique et l'expérience chrétienne de l'*ecclesia*. Mais il est difficile de parler du corps chez Paul tant son concept est étranger à notre univers marqué par le dualisme cartésien. Difficile aussi dans la mesure où Paul utilise le terme pour désigner tantôt toute la personne, tantôt le corps périssable, tantôt l'Église du Christ, ou encore pour quasiment l'identifier à la chair. Quoi qu'il en soit, le corps constitue chez Paul un référent majeur pour désigner tant le disciple du Christ que son Église. Comme le signale Elisabeth Schüssler-Fiorenza, « ce n'est pas l'âme ou la raison ou le plus intime de soi-même, c'est le corps qui est l'image et *le modèle* de l'être *de l'Église*[14] ».

La théologie paulinienne du corps s'exprime d'abord dans un texte clé (1 Co 6,12-20) qui déterminera la vision chrétienne du corps individuel et collectif. Selon ce texte, celui qui s'unit à la prostituée[15] ne fait avec elle qu'un seul corps, transformant même les membres du Seigneur en ceux d'une prostituée. L'affirmation m'apparaissait excessive dans la mesure où elle accorde à l'union sexuelle, même avec une prostituée, la même importance qu'à l'union avec le Christ. Mais elle montre bien que, pour Paul, le corps et les rapports sexuels pèsent d'un grand poids dans l'économie du salut !

L'anthropologie juive

Si tout est permis au chrétien, tout ne lui convient pas (1 Co 6,12), soutient Paul au début du passage relatif à l'union avec une prostituée ou une débauchée. Tout ne convient pas, non en fonction du souci de soi (Foucault), mais en fonction de l'origine de la liberté chrétienne

14. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, citée dans Elisabeth Moltmann-Wendel, « Esprit et corps : la réponse féministe », *Concilium*, n° 265 (1996), p. 86.

15. Puisque son usage par la tradition importe plus ici que la rectitude de la traduction, j'utilise ici la traduction de *pornè* par prostituée, bien qu'on puisse douter de sa valeur.

dans la mort du Christ et de la relation du disciple avec celui-ci (une relation qui n'échappe cependant pas tout à fait au souci de soi dans la mesure où il s'agit de son identité et de son salut). Paul s'oppose ici à l'anthropologie gnostique et dualiste des Corinthiens qui considèrent que ce qui touche le corps ne saurait toucher l'âme[16]. Or, dans l'anthropologie juive de Paul, l'homme est un avec son corps. De sorte que le Seigneur qui sauve l'homme le sauve tout entier, corps et âme. Objet de l'action divine, ce que nient les gnostiques, le corps se trouve radicalement associé à la vie nouvelle et à l'être nouveau dans le Christ. Ce qui n'est pas sans conséquences. En effet, celui qui a été racheté et pour lequel quelqu'un a payé le prix ne saurait agir comme s'il était encore esclave, c'est-à-dire, dans un contexte stoïcien, asservi par ses passions. Ce serait faire fi du don octroyé par son libérateur, ou son nouveau maître (« vous ne vous appartenez pas »), le considérer comme inexistant. Et comment le chrétien pourrait-il reconnaître ce rachat et célébrer la gloire de Celui qui est en lui s'il ne le fait en son corps, dans sa pratique dirions-nous aujourd'hui, la pratique (ou la *praxis*) que Heidegger considérait comme le mode d'être au monde du *Dasein*.

Autre conséquence de cette anthropologie : la résurrection du corps (1 Co 15,42-44), c'est-à-dire de toute la personne, même si Paul exprime le désir de quitter ce corps pour retrouver le Seigneur. Et non sans ambiguïté puisque Paul écrira plus tard, toujours aux Corinthiens, que, « domiciliés dans notre corps, nous restons en exil loin du Seigneur » (2 Co 5,6-8).

Mais ce qui est tout aussi significatif pour notre propos, étant donné l'ambivalence du terme *corps* chez Paul, c'est le sort que la tradition et le Credo ont fait subir à cette affirmation, en la traduisant en *résurrection de la chair* : « *Credo in* carnis *resurrectionem*... »

L'héritage du stoïcisme et de la métaphysique grecque

L'éthique stoïcienne constitue la seconde source de l'argumentation de Paul et de l'approche chrétienne du corps. La première épître aux

16. Murphy O'Connor, « Corinthian Slogans in 1 Co 6,12-20 », *Catholic Biblical Quarterly*, n° 40 (1978), p. 394. Voir aussi Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians*, New Haven, Yale University Press, 1983, p. 122.

Corinthiens s'inscrit dans un monde où l'on considère que l'acte sexuel, comme l'alimentation, est nécessaire à la santé et constitue un besoin naturel[17]. Or, la morale stoïcienne, soucieuse d'affranchir l'homme de la sujétion des passions, entend les soumettre au contrôle de la raison qui est le propre de l'être humain. Celui-ci ne sera digne que si ses passions sont contrôlées par la raison, le plaisir apparaissant comme un dérèglement des sens par lequel l'homme abdique sa nature propre[18]. Cette position marquera toute la tradition chrétienne. Même Thomas d'Aquin, qui tient le plaisir pour intrinsèquement bon puisqu'il vient de Dieu, affirme qu'il empêche la personne d'être entièrement au service de Dieu ; et cela d'autant qu'il y a pour lui une certaine salissure dans la décharge séminale liée au plaisir sexuel (qui semble, pour eux, le plaisir suprême).

Ce que nous valorisons aujourd'hui comme corps de plaisir fait alors problème puisque y sont liés les sens et les passions qui nuisent à l'activité de la pensée. Pis encore, même lorsque la raison arrive à contrôler les passions, « le corps veut sans cesse qu'on s'occupe de lui », considère Platon. Il interrompt par ses exigences sans fin l'activité du moi pensant et force l'esprit à quitter le ciel des idées pour descendre dans la caverne des affaires humaines[19].

> La *métaphysique*, rappelle Yves Ledure, [...] voit l'essence de l'homme dans sa dimension consciente qui trace le domaine du concept, de l'idée, qui l'identifie à l'instance de l'absolu, de Dieu. En face, la *phusis*, c'est-à-dire le corps, le sensible, sont rejetés dans l'inessentiel : ils sont appelés à disparaître. La vie est dans le suprasensible et la mort du côté de la *phusis*. [...] Dans ce schéma, poursuit Ledure, Dieu, l'absolu, n'a pas de correspondant dans la *phusis*[20].

Un problème que tente de résoudre Sally McFague en proposant de saisir le monde comme le corps de Dieu[21]. Ce qui ne peut que réhabiliter la *phusis*, mais s'éloigne radicalement de la métaphysique.

---

17. Gerhard Kittel et Gerhard Friedrich (dir.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 1968, p. 582 ; et John L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, Milwaukee, Bruce, 1965, p. 701.

18. Mark Toon, *The Philosophy of Sex according to Saint Thomas Aquinas*, Washington, Catholic University of America Press, 1954.

19. Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 2 : *Le vouloir*, Paris, PUF, 1983, p. 50.

20. Yves Ledure, *Si Dieu s'efface : la corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu*, Paris, Desclée, 1975, p. 77-78.

21. Sally McFague, « The World as God's Body », *Concilium*, n° 2 (2002), p. 50-56.

C'est à partir du schéma métaphysique qu'Augustin considérera comme « une véritable prostitution que de se séparer du Bien suprême et unique, pour se plonger dans la multitude des joies sensuelles, dans l'amour du siècle et dans la corruption des choses de la terre[22] ».

Le tabou de la pollution ou le corps charnière du salut... et de la damnation

Troisième héritage, le tabou de la pollution. Racheté par la mort du Christ, le corps chrétien est non seulement membre du Christ mais *temple* de l'Esprit saint, il est le *naos*, le saint des saints, « la partie la plus reculée du sanctuaire qu'habite le Dieu[23] ». D'où la valeur religieuse de l'intégrité du corps, indissolublement physique et spirituelle, l'intégrité physique témoignant de l'intégrité spirituelle.

Si la patristique a souvent affiché du mépris ou du soupçon à l'égard du corps, et particulièrement à l'égard de celui de la femme, c'est encore une fois à cause de son intimité avec l'âme : ce qui touche, souille ou purifie le corps, touche, souille ou purifie l'âme. Comme chez Paul, l'expérience corporelle a pour les Pères (cela sonne bien !) une importance déterminante pour le salut. On en trouve un bel exemple chez Tertullien qui, dans une réflexion sur la liturgie, considère le corps, la chair comme « la charnière du salut » :

> La chair est la charnière du salut. De sorte que, lorsque l'âme est choisie par Dieu pour le salut, c'est la chair qui fait que l'âme peut ainsi être le choix de Dieu. Ainsi, la chair est lavée pour que l'âme soit purifiée ; la chair reçoit l'onction pour que l'âme soit consacrée ; la chair est marquée d'un signe pour que l'âme soit protégée ; la chair est couverte de l'ombre de l'imposition des mains pour que l'âme soit illuminée par l'esprit ; la chair se nourrit du corps et du sang du Christ pour que l'âme se repaisse de la force de Dieu. *On ne peut donc pas les séparer* dans la récompense puisque le service les réunit. Car même les sacrifices agréables à Dieu [...] c'est la chair qui les offre à son propre préjudice[24].

---

22. Saint Augustin, « Sermo CXLII », dans *Patrologie latine*, t. 38, Paris, Migne, 1844-1966, p. 779.

23. Osty, « Première épître aux Corinthiens », cité par René Pothier, dans « Une étude exégétique de 1 Co 6,12-20 », mémoire de licence en théologie, Université de Montréal, 1973, p. 97.

24. Tertullien, « La résurrection de la chair », dans *Patrologie latine*, t. 2, col. 806.

Quoique la chair apparaisse chez Tertullien comme sujet du service, du sacrifice et de la récompense, on est peut-être plus proche ici du modèle des vases communicants que de l'Évangile, selon lequel ce n'est pas ce qui pénètre en l'homme qui le rend pur ou impur, mais ce qui sort de son cœur (Mt 15,17-20; Mc 7,15). Et l'on s'en éloigne d'autant que, charnière du salut, le corps est aussi charnière de la damnation. Marqué d'ouvertures par lesquelles il est susceptible de pollution et d'altération, le corps deviendra suspect et objet de contrôle. Un contrôle d'autant plus nécessaire que la vie éternelle est en jeu. « Quand on veut prendre une ville, affirme un moine du désert, on coupe l'eau et les vivres; de même pour les passions de la chair[25]. »

La virginité apparaît alors comme la meilleure façon de protéger le corps et l'âme des chrétiens et, spécialement, celui des chrétiennes. C'est ainsi que « [n]ul vase d'or ou d'argent, écrit saint Jérôme, n'est aussi cher à Dieu que le temple d'un corps virginal[26] ». Et Tertullien précise que, « pour les femmes comme pour les hommes, le salut dépend surtout de la chasteté que nous aurons fait paraître. Nous sommes le Temple de Dieu où le Saint-Esprit a consacré sa demeure, et la chasteté est gardienne et prêtresse de ce temple[27]. » La chasteté constitue une valeur tellement essentielle « que pour nous, affirme encore Tertullien, la perte de la chasteté est plus affreuse que la peine de mort la plus cruelle[28] ». C'est ainsi que Jean Chrysostome loue la jeune Pélagie qui a préféré se donner la mort en se précipitant du haut du toit paternel plutôt que d'être dénudée et peut-être violée par les soldats venus l'arrêter. Suicide ou mort assistée, puisque elle l'a fait, et je cite, « sur le conseil et avec l'assistance de Jésus-Christ » ? Chose certaine, il fallait protéger son corps :

> Douleurs, tortures, affreux supplices, elle était prête à tout supporter, mais elle craignait de perdre la couronne de la virginité. [...] Donc, elle refusa d'entrer au tribunal, de s'exposer en spectacle à la licence des

25. Cité dans Marcel Bernos *et al.*, *Le fruit défendu*, Paris, Centurion, 1985, p. 66.

26. Saint Jérôme, « Lettre à Eustochium », dans *Patrologie latine*, t. 22, p. 394-425, cité dans France Quéré-Jaulnes, *La femme: les grands textes des Pères de l'Eglise*, Paris, Centurion, 1968, p. 104.

27. Tertullien cité dans France Quéré-Jaulnes, *op. cit.*, p. 142. Voir aussi le texte de Jean Chrysostome cité à la page 182.

28. Tertullien, *Apologétique*, Paris, Les Belles Lettres, 1929, p. 108.

> regards ; de permettre aux désirs impurs de jouir de son aspect ; elle mit son corps sacré à l'abri des outrages ; de la chambre virginale, du gynécée, elle passa dans un autre asile de la chasteté, dans le ciel[29].

Et l'on dira que le christianisme oppose le corps et l'âme !

Aux thèmes du temple et du vase s'articule donc celui de la pollution, hérité du monde hébreu et commun aux pensées religieuses. L'ecclésiologie du Corps du Christ s'y est même nourrie et a mené à l'exclusion de ceux et celles qui auraient pu polluer tout le corps : « Si quelqu'un est le gardien d'un bordel, il doit cesser ou être exclu de la communauté. Mais une prostituée, un sodomite ou quelqu'un qui fait ce dont on ne peut pas parler doit être exclu de la communauté parce qu'il est pollué », déclare Hyppolite de Rome.

Mary Douglas considère que la pensée chrétienne sur le corps s'est élaborée à une époque où le corps chrétien est persécuté, contesté dans son intégrité physique aussi bien que sociale. Les conditions sociales de cette époque « se prêtent bien aux croyances qui symbolisent le corps comme un contenant imparfait qui ne sera rendu parfait que s'il devient imperméable[30] ». Une *imperméabilité* d'autant plus nécessaire, ajouterai-je, que le corps est le temple de l'Esprit saint, le vase du Très-Haut, la charnière du salut... ou de la damnation.

Pour Jankélévitch, c'est parce que le corps est l'instrument des promiscuités et des relations avec l'autre, que la pureté est souvent identifiée à la pureté corporelle. À cause de sa qualité homéostatique, tout contact, même superficiel, est considéré dans l'ordre de la pureté comme une pénétration, une altération profonde[31]. On peut croire que la *métaphysique* a joué ici un rôle non négligeable, la virginité pouvant apparaître plus proche de l'un, du pur, du non mêlé. Il n'y a pas très longtemps, un théologien de chez nous affirmait que « seul Dieu est l'Autre que nous pouvons pénétrer sans atteindre des limites décevantes et qui peut pénétrer en nous sans nous violer, nous aliéner[32] ».

---

29. Jean Chrysostome, « Homélies sur sainte Pélagie : première homélie », *Œuvres complètes III*, Toulon, Guérin, 1864, p. 498-499.

30. Mary Douglas, *Purity and Danger*, Londres, Routledge et Kegan, 1966, p. 158.

31. Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1960, p. 61-62.

32. Jean-Guy Pagé, *Réflexions sur l'Église du Québec*, Montréal, Bellarmin, 1976, p. 76-77.

C'est ainsi que le corps que célèbre l'Assomption est un corps exempt de toute souillure, de toute pénétration.

De ce qui précède, on peut conclure que la pureté et la virginité, son corollaire attestable, sont devenues les qualités par excellence du corps, temple de l'Esprit saint, vase éminemment sacré.

L'expérience corporelle est donc particulièrement déterminante pour l'identité chrétienne. En témoigne encore la typologie de la femme, vierge, mère ou putain, qui la détermine par son corps et par son rapport à l'homme. C'est surtout comme une menace pour le salut que la théologie a traité et même diabolisé le corps des femmes. Fille d'Ève associée aux passions, au sexe et au diable, réceptacle du stupre – pourtant masculin – par lequel se communique la faute originelle, la femme est l'autre (?) dont on doit se protéger. Ici encore, c'est à cause de sa dangereuse intimité ou proximité avec l'âme que le corps – particulièrement le corps féminin – est bridé, enfermé, honni. D'où les nécessaires stratégies de contrôle du corps. Non parce qu'il est étranger à l'âme, mais parce qu'il en en est trop près. *Et si l'homme est du côté de la raison, c'est qu'il avait le pouvoir de s'y placer, pouvoir souvent renforcé par l'image de la relation du Christ avec l'Église.*

Quoi qu'on en dise, la fixation du christianisme, et particulièrement du catholicisme, sur la pollution et la pureté/virginité empêche d'affirmer que la tradition dissocie le corps et l'esprit. Bien au contraire, on y trouve l'affirmation de leur union profonde : ce qui touche, souille ou purifie l'un touche, souille ou purifie l'autre. Entre le monde et l'âme, tout ou presque tout passe par le corps... charnière. D'où la nécessité d'exercer le plus grand contrôle sur le corps, car il y va de la vie éternelle.

Le corps crucifié

En christianisme, la valorisation de la souffrance s'est jointe à celle de la virginité pour assurer le contrôle d'un corps qu'il fallait harnacher justement à cause de sa relation à l'âme et au salut. On ne saurait donc terminer ce bref parcours sans rappeler le poids des souffrances corporelles de Jésus dans la théologie de la rédemption et l'omniprésence du corps crucifié dans l'iconographie chrétienne. Plusieurs se rappelleront par exemple les images de la Sainte Face, du Christ couronné d'épines ou du Christ à la colonne ensanglanté par les

coups de fouet qui ornaient maints prie-Dieu de leur enfance. Le film *The Passion of the Christ* de Mel Gibson constitue un rappel récent et particulièrement fort de cette iconographie et de son culte. De même que le beaucoup plus sobre et plus troublant *Dogville* de Lars von Trier.

On ne saurait non plus passer sous silence l'importance que la tradition attache à la participation aux souffrances rédemptrices du Christ, bien qu'il faille tenir compte de son utilisation excessive[33]. Bien sûr, ces souffrances, celles de Jésus comme celles des fidèles, ne sont pas que corporelles, mais force est d'admettre que celles du corps ont compté et comptent toujours énormément.

Par contre, il y a des moments où, endurant ces souffrances, on souhaiterait séparer l'âme du corps parce qu'ils sont trop unis. Comme autrefois les chanteurs et chanteuses des *negro spirituals*, comme hier et aujourd'hui les victimes de tortures, les victimes d'abus sexuels connaissent ou cherchent cette dissociation parfois nécessaire à la survie et au « salut » :

> I pray the Lord my soul to keep,
> Please keep my soul, please keep my soul
> This body I don't want to keep
> This body I don't want to feel
> « *Please don't do that* »[34].

Enfin, on ne saurait oublier, car c'est fondamental, que la doctrine chrétienne affirme que le crucifié est le ressuscité[35] ! Plusieurs y trouvent une source d'espérance dans des situations où tout le reste leur fait défaut.

Conclusion

Je terminerai en exprimant deux brèves remarques. D'une part, le rapport chrétien au corps s'est élaboré à partir de diverses sources – crainte hébraïque de la pollution, morale stoïcienne et néoplatonicienne – qui en expliquent les tensions, et certains excès aussi bien

33. Voir Joanne C. Brown et Carole R. Bohn (dir.), *Christianity, Patriarchy and Abuse : A Feminist Critique*, New York, Pilgrim Press, 1989.

34. Catherine J. Foote, *Survivor Prayers : Talking with God about Childhood Sexual Abuse*, Louisville (Ky.), Westminster/John Knox, 1994, p. 23.

35. Jon Sobrino, *Jésus en Amérique latine*, Paris, Cerf, 1986, p. 245-273.

dans l'ordre de l'action que dans l'ordre du discours. D'autre part, ce qui fait problème en christianisme c'est davantage son rapport au plaisir, particulièrement au plaisir sexuel, que son rapport au corps. Dans le christianisme, il n'y pas dissociation entre le corps et l'âme mais dissociation entre le plaisir du corps et le salut.

Le corps du sujet dans la modernité naissante
Explorations philosophiques et mystiques[1]

THÉRÈSE NADEAU-LACOUR
MAXIME ALLARD[2]

LIMINAIRES *(Th. Nadeau-Lacour)*

Dans un de ses derniers ouvrages, *Hominescence*, Michel Serres écrit : « L'*ego* vient de mourir. En le citant, nous ne parlons plus que d'une ombre, témoin d'une culture disparue. Descartes mort, il nous reste à écrire : je me relie donc je suis[3]. » Quelques pages plus loin :

> Jadis le temps lent et long, *adagio e piano*, construisait un « je » dans le silence permanent troué de musique ou de bruits rarissimes et par un verbe souverain descendant, plus rare encore, faible et mortel, parmi ces rumeurs fortes et, par rapport à lui, perpétuelles. [...] Ainsi, l'histoire du « je » commence avec saint Augustin, puis Descartes, auteurs tous deux d'un traité sur la musique. [...] Avant eux, avant le christianisme, avant que l'on chante (*ego*) *credo*, je crois, avant qu'advienne le Verbe incarné, il n'y en avait pas. Oui, le « je » se définit par une Incarnation du Verbe – le bruit et le son composent sa première chair –, incarnation

1. Le présent chapitre a été écrit à quatre mains. L'introduction et la conclusion ont été composées conjointement par les deux auteurs. La section sur Montaigne et Descartes l'a été par Maxime Allard et celle sur Thérèse d'Avila et Marie de l'Incarnation par Thérèse Nadeau-Lacour.

2. Thérèse Nadeau-Lacour est professeure de théologie morale et de spiritualité à l'Université du Québec à Trois-Rivières et professeure associée à l'Université Laval. Maxime Allard enseigne la philosophie et la théologie au Collège dominicain d'Ottawa.

3. Michel Serres, *Hominescence*, Paris, Le Pommier, 2001, p. 286.

> dont Descartes, solitaire dans son poêle silencieux, trouve une variante rare, dans l'énoncé verbal de la pensée[4].
>
> Du coup, la mort contemporaine du *je* porte un coup terrible, non seulement à la culture européenne, formée à Montaigne, mais au christianisme, même si l'on fait semblant de croire qu'il rejoint aujourd'hui la sphère privée : non, il l'avait inventée. [...] La fin du *je* inflige enfin une blessure peut-être mortelle à une culture dont l'universalisme doit à cette instance existentielle son rayonnement et sa créativité, pour le pire et le meilleur, jusqu'aux droits de la personne[5].

Cette longue convocation d'un des penseurs contemporains les plus atypiques, fin connaisseur de la « chose » occidentale dans ses grandeurs et ses misères, invite, pour mieux mesurer les mutations du *sujet* de la modernité, à nous saisir du terreau qui a porté ce fruit du christianisme et des grands arbres qui l'ont abrité : Augustin, certes, mais, au plus haut point, les cent ans qui vont de la naissance de Montaigne à la mort de Descartes, cent ans qui vont aussi du siècle d'or des mystiques espagnols à l'invasion mystique du grand siècle français, cent années de gestation de ce qu'il a été convenu d'appeler *la modernité*.

Introduction

XVIe siècle... des *turbulences* extérieures et une double question : comment les vivre ? Quel sujet peut les *vivre* plus que les *penser* ? On trouve en ce siècle à la fois des conduites d'affrontement (défense et illustration de la nature humaine) et des conduites de fuite hors des troubles (Montaigne et son « arrière-boutique », sa vie intérieure, Descartes et sa manière de vivre *pour pouvoir penser* ; les seuls *combats* sont alors ceux de la pensée). En apparence, Thérèse d'Avila a une conduite de fuite devant les séductions du monde mais aussi devant les tourmentes de la chrétienté. Or, lorsqu'on lit ce que la grande spirituelle espagnole dit à ses premières compagnes sur la raison de la fondation des premiers carmels, elle parle en termes guerriers... On est en guerre, certes, contre les hérésies, mais le vrai combat est ailleurs ; le seul qui puisse apporter *une paix durable, y*

4. *Ibid.*, p. 338-339.
5. *Ibid.*, p. 288.

compris entre les nations, est dans les cœurs et dans le corps social reconstitué dans le couvent ; d'où la mesure du progrès spirituel par celui de la charité, par exemple, entre compagnes. Le vrai combat est intérieur à chaque sujet : *combat* contre soi-même ou combat pour la construction d'une identité nouvelle. Mais, dans ce combat, qui est l'ennemi ? Est-ce le *sac de peau*, la « guenille » du Chrysale de Molière, que nous appelons un corps ? Le corps est-il l'ennemi à abattre, sinon à dompter pour que surgisse l'identité nouvelle d'un sujet nouveau ? C'est ainsi qu'apparaissent d'abord les conduites ascétiques des mystiques, celles d'une Marie Guyart, par exemple, qui, avant Pascal, parle d'un moi haïssable. Et c'est ainsi que, dans un autre registre, se dessine le dualisme que les cartésiens instaureront pour mettre en évidence la dignité de l'animal raisonnable. Mais quel moi est alors haï ? De ces combats dont nous sommes les héritiers, quel sujet, quel soi-même peut jaillir à la fin, toujours provisoire ?

En fait, les brèves réflexions que nous introduisons ainsi se découpent sur l'horizon d'une question centrale puis s'articulent autour d'une hypothèse. L'interrogation générale pourrait se formuler ainsi : à l'aube de la modernité, quel *sujet* est en train de naître des œuvres de ces maîtres (en philosophie et en vie spirituelle) ?

Au cœur de ces processus de gestation du sujet de la modernité à l'œuvre chez des philosophes et des spirituels qui en sont des piliers incontestés, nous avançons l'hypothèse que le dualisme par lequel on caractérise souvent l'émergence de cet homme nouveau, un dualisme qui valorise la pensée rationnelle aux dépens et parfois au mépris du corps, ne permet pas de rendre compte de ce nouveau sujet tel que les philosophes et les spirituels le vivent avant de le penser, ni même de rendre justice au sujet à l'œuvre dans leurs textes majeurs ; parler à leur sujet de dualisme les rend quasiment incompréhensibles.

Or, de ces faiseurs de la modernité, mystiques ou philosophes, nous avons accès à partir d'un aspect au *corps* : l'écriture. Le texte comme prolongement du corps – langage du corps – signe sensible : les lettres de Marie de l'Incarnation, réalités *corporelles*, la *Relation de 1654*, récit de sa vie : seule présence physique à son fils.

Pourtant, lorsqu'on évoque les œuvres de Montaigne et de Descartes, de Thérèse d'Avila et de Marie de l'Incarnation, il est aisé de constater qu'on a à faire à des corpus qui n'appartiennent pas à la même espèce littéraire. D'une part, les uns sont de *longues chaînes*

de raisons logiquement articulées qui ne racontent rien, mais construisent des systèmes qui ressembleraient à l'animal-machine (est-ce l'animal qui est virtuel ou la philosophie qui est animale, risque d'idéalisme ou de matérialisme cybernétique ?) ; d'autre part, on est devant un récit qui, par nature, raconte *une histoire* ou des histoires (voyage, gestation, quête et conquêtes).

Quelle histoire est en train de se raconter et donc de se faire là ? Nous hasardons l'hypothèse que cette histoire est *justement celle d'une gestation, de tentatives d'accouchements.* On peut dire que, chez Montaigne, il y a aussi cela. Chez les mystiques, il n'y a que cela. Donc, gestation, mais gestation de qui ? Chronique de quelle délivrance[6] ? Peut-être un autre « je », un autre *sujet* que celui d'une modernité bientôt réduite à l'emblème du *cogito.* Pour nous saisir prudemment mais délibérément de ce *sujet* à même les étapes significatives de sa genèse, retrouvons d'abord Montaigne et Descartes, en leur corps et leurs corpus.

Montaigne et Descartes *(Maxime Allard)*

Dans bien des discussions actuelles, il semble encore important de concevoir un corps, de la corporéité ou de donner chair à une conception du corps. À lire certains propos, il importerait avant tout encore de donner naissance à un corps conceptualisé, à un corpus de concepts sur le corps vivant, voire à un système, à un corps comme système, à un corps systématiquement conceptualisé. Toujours parce qu'on en aurait l'idée, une idée. Parce qu'il en faudrait avoir une idée. On accuse vitement, sans trop d'examen, l'aube cartésienne de la modernité et sa conception de la matière comme étendue, du corps comme machine pour re(con)quérir ce travail de conception, de conceptualisation du corps. Pourtant, déjà aux abords de ce qu'il a été convenu de nommer « la modernité » et du côté du « corps » de ce qui se laisserait reconnaître, penser désormais comme un « sujet », comme le « sujet » moderne, quelque chose d'autre semble aussi avoir été mis en place, quitte à avouer que cela aura été refoulé par la suite, avant divers défoulements contemporains.

6. Pour reprendre le sous-titre du dernier livre de Thérèse Nadeau-Lacour, *Augustin, les combats de l'Esprit. Chronique d'une délivrance*, Québec, Anne Sigier, 2005.

Penser ce corps, « son » corps propre, le penser proprement pour le toucher et, le touchant, penser, y penser, se penser, cela aurait peut-être déjà eu lieu, été amorcé, désiré. D'une certaine manière, Derrida suivit cela à la trace déjà dans *Le toucher : Jean-Luc Nancy*, intéressant et stimulant essai d'haptologie qui déplaça le débat[7]. À sa manière, depuis *Corpus*, *L'intrus* et *58 indices sur le corps et Extension de l'âme*, Jean-Luc Nancy s'y emploie aussi[8].

Pour ma part, je vais tenter d'illustrer une oscillation, un frémissement, un corps et la complexité de sa mise en discours au seuil, à l'orée de la modernité philosophique. Pour ce faire, deux auteurs. Montaigne qui s'essaie (en tous les sens possibles du pronom réflexif « se »). Se tâtant, il articule les possibilités d'un savoir qui cherche à organiser un discours, une certaine mise en discours de tentatives pour dire des chairs, de l'expérience corporelle (de la sienne et de celle des autres). Pour ce faire, je propose une lecture du treizième essai du troisième livre, intitulé « De l'expérience[9] ». Plusieurs autres endroits auraient été aussi appropriés : l'essai qui clôt le livre premier, « De l'âge[10] », ou vers la fin du premier livre, le cinquante-cinquième, « Des senteurs », ou le trente-sixième, « De l'usage de se vêtir ». Il fallait choisir et le choix est épineux. Il a porté sur un essai où Montaigne, le renaissant anti-méthodique universel, et René Descartes, un soi-disant père de la modernité marquée par la rationalité méthodique des *Méditations métaphysiques* et d'un *Traité des passions*, se croisent, s'épient et se séparent là même où, le temps d'une lecture, leurs corps auraient pu s'être rapprochés[11].

---

7. Jacques Derrida, *Le toucher : Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 1998.

8. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris, Métaillié, 2000 ; *L'intrus*, Paris, Galilée, 2000 ; *58 indices sur le corps et Extension de l'âme ;* Ginette Michaud, *Appendice*, Québec, Nota Bene, 2005.

9. Michel de Montaigne, *Essais*, édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel, Paris, Librairie générale française, 1972, 3 tomes.

10. Ainsi, comment résister à ce passage du cinquante-septième essai du premier livre, p. 474 : « Tantôt c'est le corps qui se rend le premier à la vieillesse ; parfois aussi, c'est l'âme ; et en ai assez vu qui ont eu la cervelle affaiblie avant l'estomac et les jambes ; et d'autant que c'est un mal peu sensible à qui le souffre et d'une obscure montre, d'autant est-il plus dangereux. »

11. Il serait possible de montrer qu'existent, entre cet essai de Montaigne et le *Dialogue de la recherche de la vérité*, plusieurs gués textuels et structurels, passages qui ne sont pas absents des deux textes qui nourrissent la réflexion proposée ici.

Manière de suggérer que la modernité même cartésienne n'est peut-être pas si rationnelle, méthodique qu'on voudrait le faire croire et qu'ainsi le discours sur le corps est peut-être toujours déjà plus complexe et étendu. Manière d'insister pour marquer des continuités profondes.

Montaigne : se conférer et conférer de son corps[12]

Il s'agit de se peindre, de s'épier[13] afin de se peindre aussi nu que les convenances le permettent[14], de se connaître, d'apporter une « longue attention [...] à se considérer[15] », « sans règles » et « à tâtons[16] », de considérer sa « santé[17] » et ainsi de se donner à connaître, et de donner à reconnaître le type de connaissance approprié à l'existence humaine. La « métaphysique » et la « physique » de Michel de Montaigne[18] : une « fricassée que je barbouille ici » sous la forme d'un « registre » de ses « essais », de ses tentatives réfléchies qu'il ne faudrait pas nécessairement s'empresser de vouloir traduire par « expérience[19] ». L'avertissement au lecteur l'annonçait ; l'essai sur les cannibales le rappelait :

> Je voudrais que chacun écrivît ce qu'il sait, et autant qu'il en sait, non en cela seulement [l'expérience des matelots du nouveau monde], mais en tous autres sujets : car tel peut avoir quelque particulière science ou expérience de la nature d'une rivière ou d'une fontaine, qui ne sait au reste ce que chacun sait. Il entreprendra toutefois, pour faire courir ce petit lopin, d'écrire toute la physique. De ce vice sourdent plusieurs grandes incommodités[20].

Le chapitre II du troisième livre des *Essais* le rappelle et le justifie : « Au moins j'ai ceci selon la discipline, que jamais homme ne traita sujet qu'il entendît ni connût mieux que je fais celui que j'ai

12. Marc Fumaroli, « De Montaigne à Pascal : les humanités, la science moderne et la foi », dans *Exercices de lecture : de Rabelais à Paul Valéry*, Paris, Gallimard, 2006, p. 293-328. Pour l'importance du verbe « conférer » chez Montaigne, voir surtout p. 298-309.

13. Michel de Montaigne, III, 13, p. 363.

14. Michel de Montaigne, « Avertissement au lecteur ».

15. *Ibid.*, III, 13, p. 365.

16. *Ibid.*, p. 366.

17. *Ibid.*, p. 369.

18. *Ibid.*, p. 361.

19. *Ibid.*, p. 369.

20. *Ibid.*, I, 31, p. 306-307.

entrepris[21] » : soi-même, son corps et ses humeurs. Cela est vrai au point que « ici, nous allons conformément et tout d'un train, mon livre et moi [...] qui touche l'un, touche l'autre[22] ». « Michel de Montaigne » raconte, se communique, se récite, se donne à voir et à toucher. Il y va certes d'opinions énoncées à la première personne du singulier, mais aussi d'un corps singulier désigné par cette singulière première personne. Le tout, au gré des circonstances, d'observations et de textes « décousus », comme autant de choses qui « ne se [peuvent] dire à la fois et en bloc[23] ». Il y a là, énoncée, une incapacité à sérier, à désigner une « qualité principale » « tant elles [les choses] sont doubles et bigarrées à divers lustres[24] ». Pourtant, il ne saurait être question d'en laisser le rassemblement, le sens, l'interprétation, la compréhension à autrui, artiste ou savant, à un lecteur éventuel, car « quant à la santé corporelle, personne ne peut fournir d'expérience plus utile que moi, qui la présente pure, nullement corrompue et altérée par art et par opination. L'expérience est proprement sur son fumier au sujet de la médecine, où la raison lui quitte toute la place[25] ». Reste à se « mettre en conte », à s'écrire par « articles », au fil de la mémoire[26].

Le corps de « Michel de Montaigne » est montré et vu, entendu et écouté, touché et sensible... sans que, et c'est presque une confession, soient corrigées ses « complexions naturelles[27] ». Mais ce qui est alors peint et raconté ce n'est pas l'être de « Michel de Montaigne », mais plutôt des ébranlements perçus, des passages vécus, en harmonie et rythme avec un monde présenté comme « une branloire perenne[28] », agité d'un mouvement « irrégulier, perpétuel, sans patron et sans but[29] ». On a affaire à un corps approprié dans l'expérience et exposé dans et par un texte, du récit de ses chutes, de son vieillissement, de ses « altérations[30] ». Il s'agit de faire état de son apparence, de sa présence

21. *Ibid.*, III, 2, p. 26.
22. *Ibid.*, III, 2, p. 27.
23. *Ibid.*, III, 13, p. 366.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 369.
26. *Ibid.*, p. 370.
27. *Ibid.*, III, 12, p. 344.
28. *Ibid.*, III, 2, p. 25.
29. *Ibid.*, III, 13, p. 356.
30. *Ibid.*, p. 382-383.

et de son air et de l'effet produit par cette manière d'être au monde[31]. Cet air et ce visage vont de pair avec une « liberté indiscrète de dire à tort et à droit ce qui [me] vient en fantaisie, et juger témérairement des choses[32] ». Sans protocole de vérification autre que la mise en discours et ses reprises dont les traces sont à peine camouflées, l'effacement de celles-ci étant présenté comme tel dans le texte. Mais il parle aussi de ses couilles, de ses excréments, de sa bile, de ses habitudes concernant l'alimentation et le sommeil[33]. À chaque fois, il a en vue sa santé, son confort et, surtout, le plaisir qui y est lié.

L'essai « De l'expérience » est un lieu particulièrement important du recueil montanien où le corps – et sa science (avec l'instabilité et l'indécidabilité attachées à une telle formulation) – joue pleinement à être affirmé, à se voiler, à se mettre au secret et, pourtant, à se signaler, à s'exposer signé[34].

Le corps est vécu dans le temps, un temps non pas tant chronométré qu'accoutumé ou, mieux, jamais encore stabilisé dans une accoutumance sans reste. Le corps serait ainsi l'instance espace/temps de la coutume, de son marquage. La coutume serait comme la forme du corps vécu. Le corps est modelé par elle. L'expérience du corps prend la forme d'un désir et d'une entreprise de santé. Elle devient le maintien « sans détourbier mon état accoutumé[35] », au point que tout départ de la coutume est déclaré, par et pour le « Michel de Montaigne » s'y exposant, un « excès[36] ».

D'emblée le contrat de solidarité exprimé dans le projet de l'« avertissement au lecteur » est ébranlé, déstabilisé, la similitude et la nudité annoncées, fantasmées par le lecteur comme par l'auteur de l'avertissement. La « dissimilitude s'ingère d'elle-même en nos ouvrages ; nul art ne peut arriver à la similitude[37] ». Donc qui touche

31. *Ibid.*, III, 12, p. 345 s.

32. *Ibid.*, p. 348.

33. *Ibid.*, III, 13, p. 384 : « On te voit suer d'ahan, pâlir, rougir, trembler, vomir jusqu'au sang, souffrir des contractions et convulsions étrangères. »

34. La structure de cet essai est complexe, pleine de soubresauts, de surprises et de tensions. Tour à tour et à la fois, divers savoirs sont convoqués (juridiques, médicaux) et déclassés à cause de l'irréductibilité de la multiplicité changeante, branlante de la réalité.

35. *Ibid.*, p. 370.

36. *Ibid.*, p. 375. La suite de cette section parle de ses habitudes relatives à l'alimentation et au sommeil.

37. *Ibid.*, p. 352.

à l'ouvrage ne touche pas tout à fait au corps ou, mieux, y touche le mieux possible, peut-être même mieux que s'il s'agissait de toucher la chair même, vivante, de qui aurait été, un jour jadis, habitant de Bordeaux et ami intime d'Étienne de La Boétie. L'inscription textuelle est la dissimilitude la plus approchante, permettant d'approcher le corps même de « Montaigne ». À cause de cette dissemblance structurelle indépassable, la raison, avec sa prétention scientifique au vrai absolu, s'avère déficiente pour signaler le corps, de même que les prescriptions légales ou médicales, voire bibliques, pour brider, assujettir ou simplement poser du corps indépendamment de son inscription énoncée et de son énonciation inscrite sur et en lui[38]. Du corps, il restera l'expérience personnelle et sa récitation interprétante, la multiplication de ses récits et leurs éditions démultipliées, le traitement de l'imagination[39]. Et l'expérience passe par la mise en discours d'un « sentir » sentant[40], apercevant des actions pensées comme « naturelles » : se sentir avoir faim, la bouche desséchée, plein de gaz[41], requêtes pour déféquer[42], voix « haute et efforcée[43] ». La réflexivité est déjà à l'œuvre dans l'audition d'un corps qui se fait entendre, sentir.

Le corps n'est pas la somme des faits le concernant. Il ne l'est pas non plus comme somme de faits. Car l'infinité des faits corporaux ne se laisse pas réduire à une unité. Le corps est un jeu de mots où il s'agit moins de circonscrire une substance donnée et d'en posséder désormais le savoir que de faire un déplacement : remplacer des séries de substitutions de mots savants, obscurs et de leurs subtilités par des récits libres... qui pourraient peut-être, c'est un doute supplémentaire énoncé dans le texte, n'être pas plus utile que le jeu scientifique[44].

---

38. *Ibid.* : « Pourtant, l'opinion de celui-là ne me plaît guère, qui pensait par la multitude des lois brider l'autorité des juges, en leur taillant leurs morceaux : il ne sentait point qu'il y a autant de liberté et d'étendue à l'interprétation des lois qu'à leur façon. Et ceux-là se moquent, qui pensent appetisser nos débats et les arrêter en nous rappelant à l'expresse parole de la Bible. »

39. *Ibid.*, p. 354.

40. *Ibid.*, p. 362.

41. *Ibid.*, p. 376.

42. *Ibid.*, p. 377.

43. *Ibid.*, p. 380-381.

44. *Ibid.*, p. 357 : « Combien souvent, et sottement à l'aventure, ai-je étendu mon livre à parler de soi ? Sottement : quand ce ne serait que pour cette raison qu'il me devait souvenir de ce que je dis des autres qui en font de même [...] Car mon excuse, que je dois avoir en cela plus de liberté que les autres, d'autant qu'à point nommé

Mais son corps apparaissant et senti, c'est aussi lui, son esprit. Alors que le corps vieillit, « notre esprit se constipe et se croupit en vieillissant[45] ». « La meilleure de mes complexions corporelles, c'est d'être flexible et peu opiniâtre ; j'ai des inclinations plus propres et ordinaires et plus agréables que d'autres ; mais avec bien peu d'effort je m'en détourne, et me coule aisément à la façon contraire[46]. » Et ayant l'esprit « tendre et facile à prendre l'essor », quand il est empêché à part soi, le moindre bourdonnement de mouche l'assassine[47].

Le corps de Montaigne, il se l'imagine (pour se traiter), comme un bâtiment[48]. C'est de l'imaginaire mental pour se soigner. Il l'affirme à propos de sa « gravelle[49] ». Le corps de Montaigne le représente, le rend intensément présent, redouble sa présence. Il le signale explicitement à propos de sa voix[50]. Pas un lieutenant, mais véritablement la signification de la présence toujours possiblement dédoublée de soi se conduisant et de soi conduit, marqué par la « Nature » et la coutume.

Le corps de Montaigne est aussi son intérieur : « J'ai laissé envieillir et mourir en moi de mort naturelle des rhumes, défluxions goutteuses, relaxations, battement de cœur, migraines et autres accidents[51]. »

En un mot, le corps, c'est l'événement. Inattendu textuellement, il surgit, se laisse montrer, se laisse métaphoriser, devient expression stimulante à l'expression de soi, au soin de l'expression. Événement, le corps est inattendu, surtout il est inscription fugitive, passagère, indémontrable et est potentiellement toujours déjà mis en récit, récité.

Descartes ou du corps par-delà l'étendue

La mise en discours cartésienne du corps est complexe. Elle a lieu à plusieurs niveaux épistémologiquement différents et irréductibles, ontologiquement incompatibles... et pourtant, par la puissance

---

j'écris de moi et de mes écrits comme de mes autres actions, que mon thème se renverse en soi, je ne sais si chacun la prendra. »

45. *Ibid.*, III, 12, p. 341.
46. *Ibid.*, III, 13, p. 374.
47. *Ibid.*, p. 373.
48. *Ibid.*, p. 383.
49. *Ibid.*, p. 383 s.
50. *Ibid.*, p. 380.
51. *Ibid.*, p. 381.

divine – et par celle du récit et de l'écrit énonçant cette puissance divine – unifiés, occasion d'une saisie propre, signal pour une vie plaisante. Considérons ces divers niveaux.

Il y a le « corps » comme étendue. Il s'écrit comme machine, comme combinaison de tubes, poulies, vaisseaux, liquides. Cette machinerie est aussi le lieu d'une économie et d'une dynamique (chaleur et mouvement) réfléchies selon les lois universelles où une médecine obéit à une physique universelle, elle-même marquée par un certain discours et une pratique mathématico-géométrique.

Il y a le « corps » affecté. Ce corps est celui des sens et de l'imagination. C'est une surface nerveuse, impressionnable, tout unifiée par un réseau aboutissant au cerveau et, dans le cerveau, à la glande pinéale. C'est un corps dynamique, susceptible d'adaptation, informateur, finalisé par la « vie » et la survie, l'inscription dans un milieu.

Il y a le « corps » affectif. C'est le corps des ébranlements et des chatouillements. C'est le corps soumis à la volonté. C'est donc un corps sémiotique : signal pour et vers l'âme ; signal de l'âme, signature du volontaire dans le monde.

Il y a le « corps » pensé, le corps à penser ou le corps à pensées. On pourrait être tenté de le rabattre rapidement sur le corps comme « étendue ». Pourtant, ce corps pensé est le corps humain, c'est « ma » nature ; c'est moins un lieu qu'une temporalité, un événement pour moi et autrui.

Pourtant, bien que l'ordre synthétique du discours, sa composition, permette ces définitions et, du coup, des propositions pour en reconstituer la vérité, cet ordre ne permet pas de suivre l'invention du corps cartésien. Voire, elle le manque. Souvent, dans les études cartésiennes, cela arrive. Encore plus souvent dans le « Descartes » de service des discours sur la modernité et son « sujet ».

Alors reprenons plus lentement, selon le mode analytique, au fil des *Meditationes*. S'inscrit dans le discours proprement et méditativement cartésien le corps sentant, avec ses impressions, son ensommeillement et, surtout, avec sa vision. Pourtant, avant cela même, il est premièrement et, cela est souvent occulté, un corps à l'écoute, à l'affût des rumeurs du monde et de ses opinions, réceptacle de ses traces. Le corps cartésien, lorsque débutent les *Meditationes de prima philosophia*, a subi l'assaut des bruits du monde transmis, transcrit dans le dire des nourrices et des maîtres-livres, corps en tension entre

ce qui est vu et ce qui est entendu. Un corps à visée épistémologique, détaché de la volonté et de la résolution volontaire. Puis, dans la seconde méditation, il disparaît. Mieux, il reste dans les marges, à peine rattaché à la substance pensante s'énonçant à la première personne du singulier, à l'ombre de la toute-puissance tutélaire du témoin infini divin, dans les zones où rôde peut-être encore un malin génie non encore terrassé. À la fin de la seconde méditation, il a été dépouillé de toute stabilité dans l'apparence pour être pensé comme étendue pensée et non plus éprouvée ou éprouvante. Puis, il n'y en aura guère de trace jusqu'à la fin de la sixième méditation où il sera un corps imaginé et sentant, moins imaginé et sentant qu'occasion d'imaginer une inscription singulière de l'âme à la première personne dans un monde, une inscription non pas à visée épistémologique mais finalisé par la vie, la survie, le plaisir et la peine de s'y retrouver, de tenter de ne pas s'y perdre. À vrai dire, le corps qui revient alors dans le discours n'est pas encore « vivant » : il demeure épistémologique, mais l'information fournie, imprimée sur lui, véhiculée en lui et par lui n'a plus pour but la science mais une herméneutique et une sémiotique du monde, à la lumière d'un Dieu-Providence qui désire la vie et non la peine de la mort, la vie pour faire la vérité et maîtriser le monde créé par lui.

Souvent pourtant on achève la présentation de Descartes avec la seconde méditation et la réduction du corps à un morceau d'étendue pensée, comme un morceau de cire. Depuis quelques années, dans le monde francophone, on retrouve lentement le corps de la sixième méditation. Pourtant, il me semble que le parcours cartésien n'est pas encore achevé. Il reste à le recouvrir du corps des passions de l'âme. Dans le *Traité des passions de l'âme*, il s'agit du « sujet », donc ni du corps ni de l'âme. Le discours situe le lecteur ailleurs que dans les parages des premières « méditations ». Il part plutôt de là où les *Meditationes* ont abouti avec la mention des sentiments, du plaisir et de la peine. J'en veux pour indice textuel l'article second :

> Puis aussi je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe, et que par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action ; en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions que d'examiner la différence qui est entre l'âme et le corps, afin

> de connaître auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous[52].

Deux choses à noter qui pourraient troubler ou faire lire trop rapidement : le « contre » de l'expression « contre notre âme que le corps auquel elle est jointe » et le « examiner la différence qui est entre l'âme et le corps ». « Contre », tout contre, appuyé l'un sur l'autre, l'un appuyant l'autre, selon le complexe régime établi à la fin de la sixième méditation, non pas « opposé », en guerre contre ! Cela sera repris, après l'examen des différences, dans l'article 30 où Descartes précise que « l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement[53] » et, pourtant, il y a un point où le « contre » devient quasiment un passage, à tout le moins une connexion, une occasion d'échange, de rayonnement et d'impressions (article 34) : la petite glande du milieu du cerveau (articles 31-32). En ce qui concerne « examiner la différence », les articles 3 et 4 expliquent ce dont il s'agit : partant de ce que nous expérimentons, attribuer au corps seul ce qui se trouve dans le monde de l'inanimé, attribuer à l'âme ce qui ne peut être conçu comme appartenant au corps. Résultat : la chaleur et le mouvement des membres relèvent du corps, les pensées (volonté, perception, imagination et autres facultés) de l'âme. Par corruption des parties du corps (cœur, cerveau, muscles, esprits animaux) il y a mort ; théoriquement, le mouvement peut avoir lieu sans âme, mais, en fait, il n'a pas lieu sans état d'âme. Car malgré ou à cause de la différence entre le corps et l'âme, nous « rapportons » des perceptions aux objets auprès de nous, au corps, à notre âme (articles 23-25). Et ce « rapport » est de l'ordre d'une préparation, d'une disposition à vouloir (article 40) et à vouloir les choses « que la nature nous dicte nous être utiles » (article 52), les choses vers lesquelles pousse le « naturel » de chacun (article 211)... pour vivre généreusement dans la connaissance de la vérité (article 149) et, par suite, « se contenter en son intérieur » (article 148), pour rendre « heureux » (148), « entièrement apaisé l'émotion qui est dans le sang » (article 211), pour « goûter le plus de douceur en cette vie » (article 212).

---

52. René Descartes, *Les passions de l'âme*, introduction et notes de Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 66.

53. *Ibid.*, p. 88-89.

Et Dieu s'immisça dans les corps...

Impossible, ici, de suivre les traces de l'incarnation dans le corpus montanien ou cartésien. Ce serait d'ailleurs un débordement du thème : je suis à la trace la construction du discours et des pratiques chrétiennes des corps dans ces corpus. Et cela suffira ici, maintenant. Du coup, il importe de relire les textes déjà parcourus pour y considérer le passage de Dieu et ses effets sur la mise en discours du corps. Nous commençons cette fois par Descartes pour terminer avec Montaigne.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, Montaigne, le renaissant, et Descartes, le moderne, autant l'un que l'autre, placent Dieu – et la « nature » qui signale son gouvernement du monde, son orientation vers la vie, une vie plaisante et active – au plus proche du corps. Dieu y est à la fois un témoin qui invite à regarder les corps et un « faiseur », un bienfaiteur qui fait tenir le corps et permet de tenir dans le monde grâce à cette inscription au plus près de la chair, de ses mécanismes, de ses réactions au milieu ambiant. D'une certaine manière, on pourra même écrire et affirmer que Descartes a plus besoin de Dieu que Montaigne pour que le corps soit un corps humain, un corps humanisé, humanisant, un corps humain jouissant en même temps que l'esprit.

Descartes ou le passage de Dieu pour certifier le corps

Rappelons l'ordre et la structure qui se mettent en place dans les *Meditationes de prima philosophia*. Autant la troisième méditation se termine dans l'exultation jouissive et quasi mystique accompagnant la découverte certaine de l'idée de l'infini parfait, de Dieu, dans l'esprit/*mens*, autant la sixième méditation se clôt dans la joie retrouvée, assurée, par un méditant rasséréné : la bonté de Dieu envers l'être humain est certifiée (« il ne se trouve rien en eux [dans les sentiments que la nature nous a donnés] qui ne fasse paraître la puissance et la bonté de Dieu qui les a produits[54] »), jusque dans les sentiments qui permettent de veiller à la « conservation du corps ».

54. René Descartes, *Méditations métaphysiques : objections et réponses suivies de quatre lettres*, chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 205.

Entre les deux, il faut déjouer les mécanismes de dénégation quant à la responsabilité humaine dans son expérience (quatrième méditation) et les dénégations des effets de l'infini parfait dans la structure des idées pures des mathématiques et de la géométrie d'un monde possible (cinquième méditation et début de la sixième).

Dans les deux cas, recourir à l'expérience est nécessaire. Dans la troisième méditation, il s'agit de former divers types d'idées (adventices, fictives, innées) et puis d'analyser l'expérience des différences entre les idées quant à leur valeur référentielle. Dans la sixième méditation : l'expérience signalée des divers types d'imagination, de désirs et de sentiments, puis l'expérience analysée des différences entre la référentialité avérée et celle qui serait faussée, erronée. Dans les deux cas, il faut recourir à diverses hypothèses, les tester pour s'assurer de la véracité de l'expérience. Dans la troisième méditation, il faut déjouer les menaces du recours au « mauvais infini » ou à l'infini en puissance. Dans la sixième méditation, il s'agit de déjouer les menaces de la maladie et de la différence entre la nature de l'esprit et du corps pour attester l'union de l'esprit ou de l'âme à ce corps-ci.

De plus, dans les deux cas, il faut signaler un processus diversifié pour arriver à la vérité : l'idée de Dieu, bien que première, arrive en bout de piste par élimination des intermédiaires ; l'idée de l'union du corps à l'âme se construit progressivement, en tablant sur le caractère temporel de l'expérience du corps comme de son mécanisme, indépendamment de cette expérience même. À chaque fois, il est nécessaire de faire comprendre, analytiquement, qu'il est essentiel de juger de l'état optimal, en « santé » de l'esprit et du corps. L'esprit, corrompu par les croyances naïvement admises, est invité à retrouver lentement, par lui-même, son état naturel et cela a lieu, car Descartes table sur une vitalité innée, naturelle, structurelle de l'esprit pour cela. De même pour le corps et les sentiments que nous en expérimentons. Pour ces sentiments, rien de mieux et de plus efficace ne saurait être souhaité ou imaginé par quelqu'un qui est en santé pour y demeurer.

Enfin, dans les deux cas ou mieux dans le seul cas réel, on a affaire à la vie et aux nécessités des affaires de cette vie « ici-bas », il s'agit de signaler à la fois les possibilités inouïes de l'âme et du corps, dans leur rapport étroit, soigneusement examiné, et les faiblesses et infirmités de cette nature particulière qui est constituée de ce rapport

d'union senti mais impensable, garanti par la puissante bonté d'un Dieu qui ne peut point être « trompeur » et par elle seule.

Montaigne ou l'appel à Dieu pour jouir sagement de la corporéité

Pour « Michel de Montaigne », à la fin de l'essai « De l'expérience », loin des extravagances et des miracles dionysiens, il s'agit de « savoir jouir loyalement de son être » et de se recommander à Dieu-Apollon, protecteur tout ensemble de la santé et de la sagesse. Vivre divinement n'est rien d'autre que vivre avec ordre, en suivant le modèle commun et humain : c'est-à-dire marcher sur ses jambes et s'asseoir sur son « cul[55] » ; des jambes et un cul qui, en vieillissant, demandent à être traités « plus tendrement », soit avec santé et sagesse où le « tendrement » signale une requête de gaîté et de socialité musicale. Voilà la conclusion de l'essai. Cela est possible, car Dieu a fait les humains et « jusqu'à un poil[56] ». Le créateur donne « sérieusement et sévèrement[57] ». Sa signature, sa « piste » dans la « Nature » est à comprendre comme un « doux guide, mais pas plus doux que prudent et juste[58] ».

Comme Descartes après lui, Montaigne cherche à retrouver cette jouissance et le savoir loyal qui y conduit. En effet, de vains désirs et cogitations divertissent les humains et les conduisent vers une autre condition, une imposture. Une certaine manière de vivre dévotement la religion au vrai Dieu, d'anticiper les jouissances éternelles qui sont certes le but final et le dernier arrêt des « chrétiens désirs » peut faire que certaines personnes « dédaignent de s'attendre à nos nécessiteuses commodités, fluides et ambiguës, et résignent facilement au corps le soin et l'usage de la pâture sensuelle et temporelle[59] ».

---

55. Michel de Montaigne, III, 13, p. 416 : « Et au plus élevé trône du monde, si ne sommes assis que sus notre cul. »

56. *Ibid.*, p. 414.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, p. 413. Voir aussi I, 31, p. 307 : « Ce n'est pas raison que l'art gagne le point d'honneur sur notre grande et puissante mère Nature. Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par nos inventions que nous l'avons du tout étouffée. Si est-ce que partout où sa pureté reluit, elle fait une merveilleuse honte à nos vaines et frivoles entreprises. »

59. *Ibid.*, p. 415.

Pourtant, s'appuyant sur Ésope, effrayé par ces « humeurs transcendantes » et les discours montés sur leurs « ergots[60] », l'essayiste remarque que les sages antiques n'en pissent ni n'en mangent pas moins. Le corps humain, tel que le bon plaisir de Dieu l'a fait[61], avec ses désirs et chatouillements[62], avec ces manifestations les plus ordinaires, est ce qui permet à l'être humain de trouver sa juste place devant Dieu et dans le monde naturel et, s'il faut en croire le rappel de Philotas à Alexandre, dans le monde social aussi. Ce corps est l'assise du discours le plus humain, le plus « nôtre », le plus solide, de la sagesse la plus humaine[63]. Il convient de lui rendre grâce verbalement, car « on fait tort à ce grand et tout-puissant donneur de refuser son don, l'annuler et défigurer[64] ». Il importe de lui adresser un discours soigné, savoureux de qui a « savouré et ruminé » la douceur d'un contentement corporel afin d'« en rendre grâce condignes à celui qui nous l'octroie[65] ».

Même tonalité, même louange chez Montaigne et Descartes. Le corps offert par Dieu, reçu de Dieu, qu'on le pense en terme d'expériences personnellement ressenties ou de mécaniques universelles et d'union avec une âme qui permet l'imagination et le sentiment, peu importe. Ce corps est construit dans le discours comme l'objet du discours, comme un énoncé certes mais aussi, faisant figure, comme prenant part à l'énonciation, comme instanciation de l'énonciation. Une différence : le déni est plus persistant chez Descartes, plus long à dénouer que chez Montaigne qui s'emploie d'emblée à traquer les tractations de la dénégation qu'il voit dans les discours de la sagesse en circulation dans des textes, dans des chaires d'enseignement à propos des corps en général et que l'on voudrait utiliser pour assujettir son corps.

60. *Ibid.*, p. 413.
61. *Ibid.*, p. 412.
62. *Ibid.*
63. Il serait possible de le montrer en proposant une lecture de I, 20 : « Que philosopher c'est apprendre à mourir », p. 126-147.
64. *Ibid.* III, 13, p. 412-413.
65. *Ibid.*, p. 411.

Conclusion

Montaigne affirme la présence du corps dans ses senteurs et ses organes. Il s'agit pour lui de le découvrir, de le dévoiler et, par conséquent, de se dévoiler, lui, « Michel de Montaigne ». Puis il fait disparaître « le corps », il le montre comme mis au secret, car il est voilé, recouvert par la culture, par le discours. De plus, le corps et son caractère charnel, organique, se disséminent dans le discours en autant de sensations, d'impressions marquées par l'instabilité temporelle. Il devient un texte fantaisiste, impressionniste ou expressionniste, selon les humeurs du jour, selon l'inspiration. Enfin, il est recouvré, relevé du discours comme ce qui relève le discours, ce qui en relève.

À moins que l'on préfère la logique suivante : Montaigne montre le corps déjà toujours manqué, ce corps-ci déjà toujours désincarné par le discours scientifique, à prétention universelle, par des pratiques juridiques ou médicales qui le laminent, le divisent pour le faire tenir dans des propos normatifs. Puis, Montaigne s'insurge contre cette approche. Il écrit que le corps, ses viscères s'insurgent, excèdent (dans tous les sens) et le discours à prétention universaliste et l'attitude langagière religieuse qui lui correspond. Il montre que le corps se signale lui-même dans la singularité de l'instant impressionnant, qu'il se rappelle à l'esprit, qu'il lui exprime qu'il en va toujours aussi déjà de lui, de ses humeurs, des traces que laisse la culture sur et en lui et ses rythmes. Enfin, Montaigne inscrit le discours bigarré qui est le sien dans un ordre « universel », « naturel », où la nature concerne la singularité individuelle ; où l'idiosyncrasie du corps désigné et repérable comme « Michel de Montaigne », celui qui en signe la présence, devient un moyen critique d'un poids appréciable, à côté des discours universalisants eux-mêmes. Dieu en est le garant.

Pour sa part, il semblerait que Descartes commence par tout faire pour supprimer le corps, pour ne conserver qu'une idée, une série de points sur un graphe portant son nom. Y parvient-il ? Il faut être attentif, dans la seconde méditation, au questionnement sur le « qui suis-je » en rapport avec la « chose pensante », avec la chose « dont toute la nature est de penser » et ne pas conclure trop rapidement à une désincarnation complète. Car il y a un reste, instable à l'intérieur

même de la chose pensante pensant à ses activités : « [U]ne chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent (*imaginans quoque, et sentiens*)[66]. » En effet, on aurait cru que les processus de doute et d'affirmation de la première et de la seconde méditation auraient délesté aussi la « chose pensante » de l'imagination et de la sensation. Pourtant elles demeurent liées, avec un raccord souligné textuellement. Puis, non seulement il y a imagination et sensation, mais « je » et ce « même [...] qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sens aussi beaucoup, comme par l'entreprise des organes du corps[67] ». Ce corps est certes fantomatique, enveloppé potentiellement dans les voiles du sommeil, il n'en hante pas moins encore le texte et la chose pensante dont ce dernier tente de cerner la nature propre, délestée du monde. Mais déjà il est dégagé du geste d'appropriation (à chaque fois mien) dont il était encore l'objet dans les réflexions de la première méditation.

Il y a certes disparition du corps du devant de la scène. L'image du morceau de cire le dépouille lentement de toutes ses qualités sensibles pour n'en conserver que l'étendue et la structure mathématique, universelle, connue sans expérience ou, à tout le moins, indépendamment de l'expérience sensible et de la manipulation à laquelle elle peut donner lieu dans le temps. Le corps réapparaîtra comme une idée et une potentialité à la cinquième méditation. Son existence sera affirmée fortement à la sixième méditation, comme rivée à l'âme, comme ce qui lui est le plus intimement proche, comme ce avec quoi elle forme une « chose », une « nature ». Alors, le corps, comme tel, comme étendu(e), disparaît. Reste un corps humain, singularisé par l'imagination et les sensations appropriées par l'âme et par un « moi » qui n'est plus une chose pensante... un « moi » difficilement pensable que seule la toute-puissance de Dieu tenu pour bon peut rendre crédible, digne d'assentiment.

Pourtant, on peut aussi lire Descartes autrement. Et si la disparition du « corps » n'était somme toute que rhétorique ? Si le doute, tout le doute culminant dans la fable du « malin génie » (pour éviter un Dieu qui pourrait, par impossible, être trompeur), n'était qu'une

66. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 80-81.
67. *Ibid.*

fausse confidence, qu'un jeu pour faire admettre non seulement la primauté de la raison mais aussi, en fin de compte, le caractère rationnel d'une certaine expérience de soi confuse, dans l'urgence du quotidien, d'un soi grevé de sentiments et d'imaginations, gravé par des sentiments et des imaginations, signé au quotidien par eux ou s'y signant où il y va moins de mon corps que de moi et d'autres « corps » autour de moi qui m'impressionnent, me pressent, me font signe, me signalent des voies de plaisir et d'autres qui me peineraient, me passionneraient ? Là encore, un Dieu bon permettrait à un corps passionné de contribuer à ce que « je » me retrouve et me tienne dans le monde.

Le corps des mystiques au grand siècle des âmes dans une modernité réenvisagée *(Thérèse Nadeau-Lacour)*

Il nous est impossible d'aller au spirituel sans le corporel.
Jean Damascène

Introduction

Montaigne et Descartes ont été évoqués sur un versant des cent ans qu'encadrent le siècle d'or espagnol et le grand siècle français, comme au recto d'une feuille. Sur l'autre versant et comme en contrepoint, Thérèse d'Avila mais aussi Marie Guyart, peut-être la plus grande mystique de ce que Henri Brémond a appelé *l'invasion mystique* ou encore *le grand siècle des âmes.*

Qui dit mystique dit à la fois expérience et connaissance, et, par là, *sujet* de l'expérience et *sujet* d'une étrange connaissance. Celle qui, la première, a insisté sur le caractère expérientiel de cette *science transcendant toute science*[68] qu'est la mystique est la contemporaine de Montaigne et de Cervantes. Dans cet entre-deux qu'on nommera plus tard la Renaissance et qui, pour l'impériale Espagne de Philippe II, fut son siècle d'or, Thérèse d'Avila est au plus haut point novatrice et fondatrice. Près d'un siècle plus tard, exacte contemporaine de Descartes, une autre femme, Marie Guyart, « Thérèse d'Avila du nouveau monde[69] », s'inscrit dans ce grand siècle des âmes comme

68. Selon le mot de Jean de la Croix dans un poème du même nom.
69. Expression que Bossuet emprunte au père Lallemand.

femme, épouse, mère, religieuse, fondatrice et mystique en tous ces états et en chacun d'eux.

Nous avons accès à l'expérience de ces deux géantes de la vie spirituelle grâce à des œuvres littéraires exceptionnelles, chroniques de sujets en train d'advenir au seuil ou à l'aube d'une modernité à laquelle l'histoire des idées ne les a pas spontanément associées.

Selon l'hypothèse que voudraient présenter ces quelques réflexions, ces deux mystiques témoigneraient, chacune à sa manière mais aussi selon d'étonnantes similitudes, *d'une autre genèse de la modernité* ou peut-être de *la genèse d'une autre modernité*. Il est alors intéressant de les rapprocher des hérauts incontestés de la modernité que furent Montaigne dans sa sagesse humaniste et Descartes dans sa rationalité philosophique.

L'approche de ces spirituelles à partir du thème du *corps* et de la réalité de *leur corps* ne s'impose pas spontanément. Qu'a donc à faire le corporel lorsqu'il est question de spirituel ? Pour d'aucuns, cette réflexion reviendrait à saisir les mystiques en flagrant délit de contre-emploi. Pourtant ce thème s'impose d'abord par son prolongement : comment faire autrement puisque nous n'avons accès à leur expérience singulière que par le *corpus* littéraire qui la texture et la porte jusqu'à nous, selon un mode de présence qui est proprement celui d'une chose matérielle, *res extensa*, définition cartésienne de la substance corporelle ; simple « chose » matérielle certes mais vibrante de la vie qui les « anime », pétrie par l'histoire de leur identité ?

Puisqu'il s'agit d'expérience de vie, chaque *corpus* peut être approché comme une sorte de chronique ; chronique d'un sujet en gestation, en croissance. Chronique d'une manière d'être-au-monde, qui est en même temps manière de se mettre au monde et qui se révélera aussi manière de mettre d'autres sujets au monde selon le double processus d'identité narrative bien connu.

En parcourant ces *corpus*, une première remarque s'impose très vite : au grand étonnement du lecteur, le champ sémantique du *corps*, de *leur* corps, occupe une place très importante dans chacune des chroniques et à chaque étape de l'itinéraire de croissance spirituelle des deux mystiques.

En suivant l'évolution des inscriptions du corps au cœur même de ces chroniques, notre réflexion s'inscrira donc comme une tentative de suivre à la trace leur avènement comme *sujet*. Elle prendra la

forme d'un parcours rapide en trois étapes de ce qu'il conviendrait peut-être d'appeler un *corps-à-cœur*, combats des mystiques à l'aube de la modernité, pour l'émergence de quel « sujet »[70] ?

Première étape : l'impossible conciliation ou l'invivable *corps-à-cœur*

Au matin du 2 novembre 1535, Thérèse de Ahumada y Cepeda s'enfuit de la maison paternelle, aidée par un de ses frères, et entre au Carmel de l'Incarnation d'Avila. Quelque définitive que soit sa décision, la jeune femme doit « se faire violence » pour la mettre en œuvre ; une violence morale, mentale, affective certes, mais dont le retentissement physique est tel qu'elle recourt à une image « corporelle » pour en rendre compte[71]. Pendant près de vingt ans, elle vivra dans ce couvent ce qu'elle appellera plus tard « ma vie à moi ». Et, pendant près de vingt ans, elle vivra une tension intérieure de moins en moins supportable qu'elle décrit en ces termes :

> D'un côté Dieu m'appelait. De l'autre je suivais le monde. Je trouvais beaucoup de joie dans les choses de Dieu et celles du monde me tenaient captive. Je voulais, me semble-t-il, allier ces deux contraires, si ennemis l'un de l'autre, d'une part la vie spirituelle avec ses joies, de l'autre les satisfactions et les plaisirs des sens[72].

Entre Dieu et le monde, Thérèse avait, semble-t-il, fait son choix par son entrée au couvent d'Avila. Or ce court aveu montre que le dualisme philosophico-théologique entre Dieu et le monde est littéralement vécu en elle sous la forme d'une tension intérieure qu'elle identifie selon les registres du spirituel et du sensible : *les joies de la*

---

70. Les limites imparties à cette étude exigent de choisir de développer seulement l'une des deux mystiques. Je choisis Marie Guyart pour plusieurs raisons : elle est moins célèbre et célébrée que Thérèse d'Avila ; elle est aussi l'exacte contemporaine de Descartes ; elle a joué un rôle de premier plan dans cette société nouvelle qu'était la Nouvelle-France. Relativement à la place du corps, entre les deux grandes mystiques les différences semblent s'estomper. La simple évocation des grandes étapes de la vie de Thérèse d'Avila permettra de mettre en évidence ces étonnantes similitudes.

71. « Quand je quittai la maison de mon père, j'éprouvai une douleur excessive [...]. Il me semblait sentir mes os se détacher les uns des autres » (Thérèse d'Avila, « Livre de la vie », dans *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1995, p. 28 ; désormais le « Livre de la vie » sera indiqué LV).

72. Thérèse d'Avila, LV, 2 et 17.

vie spirituelle et *les plaisirs des sens*. Je suis tentée de dire que la tension qui condamne Thérèse à l'in-quiétude, sorte d'écartèlement existentiel, relève d'une opposition en elle entre, d'une part, le corps et l'affectivité, lieux du sensible, et, d'autre part, ce qu'il était convenu d'appeler l'âme en quête de salut, deux dimensions qui se disputent la maîtrise de sa vie. Selon la logique de son choix de vie, le corps apparaîtrait alors comme l'ennemi qui, par ses exigences bien connues, rend difficile voire impossible une vie sinon heureuse, du moins unifiée.

Un siècle plus tard, décrivant pour son fils Claude ce qu'elle vivait, alors que, jeune veuve, elle connaissait déjà une vie mystique intense, Marie de l'Incarnation aura cette formule : « Dieu tenait mon cœur en un cloître et mon corps dans le monde[73]. » Là encore une première interprétation du texte tendrait à y voir l'expression d'un dualisme, explicitement identifié par les deux pôles humains : le cœur et le corps. En apparence, ces deux dimensions fonctionneraient ici comme les images du dualisme entre Dieu (le cloître) et le monde. Le corps, élément mondain, serait l'obstacle à la réalisation concrète des vœux du cœur. Il serait facile de trouver dans les textes des deux mystiques d'autres éléments qui confirmeraient aisément cette première interprétation et l'anthropologie qu'elle suggère[74].

Ainsi, chez Thérèse aussi bien que chez Marie, le lecteur trouve d'abord ce à quoi il s'attendait de la part de mystiques de cette période charnière : une dépréciation de la dimension corporelle du sujet. En effet, le corps semble souvent un *obstacle* à la pleine réalisation de la vie d'union à Dieu.

Ainsi une première approche conduit à voir les récits de ces premières étapes comme articulés selon le dualisme bien connu d'une certaine philosophie sur le point de s'imposer à l'aube de la modernité ; dans cette doctrine, pour sauver la grandeur de l'être humain, le corps est et doit être volontairement oublié, exclu ou méprisé.

---

73. Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654, Ve état d'oraison*, dans *Écrits spirituels et historiques (Québec)*, Québec, Édition des Ursulines de Québec, 1985. Cet ouvrage sera désormais indiqué sous le titre de *Relation de 1654*.

74. À propos d'une telle interprétation, voir l'article de Mercedes Allendesalazar, « Thérèse d'Avila, entre l'amour et la guerre », dans Geneviève James (dir.), *De l'écriture mystique au féminin*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, dans lequel l'auteur accentue et force même une interprétation dualiste.

Toute la grandeur de l'homme ne réside-t-elle pas dans la pensée et la pensée rationnelle ?

Pourtant, je montrerai plus loin que ces premières lectures simplifient jusqu'à la caricature un rapport au corps beaucoup plus complexe et subtil.

Si le raccourci étonnant qu'utilise Marie Guyart pour résumer cette tranche de sa vie manifeste une tension intérieure tout aussi insoutenable que celle vécue par la célèbre mystique espagnole, il met toutefois en évidence une différence essentielle : Marie Guyart n'hésite pas entre deux modes de vie également séduisants : elle sait quel est celui qui peut seul la combler et elle pâtit de vivre une situation dans laquelle il lui est impossible d'engager tout son être. En d'autres termes, contrairement à Marie Guyart qui sait depuis longtemps[75] quel mode de vie lui permet de construire son identité et son unité intérieure sans laquelle aucun bonheur n'est possible, Thérèse, malgré le choix qu'elle a fait d'embrasser la vie religieuse, n'avait pas encore découvert, au moment de son entrée au couvent, ce qui devait constituer sa véritable identité et donner sens à toute son existence. En entrant au couvent d'Avila, la jeune Thérèse a cru résoudre le problème de son existence en supprimant la cause d'une certaine tension. Mais dans le couvent lui-même, une autre tension bien plus profonde l'attendait qui persistera pendant près de vingt ans avant la libération intérieure. À vouloir trouver un certain équilibre dans la satisfaction des deux registres d'exigences qu'elle estimait par ailleurs incompatibles[76], Thérèse se condamne pendant près de vingt ans à un mal-être qui ira jusqu'à affecter gravement sa santé physique. Dans les deux cas pourtant, les tensions vécues affectent le corps et le cœur, l'intelligence aussi.

Parce que la vie de Marie Guyart est déjà ordonnée selon un principe spirituel clair, sa souffrance tient au fait que ses activités quotidiennes ne lui permettent pas un engagement total de sa per-

75. Voir en particulier Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654, V^e état d'oraison.*

76. Est-il nécessaire de rappeler que, dans les couvents de carmélites à l'époque qui a précédé la réforme, la règle de la clôture était très souple et, d'une certaine manière, attisait cette tension ? C'est ainsi que de longs temps passés au parloir avec des visiteurs « du monde » entretenaient un rapport au monde parfois ambigu, qui n'était certes pas dans l'esprit d'un retrait du monde.

sonne dans ce qu'elle estime être l'essentiel. Cela n'empêche nullement qu'elle soit intérieurement « ordonnée ». Quelle anthropologie est ici sous-jacente ? Comme il ne s'agit pas, pour Marie Guyart, de penser philosophiquement cette tension mais bien de la vivre et de ne pas en mourir, c'est dans le récit de sa vie que nous trouverons quel sujet elle met en œuvre et fait advenir.

Comment Marie Guyart vit-elle cette tension ?

La *Relation de 1654* renseigne très bien sur les moyens qu'a d'abord employés Marie Guyart, jeune veuve, mère et femme d'affaires, pour lever cette tension ou pour la vivre sans qu'elle mette en péril ce qui était pour elle essentiel : son désir ardent de vivre en union à Dieu. Ses moyens tendent à confirmer la lecture dualiste que j'ai d'abord faite de ses propos. En effet, les moyens qu'elle décide de prendre pourraient se résumer à deux types de pratiques :

- Elle essaie de se ménager des instants précieux dans lesquels corps, cœur et esprit sont totalement mobilisés et engagés dans la même aventure spirituelle ; c'est ainsi qu'elle se réfugie dès qu'elle le peut dans la chambre haute de la maison de son père où elle loge depuis son veuvage. Il s'agit là d'une sorte de fuite hors du « monde » qu'elle se plaît d'ailleurs à prolonger, mais qu'elle devra bientôt abandonner pour se plonger dans une vie active, accordée, selon son directeur spirituel, à la volonté de Dieu.

- Elle s'emploie ensuite à réduire cette tension en levant les obstacles qui la séparent de Celui qu'elle aime ; tenant compte de sa situation dans le monde, elle prend des mesures pour vivre son vœu d'union intime avec Dieu. Car cette tension est d'autant moins supportable que Dieu la pourchasse jusqu'en ses occupations les plus matérielles[77]. Le moyen inédit et paradoxal qu'elle décide de prendre consiste alors à endurer physiquement des souffrances et parfois à les rechercher de façon systématique. Là encore, on pourrait aisément voir un comportement qui témoigne d'un mépris du corps, car c'est

77. Voir Marie de l'Incarnation, *IVe état d'oraison* dans *Relation de 1654*, p. 96-98.

d'abord ses différents sens qui sont directement affectés. Parlant d'elle et de ses pratiques, elle écrit :

> Elle traite son corps comme un esclave. Elle le charge de haires, de cilices et de chaînes, le fait coucher sur le bois, et pour linceul, un cilice ; elle le fait passer partie des nuits à se discipliner sanglamment ; elle lui fait manger de l'absinthe de peur qu'il prenne goût aux viandes ; elle ne lui permet de sommeil que le peu qu'il lui en faut pour ne pas le laisser mourir, parce qu'elle veut qu'il souffre [...] elle lui fait panser des plaies puantes et l'assujettit de s'en approcher si près qu'elle en reçoive le sentiment ; elle le fait aller où il y a des charognes très infectes pour en prendre à loisir le sentiment. [...] Elle ne lui donne aucun repos[78].

Pourtant, les raisons que suggèrent les textes et les fruits de cette ascèse impitoyable obligent à une autre lecture.

Selon Marie, trois éléments justifient de tels comportements : cette ascèse est essentiellement présentée par la jeune femme comme une *conduite de séduction* du fiancé puis de l'époux divin. Pour elle, il s'agit en effet, d'une part, d'imiter celui qu'elle aime et, d'autre part, *d'être aux affaires* de celui qu'elle désire comme époux, en lui gagnant des âmes. La purification du cœur, la lente acquisition de l'humilité par une claire conscience de l'état de créature, devraient la rendre digne du fiancé divin. Parlant d'elle-même, elle écrit :

> [I]l y a des dispositions qu'elle n'a pas : les ornements requis pour une possession si haute et si sublime. Elle voudrait passer par les flammes pour arriver où elle prétend ; il n'y a travaux qu'elle n'embrasse, ni jour ni nuit qu'elle n'emploie pour tâcher d'acquérir cette dignité qui lui manque. Quoiqu'elle voie bien qu'elle ne la doit attendre que par la pure bonté de Dieu et par un excès de sa magnificence. Elle fait l'imaginable pour gagner son cœur et lui, il lui donne un nouvel esprit de pénitence[79].

Pour parler de cette ascèse que même ses directeurs spirituels estiment excessive, elle use de trois images. La première image est celle de la perle : la fiancée du Verbe incarné doit être comme une perle sans tache pour séduire le futur Époux ; à la lettre, il est donc nécessaire qu'elle se « dé-tache » ; telle est la première raison de l'ascèse : la quête de la pureté. La deuxième image met en scène le soleil à la lumière duquel l'âme voudrait vivre et les nuages qui occultent par moments l'effet du soleil ; pour Marie, les nuages représentent les

78. Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, p. 97.
79. *Ibid.*, p. 96.

nécessités naturelles; il faut donc en réduire le plus possible les effets, tout en sachant qu'ils font partie de la condition humaine. La troisième image évoque le lit royal des noces mystiques; la future épouse s'attache, dans son ascèse, à l'orner de la plus belle manière; mais Marie reconnaît que, quoi qu'elle fasse, l'ornement du lit nuptial est, en dernière instance, l'affaire de l'Époux.

Ces images montrent en fait l'importance du corps dans la quête spirituelle: il est comme le bras de levier d'une préparation de tout son être aux noces royales. À la limite, ce n'est pas le corps qui est à purifier, mais toute «la nature», entendue ici comme la condition charnelle dont parle saint Paul.

Marie Guyart va plus loin encore: elle découvre que cette ascèse est inspirée par l'Esprit lui-même. L'entreprise ascétique n'est pas une affaire entre Marie et elle-même. Non seulement Dieu, mais aussi les autres sont directement concernés (le corps de l'autre, corps à soigner, à accueillir, à soulager...), et ils vont jouer un rôle de plus en plus important. Se remémorant cette période de sa vie, elle écrit aussi:

> J'ai remarqué que les peines et les austérités venant des pénitences que je faisais ne m'ont jamais donné ni chagrin ni tristesse mais qu'elles me liaient à Dieu d'une façon très suave qui me faisait agir avec beaucoup de douceur avec le prochain[80].

Ces propos rendent inopérante toute interprétation relevant d'un dualisme pré-cartésien qui opposerait corps/âme ou corps/cœur. En effet, d'une part, le maître d'œuvre de l'ascèse la plus pure est Dieu lui-même, «l'Esprit de Dieu», dira Marie Guyart; d'autre part, le corps est totalement intégré dans le processus de maturation spirituelle: il est un des lieux privilégiés de cette maturation.

Ainsi, malgré les apparences, il est impossible de déduire de ces textes que le corps est en lui-même, par nature, un obstacle à la vie à laquelle Marie Guyart aspire puisqu'elle imagine comme idéale une situation dans laquelle corps, cœur et esprit seraient ordonnés au même but. Étant entendu que le principe spirituel est choisi comme le maître d'œuvre d'une vie heureuse, le seul souhait de Marie est que tout son être participe à ce choix; et elle sait d'expérience qu'elle ne pourra pas être heureuse tant que cette unité ne se

80. *Ibid.*, p. 117.

réalisera pas concrètement. Loin d'être ignoré ou méprisé, le corps est paradoxalement jugé important au point, nous l'avons vu, d'être l'objet de « soins » particuliers. En fait, par ces moyens, d'ailleurs provisoires, elle fait participer son corps à l'aventure de sa vie : l'amour du Verbe incarné venu sauvé l'humanité par sa passion, sa mort et sa résurrection. Ainsi, c'est en faisant souffrir son corps que Marie pense acquérir les vertus indispensables à la future épouse : humilité et pauvreté[81].

Par contre, les tensions que Thérèse a vécues pendant vingt ans sont toutes intérieures. Contrairement à Marie, Thérèse est déjà « dans le cloître », mais sa manière de vivre dans ce couvent, par ailleurs assez accommodant[82], ne s'accorde pas toujours avec les exigences auxquelles elle aurait désiré se conformer en tant que consacrée, retirée du monde. Sa volonté est en fait prisonnière d'une sorte d'indécision intérieure. Cette indécision ne portait pas tant sur le fait de rester au couvent que sur les motivations profondes du choix de la vie religieuse. Elle-même comprendra plus tard qu'en entrant au couvent à vingt ans, elle cédait davantage à des considérations d'ordre personnel[83] qu'à l'appel de Dieu. Quel *sujet* est ici à l'œuvre ? Pour décrire la première pente, Thérèse parle de satisfactions et de plaisirs des sens. L'expression est assez claire : elle implique directement la dimension physique et peut-être affective de l'être humain. Ces dimensions qui ont leurs exigences entrent en conflit, en elle, avec l'attrait pour la vie spirituelle et ses joies. Mais Thérèse n'affronte pas d'abord la situation sous la forme d'un combat ; elle cherche plutôt à vivre une juxtaposition d'états, situation toujours décevante et favorisant peu la construction d'une identité saine, sinon sainte. Dans les

81. Voir à ce sujet les commentaires de Charles-André Bernard sur l'ascèse de Marie de l'Incarnation dans *Le Dieu des mystiques*, t. III, Paris, Cerf, 2000, p. 416-417.

82. Au point de vue de la discipline de vie et de la clôture, les carmels féminins de cette époque ressemblent peu aux carmels que nous connaissons, issus de la réforme opérée par Thérèse à partir de 1662.

83. Elle montre dans le *Livre de la vie* que sa décision d'entrer au couvent était motivée surtout par sa peur de la damnation éternelle, par une certaine considération de ce qu'elle appelle la « vanité de ce monde », ce qui n'est pas étranger, bien entendu, à une certaine conception de Dieu : « Le monde est vanité et il passe vite ; j'en vins à craindre aussi que si je mourais, je n'aille droit en enfer. Je n'avais pas encore d'attrait pour la vie religieuse, cependant je voyais que c'était l'état le plus excellent et le plus sûr et, peu à peu, je me décidai à me faire violence pour l'embrasser » (Thérèse d'Avila, LV, 3, 5).

deux cas, le problème n'est pas d'abord moral mais spirituel dans les deux sens du mot: au sens large, il s'agit bien en effet du sens de l'existence, du bonheur et des moyens d'y parvenir (les plaisirs sensibles ou les joies spirituelles); dans un sens plus strict, relatif à la vie avec Dieu. Thérèse, qui a pourtant découvert la vie d'oraison, n'a pas vécu la seule rencontre décisive, capable d'ordonner définitivement sa vie. Et c'est la dualité vécue sous forme de dualisme qui rend le bonheur et la paix impossibles, qui l'entraînent même vers « une espèce de mort ». Il est donc clair que Thérèse découvre, par l'expérience de la souffrance, que, pour qu'elle puisse se réaliser, le conflit et, donc, le dualisme qu'il pourrait présupposer s'il était entretenu, doivent être dépassés. Faut-il dire qu'ils doivent être dépassés par la suppression ou l'assujettissement d'un des deux termes, le corps? Voyons comment cette tension sera concrètement résolue.

Même si c'est l'affaire de toute une existence, le moment décisif pour le règlement du conflit correspondra à l'arrivée d'un tiers qui vient se glisser entre les deux parties d'elle-même: le Fils de Dieu en son humanité. Cette rencontre aura pour effet d'ordonner définitivement sa vie:

> Je désirais vivre car, je le sentais, ce n'était pas vivre que de se débattre ainsi contre une espèce de mort, mais je n'avais personne pour me donner la vie, et j'étais hors d'état de la prendre moi-même[84].

Plusieurs faits concourent à faire spirituellement prendre conscience à Thérèse de la réalité de la présence de l'humanité de Dieu: l'émotion profonde qui la saisit devant la représentation d'un Christ aux outrages[85], la lecture des *Confessions* de saint Augustin[86] dans lesquelles

84. Thérèse d'Avila, LV, 8, 12.

85. « Un jour, comme j'entrais dans l'oratoire, j'y aperçus une statue. [...] C'était un Christ tout couvert de plaies; et si touchant, qu'à le considérer, je me sentis profondément bouleversée, tant il peignait bien ce que Notre-Seigneur endura pour nous. Si grande fut ma douleur devant l'ingratitude dont j'avais payé de telles blessures, que je croyais sentir mon cœur se briser. Je me jetai auprès de mon Sauveur en versant des torrents de larmes et le suppliai de me donner en cet instant la force de ne plus l'offenser » (Thérèse d'Avila, LV, 9, 1).

86. « À peine avais-je commencé la lecture des *Confessions* de saint Augustin, qu'il me sembla me retrouver moi-même. [...] Arrivée à sa conversion, à cette voix qu'il entendit dans le jardin, le Seigneur, je crois, la fit résonner à mes oreilles, si vive était l'émotion de mon cœur. Longtemps je restai inondée de larmes, anéantie de douleur et de regret » (Thérèse d'Avila, LV, 9, 8).

elle dit se reconnaître et le sentiment de la présence auprès d'elle de Jésus lui-même[87].

Alors, Thérèse change de vie : ce qui devient premier et déterminant n'est pas la victoire d'une des dimensions sur l'autre mais l'ordonnance de tout son être en fonction de l'approfondissement de cette rencontre avec le Verbe incarné qui est aussi l'avènement d'un lent processus de gestation. Il s'agit là d'une véritable conversion, de ce qu'il est d'ailleurs convenu d'appeler la deuxième conversion de Thérèse. Il importe de noter que, dans tous les cas, cette conversion passe par la découverte concrète de l'humanité du Christ, l'Incarnation. À cause de cela, la réalité d'un Dieu qui revêt la condition charnelle demeurera le point d'ancrage de sa vie spirituelle. Et à cause de cette intimité de plus en plus profonde avec le Verbe incarné, peu à peu la dimension corporelle trouvera sa place dans l'aventure spirituelle de la mystique[88].

Une étape nouvelle est ainsi franchie, libératrice : Thérèse a trente-neuf ans. Mais même si les fruits tant spirituels que matériels (les fondations, par exemple, et les écrits spirituels) suivront bientôt, la construction de son identité n'est pas achevée.

De même, si les moyens imaginés par Marie Guyart pour vivre au mieux son intimité avec Dieu font croître sa charité, ils ne parviennent pas à lui faire réaliser son vœu. Pourtant, telles des éclaircies, des promesses, il arrive à la jeune veuve de vivre des moments de réelle plénitude qui pointent vers ce que pourrait être une existence accomplie. L'évocation de ces moments fonctionnent, par rapport à l'hypothèse d'une lecture dualiste, comme ce qu'on pourrait appeler un raisonnement *a contrario*. Il suffit d'en évoquer, avec elle, quelques-uns : les temps d'oraison, le contact avec la nature comme œuvre de Dieu, les œuvres de charité dont elle dit qu'elles « produisaient une détente dont le corps se ressentait immédiatement » et surtout le corps à corps et le cœur à cœur de la communion

87. « Pendant que je me tenais en esprit auprès de Jésus-Christ de la manière indiquée plus haut, ou bien au milieu d'une lecture, j'étais saisie soudain d'un vif sentiment de la présence de Dieu » (Thérèse d'Avila, LV, 10, 1).

88. Il est intéressant de noter que la place occupée alors par le Verbe incarné dans la vie spirituelle était souvent considérée par les directeurs spirituels comme typique des premières étapes de la vie spirituelle et qu'elle était jugée comme devant être dépassée. Le mystère de l'humanité du Fils de Dieu sera toujours au cœur de la mystique thérésienne.

eucharistique : « Mon corps brisé de pénitences reprenait ses forces par la manducation de ce divin pain et un nouveau courage[89]. »

Dans ces moments intenses, Marie se sent unifiée dans son être même : tous les aspects de son être ont part à son amour de Dieu, que Dieu soit rencontré dans l'intimité de l'oraison, qu'il soit contemplé dans la nature comme le Créateur de toute chose, qu'il soit reconnu dans le visage de l'autre ou qu'il soit reçu dans son mystère de ressuscité. Il s'agit toujours d'un seul amour, source en définitive de son être comme sujet.

Toutes les tensions vécues auraient donc dû être apaisées lorsque, à l'âge de trente-deux ans, Marie Guyart entre enfin au couvent des ursulines et devient Marie de l'Incarnation. Son corps est enfin dans ce cloître que son cœur désirait comme écrin de son union au Verbe incarné. Pourtant, il n'en est rien. Tout se passe comme si le lecteur, en quête de ce sujet qui se construit lentement en elle, était renvoyé à une autre étape de sa gestation. Inutile d'attribuer cette nouvelle tension au drame réel qu'a représenté sa séparation d'avec un fils de douze ans. Le corps avait sa part aussi dans ce déchirement. Mais quelque douloureuse que soit cette coupure matricielle, elle sera portée dans la sérénité d'une assurance à la fois matérielle, affective et spirituelle : celle que Claude, la chair de sa chair, est maintenant « adopté » par son Époux divin qui lui donnera très concrètement toutes les protections nécessaires.

Il s'agit là d'une chose tout autre que Thérèse, comme Marie, aura à vivre.

Deuxième étape : *Je meurs de ne pas mourir*

On pourrait croire qu'avec sa conversion Thérèse avait trouvé la plénitude de son identité. Un ordre nouveau s'était installé en elle. Cette « femme nouvelle » était toute à l'amour de son Seigneur. Thérèse connaît enfin cette unification intérieure dans une vie d'oraison et dans des expériences spirituelles uniques de présence de son Dieu et à son Dieu ; elle découvre aussi combien cette ordonnance fait croître en elle l'amour des autres. C'est alors que de nouvelles tensions apparaissent. Prise par son amour pour Dieu, elle voudrait être toute à

89. Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, p. 109.

lui, toujours avec lui. Commence alors la prise de conscience douloureuse que la perfection de cette union qui seule serait la vraie vie est différée jusqu'à la mort. En d'autres termes, sa condition temporelle, charnelle, mondaine est tout à coup perçue comme un obstacle à cette vie d'union parfaite. C'est l'époque où elle décide de livrer son corps à une profonde ascèse, accompagnée d'un désir irrépressible : celui de mourir non pas pour en finir avec une existence insupportable mais plutôt pour « rejoindre Celui qu'elle aime et qu'elle veut "voir" » :

> Comme elle est triste, ô mon Dieu
> La vie sans Toi !
> Anxieuse de te voir,
> Je désire mourir[90].
> [...]
> Je vis sans vivre en moi ;
> Et mon espérance est telle
> Que je meurs de ne pas mourir[91].

Un tel désir devra être purifié.

Là encore, c'est l'intervention de Celui-là même qu'elle aime et veut rejoindre qui la replace dans une nouvelle ordonnance en lui faisant relâcher cette insupportable tension, largement due à une erreur non sur la fin poursuivie mais sur les moyens d'y parvenir : « Songe ma fille qu'après ta mort tu ne pourras plus accomplir pour mon service ce que tu fais maintenant. Prends pour moi la nourriture et le sommeil [...] fais-le pour moi[92]. »

Les tensions que Marie de l'Incarnation sera amenée à vivre dans ce temps de l'entre-deux, entre son entrée chez les ursulines de Tours et son départ pour le Canada, se déclinent encore sous le mode de la séparation. Pourtant, avant même son entrée dans la vie religieuse,

---

90. Thérèse d'Avila, « Poésies, 1 », dans *Œuvres complètes*, p. 1221.

91. *Ibid.*, 7, p. 1235 s.

92. Thérèse d'Avila, « Les Relations (56) », dans *Œuvres complètes*, p. 422. Il convient de noter que Thérèse devenue prieure et fondatrice de nombreux couvents intégrera dans les règles une grande prudence à l'égard de comportements ascétiques mal compris. Par exemple, le désir de conquérir les plus hautes expériences spirituelles par des exercices ascétiques constitue en fait une faute spirituelle grave qui a des effets contraires à ceux qui sont recherchés. On se souvient de ce que Marie Guyart dit de ses efforts ascétiques : « Quoique [l'âme] voie bien qu'elle ne la doit attendre que par la pure bonté de Dieu et par un excès de sa magnificence » (Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, p. 96).

Marie connaît l'expérience déterminante du mariage mystique qui l'établit définitivement dans une union avec Dieu intime et transformante. Elle entre dans une connaissance du mystère de Dieu qui s'accompagne d'une naissance à elle-même et aux autres tout à fait exceptionnelle. Mais la nuptialité n'est pas le dernier mot de la mystique de Marie de l'Incarnation et le temps passé à Tours est aussi un temps de préparation à une autre mission. Par là se continue la gestation de ce *sujet* si singulier. Là encore, le corps est directement convoqué dans cette nouvelle étape de la construction d'elle-même. Ses proches peuvent constater, par exemple, des changements physiques tels qu'ils inquiètent même son directeur spirituel. La cause ?

À nouveau, son corps n'est pas là où est son cœur. Cette tension est l'effet d'un appel intérieur ancien, confirmé et attisé par ce qu'il est convenu d'appeler *le songe apostolique* : « Mon corps était dans notre monastère mais mon esprit qui était lié à l'esprit de Jésus ne pouvait être enfermé[93]. » Cette phrase fait étrangement écho à celle que nous avons citée plus haut et qui décrivait sa condition de jeune veuve : « Dieu tenait mon cœur en un cloître et mon corps dans le monde. »

Son corps est maintenant dans le cloître où elle voulait être, mais son esprit et son cœur sont absents, emportés vers le lieu promis de la pleine réalisation de son être. Et il s'agit bientôt d'un lieu bien concret, d'un pays à habiter et à construire : « C'est le Canada que je t'ai fait voir ; Il faut que tu y ailles faire une maison à Jésus et à Marie[94]. » Ainsi, *les affaires de l'époux* auxquelles elle croyait pouvoir se consacrer entièrement dans le monastère de Tours l'attendent-elles dans un « ailleurs » vers lequel désormais elle tend de tout son désir, mais où elle ne peut même pas imaginer qu'elle puisse aller. Elle écrit à dom Raymond de Saint-Bernard, son ancien directeur spirituel : « Si vous sçaviez la force de mon désir vous en auriez compassion[95]. »

Son corps, comme dimension spatialement limitée d'une condition humaine qui suppose pour se réaliser une union intime de son être, n'est pas le seul obstacle à la réalisation matérielle de cette vocation ;

93. Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, p. 196.

94. *Ibid.* p. 204.

95. *Ibid.*, « Lettre XII », dans *Correspondance*, Solesmes, Éditions de l'Abbaye Saint-Pierre, 1971. Cet ouvrage sera désormais indiqué sous le titre de *Correspondance*.

c'est aussi toute sa condition de femme, de religieuse cloîtrée du XVIIe siècle qui semble s'opposer à ce qu'elle n'hésite pas à appeler son *bonheur*. Elle écrit par exemple à dom Raymond de Saint-Bernard dont elle a appris qu'il désire se rendre en Nouvelle-France : « [Dieu] voudrait-il bien que vous fussiez le commencement et la fin de mon bonheur[96] ? » Et encore, en lui parlant des âmes qui pourront réaliser ce dessein :

> Ô qu'heureuses seront ces âmes, mon Révérend Père, sur lesquelles tombera cet heureux sort ! [...] Serait-il bien possible que cela arrivât à votre indigne fille ? Ne serait-ce pas le comble des excès du divin Jésus sur mon âme ? Ô que ce sort serait heureux pour moi[97] !

Le thème du bonheur est un marqueur de premier ordre pour comprendre quelle conception de l'être humain est ici en jeu. Tout ici contribue à définir le bonheur comme la fin de toute existence humaine. L'être heureux, l'être accompli, est celui dont tous les aspects sont ordonnés vers un même but, tendent à réaliser un seul désir. Mais dans l'histoire du sujet ici concerné, le désir prend sa source ailleurs que dans le sujet désirant. Il s'agit là d'un sujet compris dans sa dynamique de réalisation, à la limite dans son processus de subjectivisation. Ce processus tend, d'une part, vers une ordonnance intérieure entre de multiples dimensions, considérées comme des forces vives et non comme des instances statiques ; d'autre part, ce processus requiert une relation dynamique entre le sujet en train d'advenir, l'Autre par lequel il advient et les autres. Cette dernière triade, relationnelle, est une des clés de la compréhension de ce sujet, triade non dialectique mais dialogique. En effet, la croissance d'un des termes de cette triade permet la croissance des autres. Selon la perspective de la théologie spirituelle, on peut dire que la croissance de l'amour de Dieu est fonction de celle de la charité, l'amour des autres étant compris aussi comme le don qui consiste à faire connaître Celui qui est la source même de la réalisation de tout être. Ces deux formes d'amour contribuent en même temps à la croissance d'un amour de soi bien compris qui est aussi connaissance de soi. Thérèse d'Avila l'exprimait déjà ainsi :

96. *Ibid.*
97. *Ibid.*, « Lettres XI, XII et XIII », dans *Correspondance*.

> À nous, le Seigneur ne demande que deux choses : l'amour de Dieu et l'amour du prochain. [...] Le moyen le plus assuré, selon moi, de savoir si nous observons ces deux préceptes, c'est de voir quelle est notre perfection relativement à l'amour du prochain. [...] L'amour que Notre-Seigneur nous porte est si grand qu'en récompense de celui que nous avons pour le prochain, il fait croître de mille manières celui que nous avons pour lui-même : je n'ai *aucun doute* là-dessus[98].

Dans le processus de gestation du sujet, la découverte des autres par la maturation de la relation à l'Autre marque un moment capital. Ce processus montre en même temps à quel point l'anthropologie sous-jacente est différente de celle qui se met en place au même moment chez Descartes. L'anthropologie mystique repose sur une conception éminemment relationnelle de l'être humain.

Dès lors, on peut comprendre que le dernier mot de la construction du sujet n'est pas la vie d'intimité « conjugale » de l'âme avec son Dieu. Plus cette union sera profonde et forte, plus elle ouvrira le sujet aux autres. Toute mystique nuptiale authentique porte nécessairement une dimension apostolique : « [C]e mariage spirituel est destiné à produire continuellement des œuvres, des œuvres[99]. »

Le sujet tel qu'il apparaît dans les figures de Thérèse et de Marie trouve son accomplissement dans le don aux autres. Toutes les dimensions de l'être humain trouvent là leur pleine mesure. C'est tout particulièrement le cas du corps.

Troisième étape : *aux affaires de l'Époux*, le corps retrouvé

Dans l'ouvrage à la fois le plus célèbre est le plus « achevé » de son œuvre spirituelle, Thérèse d'Avila écrira :

> C'est à cela, mes sœurs que nous devons tendre. Que nos désirs et notre oraison n'aillent pas à jouir, mais à prendre des forces pour servir Dieu ! [...] que par tous les moyens qui sont en notre pouvoir nous gagnions des âmes, afin que ces âmes se sauvent et le louent pendant l'éternité[100].

---

98. Thérèse d'Avila, *Le château intérieur* (5 D 3, 7-8), dans *Œuvres complètes*, p. 1051. Nous soulignons le caractère indubitable de ces affirmations qu'il serait intéressant de mettre en parallèle avec l'indubitable affirmation du *cogito* cartésien.

99. *Ibid.*, 7 D, 4.

100. *Ibid.*

La croissance de l'Amour de Dieu qui est la puissance de vie du sujet mystique se mesure ainsi à la croissance de la charité, sève de l'action mystique. L'être tout entier de la *Madre*, Thérèse de Jésus, est engagé à accomplir l'œuvre exceptionnelle que sont les fondations et qui jalonnent les vingt dernières années de sa vie. Mais on peut dire que le corps ici prend une autre résonance. Être aux affaires de l'époux, c'est contribuer à la construction des différents corps que sont les communautés de religieuses, c'est aussi participer à la construction d'un autre Corps, celui de l'Église, compris dans sa dimension mystique comme Corps du Christ. L'ultime identité de Thérèse n'est pas celle d'épouse mais de fille de l'Église[101].

Dans la *Relation de 1654*, Marie de l'Incarnation raconte quelle délivrance s'opère en elle lorsque, en 1639, à l'âge de quarante ans, elle s'est embarquée pour le Nouveau Monde : « Dès que je sentis que mon corps suivait mon esprit sans que rien lui fit obstacle, je commence à respirer à mon aise dans la pensée qu'ils se joindraient bientôt et qu'ils se serviraient mutuellement dans l'accomplissement des desseins de Dieu[102]. » Ce court texte, très dense, montre parfaitement que l'important n'est pas la soumission du corps aux vœux de l'esprit mais bien un commun et mutuel service du corps et de l'esprit unis dans un seul et même service : la réalisation du dessein de Dieu. Et comme le dessein de Dieu est le salut des âmes, le service commun de l'être tout entier est le service de l'autre. Il suffit de lire les lettres dans lesquelles l'ursuline de la Nouvelle-France décrit ce qu'elle fait pour les jeunes Amérindiennes. Elle est tout entière au service de l'autre, corps et âme. Il faut des mains pour aimer, un visage pour sourire et parler, etc. Le corps devient le lieu sur lequel s'écrit et se vit l'amour de l'autre. Ainsi, le corps des martyrs est-il le texte même de l'amour de Dieu. À propos de Isaac Jogues, Marie de l'Incarnation écrit qu'à la suite des tortures subies, « [i]l est orné des marques du Fils de Dieu[103] ». Le dessein de Dieu, c'est aussi le souci de l'autre ; c'est aussi le corps de l'autre, qu'il s'agit de protéger, de soigner, de soulager, de préférer au sien propre.

---

101. Il suffit de relire les dernières phrases de son dernier ouvrage, *Le château intérieur*.

102. Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, p. 243.

103. *Ibid.*, « Lettre LXXVI, du 2 août 1644 », dans *Correspondance*, p. 206 s.

Il ne saurait y avoir d'opposition entre la mystique qui se jette à *corps perdu* dans les bras de Dieu et la femme d'action qui ne ménage jamais sa peine dans le soulagement des souffrances de l'autre[104]. Un même mouvement, un même souffle qui lui fera donner sa vie pour ce « désolé pays[105] ». Ce signe vivant de l'amour introduit la mystique dans un autre espace et donc une autre forme de présence qui dépasse la présence purement physique. C'est dans cet espace symbolisé par le corpus littéraire qui relie les deux rives de l'Atlantique que Marie retrouve son fils Claude. Là encore, celui qui, apparemment les avait physiquement séparés, les unit dès lors que l'un et l'autre communient à la volonté de lui être uni : union triadique, union féconde dans laquelle Marie retrouvera son être de mère et Claude sa réalité de fils. Et Marie, au bas d'une lettre adressée à son fils, signera de ce double paraphe qui dit une seule identité :

> Mon très cher et bien-aimé fils,
> Vostre très humble et très affectionnée mère,
> Sœur Marie de l'Incarnation
> [et au dos]
> à mon très cher frère
> en nostre Seigneur
> Le frère Claude Martin, Novise des Bénédictins réformez[106].

Mère dans son corps, dans son cœur, maternité pudiquement passée sous silence pendant de longues années et enfin exprimée et pleinement assumée, par la grâce d'une fraternité spirituelle. Tout est comme redonné à partir de la communion des âmes dont le principe est l'union amoureuse à Dieu même.

Perspectives

Des clés herméneutiques

Ainsi, du processus de gestation du sujet, on peut dire qu'il est ici essentiellement un processus de spiritualisation de l'être tout entier.

---

104. Voir, par exemple, « Lettre XLIII, du 3 septembre 1640 » dans laquelle elle décrit les attentions qu'elle prodigue aux Amérindiens y compris « s'ôter le pain de la bouche ».

105. Marie de l'Incarnation, « Lettre CLIII », dans *Correspondance*, p. 515.

106. *Ibid.*, « Lettre LVI », p. 130 s.

Le sujet qui est en train d'advenir s'inscrit dans la perspective paulinienne de *l'être spirituel*; Marie de l'Incarnation parle de « croissance perpétuelle de l'amour ». La doctrine philosophique du dualisme pré-cartésien ou cartésien est étrangère à un tel contexte. En effet, l'opposition entre *homme charnel* et *homme spirituel* intéresse non pas le corps et l'âme mais deux manières d'ordonner son existence. Le concept d'*ordre*, tel qu'il sera développé quelques années plus tard par Pascal, convient mieux à la réalité décrite par les mystiques.

Ainsi, on ne peut pas dire que, dans sa période d'ascèse la plus rigoureuse, c'est-à-dire dans les premières années de sa vie spirituelle, Marie menait la guerre contre son corps ou contre son intelligence rationnelle. Chez elle, l'ascèse a pour but de purifier non pas le corps, mais l'être tout entier enfermé dans une logique mondaine ou « charnelle », pour emprunter un terme paulinien[107]. Il s'agit d'une véritable dynamique de conversion dont le maître d'œuvre, en définitive, est l'Esprit lui-même. Marie revient plusieurs fois sur ce point; on peut lire par exemple:

> Ce pauvre corps se laisse conduire comme un mort et souffre sans mot dire, parce que la vigueur de l'Esprit de grâce l'a surmonté et réduit[108].
> [...]
> Comme j'étais en l'état d'abnégation actuelle dont j'ai parlé, [...] Notre-Seigneur me donna une augmentation de grâces et de forces pour tout ce qu'il voulait de moi. Mes pénitences continuaient, et l'Esprit me poussait d'en faire encore davantage[109].

Aussi ne faut-il pas s'étonner que les fruits de cette ascèse soient décrits par Marie en termes spirituels: il est question, par exemple, de l'acquisition des vertus d'humilité ou de pauvreté et, bien entendu, de la croissance de la charité, sous toutes ses formes.

Le combat engagé par Marie Guyart a pour but de mettre en place une ordonnance dynamique qu'on pourrait appeler une harmonie active. « L'ordre du cœur » ou « ordre de la charité » chez Pascal pourrait rendre compte en grande partie de cette ordonnance. Selon cette

---

107. Charles-André Bernard a très bien montré l'importance et la signification de la notion de pureté chez Marie de l'Incarnation. La pureté est pratiquement synonyme de sainteté. Charles-André Bernard, *op. cit.*

108. Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, chapitre XI.

109. *Ibid.*, chapitre XII.

dynamique, les divers aspects de l'être humain concourent à la réalisation d'un même dessein qui est aussi l'émergence de la subjectivité. On peut alors parler de *sujet spirituel* dans la mesure où le principe de cette ordonnance est d'ordre spirituel. Car il existe un corps charnel comme il existe des pensées ou des esprits charnels. On peut penser à ce passage de l'épître aux Colossiens dans lequel Paul dénonce les privations « qui ne servent souvent qu'à la satisfaction de la chair[110] ».

Dans cette perspective, le corps aussi bien que l'affectivité, l'intelligence, l'imagination et la volonté ont à se spiritualiser, c'est-à-dire à entrer dans une dynamique dont le but est la réalisation du double commandement de l'Amour.

Quelques brèves remarques s'imposent ici. L'anthropologie suggérée par les textes étudiés oblige à prendre en compte deux réalités que les héritiers de Descartes négligeront au moins jusqu'au XIXe siècle : l'importance de l'histoire et de l'expérience. Ce n'est pas un hasard si le genre littéraire est naturellement le récit. Marie de l'Incarnation comme Thérèse d'Avila parlent de l'être humain comme d'une histoire, parce que, fondamentalement, chaque être humain est pour elles l'histoire toujours singulière d'un être en alliance avec Dieu : une histoire sainte fondée essentiellement sur l'expérience. Thérèse d'Avila montre dans tous ses écrits que la mystique est un savoir d'expérience. Cette expérience est expérience d'une rencontre avec le principe même de tout sujet, celui-là même qui appelle l'être humain à se construire comme être-en-relation-avec-lui. La subjectivité surgit de cette relation même.

Il est impossible de lire la place du corps dans cet autre « sujet » de la modernité sans tenir compte des concepts d'histoire et d'expérience. Mais il est tout aussi impossible d'en comprendre le mystère sans prendre en compte le christocentrisme de la foi de ce début du XVIIe siècle. Le caractère central du Verbe incarné chez les deux mystiques et, plus largement, chez les spirituels des XVIe et XVIIe siècles recentre aussi la théologie sous-jacente à ces mystiques.

110. Col 2,20-23.

Commentaires

La place du corps dans les écrits des deux mystiques appelle quelques remarques :

- C'est dans le corps que peut se lire l'histoire spirituelle qui est ainsi l'histoire d'un être en quête de la paix intérieure, fruit spirituel par excellence. Le corps est le lieu du désir, du pâtir et du jouir ; il est le lieu de la louange et du don, le lieu de la ressemblance avec l'Époux ; lieu de la manducation du Corps de Dieu, de son incorporation. Pour Marie de l'Incarnation, le mémorial de la bonne nouvelle s'inscrit sur le corps des martyrs.

  Cet autre sujet de la modernité naissante est un sujet concret qui advient comme sujet intégral par intégration et désintégration successives d'appartenances identitaires. On peut penser à cette remarque du philosophe Aimé Forest à propos de l'étymologie du mot « concret » : concret vient de *cum crescere*, à la fois grandir et grandir ensemble, rassembler. *Se rassembler* comme corps, intelligence, cœur ; *se rassembler* pour surgir-au-monde, le surgissement étant aussi un don. Marie de l'Incarnation parle d'une « croissance perpétuelle de l'amour ».

- Enfin, c'est dans un corps qu'on touche Dieu, Verbe incarné. C'est par un corps qu'on s'incorpore Dieu.

Conclusions *(Maxime Allard)*

Il serait téméraire et illusoire de ramener les discours philosophiques et les « expériences » du corps signées Montaigne et Descartes à celles de Thérèse d'Avila ou de Marie Guyart. Mais l'étude de ces auteurs nous conduit à conclure :

- que, à la fin de la Renaissance et au début de la modernité, les dualismes tranchés et tranchants, ceux qui couperaient sans appel l'âme du corps, ne sont historiquement pas les seuls protocoles réfléchis, alors que certaines *doxa* voudraient les voir à l'œuvre : dans le dualisme des substances cartésiennes ou dans la mystique chrétienne. Nos analyses ont mis en évidence la complexité de la construction de ces discours sur du corps, « mon » corps.

- Le rapport au corps se module, se pense, chez ces auteurs, et s'écrit en liaison avec le rapport à Dieu, de l'apport de Dieu à la corporéité même.

- Resterait à s'enquérir des raisons de l'oblitération de ces discours et de leurs protocoles affinés et complexes en modernité. Resterait à examiner ce qui se joue dans la complexité de la mise en discours « chrétienne » de ces corps. Resterait à voir comment ces approches croisent des recherches contemporaines d'orientations diverses (Hélène Cixous, Luce Irigaray, Judith Butler, Jean-Luc Nancy, etc.) et comment cela permet de penser l'histoire du corps dans les derniers siècles.

Laissons à Michel Serres non le dernier mot mais les points de suspension pour faire résonner aujourd'hui l'écho des pas de ce lointain et proche sujet d'une autre modernité :

> Comme la vie compte plus d'obstacles que d'aises, de souffrances que de joies parfaites, d'échecs que de triomphes, d'amours éconduites que de couronnées, je parie pour une reconstitution du je. Mais comment créer une voûte de silence dans le règne universel du bruit ? [...] De même que Descartes, dans son poêle, doutait, ainsi *je* me débranche souvent. L'enseignement par les nouvelles technologies se complète par une pédagogie de la déconnexion et par une éthique du détachement. L'avenir appartient aux ordres contemplatifs. Nous sauvera de la chute évolutive vers les sociétés d'insectes celui qui inventera une nouvelle génération de monastères : ce mot signifie une association paradoxale de solitaires et de solidaires. Nous aurons besoin d'un saint Benoît, d'un autre moi et d'autres prochains[111].

111. Michel Serres, *op. cit.*, p. 288-289.

Le Seigneur de la danse
La danse et le salut du corps en christianisme

ROBERT MAGER[1]

Introduction

L'auteur-compositeur Sydney Carter compose sa chanson *Lord of the Dance* en 1963. Cette chanson présente la vie, la mort et la résurrection du Christ à travers l'image de la danse. Le refrain va comme suit :

> *Dance, then, wherever you may be,*
> *I am the Lord of the Dance, said he,*
> *And I'll lead you all, wherever you may be,*
> *And I'll lead you all in the Dance, said he*[2].

Cette œuvre est largement utilisée dans le monde anglophone, notamment en catéchèse. Or si l'on y chante le « Seigneur de la danse », le passage effectif du chant à la danse ne va pas de soi, du moins pas pour les adultes, et surtout pas en liturgie. En fait, un survol de la tradition chrétienne et de l'histoire occidentale montre rapidement que la religion chrétienne et la danse n'y ont pas fait bon ménage.

Le présent texte s'organise autour d'une simple question, aux implications cependant très vastes : *pourquoi ne danse-t-on pas en christianisme ?* Je pose la question abruptement, parce qu'elle me

---

1. Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval.

2. Sidney Carter, « Lord of the Dance », 1963 [en ligne], <www.stainer.co.uk/lotd.html>.

paraît devoir être affrontée directement, malgré les difficultés qu'elle recèle. Il faudra la déplier, l'examiner sous différents angles et proposer des éléments de compréhension. Cela sera fait sans détour, parce que les enjeux sont grands et nous conduisent directement à la question du corps et de son salut.

Plis et replis d'une question

Des objections

Des objections viennent immédiatement à l'esprit. La première concerne le *fait* : « on » ne danserait pas en christianisme ? Mais qui est ce « on » qui ne danserait pas ? Et peut-on parler ainsi, d'une manière aussi indifférenciée, du « christianisme », sans distinction entre les différentes situations culturelles ? Ne trouve-t-on pas plusieurs exemples de danse chrétienne à travers l'histoire, et jusque dans les liturgies actuelles ? Et le contradicteur de multiplier ici les exemples, dans le temps comme dans l'espace, pour invalider ce « on » :

- les danses dans les liturgies des premières générations chrétiennes, dont on trouve plusieurs évocations dans la littérature primitive et qui étaient censées se rapprocher de ce que l'on supposait être les « danses des anges » ;
- les danses réservées aux clercs dans les liturgies médiévales et celles que l'on trouve encore aujourd'hui dans certaines liturgies, notamment en Espagne (« Los Seises ») ;
- la frénésie de danse qui s'emparait périodiquement du peuple chrétien au Moyen Âge, notamment lors des fêtes et des épidémies, dans les églises, sur leurs parvis et dans les cimetières paroissiaux ;
- l'exemple de sectes chrétiennes américaines comme les Shakers et les Holy Rollers, qui exécutaient des danses frénétiques, dans des buts extatiques[3] ;
- les multiples exemples d'utilisation de la danse dans la liturgie contemporaine, notamment dans divers mouvements et associations américaines ;
- les danses qui font partie de diverses liturgies à travers le monde, notamment en Afrique avec la liturgie dite « zaïroise ».

3. La musique de la chanson de Sydney Carter est ainsi une adaptation d'une chanson shaker, « Simple Gifts » : voir [en ligne], <www2.gol.com/users/quakers/simple_gifts.htm>.

Certains commentateurs vont plus loin encore, en affirmant que le christianisme médiéval, involontairement peut-être, a été le facteur clé à la source des formes classiques et modernes de danse[4].

La deuxième objection est non pas de *fait* mais de *droit*, et prend la forme d'une question en retour : mais pourquoi faudrait-il que l'on danse en christianisme ? Le contradicteur, ici, serait prêt à admettre mon affirmation générale, mais contesterait l'intention qui sous-tend ma question. Pourquoi le chrétien devrait-il danser ? Doit-il y avoir une place pour toutes les activités en christianisme, ou le christianisme suppose-t-il un certain *ethos* qui autorise certaines pratiques et en désapprouve d'autres ? C'est ainsi que l'on a longtemps argumenté, dans les documents d'Église, contre la danse en liturgie, voire contre la danse en soi, parce qu'elle serait inconvenante, immorale, voire démoniaque (on verra plus loin les types d'arguments invoqués à travers l'histoire).

Une troisième objection rejoindrait la première en s'en prenant à la généralité de l'affirmation qui, on le soupçonne à juste titre, sous-tend ma question de départ. En effet, demander « pourquoi ne danse-t-on pas en christianisme ? », c'est laisser entendre : « ne devrait-on pas danser en christianisme ? » Or, y a-t-il quelque chose de tel que la vie chrétienne « en général », qui doive comporter tout un ensemble de règles et de pratiques, et jusqu'à une injonction de danser ?

On le voit, une question apparemment innocente (« pourquoi ne danse-t-on pas en christianisme ? ») soulève d'emblée diverses objections qui ne pourront être levées que si on examine le dossier. La mise à plat de quelques postulats épistémologiques et théologiques permettra cependant d'avancer quelque peu, en éclairant le point de vue dans lequel la présente réflexion se place.

---

4. Voir ainsi Lynn Matluck Brooks, « The Catholic Church and Dance in the Middle Ages », dans Dennis J. Fallon et Mary Jane Wolbers (dir.), *Focus on Dance X : Religion and Dance*, Reston (Va.), American Alliance for Health, Physical Education, Recreation and Dance, 1982, p. 9-12.

Trois postulats épistémologiques

I danced for the scribe
And the pharisee,
But they would not dance
And they wouldn't follow me.
I danced for the fishermen,
For James and John –
They came with me
And the Dance went on[5].

Le premier postulat épistémologique concerne la généralité de l'affirmation qui sous-tend ma question : « On ne danse pas en christianisme. » Il s'agit ici de désigner une forêt ; or ce n'est pas parce qu'il s'y trouve des chemins et des éclaircies qu'il n'y a pas de forêt. Si la pensée contemporaine insiste à juste titre sur l'importance de connaissances circonscrites, particulières, délimitées, il ne doit pas moins y avoir une place, dans la réflexion, pour des affirmations générales, pour des jugements d'ensemble, pour des diagnostics globaux, sans quoi la pensée renoncerait à la mise en perspective qui constitue un moment tout à fait essentiel. Bien sûr, il faut documenter ces affirmations générales ; pour filer la métaphore : avant d'affirmer qu'il y a une forêt, il faut avoir vu beaucoup d'arbres. Mais il existe quelque chose de tel que des forêts. Et un examen, même sommaire, du traitement réservé à la danse tout au long de l'histoire de l'Église convainc rapidement que l'absence de la danse en christianisme constitue une telle forêt[6].

Le deuxième postulat est lié au premier : si les jugements d'ensemble ont de l'importance, c'est parce qu'il y a des structures dans l'expérience humaine. Celle-ci n'est pas seulement ceci et cela, « *one damned thing after another* » (Elbert Hubbard), mais elle révèle, à

5. Sydney Carter, *op. cit.*

6. « *For the time being, dance as an all-inclusive function of life has vanished. [...] [The] religious dance in our time is certainly nothing more than a reflection of the past and a hesitant awaiting of the future. The dance, once the religious art in the strictest sense of the word, is today scarcely conceivable as an expression of the holy. The Church speaks, sings, paints, and builds, but it does not dance ; or at least it does so no longer* » (Gerardus van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty : The Holy in Art*, New York, Chicago, San Francisco, Holt, Rinehart and Winston, 1963, p. 36 ; voir notamment toute la première partie consacrée à la danse, « Beautiful Motion », p. 9-74).

travers la diversité de ses manifestations, des motifs (*patterns*)[7]. Ces motifs tiennent aux conditions de l'existence humaine, qui font que son jeu est balisé par un ensemble de règles, des règles variées et changeantes, certes, mais qui n'en sont pas moins repérables. Cela est vrai pour la vie individuelle tout autant que pour la vie collective. Reconnaître ces règles, les mettre au jour, ce n'est pas pour autant verser dans le déterminisme, le rationalisme ou la métaphysique : ce n'est pas parce qu'il y a des règles qu'il n'y a pas de jeu, au sens d'un espace de liberté et de créativité. Au contraire : on ne peut parler de jeu, précisément, que parce qu'il y a des règles repérables, qui balisent l'espace. C'est pourquoi, à mon sens, on peut légitimement parler de *christianisme*, au sens générique : il y a des structures de l'expérience chrétienne, des structures décelables, certes, dans des institutions, mais également des structures mentales, en quelque sorte, qui font qu'à travers la diversité de ses expressions, le christianisme emprunte des chemins qui ont une direction.

Le troisième postulat épistémologique doit être explicité. Les structures dominantes dans une expérience historique donnée ne sont pas les seules possibles. Il y a toujours d'autres configurations possibles, fussent-elles en nombre limité, qui, pour diverses raisons, n'ont pas été actualisées, ou ne l'ont été que partiellement. C'est l'une des tâches de la réflexion historique que de discerner, à travers ce qui s'est *effectivement* passé, diverses formes de ce qui aurait *pu* se passer, ou de ce qui s'est *aussi* passé, même si cela peut paraître marginal au premier coup d'œil. Si les structures repérables dans l'histoire de l'Église ne sont pas aléatoires, elles ne sont pas non plus nécessaires ; il y a des possibilités latentes qui peuvent se réaliser dans cette histoire en temps et lieu. Ainsi, même si le christianisme historique a largement rejeté la danse, cela ne veut pas dire qu'il ne recèle pas, dans ses replis les plus secrets, dans son « Saint des Saints », pour ainsi dire, un potentiel inespéré en ce sens. On peut même penser que le fait de considérer le sujet de la danse comme une anomalie peut constituer l'intuition, en quelque sorte, d'un potentiel caché[8].

---

7. Louis-Marie Chauvet parle ainsi de « patrons » (*Les sacrements : Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Ouvrières, 1993 ; chapitre 2, « Le sujet chrétien dans le langage et la culture de l'Église », p. 37-60).

8. Cette vision de l'histoire doit beaucoup à l'« anthroposociologie transcendantale » de Marcel Gauchet, développée notamment dans ses travaux en histoire politique

Deux postulats théologiques

À ces postulats épistémologiques, il faut ajouter deux postulats d'ordre théologique. Le premier : il n'y a rien, dans la vie chrétienne, qui ne soit sauvé. L'expérience chrétienne est non pas une expérience de *soustraction*, mais d'*assomption* : « Tout réconcilier par lui et pour lui, et sur la terre et dans les cieux » (Col 1,20). Cela ne va pas de soi. Dans l'histoire de l'Église et de la théologie, la sotériologie prévalante a été une sotériologie de soustraction : le salut se présentait comme une sorte d'épuration par le renoncement, et très précisément par le renoncement aux plaisirs corporels. Sauver son âme, ça a été, sous toutes sortes de formes, la *sauver du corps*, que ce soit à travers diverses formes de discipline corporelle ou à travers l'extase. Cette sotériologie soustractive doit manifestement beaucoup à la gnose, que le christianisme ancien a beaucoup combattu, mais auquel il a néanmoins emprunté de nombreux éléments. Avec d'autres théologiens, je crois nécessaire de lui opposer une sotériologie « assomptive », qui assume et transfigure tout l'humain. Une telle perspective paraît beaucoup mieux fondée dans l'ensemble des rapports entre Dieu et le monde (Création, Incarnation, Résurrection, don de l'Esprit), bien qu'elle comporte certaines difficultés : comment « assumer » non seulement l'amour, l'amitié, le devoir, le plaisir, mais également le désir, l'ambition, et toutes les formes de violence ?

Le second postulat théologique guide le présent travail : le salut chrétien se conjugue essentiellement au présent. « Voici maintenant le temps favorable ; voici maintenant le jour du salut » (2 Cor 6,2). Jésus annonçait l'imminence du Règne de Dieu, et non sa réalisation dans un autre temps et un autre lieu. Croire que sa mort et sa résurrection réalisent cette espérance, c'est s'éloigner d'une vision du salut qui en reporte l'essentiel dans un ailleurs déterminé (le ciel) ou dans un futur indéterminé (le retour du Christ). C'est donc chercher le salut au présent, comme un *présent*, précisément, c'est-à-dire comme l'expérience d'une donation à même ce qui constitue la trame de l'existence personnelle et collective, le drame humain dans tous ses replis et toutes ses coutures. C'est en ce sens que la vie chrétienne est

---

de la religion. Voir notamment *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 176-181, ainsi que *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, p. 91 s.

une vie *dans l'Esprit*, c'est-à-dire une vie gracieusement visitée, dans toutes ses dimensions et à chaque instant, par le Dieu manifesté dans le Christ, même si cette expérience ne se vit toujours qu'« en espérance[9] ». Croire cela, c'est se disposer à l'accueillir dans tout ce qui fait une vie humaine : désir, paroles, décisions, actions.

Une double hypothèse

Pris ensemble, ces postulats épistémologiques et théologiques éclairent déjà un peu, je l'espère, l'étonnement et l'inquiétude qui sous-tendent ma question de départ : « Pourquoi ne danse-t-on pas en christianisme ? » Ils montrent également que cette question conduit assez directement au problème du salut, et très précisément au salut du *corps*, c'est-à-dire de l'expérience humaine en tant que telle, là où elle s'éprouve et se joue, dans tous ses plis et replis. Ils permettent enfin l'explicitation de deux hypothèses de travail.

La première hypothèse est de nature *explicative* : si on ne danse pas dans le christianisme, c'est que celui-ci a très tôt conçu le salut comme le triomphe de l'âme sur le corps, malgré l'importance accordée à ce dernier dans les doctrines fondamentales de la Création, de l'Incarnation, de la Résurrection, etc. Cette conception du salut l'a hanté depuis le début de son histoire jusqu'à aujourd'hui, à travers la diversité et la complexité des traditions chrétiennes. Il faut dire tout de suite que cette dualité corps/âme (ou corps/esprit) ne peut avoir déterminé la civilisation occidentale à un tel niveau de profondeur que parce qu'elle correspond à quelque chose de profondément structurant dans l'expérience humaine comme telle[10]. On la trouve dans tellement de grandes civilisations qu'il importe de bien en mesurer la portée. Mais la question, ici, est de prendre conscience du prix qu'il a fallu payer, dans l'histoire du christianisme, pour cette hiérarchisation de l'âme et du corps, et de réaliser la relativité de cette conception, pour en entrevoir d'autres possibles.

---

9. Rm 8,24. On trouvera d'excellents développements sur ce thème dans les ouvrages du théologien Rémi Parent, et en particulier dans *L'Esprit Saint et la liberté chrétienne*, Paris, Le Centurion, 1976.

10. « La théorie de mondes duels fait partie des arguments spécieux de la métaphysique, mais elle n'aurait jamais survécu à tant de siècles si elle ne correspondait pas, de manière aussi plausible, à certaines expériences élémentaires » (Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 1 : *la pensée*, Paris, Gallimard, 1981, p. 37).

La seconde hypothèse est *exploratoire*: si l'on devrait pouvoir danser en christianisme, c'est que l'« essence du christianisme », si l'on peut employer cette expression révolue, consiste en ce que Jean-Marc Ela a appelé « la création du corps[11] », c'est-à-dire l'arrachement de l'être humain à tout ce qui le démembre, lui fait mal et lui fait mal agir, le livre à la mort, pour le faire entrer dans une expérience de liberté et de vie, cette expérience créatrice étant nécessairement collective, « communautaire », c'est-à-dire ecclésiale. Cela est exprimé excellemment dans l'hymne de Marc Ginot: « Christ mènera la danse d'un peuple nouveau; il fonde l'espérance d'un monde sauvé[12]. » La danse est précisément cette expérience personnelle et collective du corps qui exulte, l'expression de corps « sauvés » ou sur la voie du salut. Comment n'est-elle pas au cœur de la liturgie chrétienne?

La vérification de l'hypothèse explicative exige d'interroger l'histoire; l'hypothèse exploratoire conduit pour sa part à se placer sur le terrain de la théologie réflexive. Les prochaines sections se risqueront tour à tour sur ces chemins.

La danse et le christianisme

I danced on the Sabbath
And I cured the lame;
The holy people
Said it was a shame.
They whipped and they stripped
And they hung me on high,
And they left me there
On a Cross to die[13].

Pour comprendre le caractère particulier des rapports conflictuels entre le christianisme et la danse, il faut d'abord prendre conscience de la complicité originelle entre la danse et la religion.

Danse et religion

Dans son ouvrage de maturité, *Sacred and Profane Beauty*, le théologien, philosophe et historien des religions Gerardus Van der Leeuw

11. Claude Geffré (dir.), *Théologie et choc des cultures*, Paris, Cerf, 1984, p. 65.
12. Marc Ginot, « Qui parle de la danse » [fiche de chant], cote A165. Voir <http://secli.cef.fr, fiche n° 2957> (consulté le 28 novembre 2007).
13. Sydney Carter, *op. cit.*

considère la danse comme la matrice de tous les arts, et comme la forme même des cultures primitives : « *The art of beautiful motion is far and away the oldest. [...] [The] cultural history of prehistoric and ancient man is, for the most part, nothing but the history of the dance*[14]. » Aujourd'hui, dans une culture où la danse n'est guère plus qu'un objet de spectacle, il nous est difficile de nous représenter la manière dont, dans la plus grande partie de l'histoire humaine, et encore chez beaucoup de peuples, elle est liée à l'ensemble de la vie :

> *The dance is neither an « art » in a present-day, one-sided aesthetic sense, nor an entertainment. It is half ritual, half work, and both together. Movement is ordered firmly and ceremonially in a dance, but for a useful purpose. In primitive cultures, prayer, work, and dance – for us strictly separate concepts with fully different modes of expression – belong together, indeed so closely that they can scarcely be differentiated*[15].

Que ce soit par le mime, la transe ou le pas cérémoniel, il s'agit toujours de composer avec l'ordre du monde en se l'incorporant, en s'y perdant ou en le révérant. Pour autant que l'expérience de l'ordre est au cœur de la religion[16], on peut parler d'un caractère religieux de la danse, pourvu que cette manière de s'exprimer n'en restreigne d'aucune manière l'extension dans la culture :

> *[p]rimitive man views the dance as the most serious affair, with religious significance. [...] All other meanings are included in the religious : the gymnastic, the aesthetic, the social, the military, the erotic. [...] But where we would speak of a religious dance in opposition to an erotic or other sort of dance, the primitive man [...] does not recognize this opposition. It is therefore just as wrong to speak of a « religious origin » of the dance (as is occasionally done) as it is to seek the origin of the dance in eroticism alone. The dance is an independent quantity, bound up with all domains*

14. Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 13. Van der Leeuw explique, en introduction, son emploi des qualificatifs « primitif » et « moderne », qui désignent des structures différentes, et non des stades d'évolution (Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 7). Par ailleurs, « *[i]t has been postulated that dance and religion evolved as one entity ; recorded history leaves no doubt that the two were united for thousands of years* » (Ida F. Chadwick, « Dance : An Agent of "Ekstasis" », dans Dennis J. Fallon et Mary Jane Wolbers (dir.), *op. cit.*, p. 1 ; Chadwick renvoie à V. O. Vogt, *Art and Religion*, Boston, The Beacon Press, 1948).

15. Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 16.

16. Hans Waldenfels en fait l'une de ses principales voies d'accès : article « Religion », dans P. Eicher (dir.), *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 644.

> *of life, and since theses domains cannot be separated sharply from one another, the dance, by its very nature, is religious*[17].

La danse fait encore aujourd'hui partie intégrante de maintes cultures. C'est le cas par exemple en Afrique où elle forme, avec le récit et la musique, la trame même de plusieurs cultures traditionnelles[18].

La danse est comprise ici de façon extensive, comme le corps en mouvement, un mouvement marqué par des formes, du rythme et du sens[19]. Plus précisément, Van der Leeuw suggère que, dans les cultures primitives, elle est essentiellement l'expérience de l'ordre par le mouvement :

> *It is ordered movement. The dance is a movement of the self in a purposeful, definite manner. [...] In the dance, man discovers the rhythm of the motion that surrounds him, just as it surrounds another man or an animal or a star. He discovers the rhythm and invents a response, but it is a response that has its own forms, that is stylized and ordered. He does with motion the same thing that he does with a shape when he carves or chisels, draws or paints. He places his own movements and those of the creatures which surround him into an ordered whole*[20].

La danse n'est donc pas seulement *expressive* (expression du sujet, expression de sens), mais bien encore, et peut-être d'abord, *impressive*, incorporation de l'ordre du monde. Van der Leeuw montre clairement cet inscription corporelle du monde à travers l'expérience de la danse ; danser, c'est « *[to] participate in the rhythm which orders life*[21] ». On est dans le registre de l'échange : « *Man perceives the motion of the surrounding environment, and then, in his turn, forces*

17. *Ibid.*, p. 35. « *Dance can be performed to express emotions and ideas, to tell a story or repeat a dream, to placate the gods, to beg for favors, to experience delight, to deal with magic, and to communicate* » (Marina Herrera et Elly Murphy, « The Religious Nature of Dance », dans Dennis J. Fallon et Mary Jane Wolbers [dir.], *op. cit.*, p. 55).

18. « Dans les civilisations noires qui accordent une place centrale aux mouvements corporels, la danse revêt toujours un caractère sacré et accompagne toutes les cérémonies rituelles. Traditionnellement, les Africains recourent à la danse chaque fois que la société traverse une période de crise et aussi dans maintes occasions de la vie quotidienne » (Festival des danses sacrées de Thiès [en ligne], <www.festivalthies.sn/pourquoi.htm>).

19. Marina Herrera et Elly Murphy, *op. cit.*, p. 55.

20. Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 14.

21. *Ibid.*, p. 15.

it upon the world after his own fashion. » Par la danse, « *one attains the power that resides in the surrounding world*[22] ».

Deux danseurs contemporains, Herrera et Murphy, mettent en évidence cette double polarité de l'expérience de la danse, qui est à la fois *entrée dans un mystère* et *expression personnelle.* Il s'agit, ici encore, d'incorporer un ordre (l'ordre cosmique, l'ordre social) dans le mouvement même où l'on lui répond[23].

La danse dans l'Antiquité chrétienne

C'est de cette solide imbrication de la danse et de la culture que la tradition chrétienne va très tôt se démarquer.

La danse faisait partie intégrante de la culture d'Israël, et il n'y a pas d'indication qu'elle y ait fait l'objet d'une méfiance particulière. Nous avons des traces de son intégration dans les liturgies chrétiennes primitives, comme expression de la joie d'être sauvé; dans un de ses discours, Clément d'Alexandrie évoque la danse en chœur de ses fidèles avec les anges. Au IIe siècle, des chœurs d'enfants jouaient des instruments, chantaient et dansaient dans les liturgies, notamment à l'occasion des baptêmes[24].

Il semble bien que les difficultés vont apparaître avec l'implantation et le développement de la foi nouvelle dans l'Empire romain déclinant. Divers facteurs ont probablement joué.

---

22. *Ibid.*, p. 15 et 20.

23. Voir Marina Herrera et Elly Murphy, *op. cit.*

24. Voir Ida F. Chadwick, *op. cit.*, p. 6; et Nancy Brooks Schmitz, « Who Dances Not Knows Not the Way of Life: The Changing Relationships of Dance and Religion », dans Dennis J. Fallon et Mary Jane Wolbers (dir.), *op. cit.*, p. 13-20. À la fin du IVe siècle, Ambroise de Milan peut encore parler favorablement de la danse en liturgie, quoiqu'il insiste sur sa nécessaire spiritualisation : « Le Christ a recommandé la danse que David a dansée devant l'arche du Seigneur. Est convenable tout ce qui se rapporte à la religion; nous n'avons pas à rougir de tout ce qui contribue au culte et à l'honneur du Christ. Il ne s'agit donc pas de la danse, compagne du plaisir ou de la luxure, mais de celle par laquelle chacun élève un corps actif sans permettre à des membres paresseux de reposer à terre ou de s'engourdir dans une démarche traînante. Paul dansait spirituellement, quand il se tendait pour nous et, oubliant le passé, mais désirant l'avenir, s'efforçait vers le prix du Christ (Phil. 3,13-14). Toi aussi, 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 (*De pœnitentia* 2, 6, PL 16, 508 ab) » (Ambroise de Milan cité dans Émile Bertaud, « Danse religieuse », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 3, Paris, Cerf, 1957, col. 21-37, col. 27).

Il y a d'abord les accommodements auxquels certaines communautés avaient consenti, en incorporant dans leurs liturgies des éléments des religions ambiantes, et notamment les danses rituelles. Cette parenté fera planer une ombre sur les danses, toujours soupçonnées d'évoquer les danses cosmiques païennes[25].

On évoque également la dégradation progressive de la société impériale antique, avec un relâchement des mœurs :

> *In the fifth century, dance and theatre in Rome had degenerated to a spectacle of brutality and eroticism. Early Christians having suffered under these Roman excesses condemned the Roman way of life. Because dance was an integral part of Roman life, dance as a spectacular entertainment was condemned by the Church fathers*[26].

Il y a de plus la diffusion et le succès des idées gnostiques et néoplatoniciennes, que le christianisme combattit, mais qui finirent par le marquer. Ces idées exaltaient la noblesse de l'esprit et prônaient l'arrachement de l'âme à la vie des sens, cause de souffrance et de malheur. Il faut ajouter à cela l'influence d'un stoïcisme dénigrant le plaisir, qui faisait dire à Cicéron : « À moins d'être fou, un homme qui n'est pas ivre, ne danse jamais[27]. »

---

25. T. Ortolan, « Danse », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1911, col. 107-134, col. 110 ; Nancy Brooks Schmitz, *op. cit.*, p. 13. Le critique de danse Philippe Verrièle voit là la principale raison de l'hostilité du christianisme envers la danse (*La Muse de mauvaise réputation : danse et érotisme*, Paris, La Musardine, 2006, p. 137-139). Selon la danseuse moderne Isadora Duncan, les mouvements alternés d'agenouillement, de redressement et d'inclination dans les liturgies catholiques et orthodoxes pourraient être des vestiges de chorégraphies primitives plus complexes, véritables danses liturgiques dont les racines remonteraient aux anciens cultes d'Apollon et de Dionysos (*La Danse de l'avenir*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2003, p. 74).

26. Nancy Brooks Schmitz, *op. cit.*, p. 13. Même opinion chez Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 53-54, qui en fait le facteur principal. C'est ce contexte qui explique en grande partie la phrase de Jean Chrysostome, commentant la danse de Salomé : « Là où est la danse, là est le diable » (cité dans Émile Bertaud, *art. cit.*, p. 28). Il se peut que cette perception négative de la danse n'ait pas été le seul fait de l'Église, mais qu'elle ait reflété une prise de conscience plus large : « La méfiance vis-à-vis de la danse, l'accusation qui lui est fréquemment faite d'être licencieuse me semblent plus généralement portées par la société tout entière, l'Église ne faisant que la relayer. [...] ce n'est pas pour s'opposer à un érotisme consubstantiel que l'Église s'est opposée à la danse mais pour répondre à l'attente de la société [...] » (Philippe Verrièle, *op. cit.*, p. 139).

27. T. Ortolan, *art. cit.*, col. 110. Voir également Lynn Matluck Brooks, *op. cit.*, p. 9.

Enfin, à partir du IVe siècle, l'entrée massive de païens dans l'Église va entraîner un relâchement de la discipline chrétienne et, en réaction, une idéalisation de la vie chaste et ascétique des moines, jugée plus digne. Les moines étant de plus en plus fréquemment élus évêques, cet idéal de vie monastique influencera la vision morale générale.

À ces facteurs extrinsèques, mais déterminants pour la suite de l'histoire de l'Église, il faut encore ajouter des facteurs inhérents à la foi chrétienne elle-même.

Il y a d'abord l'attente de la Parousie, avec le sentiment que le monde présent, avec tout ce qui relève de lui, est voué à passer, ce qui encourageait une attitude de réserve et de retenue face à diverses réalités de l'existence. Jacques Pohier, dans une étude éclairante, suggère que cette réserve eschatologique mettait directement en cause la notion de plaisir, celui-ci, par sa nature même, risquant toujours d'être vu comme la réponse parfaite, ici et maintenant, au désir d'accomplissement de l'être humain. De même, on peut comprendre que la condamnation du plaisir soit principalement centrée sur le plaisir sexuel : « Parce qu'elle est un signe et un lieu privilégié de l'incomplétude et de l'aléatoire, la sexualité est de façon privilégiée ce dont le dépassement et l'abolition seraient nécessaires à l'accomplissement totalitaire et totalisant du désir de l'homme[28]. »

Expérience du plaisir à travers le mouvement du corps, expérience culturellement associée aux rites païens, à la débauche et au malheur, la danse sera désormais, et pendant longtemps, tenue en suspicion. Van der Leeuw résume bien les difficultés :

> *It is obvious that a view of life that shrinks from the body cannot stand for beautiful movement; that a religion which exalts virginity above all must hate the enticements of the moving body; that the hope for release from the body of this death expects no benefits from any expression of feeling, and certainly not from any expression of the holy, through dance*[29].

À partir du IVe siècle, on trouve des condamnations de plus en plus fréquentes et vigoureuses des danses que pratiquent les fidèles dans les églises ; les femmes, notamment, sont dénoncées en raison de leurs danses jugées trop lascives. Au Ve siècle, saint Césaire dénonce

28. Jacques Pohier, *Le chrétien, le plaisir et la sexualité*, Paris, Cerf, 1974, p. 73.
29. Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 54-55.

les danses pratiquées devant les églises des saints. À partir du VIe siècle, ces condamnations deviennent de plus en plus fréquentes et sévères. Il en sera ainsi jusqu'à l'ère moderne.

> De Saint-Augustin à Saint-Césaire [...], il y a une permanence des interdictions et cette tendance dure jusqu'au concile de Trente. Mais, comme le fait remarquer Paul Bourcier, « la répétition même des anathèmes démontre que, pendant cette période, la danse ne cessait d'être pratiquée dans les églises ou leurs annexes ». L'historien en conclut : « Du renouvellement, de la constance, de la rigueur des anathèmes, il faut inférer, on doit le répéter, que le peuple des fidèles n'a abandonné que bien lentement l'habitude, venue du fond des millénaires, de considérer la danse comme étant, dans son inspiration originelle, un acte sacré, à tout le moins rituel[30]. »

La danse au Moyen Âge

Au Moyen Âge, la danse continue ça et là d'être exécutée dans les espaces sacrés. On discerne deux phénomènes principaux : les danses liturgiques des clercs, notamment dans les processions et la manipulation des objets du culte, et les danses populaires dans les églises, les cimetières et les campagnes, surtout au cours des fêtes et des épidémies.

> *The most fascinating of all were the dance manias which broke out in Europe, especially during the Black Death of the fourteenth century. The people were driven by an uncontrollable impulse to dance, and bystanders were irresistibly drawn into their midst. As the malady spread by contagion, great numbers of dancers made their way to various churches where they performed before special saints*[31].

Ces manifestations ressemblaient à celles des flagellants ; l'Inquisition tenta de les réprimer, sans grand succès. Ainsi, les danses des clercs finiront par être éliminées, mais les danses populaires, quant à elles, persisteront malgré les multiples condamnations de l'Église qui ne sont pas toujours relayées par le bas clergé, conscient de l'importance de la danse pour le peuple et de son ancrage dans la tradition[32].

---

30. Philippe Verrièle, *op. cit.*, p. 135-136, citant Paul Bourcier, *Naissance du ballet*, Nîmes, La recherche en danse, 1995, p. 33.

31. Ida F. Chadwick, *op. cit.*, p. 1. Voir aussi Lynn Matluck Brooks, *op. cit.*, p. 11.

32. Nancy Brooks Schmitz, *op. cit.*, p. 14-15 ; Ida F. Chadwick, *op. cit.*, p. 7.

Dans certaines régions, l'ambivalence de l'Église face à la danse est manifeste. Par exemple, on note des disparités entre les divers édits la concernant en Espagne. La danse est interdite aux vigiles des fêtes de saints (Concile de Tolède, 539) et au Festival des fous (Concile de Tolède, VIIe siècle), mais on assiste par ailleurs à la promotion d'une liturgie riche en chorégraphie : intégrée à la messe mozarabe, pratiquée à Tolède et à Séville, cette forme de danse évoluera pour devenir la danse de « Los Seises », dont la pratique persistera jusqu'à aujourd'hui, malgré les diverses interdictions qui la frapperont au fil des siècles[33].

Brooks note la condamnation générale de toute forme de danse durant le Haut Moyen Âge, mais elle croit voir un changement d'attitude au tournant du millénaire, alors qu'une stabilisation politique, économique et sociale de la société européenne favorise le développement de l'humanisme au XIIe siècle, puis de la Renaissance, qui vit la naissance du ballet. Elle écrit :

> *The Church's attitude toward dance, although officially and sometimes in practice negative, can actually be seen to have contributed to the growth and encouragement of later medieval European dance, as evidenced in the development of liturgical dramas and the evolution of social and professional dance forms*[34].

L'Église à l'origine de la danse moderne ? Brooks estime que l'Église aurait créé un contexte favorable à la naissance de nouvelles formes culturelles de danse : « *For it appears that, perhaps much to its own surprise, the Church became the foundation from which European theatrical dance forms were built*[35]. » Nous serions ici devant une interprétation semblable à celle que Marcel Gauchet proposait dans *Le Désenchantement du monde :* le christianisme comme religion de la sortie de la religion. Mais Brooks ajoute : « *This view awaits further validation through a more thorough study of the primary sources themselves*[36]. »

---

33. *Ibid.*, p. 14. On trouvera diverses descriptions de danses liturgiques dans L. Gougaud, « Danse », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1920, col. 251 s., ainsi que dans Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 37 s.

34. Lynn Matluck Brooks, *op. cit.*, p. 12.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

Une chose est sûre: l'argumentaire des autorités ecclésiales de l'époque laisse peu de doute quant aux maux attribués à la danse. Elle ne permet pas d'écouter la Parole de Dieu en silence, elle ne convient pas à la dignité de la liturgie, elle viole l'espace sacré de l'église et de ses dépendances, elle trouble le déroulement des cérémonies[37]. Argument massue: immorale, elle est l'œuvre du diable. Le diable est en effet la plus grande figure de danseur dans la culture médiévale. Nombre de récits populaires, propagés par les clercs, racontent la colère de Dieu qui frappe les danseurs, leur coupant les pieds, les condamnant à danser jusqu'à ce que mort s'ensuive, les fixant à leur plancher de danse, ou les enflammant[38].

L'époque moderne

I danced on a Friday
When the sky turned black
It's hard to dance
With the devil on your back.
They buried my body
And they thought I'd gone,
But I am the Dance,
And I still go on[39].

Étant donné les limites tracées à la présente étude, l'examen des rapports entre la danse et la religion chrétienne en modernité ne saurait être exhaustif ni même satisfaisant. Les transformations du champ de la danse elle-même sont trop considérables; on pense, en premier lieu, à la mise à distance de la danse comme spectacle. Ce phénomène lui-même n'est qu'un aspect d'une mutation culturelle globale que l'écrivain Gilbert Keith Chesterton a évoquée de façon suggestive en parlant d'un passage de la danse à la course, l'expérience de l'*ordre* faisant place à la quête du *progrès*[40].

En s'en tenant à l'attitude des autorités ecclésiales face à la danse, on dira d'abord que la Réforme réussit à éradiquer presque complètement les danses religieuses populaires. L'invention de l'imprimerie

37. Nancy Brooks Schmitz, *op. cit.*, p. 15.
38. *Ibid.* Voir également Lynn Matluck Brooks, *op. cit.*, p. 9.
39. Sydney Carter, *op. cit.*
40. Cité par Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 35.

lui donne les moyens de ses ambitions. Les tracts de la Réforme associent la danse à l'activité du diable ; la figure de Salomé est régulièrement invoquée, ainsi que celle du veau d'or. Des thèmes pauliniens sont avancés : l'esprit contre la chair, le corps, temple de Dieu. La joie et la gaieté sont jugées impropres à la vie chrétienne. On insiste sur le commandement contre l'adultère en l'élargissant aux regards impurs, aux blagues salaces et à l'immodestie vestimentaire. « *It was also taught that one must avoid indecent dances and contact with the opposite sex. Thus the connexion between the body, dance and eroticism is brought into the open*[41]. »

Selon Schmitz, la Réforme accentua la tension chrétienne entre la renonciation au monde et l'humanisme moderne : « *The Reformation preached the renunciation of the world. It was totally unappreciative of dance and other arts, as well as all worldly pleasures. The mind was considered all important. The body was thought of as without value in religious growth and worship*[42]. » En fait, un examen plus attentif des écrits des Réformateurs et du développement de leurs Églises montrent des différences et des évolutions marquées. À la suite des Pères de l'Antiquité, Luther se représentait le ciel comme un lieu de danses joyeuses. Il acceptait que les chrétiens s'adonnent à la danse, « pourvu qu'ils ne grimpent pas sur les tables ou qu'ils ne dansent pas à l'église[43] ». Calvin, quant à lui, classe la danse parmi les « maux en soi » ; prélude à la fornication, elle n'est que manifestation honteuse d'impudeur, qui affole les âmes profanes[44]. Ce jugement est repris par plusieurs puritains et anglicans d'Angleterre, tels Philip Stubs et Richard Baxter. Ainsi Baxter : « *Dancing must be classed among "sinful sports", it is not "becoming a noble soul", it "bewitcheth and befooleth"; it wastes precious hours; it obscures the just sense of spiritual need; it is under God's judgement; it is a preparation for destruction*[45]. »

Mais au plan des théologies en cause, les choses se présentent un peu différemment.

---

41. Nancy Brooks Schmitz, *op. cit.*, p. 15.

42. *Ibid.*

43. David Tripp, « The Image of the Body in the Formative Phases of the Protestant Reformation », dans Sarah Coakley (dir.), *Religion and the Body*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 135-136, citant un sermon pour l'Épiphanie 11, dans *Dr Martin Luthers sämtliche Werke*, Erlangen, 1826-1852, vol. 11, p. 39-50.

44. Cité par David Tripp, *op. cit.*, p. 139.

45. David Tripp, *op. cit.*, p. 144, citant Richard Baxter.

The church of Luther experienced and preached the ideal of renunciation of the world more strongly than the Reformed Church, which desires to proclaim the glory of God in all areas of life. For this reason, the Lutheran Church, when the challenge is made, must judge very harshly (in opposition to Luther and Melanchthon) both the dance and all other arts and worldly pleasures. It can do this and remain liberal in other areas of life. The Reformed Churches do not view this world as a vale of tears, but as the vineyard of the Lord, which is to be cultivated. [...] Everything must and can serve to the glorification of God, even art[46].

Un tel ascétisme dans le monde suppose une régulation des passions, ce qui va s'avérer difficile à faire et entraîner, peu à peu, une attitude plus répressive du calvinisme à l'égard de la danse.

Au cours des siècles suivants, ces divergences d'appréciation entraîneront différentes attitudes dans des Églises issues de la Réforme: une vision positive de la danse chez les Mormons, mais traditionnellement négative chez les Southern Baptists[47]. Aux États-Unis, on a recensé cent cinquante livres, tracts, essais, sermons et discours vilipendant la danse entre 1685 et 1963[48]. On trouve également des histoires d'Églises marginales, tels les Shakers et les Holy Rollers, dont les expériences de danse extatique ne résisteront pas longtemps à la réprobation sociale[49].

Dans le monde catholique, les positions ne diffèrent pas essentiellement. La Contre-Réforme emboîta le pas à la Réforme protestante, en interdisant toute forme de danse religieuse: « *In addition, the church insisted upon a liturgical unity without any creativity in worship*[50]. » Pour se faire une idée de la perception catholique de la

46. Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 51.

47. Georganna Ballif Arrington, « Dance in Mormonism: The Dancingest Denomination », dans Dennis J. Fallon et Mary Jane Wolbers (dir.), *op. cit.*, p. 31-34 ; J. Douglas Thomas, « Southern Baptists and Dancing », dans Dennis J. Fallon et Mary Jane Wolbers (dir.), *op. cit.*, p. 37-39.

48. Joseph E. Marks III, *The Mathers on Dancing*, Brooklyn, Dance Horizons, 1975, cité dans Mary Jane Wolbers, « To Dance or Not to Dance », dans Dennis J. Fallon et Mary Jane Wolbers (dir.), p. 73.

49. Les Shakers, United Society of Believers in Christ's Second Appearing ou Millenial Church, se constituèrent en 1776 à New York, en se dissociant de mouvements huguenots à tendance dualiste. Leurs expériences de transe et d'expression charismatique seront progressivement ritualisées. La secte disparaît à la fin du XIXe siècle (Nancy Brooks Schmitz, *op. cit.*, p. 16-17). Voir aussi Ida F. Chadwick, *op. cit.*, p. 1 et 7.

50. Nancy Brooks Schmitz, *op. cit.*, p. 15.

danse au XXe siècle, on peut se référer à la manière dont la théologie traite de la question. Une recherche rapide effectuée dans la documentation indique une quasi-absence d'écrits sur le sujet. Le *New Catholic Encyclopedia* de 1967 lui consacre deux articles, l'un sur les danses macabres, l'autre sur la danse religieuse dans diverses traditions de l'humanité ; ce second article est absent dans la réédition de 2003.

Le *Dictionnaire de théologie catholique*, rédigé au début du XXe siècle, constitue un cas révélateur. L'article sur la danse, très étoffé, adopte un point de vue qui se veut conciliant et témoigne de la mentalité de l'époque. Il commence avec l'affirmation suivante : « On ne pourrait pas affirmer sans erreur que la danse, considérée en elle-même, soit une chose intrinsèquement mauvaise[51]. » L'article s'applique à montrer que cette manière de voir est partagée par la Bible, les Pères de l'Église, les théologiens et les moralistes. Il conclut son survol historique par l'affirmation suivante : « On se tromperait donc en jugeant *a priori* coupable de péché mortel une personne, pour le seul fait d'y avoir pris part[52]. » Le problème tiendrait plutôt aux circonstances : d'abord le costume, que l'article examine minutieusement, en consacrant deux colonnes entières au décolletage ; ensuite les actes, « attouchements, rapprochements, enlacements », qui rendent certaines danses particulièrement « osées » et « dangereuses » :

> D'après les lois qui en régissent l'ordonnance, elles exigent, en effet, non seulement que le danseur tienne par la main la danseuse, et entrelace ses doigts avec les siens ; mais qu'il s'approche de plus en plus d'elle, jusqu'à la saisir par la taille, l'enlacer dans ses bras, et la serrer sur sa poitrine. Quelquefois la tête de la danseuse se penche voluptueusement sur l'épaule de son cavalier, comme si elle s'abandonnait à lui. D'autres fois, surtout dans les danses à allure rapide, la danseuse est, à diverses reprises, soulevée par le danseur, ou bien elle saute en s'appuyant sur lui : tout cela, aux sons d'une musique enivrante ; dans un milieu saturé d'une douce chaleur, ou de parfums pénétrants ; sous la vive lumière de lustres nombreux qui, par leur éclat, ajoutent encore à la fascination de cet ensemble, où tout semble réuni pour séduire les yeux et le cœur[53].

51. T. Ortolan, *art. cit.*, col. 107.
52. *Ibid.*, col. 112.
53. *Ibid.*, col. 116-117.

On remarquera ici la perspective masculine, et l'attention portée à l'excitation érotique. L'auteur de l'article fait ensuite un examen minutieux des différentes danses contemporaines (pas, enlacements, etc.) de façon à juger de leur moralité. Il formule des remarques sur les lieux et les moments (« La nuit également, le danger est plus grand que le jour[54] »), et sur les dispositions d'esprit. Des règles sont ensuite édictées pour guider le pasteur d'âmes en dehors du confessionnal, elles lui indiquent quand il y a lieu d'interdire, de permettre, de tolérer, etc. L'article spécifie quand l'absolution doit être accordée et quand elle doit être refusée. Ainsi, « dans les paroisses profondément chrétiennes, où la danse n'est pas en usage, le confesseur [...] [peut] se montrer plus sévère, et, par remède préventif, refuser l'absolution à toute personne qui danserait, et qui, par son exemple, contribuerait à implanter dans le pays une coutume aussi funeste[55] ». L'article est écrit dans une optique essentiellement morale et spirituelle, et il vise principalement à guider la confession. À cet égard, il se refuse à édicter une règle générale :

> En d'autres termes, parce qu'une personne a dansé une valse, une polka, ou une scottish, doit-on et peut-on, sans plus d'examen, la juger *a priori* coupable de péché mortel ? Une affirmation d'une telle étendue et d'un pareil absolutisme serait certainement exagérée. [...] Le jeu, le divertissement, la récréation, disons même la légèreté, sont parfois une circonstance atténuante ; les usages reçus en sont une également[56].

La position tenue ici est « typiquement catholique » : ferme sur les principes, mais accommodante dans leur application.

L'époque contemporaine

Au XXe siècle, la redécouverte de la portée religieuse et spirituelle de la danse ne s'est pas faite dans le contexte ecclésial, mais plutôt dans le monde du ballet, notamment à travers les figures d'Isadora Duncan, l'inspiratrice de la danse moderne américaine, ainsi que de Ruth St. Denis et de Ted Shawn, qui ont promu de nouvelles formes de danse sacrée, tant dans les églises que dans les salles de concert[57].

54. *Ibid.*, col. 124.
55. *Ibid.*, col. 130.
56. *Ibid.*, col. 118.
57. Nancy Brooks Schmitz, *op. cit.*, p. 18.

On vise l'intégration de l'esprit et du corps et l'expression personnelle.

La figure d'Isadora Duncan est particulièrement intéressante. S'inspirant des thèses développées par Nietzsche dans *La Naissance de la tragédie* et dans l'essai intitulé « An Attempt at Self Criticism », Duncan envisage chez l'être humain le côté apollinien et le côté dionysiaque. Prenant ses distances par rapport à un ballet apollinien entièrement codé et maîtrisé, elle considère que la danse a pour but l'expression de la nature dionysiaque :

> *These two aspects, the Apollonian and the Dionysian, were representative of the worlds of dream and intoxication. The Apollonian aspect expresses a desire in art for that which is measured, ordered, and reposed, while the Dionysian aspect immediately plunges man into the center of living with all the urgency and excitement and joy that can be found*[58].

Le sens de l'harmonie dans l'art relèverait du pôle apollinien, et la créativité du pôle dionysiaque : « *Man must speak, then sing, then dance. But the speaking is the brain, the thinking man. The singing is the emotion. The dancing is the Dionysian ecstasy which carries away all*[59]. »

On sent nettement, dans une telle démarche, le déplacement déjà invoqué, qui s'éloigne de l'incorporation d'un ordre cosmique et social pour aller vers l'expression de plus en plus libre d'individus se voulant libérés de telles contraintes[60].

Au cours du XXe siècle, la danse perd peu à peu son caractère sulfureux, en raison de l'audace grandissante des compagnies de

---

58. Diane Milhan Pruett, « Duncan's Perception of Dance in Religion », dans Dennis J. Fallon et Mary Jane Wolbers (dir.), *op. cit.*, p. 57-58, citant Isadora Duncan, *The Art of the Dance*, New York, Theatre Art, 1928. Van der Leeuw évoque la même perspective : « *The opposition "Apollo-Dionysius", the restrained and ordered as opposed to the ecstatic and surrendered, is eternally human, but specifically Greek. Apollo's lyre and Dionysus' flute still battle for control over our movements* » (Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 59).

59. *Ibid.*

60. Verrièle note que des résistances persistent, même au plan social. Dans l'esprit de la France de la Troisième République, « la danse est d'autant plus dangereuse qu'elle conduit ceux qui s'y adonnent à ne plus respecter les règles de la bienséance et donc la norme sociale » (Philippe Verrièle, *op. cit.*, p. 140). Le philosophe Alain manifeste ainsi dans ses écrits « cette méfiance du lettré rationnel face à la danse » (*Ibid.*, p. 141). « La danse lui semble [...] un dérèglement et l'ensemble du chapitre [de son *Système des Beaux-arts*] insiste sur la notion d'ordonnancement, sur la nécessité, par l'organisation, de rendre "civilisé" ce désordre de danse » (*Ibid.*, p. 142).

danse, de la sécularisation des sociétés occidentales et de la réhabilitation du corps en christianisme. La perspective historique, qui marque profondément désormais les études théologiques, incite à relativiser la réprobation traditionnelle de la danse[61]. On assiste à une réintroduction prudente d'éléments de danse, surtout exécutées *devant* les assemblées (sauf dans certaines communautés africaines, afro-américaines ou d'autres cultures du sud). Si ces expériences représentent une réelle nouveauté dans le champ liturgique, elles demeurent cependant apolliniennes dans leur style :

> *Despite attempts to revive the religious dance, this form of worship remains on the perimeter of Christian Worship. When it is included, one feels that something is missing. Viewed in the light of dance history, that something must be that only a fragment of the ecstatic element, the becoming one with God through the dance, remains*[62].

Interprétation théologique

> *They cut me down*
> *And I leapt up high;*
> *I am the life*
> *That'll never, never die;*
> *I'll live in you*
> *If you'll live in me*
> *I am the Lord*
> *Of the Dance, said he*[63].

Pourquoi ne danse-t-on pas en christianisme ? Le survol historique qui a été effectué suffit à montrer la complexité d'une telle question, malgré sa simplicité apparente.

Non pas que le fait soit douteux : la condamnation de la danse dans l'histoire du christianisme est massive, et les exceptions qui ont

61. Les propos suivants de Van der Leeuw sont typiques : « *[...] this Christianity which can still be found in broad strata of society, Catholic as well as Evangelical, is not true Christianity. It is a Christianity which has gone to school at the feet of Orphism and Neoplatonism, and has there forgotten its Jewish heritage. It is a Christianity which, in an unfortunate hour, took over from the Greeks, along with the idea of the divinity and immortality of the soul, the idea of the evil of the body. This is a Christianity which almost replaced "good" and "evil" with the concepts "material" and "immaterial", and for which virginity was of more value than holiness* » (Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 55).

62. Ida F. Chadwick, *op. cit.*, p. 7.

63. Sydney Carter, *op. cit.*

été notées sont remarquablement rares. Le problème se situe ailleurs : comment comprendre cette réprobation et qu'en penser aujourd'hui ? La résistance des peuples face aux interdits de danser, si constante à travers tout le Moyen Âge, s'explique-t-elle simplement par la persistance des croyances et des pratiques païennes ou par une exigence anthropologique fondamentale, elle-même grosse d'une portée théologique à (re)découvrir ?

Selon Van der Leeuw, la chose est entendue : la réprobation de la danse est liée à la disqualification du corps qui s'est produite au cours de l'Antiquité :

> *But almost from the very beginning, Christianity has been the outspoken enemy of the body and all sensual pleasures, which it never considers innocent. It seeks the secret of all guilt in the lust of the flesh, concupiscentia, which transmits sin as an inheritance from generation to generation. Christianity knows no innocent sensuality, nor the glory of the body*[64].

Van der Leeuw ne doute pas que cela a constitué un écart par rapport au « christianisme authentique » :

> *True Christianity knows that body and soul were both equally created by God, equally attacked by corruption, and equally saved by Christ. The resurrection which the Christian Church preaches, in opposition to Greek immortality, is the resurrection of the body. Genuine Christianity is in no sense dualistic*[65].

Il peut paraître hasardeux de jouer ainsi le droit (supposé) contre le fait, d'opposer un « vrai christianisme » au christianisme historique[66]. Mais cette position peut être exprimée autrement, dans la ligne du troisième postulat épistémologique exposé au début du chapitre : la disqualification du corps et la condamnation de la danse qui s'ensuit vraisemblablement sont-ils *fatals* (dans les deux sens du mot) ou ne constituent-ils qu'un moment de l'histoire du christianisme qui peut et doit aujourd'hui être dépassé ?

Le déploiement de cette question suppose différentes étapes, qui seront traitées ici brièvement. Il s'agit d'abord de faire le point sur les rapports supposés entre les interdits concernant la danse et la

---

64. Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 54.

65. *Ibid.*, p. 55.

66. Voir la critique de Jean-Yves Jolif, « L'athéisme à la recherche d'un lien réel entre les hommes », *Concilium*, n° 29 (1967), p. 14-15.

disqualification du corps. Il faut ensuite mesurer les implications de cette disqualification; on s'attardera ici à deux d'entre elles, en suggérant pourquoi (sur quelles bases théologiques) et comment (par quelles voies pratiques) cette disqualification pourrait être surmontée.

Danse, corps, et érotisme

> La danse est un ART DU MOUVEMENT dont le principal matériau est le corps[67].

L'examen de l'ensemble du dossier amène assez rapidement à conclure que la condamnation de la danse est liée à une certaine perception du corps, et très précisément à la question de l'érotisme.

Dans une certaine mesure, cette affirmation va à l'encontre des thèses du critique de danse Philippe Verrièle, exposées dans son ouvrage récent sur les rapports entre la danse et l'érotisme[68]. Mais en un certain sens seulement. En effet, si Verrièle dénonce la « prétention à un érotisme par essence [de la danse], sans œuvres et sans réalité[69] », il faut voir que son point de vue est très déterminé: c'est celui d'un critique de l'art de la danse qui s'étonne de voir si peu d'érotisme dans les œuvres chorégraphiques. Cet étonnement initial, que Verrièle lie à son propre intérêt pour l'érotisme en danse, est déjà révélateur. Verrièle s'emploie à démontrer que les liens constamment supposés entre la danse et l'érotisme ne vont pas de soi. Mais l'érotisme sourd à tous les détours de l'examen; Verrièle note lui-même que, dans des civilisations aussi différentes que l'Europe, le Japon et l'Inde, « danse et prostitution sont [...] en affinité[70] ». Il fait sienne la perception commune selon laquelle, dans la danse, « c'est le désir qui toujours s'exprime »; cette perception a pour base « cette sensation en quelque sorte initiale, à savoir qu'il n'est dans tout cela question que d'une seule chose: de la séduction par du mouvement[71]. » Enfin, comme il le montre lui-même, les clubs de danseuses sont rarement loin des milieux de prostitution. La pointe de la démonstration de Verrièle est ailleurs:

67. Mireille Arguel (dir.), *Danse: le corps enjeu*, Paris, PUF, 1992, p. 203.
68. Philippe Verrièle, *op. cit.*
69. *Ibid.*, p. 310.
70. *Ibid.*, p. 155.
71. *Ibid.*, p. 233.

> Éros n'est pas un petit dieu, c'est une force qui va, qui bouleverse et fait émerger l'univers. Il serait donc bien étonnant que les danseurs, sous prétexte qu'ils usent de leur corps, fussent les seuls qui profiteraient d'une liaison directe avec cette force primordiale... Éros est au cœur de l'art et les danseurs n'ont sur ce point nul privilège particulier[72].

À l'évidence, l'opinion de Verrièle est très marquée par son expérience des *représentations* de danse, qui ne constituent qu'une part, et une part seconde, du champ de la danse. L'art de la danse ne coïncide pas avec l'expérience humaine de danser, comme les concerts ne couvrent pas tout le champ de la musique. Dans la représentation de la danse, dans la danse en tant qu'art de la scène, quelque chose d'autre se joue et se met en place ; comme le note Verrièle lui-même, citant le sociologue Jean-Yves Pidoux : « L'érotisme est sublimé, parce que l'on est dans le fictif de la représentation[73]. »

En fait, les pratiques de danse dans diverses cultures et leur stricte gestion des contacts entre les sexes indiquent bien la charge érotique que ces pratiques recèlent souvent, ou avec laquelle elles doivent composer[74]. C'est d'ailleurs ce qui fonde la crainte des moralistes :

> Il est certain que, s'il y a toujours quelque relativité dans les danses et des possibilités de les faire dévier, puisque une part est nécessairement donnée au corps, il est des danses qui sont, en soi, vraiment honnêtes et sans péril sérieux de pécher. Il est non moins vrai qu'à l'opposé il en est de malsaines, de provocantes pour ceux qui s'y livrent ou pour le public auquel elles s'adressent – cela, par suite des figures qu'elles présentent, des attitudes qu'elles entraînent, des excitations érotiques qu'elles entendent produire. [...] Le vrai danger des danses, c'est sans nul doute l'*érotisme* dont elles s'entourent souvent[75].

---

72. *Ibid.*, p. 60.

73. *Ibid.*, p. 30, citant Jean-Yves Pidoux, *Journal de l'Association pour la danse contemporaine*, n° 28, Genève, décembre 2002, p. 7. Van der Leeuw écrit en ce sens : « *But the dance is truly alive only when one not merely stages dance productions, but dances himself; when the dance is the natural expression of the man who is just as conscious of his body as he is of his soul* » (Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 35).

74. Il en va ainsi des rites de danse qui jalonnent les relations entre hommes et femmes, allant des partys de danse jusqu'aux noces : « *The dance unchains the natural drives, but it also enchains them. Ultimately, it makes possible the game of exploding and controlled passion* » (Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 21).

75. R. Brouillard, « Danse I, théologie morale », *Catholicisme*, t. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1952, col. 458. L'article du *Dictionnaire de théologie catholique*, déjà cité, manifeste la même préoccupation (col. 107 s.).

Et pourquoi cet érotisme constitue-t-il un « vrai danger » ? C'est ici que la réflexion proposée par le théologien Jacques Pohier, à la suite de la parution de l'encyclique *Humanae vitae*, reste d'un grand intérêt.

Plaisir, sexualité et salut

Le grand mérite de la petite étude de Pohier est de montrer que le contentieux entre le christianisme et la sexualité ne s'explique pas entièrement par des influences extérieures à la foi chrétienne, mais qu'il procède tout autant, sinon d'abord, d'antinomies inhérentes à l'expérience de la sexualité elle-même, ainsi que de facteurs proprement théologiques.

Il y a, en effet, une antinomie au cœur même de l'expérience de la sexualité : « La sexualité est ce à quoi on ne peut renoncer si l'on veut vivre et ce à quoi il faut renoncer si l'on ne veut pas mourir[76]. » Marque corporelle de la finitude et du manque, foyer de désir, la sexualité est le lieu par excellence de la recherche de complétude ; en cela, elle entre directement en conflit avec une tout autre promesse d'accomplissement :

> Dans la mesure même où la promesse d'accomplissement faite à l'homme par le christianisme est la plus ambitieuse et la plus totalisante de toutes les promesses qui lui ont jamais été faites, apparaîtra en christianisme plus que partout ailleurs cette conviction si spontanée et si puissante qu'il y a comme une sorte de contradiction entre ce qui se vit dans la sexualité et ce qui se vit dans la vie divine à laquelle le croyant doit participer. Mais, d'autre part, plus cette promesse d'accomplissement annonce à l'homme qu'il sera affranchi de toutes les limites à quoi se heurte son accomplissement : celles du temps et de l'histoire, de la souffrance et de la mort, de la frustration et de la faute, et plus l'affranchissement à l'égard de la sexualité, plus son dépassement et son abolition apparaîtront comme le signe et l'instrument de l'accomplissement de cette « vie nouvelle » pour l'homme. Ce n'est donc point par hasard si le christianisme est la religion qui insiste le plus sur l'abolition de la sexualité dans la vie éternelle et sur le fait que l'abstention de toute vie sexuelle est un signe et un instrument privilégié de la réalisation anticipée dès cette vie présente de la vie éternelle ; c'est qu'il est aussi la seule religion à présenter l'accomplissement de l'homme par Dieu et en Dieu comme si totalisant et si exclusif[77].

76. Jacques Pohier, *op. cit.*, p. 49.
77. *Ibid.*, p. 71-72.

De même, Pohier montre bien que cette hostilité envers la sexualité est l'apex d'une méfiance plus large envers le plaisir, celui-ci étant toujours soupçonné de donner l'illusion du bonheur :

> Le christianisme annonce à l'homme une Bonne Nouvelle qui lui donne à espérer plus que ce que le cœur de l'homme n'avait jamais osé espérer ; les limites du temps, de la mort, de la frustration et de la faute y seront abolies. Il est donc normal qu'en christianisme, plus que partout ailleurs, ressorte le caractère limité et partiel du plaisir et que la dénonciation de ce caractère y soit plus accentuée que partout ailleurs[78].

La danse, comme toute expérience engageant le désir, le plaisir et la sexualité, interfère donc directement avec l'horizon de la promesse, ou du moins avec une certaine compréhension de celui-ci. La condamnation de la danse n'est donc pas une question périphérique qui pourrait être simplement réglée en dissipant ce qui apparaîtrait comme des préjugés culturels :

> Les causes véritables de l'attitude chrétienne en matière de plaisir et de sexualité sont donc à chercher dans la façon dont le christianisme se représente le salut, la divinisation et le péché. Aussi ne saurait-on envisager qu'une évolution substantielle du christianisme à l'égard du plaisir et de la sexualité se produise en quelque sorte de façon purement locale, et sans qu'ait eu lieu ni que soit exigée une évolution tout aussi substantielle quant à la façon dont on se représente le salut, la divinisation, le péché, etc.[79].

Pohier plaide pour une telle évolution, entrevoyant des possibilités autres de la foi chrétienne. Il le fait en soulignant d'abord les contradictions auxquelles conduit le rejet de la sexualité, qui écartèle la foi entre la bonté de la création et la nécessité d'une abolition de la sexualité pour accomplir son salut[80]. Il admet que la condition eschatologique doit marquer la vie présente du croyant, mais refuse qu'elle puisse en abolir des dimensions essentielles[81]. Il note que la condamnation ne semble s'appliquer qu'à la vie sexuelle, alors qu'en bonne

78. *Ibid.*, p. 67.
79. *Ibid.*, p. 102-103.
80. *Ibid.*, p. 82 s.
81. « Croire que l'homme sera promu par Dieu à une existence différente de son existence historique présente, et que cette promotion affecte et qualifie la façon dont il peut et doit vivre cette existence présente, n'a point pour conséquence que la meilleure façon de vivre chrétiennement l'existence présente est de ne la point vivre » (Jacques Pohier, *op. cit.*, p. 84-85).

logique elle devrait toucher d'autres dimensions de la vie humaine (l'amitié, la quête de justice, etc.), ce qui montre bien le « malentendu » qui frappe la perception chrétienne de la sexualité et, plus largement, l'expérience du plaisir[82].

Pohier est conduit à revoir la conception de la résurrection. Il montre comment le fait d'envisager celle-ci comme une grâce plutôt que comme la restauration d'une immortalité originelle, a des conséquences décisives pour la perception chrétienne de la sexualité[83].

Cette réflexion pourrait être poursuivie dans le sens d'une plus grande attention portée à l'avant-dernier article du Symbole des Apôtres. En effet, celui-ci affirme : « Je crois [...] à la résurrection de la chair. » Cette formulation est originale. Comme l'indique le théologien Claude Tresmontant : « Le Nouveau Testament grec parle de "la résurrection d'entre les morts", ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν, ou, plus souvent, de "la résurrection des morts", ἀνάστασιν νεκρῶν[84]. » Cette dernière formulation sera reprise par le Credo dit de Nicée-Constantinople. Mais entre-temps, le Symbole des Apôtres, dont la datation est disputée (début du IIIe siècle ?), parle de « résurrection de la chair » (σαρκός ἀνάστασιν).

Tresmontant a certes raison de souligner que la chair désigne ici l'être humain tout entier[85]. Mais n'est-il pas permis d'affirmer précisément que c'est *tout l'être humain, jusque dans les marques de sa fragilité*, qui est sauvé par Dieu ? Le théologien brésilien Pedro Rubens est de cet avis :

> Pourquoi dire chair et non corps ? Parce que la chair a plus de signification que le corps, englobant ce qui fait partie de l'histoire de la personne, de ce qui fait son existence. [...] Il faut comprendre la chair comme l'existence humaine, conditionnée par nos problèmes, notre famille, etc.

82. *Ibid.*, p. 86.

83. *Ibid.*, p. 108 s.

84. Claude Tresmontant, *Le problème de l'âme*, 1970, reproduit [en ligne] dans <www.jesusmarie.com/claude_tresmontant_le_probleme_de_l_ame.doc>.

85. « Nous pouvons supposer qu'il n'est plus nécessaire de répéter une fois de plus que *chair* dans le langage biblique, qu'emprunte ici l'orthodoxie pour se formuler, ce n'est pas *le corps*, mais *la totalité humaine*. "Le Logos s'est fait chair" ne signifie pas que le Logos a pris *un corps*, mais qu'il s'est fait *homme*. La *résurrection "de la chair"*, ce n'est pas la résurrection "du corps", mais la résurrection *de l'homme*, ou *des hommes*, puisque, dans la Bible *basar* est souvent pris dans un sens collectif pour désigner l'ensemble des hommes vivants : "Toute chair verra..." » (*Ibid.*).

> Nous ne vivons pas sans ces conditionnements. [Comme] s'il était possible de vivre sans[86] !

Comprendre ainsi la résurrection « de la chair », c'est dégager un horizon de sens qui embrasse toute l'existence humaine : la moindre pensée, la moindre parole, le moindre geste sont traversés par la promesse de vie éternelle. Le désir, le plaisir, la sexualité n'apparaissent plus simplement comme la marque d'un manque devant être surmonté pour que l'être humain puisse « s'accomplir », mais plutôt comme des expériences proprement humaines qui sont promises en tant que telles à la résurrection.

La danse est concernée au plus haut point par cette discussion. En effet, en tant que mouvement, la danse est irrémédiablement liée au temps de son exécution, à l'espace où elle se déroule. Elle ne passe pas simplement par le corps pour réaliser « quelque chose » qui pourrait aspirer à l'immortalité : elle est le mouvement fugace du corps mortel lui-même, dans ses émotions et ses aspirations, dans ses rapports à un monde auquel il appartient et à l'intérieur duquel, pourtant, il « passe ». Figuration même de *ce qui passe*, la danse serait promise à la résurrection « de la chair », comme tout ce qui ne saurait prétendre de soi à l'immortalité.

Corps en mouvement, la danse serait ainsi la figuration de ce que le don de la résurrection sauve, c'est-à-dire assume en Dieu, non pas en l'anéantissant, mais bien en le « transfigurant », un terme qui vise l'irreprésentable même, l'au-delà de la mort. « C'est-à-dire que la vie, notre histoire, ne se termine pas avec la mort. Mais il s'agit plutôt de croire à la vie "au-delà" de la mort que dans une doctrine d'une vie "après" la mort[87]. »

---

86. Pedro Rubens, conversation du 16 décembre 1999, rapportée sur le site <www.astrofred.com/french/rencontres/rencontres4.html>.

87. *Ibid.*

Ordre et mouvement

Ce n'est jamais aussi beau qu'on le dit
Et jamais aussi loin qu'on le pense
Deuxième sortie, passé le paradis
Et c'est là que les anges dansent[88].

On parvient à la même conclusion par une autre voie. Le survol historique a montré comment l'histoire de la danse est inextricablement liée à la notion d'ordre et, par là, à la question religieuse (pour autant que l'on accepte la perspective de Waldenfels sur la religion). « Expérience de l'ordre par le mouvement » (Van der Leeuw), la danse est à la fois expressive et impressive, lieu d'échange entre soi et le monde : incorporation de l'ordre du monde et réponse créatrice à cet ordre éprouvé. On peut aisément reconnaître cette oscillation dans différents moments culturels et accents de civilisation, certaines danses étant fortement ritualisées (inscrites dans un ordre) et d'autres axées sur l'échappée par rapport aux règles convenues (la recherche de création).

Cette oscillation peut être lue à différents niveaux. Peut-être correspond-elle à la dynamique du corps lui-même, inscrit dans une matérialité qu'il ne cesse d'organiser et de transcender tout à la fois, tant qu'il reste vivant. La dualité corps/âme ou corps/esprit est très profondément ancrée dans l'histoire occidentale, mais également dans d'autres cultures. Elle ne cesse d'affleurer dans le langage des danseurs. Il est ainsi frappant de voir comment les danseurs contemporains, parlant de leur art, s'expriment souvent dans un langage duel. Le corps est animé, traversé par une dynamique expressive, et cela appartient à son essence même[89].

Il faut évoquer ici la question de l'extase, une expérience multiforme présente dans diverses cultures, mais caractérisée toujours par une sorte de traversée du corps vers un au-delà de lui-même. Chez les Grecs anciens, l'extase est vécue et interprétée comme un affranchissement des contraintes spatio-temporelles du corps, l'âme pouvant

88. Gaston Mandeville, « Les anges dansent », dans *Huit*, 1997, disque compact, Passeport PAS-CD-1213.

89. « *Contemplating a dancing body constitutes a powerful visual reminder of the two realities that humans represent, the material and the spiritual, sometimes in harmony, but most often in conflict* » (Marina Herrera et Elly Murphy, *op. cit.*, p. 55).

ainsi communier aux réalités spirituelles[90]. On trouve encore cette perspective chez Richard de Saint-Victor, au XIIe siècle : « Sauter corporellement, c'est suspendre tout le corps au-dessus de la terre ; sauter spirituellement, c'est rendre étranger aux réalités terrestres l'esprit et tout ce qu'est l'esprit [...], c'est être ravi en esprit et abandonnant en bas tout ce qui est d'en bas, passer tout entier dans la contemplation des réalités invisibles[91]. » Dans plusieurs cultures, l'affranchissement des contraintes du corps pour permettre à l'âme d'atteindre l'extase et de communiquer ainsi avec le monde spirituel, constitue l'expérience religieuse véritable[92].

On retrouve encore la bipolarité, thématisée autrement, dans l'opposition nietzschéenne entre mouvement apollinien et mouvement dyonysien. Cette bipolarité Apollos-Dionysos, « éternellement humaine » (Van der Leeuw), parle du dynamisme de l'existence, qui est toujours une dynamique d'échange avec le monde, faite d'impression et d'expression, d'intégration et de transgression, de reprise et de création. Cette dynamique est corporelle, le corps supposant et entretenant un tel échange. Elle s'exprime dans la danse : « *Amidst all the multiplicity of its purposes, we found in the rhythm of the dance a twofold mode of development : grasping life on the one hand, and discarding it on the other*[93]. »

La notion d'*ordre*, si déterminante pour la civilisation occidentale (comme pour d'autres civilisations ; que l'on pense au *tao* chinois), et en particulier pour l'histoire du christianisme, ne représente ainsi qu'une dimension de la vie humaine. L'autre est le *mouvement*, sans lequel il ne saurait y avoir de vie (y compris, pour autant que l'on puisse l'imaginer, de vie éternelle). La foi chrétienne a beaucoup souffert d'une réduction de son horizon à celui d'un ordre, qui fait immanquablement paraître tout mouvement, tout changement, tout écart, comme un « désordre », une transgression, une « confusion ». Le catholicisme semble pris ainsi dans un carcan apollinien, fasciné par des valeurs d'ordre, de loi, de stabilité, de calme, d'« intériorité », et agacé par tout débordement. Encore aujourd'hui, les discours chrétiens, de la base au sommet, manifestent souvent un goût immodéré

90. Ida F. Chadwick, *op. cit.*, p. 1.
91. *Adnotationes mysticae in ps. 113*, cité dans Émile Bertaud, *art. cit.*, col. 30.
92. Ida F. Chadwick, *op. cit.*, p. 1.
93. Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 67.

pour la stabilité et l'ordre, et une hostilité pour toute forme de mouvement, assimilé au désordre. Les liturgies sont figées dans un rituel calcifié qui laisse peu d'espace à la créativité. L'horizon de la vie éternelle est spontanément décrit comme un arrêt du mouvement (le « repos éternel ») et comme comportant une abolition de l'espace-temps, donc des conditions mêmes du mouvement.

On comprend aisément qu'un tel horizon de compréhension et de pratique, aux racines plusieurs fois millénaires, n'ait su que faire d'un « art du mouvement », fût-il « ordonné ». Si elle implique véritablement « de la séduction par du mouvement » (Verrièle), la danse a alors tout contre elle (érotisme et mouvement), en raison de sa relation au corps.

Cet enjeu est perçu par plusieurs de nos auteurs. Van der Leeuw en fait son argument théologique majeur : Dieu est mouvement, et il crée du mouvement « par amour[94] » :

> *[F]or the Bible, movement is everything; God is movement. [...] It is the curse of theology always to forget that God is love, that is, movement. The dance reminds it. The dance is the discovery of movement external to man, but which first gives him his true, actual movement. In the dance shines the recognition of God, himself moving and thereby moving the world. [...] God moved, and he set us upon this earth in motion. That is sublime and impressive. It is the beginning of his work in creation and salvation. It is also the beginning of the dance*[95].

Le renversement de perspective est radical. Il ne s'agit pas ici de justifier la danse en décortiquant les Écritures afin de trouver des exemples qui l'autoriseraient : la danse de David devant l'arche d'alliance est alors toujours opposée à celle de la fille d'Hérodiade. Il ne s'agit pas non plus de déterminer les circonstances qui feraient échapper au « vrai danger des danses », comme le font les encyclopédies théologiques. La question est plutôt d'*entrer dans la danse* commencée par Dieu à l'aube des temps, et dont le Christ a marqué le pas. Nous répondons par la danse, de façon créatrice, en nous inscrivant dans le mouvement même de la création : « *All of life involves movement, and movement becomes dance when there is an inner life and a living*

94. *Ibid.*, p. 280.

95. *Ibid.*, p. 74. « *All of life involves movement, and movement becomes dance when there is an inner life and a living spirit directing it* » (De Sola, « Reflections on Dance and Prayer », dans Dennis J. Fallon et Mary Jane Wolbers [dir.], p. 59).

spirit directing it[96]. » On comprend alors que la transfiguration du corps par la résurrection puisse être le prodrome d'une danse éternelle, c'est-à-dire sans cesse renouvelée, la « danse avec les anges » évoquée dans les liturgies primitives.

La grâce de l'autre

> Je vais te faire danser. Il faut, absolument. Le cœur de l'homme, c'est comme un oiseau enfermé dans une cage ; quand tu danses, le cœur chante et puis... il monte au ciel[97].

En tout ceci, les habitudes de pensée et les pratiques occidentales sont si marquées par le rejet du corps et de tout mouvement, que l'on voit mal comment il serait possible de progresser, sinon par la rencontre d'autres cultures et d'autres traditions religieuses. Le théologien camerounais Jean-Marc Ela l'indiquait déjà il y a plus de vingt ans :

> La théologie chrétienne doit être « libérée » d'un système culturel où l'on a parfois l'impression que le Verbe s'est fait texte. Pourquoi le langage de la foi ne serait-il pas aussi la poésie, le chant, le jeu, l'art et la danse, et, en définitive, le geste de l'homme qui se lève et marche, dans les situations où l'Évangile suscite et nourrit l'effort libérateur[98] ?

Le contact avec l'Orient, notamment, a amené le milieu de la danse à penser les choses autrement qu'en termes d'extériorité du monde et d'intériorité du sujet, comme une boucle qui va du moi au soi, en passant par le corps, à travers une démarche où la dimension spirituelle est omniprésente :

> *If prayer is the central core of life, then dance becomes prayer when we are expressing our relationship to God, to others, and to all the world of matter and spirit, through movement originating from our deepest selves, this same central point of worship. The movements of dance-prayer start from our deep center, flow outward like rivulets into the stream of life, and impart life everywhere*[99].

---

96. De Sola, *op. cit.*, p. 59.

97. *Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran* (film), réalisé par François Dupeyron, scénario de Eric-Emmanuel Schmitt, France, 2003.

98. Jean-Marc Ela, « Identité propre d'une théologie africaine », dans Claude Geffré (dir.), *op. cit.*, p. 52.

99. De Sola, *op. cit.*, p. 59.

Ce passage par l'Orient, comme par d'autres cultures du monde, permettra peut-être d'aborder des questions difficiles parce que fondamentales que l'on a effleurées tout au long du présent chapitre et sur lesquelles on n'a pu s'arrêter. Il y a d'abord la question de l'*accomplissement* qu'entraînerait le salut : cette manière de penser le salut comme comportant une « plénitude » tient-elle compte de l'expérience du désir ? Sauver le désir, est-ce le faire disparaître comme désir ? Il y a ensuite la question de l'*éternité* ou de la *permanence* du salut : penser en ces termes, n'est-ce pas exclure tout mouvement, et par là même le corps ? Pour faire image : peut-on chanter et danser au ciel sans espace ni temps ? Ces questions métaphysiques interfèrent constamment avec la réflexion sur la danse, et elles sont déterminantes en sotériologie, précisément parce qu'elles décident du corps.

Quoi qu'il en soit, l'ouverture des communautés chrétiennes à de telles expériences et réflexions, en dialogue avec d'autres traditions religieuses et culturelles, aurait un impact important sur leurs manières de penser et d'agir. Elle les engagerait dans un cheminement créateur, où le mouvement serait présent sur tous les fronts : l'expression de la foi, l'échange des idées, la prise de décision collective, l'engagement en faveur d'une société meilleure. La danse pourrait y fleurir en de multiples espaces-temps axés tant sur l'exploration que sur la célébration. On mesure sans peine les déplacements ecclésiologiques de telles pratiques. L'important est de se mettre en mouvement. Pour cela, on peut réciter la prière de De Sola :

> *I pray that everyone, sitting cramped inside a pew, body lifeless, spine sagging and suffering, weary with weight and deadness, will be given space in which to breathe and move, will be wooed to worship with beauty and stillness, song and dance – dance charged with life, dance that lifts up both body and spirit, and we will be a holy, dancing, loving, praying, and praising people*[100].

100. *Ibid.*

Une filiation sans engendrement ou le corps marqué de la lettre aux Galates[1]

ALAIN GIGNAC[2]

Qu'est-ce qui *marque* un sujet[3] ?

Introduction

Lorsqu'on aborde la thématique du « corps » chez Paul, on pense spontanément à la première lettre aux Corinthiens, où le mot σωμα apparaît trente-cinq fois[4]. Le texte déploie l'image du corps dans ses multiples dimensions, mais toujours d'un point de vue christologique, pour élaborer une réflexion éthique (1 Co 6,12-20), eucharistique (1 Co 11,17-34), ecclésiale (1 Co 12) et eschatologique (1 Co 15). La figure du corps devient le moteur du discours et permet de répondre aux difficultés vécues par les Corinthiens. Par effet de retour, bien que cela ne soit pas la visée première de ce texte, s'élabore peu à peu une « anthropologie » qui ordonne les multiples solidarités de l'humain

---

1. Le présent essai s'inscrit dans le cadre d'un projet de recherche plus vaste : Alain Gignac, Guy-Robert Saint-Arnaud et Jean Doutre, « Filiation, engendrement, problématique du sujet : la lettre aux Galates comme laboratoire de théologie narrative et discursive », subventionné par le CRSH du Canada.

2. Professeur d'exégèse biblique à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

3. Alain Badiou, *Saint Paul : la fondation de l'universalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 23 (italique de l'auteur). Badiou fait de cette question l'enjeu de la réunion de Jérusalem (Ga 1,1-10). Selon lui, la réponse paulinienne serait : « rien ne marque le sujet ». Comme on le verra, ma lecture de Galates le conteste sur ce point.

4. ACFEB, *Le corps et le corps du Christ dans la 1re épître aux Corinthiens*, Congrès de l'ACFEB, 1981, Paris, Cerf, 1983.

avec lui-même, sa communauté et le Seigneur auquel il appartient. Le corps devient l'enjeu d'une décision apocalyptique, puisqu'il doit se situer, soit dans l'espace du monde ancien (la chair), soit dans l'espace du monde nouveau (le souffle). Le corps est donc traversé par le dualisme chair/souffle (lui-même exprimé par des lexèmes « corporels » qui l'éloigne clairement du dualisme platonicien corps/âme)[5].

Or, la thématique du corps dans la lettre aux Galates va nous conduire vers un autre type de questionnement anthropologique. Sera en jeu la corporéité de l'expérience spirituelle, avec les motifs de la naissance et de la filiation. La lettre semble poser les questions : « Êtes-vous des fils ? Si oui, de quelle filiation vous réclamez-vous ? » L'enjeu de la réception du *souffle* est *l'avènement* de *fils* et *filles* de Dieu (4,6), aptes à *verbaliser* « Abba ». Mais en prônant une filiation sans la médiation d'un engendrement, le corps risque d'en ressortir marqué...

Les thèmes de la filiation et de l'engendrement sont facilement repérables en Galates, et pourtant ils sont négligés par la recherche – le présent chapitre ne pourra entrer en dialogue qu'avec Louis Panier et Alain Badiou[6]. Après avoir mis Paul à part *en le sortant du sein maternel* (1,15), le constituant apôtre (1,1), Dieu révèle *en* Paul son *Fils*[7], de telle sorte que le Christ vit *en lui* (2,19) – une quasi-gestation ! Dieu a envoyé son *Fils, né d'une femme* (4,4). Les croyants sont *héritiers* d'Abraham, dont le Christ est la *descendance*, en devenant *fils adoptifs* de Dieu (3,6-4,7). Paul se décrit comme la mère des

5. Alain Gignac, « La mise en discours de l'humain chez saint Paul et ses interprétations anthropologiques en christianisme : relecture de 1 Co 6,12-20 ; 1 Co 2,10-3,4 et 1 Co 15,35-53 », *Théologiques*, vol. 12, n°s 1-2 (2004), p. 95-124.

6. Voir les nombreux essais de Louis Panier, « Les marques d'énonciation dans l'épître aux Galates : essai d'organisation et d'interprétation », dans Jean-Pierre Lémonon (dir.), *Regards croisés sur l'Épître aux Galates*, Lyon, Profac, 2001, p. 123-136 ; « Pour une approche sémiotique de l'épître aux Galates », *Foi et vie* n° 84 (1985), p. 19-32 ; « Parcours : pour lire l'épître aux Galates », publié par fragments : « 1ère série », *Sémiotique et Bible* n° 42 (1986), p. 40-46 ; « 2ème série : 1,11-2,21 », *Sémiotique et Bible* n° 43 (1986), p. 23-29 ; « 3ème série : Ga 3 », *Sémiotique et Bible* n° 44 (1986), p. 52-56 ; « 4ème série : Ga 4 », *Sémiotique et Bible* n° 53 (1989), p. 48-53 ; « 4ème [*sic*] série : Ga 5 », *Sémiotique et Bible* n° 54 (1989), p. 36-41 ; « 6e série : Ga 6 », *Sémiotique et Bible* n° 55 (1989), p. 29-33.

7. Afin de distinguer le Christ et les chrétiens, le Fils et les fils, j'utilise la majuscule, sans que cela comporte un choix christologique.

Galates, ces *petits enfants qu'il enfante à nouveau dans la douleur* jusqu'à ce que le Christ soit *formé en eux* (4,19). À la nouvelle identité apostolique de Paul correspond celle des baptisés en Christ, qui ne sont plus ni Juifs ni Grecs, ni esclaves ni hommes libres, ni hommes et femmes (voir 3,28). Cette nouvelle identité correspond au clivage entre deux types de fils, celui de la femme libre et celui de la servante (4,21-31), ou au clivage d'un sujet divisé entre *la chair et l'esprit* (5-6). Nous avons une *mère*, la Jérusalem d'en haut (4,26). Ajoutons à ces quelques exemples la question de la *circoncision* et de son rapport à la Loi (du Père ?) qui traverse toute l'argumentation[8].

En Galates, le mot σῶμα proprement dit n'apparaît qu'une seule fois, à l'avant-dernier verset de la lettre (6,17) : « Alors, que personne ne me tourmente : je porte dans mon *corps* les marques de Jésus[9]. » Le binôme chair/souffle est un peu plus fréquent (3,3 ; 4,29 ; 5,16-17,19,22 ; 6,8)[10] – après tout, la perspective apocalyptique d'un passage du monde ancien à une création nouvelle est très prégnante dans la lettre[11]. Mon propos n'est pourtant pas de faire une étude de vocabulaire, mais de lire certains passages qui décrivent un advenir spirituel, à l'aide des figures de naissance, de gestation, d'engendrement, d'enfantement – un processus qui marque le corps et laisse des séquelles. Il ne s'agira pas tant d'examiner la rhétorique du texte (cela a déjà été fait[12]), que de montrer comment les diverses utilisations de ces figures font un écho intratextuel et permettent de

8. Louis Panier, « 3ème série : Ga 3 », p. 53. Pour ce qui est du grec, retenons spécifiquement le vocabulaire suivant : utérus (κοιλία), enfanter (ὠδίνω, τίκτω), engendrer (γεννάω), descendance = semence (σπέρμα), fils, enfant, gamin (υἱός, τέκνον, νηπικός), mères, pères (μήτηρ, πατρικός, πατήρ), circoncision (περιτομή).

9. J'utilise la BNT (Marie Depussé et Alain Gignac, « Lettre aux Galates [traduction] », dans Frédéric Boyer, Jean-Pierre Prévost et Marc Sévin (dir.), *Bible : nouvelle traduction*, Paris, Montréal ; Bayard, Médiaspaul ; 2001, p. 2553-2561).

10. Ces références ne tiennent pas compte de l'emploi isolé de σάρξ, qui revient onze autres fois (pour un total de dix-huit).

11. J. Louis Martyn, « Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians », *New Testament Studies*, vol. 31, n° 3 (1985), p. 410-424.

12. Une approche rhétorique a mis en valeur l'aspect argumentatif du discours paulinien, soit dans une ligne apologétique (Betz), soit dans une ligne de persuasion (Kennedy). Toutefois, comme toute lecture (y compris celle présentée ici), la grille rhétorique opère des choix et laisse tomber des faits textuels. Elle est donc incapable de rendre compte de tous les aspects du texte, avec le résultat surprenant que le motif de la filiation a été peu examiné.

repérer dans le texte un fil conducteur trop souvent ignoré. J'entends vérifier l'hypothèse suivante : *1) l'expérience spirituelle est décrite en Galates comme une expérience de filiation qui brise la généalogie humaine et ses marques corporelles, tant du côté maternel que du côté paternel (circoncision) ; 2) cette expérience est vécue,* mutatis mutandis, *par le Christ, Paul et les Galates ; 3) paradoxalement, la nouvelle filiation est réinscrite sur un registre corporel, par l'évocation de la gestation et de la crucifixion, ainsi que par l'expérience du Souffle ; 4) le Souffle permet à l'humain de se déclarer fils et d'advenir sujet en disant : « Père ».*

Deux présupposés orienteront la lecture. Premièrement, la lettre met en œuvre, de part en part, un fonctionnement dichotomique : humain/divin, chair/souffle, chair/promesse, paraître/être, esclavage/liberté, multiple/unicité. Cela est particulièrement évident en 4,21-31 (les deux mères : Agar la servante et la femme libre) et 5,16-26 (les œuvres de la chair et le fruit du souffle), mais transparaît jusque dans la gestion des personnages du récit de Ga 1-2[13]. C'est que, d'entrée de jeu, Paul s'affirme « envoyé non de la part des hommes, ni par le fait d'un homme, mais par Jésus Christ et Dieu le père » (1,1) ; plus loin, il déclare solennellement : « Sachez-le, en effet, frères, l'Annonce dont j'ai été porteur n'est pas à la mesure de l'homme ; ce n'est pas non plus de l'homme que je l'ai reçue ou apprise, mais par le dévoilement de Jésus Christ » (1,11-12).

Deuxièmement, la lettre dans son ensemble suggère une corrélation entre les parcours du Christ, de Paul et des Galates, comme le montre le tableau 1 :

13. Voir mes articles : « Une approche narratologique de Galates : état de la question et hypothèse générale de travail », *Science et esprit*, vol. 58, n° 1, p. 5-22 ; et « La gestion des personnages en Ga 1-2 : pour que les narrataires s'identifient au héros "Paul" », dans Pierre Létourneau et Michel Talbot (dir.), *Et vous, qui dites-vous que je suis ? La gestion des personnages dans les récits bibliques*, Actes du 3e symposium du RRENAB, 29 mai au 1er juin 2005, Montréal, Médiaspaul, 2006, p. 203-228.

TABLEAU 1

Corrélation des parcours du Christ, de Paul et des Galates[14]

	Motif	Christ	Paul	Galates
1	extraction	1,1	1,13-17	1,4 (« nous »)
2	naissance (mère)	4,4	1,15-16	4,19 (« vous ») 4,26.31 (« nous »)
3	gestation du Christ	–	1,15 ; 2,20	4,19 (« vous »)
4	croix	3,1.13	2,19 ; 6,15.17	5,24 (« ceux »)
5	semence d'Abraham	3,19	[1,14]	3,29 (« vous ») 3,7 (« ceux »)
6	filiation	1,16 ; 2,20 ; 4,4.6	? [1,4 ; 2,20]	3,26 ; 4,6 (« vous »)

Dans les limites qui sont imparties à ce texte, il est impossible de traiter de toutes ces données. En particulier, je réserve le motif de la semence d'Abraham pour une autre étude, car il importe en ce cas d'analyser Ga 3-4 dans son ensemble. Ce faisant, un problème de taille est ainsi mis en suspens, qu'il faudra éventuellement affronter : la généalogie abrahamique de Ga 3-4 semble à première vue contredire l'idée d'une brisure de la « généalogie ». Or, pour le dire très rapidement, on pourrait envisager la solution suivante : afin d'établir la généalogie « Abraham à Christ à nous », Ga 3-4 briserait en fait à nouveau la généalogie humaine. Plus précisément, on serait en présence d'une double généalogie abrahamique : celle de l'engendrement, qui passe par la chair et dont la figure emblématique est Agar ; celle de la promesse, qui passe par la parole et dont la figure emblématique est la femme libre. « Sachez-le donc : ceux qui se réclament de la foi, ce sont eux les fils d'Abraham » (3,7). La filiation d'Abraham serait donc de l'ordre de la promesse (3,14.16.17.18.21.22.29 ; 4,23.28). Elle se situerait dans l'ordre de la parole : « Or, c'est à Abraham que furent *annoncées* les promesses, et à sa descendance. » Il n'est pas *dit* : « aux descendants », comme s'il s'agissait de plusieurs, mais comme s'il n'y en avait qu'un : « et à ta descendance », qui est le Christ »

14. On remarquera que Paul ne se désigne jamais lui-même comme « descendant » d'Abraham, si ce n'est implicitement, en 1,14, lorsqu'il se dit zélé pour les traditions des pères (et qu'il se situe donc au plan généalogique, et non au plan de la promesse) ; de même, il ne se dit jamais « fils », mais il insiste à deux reprises sur son intimité avec le Fils, lorsque celui-ci se révèle et vit en lui (1,4 ; 2,20).

(3,16-17). « Vous êtes la descendance d'Abraham, héritiers selon la *promesse* » (3,29)[15].

En lien avec l'hypothèse énoncée précédemment, je procéderai en trois étapes : 1) la rupture généalogique (extractions et naissances) ; 2) la nouvelle inscription somatique de la filiation (gestations, « cruciformité », souffle) ; 3) la filiation comme surgissement du sujet. Les deux premières étapes seront un travail sur le texte biblique ; la dernière sera une reprise théologique en dialogue avec les intuitions du philosophe Alain Badiou.

Rupture généalogique (extractions et naissances)

Le premier motif examiné concerne la naissance des personnages (Paul, Christ, Galates), en un double entendement, conflictuel : d'un côté, la généalogie humaine, avec ses connotations de génération et de « filière » ; de l'autre côté, l'avènement du « sujet », qui assume et déclare sa condition filiale. La seconde naissance vient court-circuiter la première, en arrachant le personnage à ses racines et solidarités humaines. Trois passages nous retiendront, deux en ouverture de la lettre, l'autre en son centre (positions stratégiques s'il en est).

En ouverture de la lettre

> **Ga 1,1-5 :** [1] Paul, envoyé non de la part des hommes, ni par le fait d'un homme, mais par Jésus Christ et Dieu le père qui l'a réveillé d'entre les morts (ἐκ νεκρῶν), [2] et tous les frères qui sont avec moi, aux assemblées de Galatie. [3] À vous grâce et paix de la part de Dieu notre père et du Seigneur Jésus Christ [4] qui s'est donné lui-même pour nos péchés ; pour nous arracher (ἐξέληται) à cet âge (ἐκ τοῦ αἰῶνος) actuel mauvais, selon le vouloir de Dieu qui est notre père : [5] à lui l'éclat à travers les âges. Amen.

15. Dans cette ligne, Panier y va d'ailleurs de quelques observations fort suggestives, « 3ème série : Ga 3 », p. 53-55 : « [...] la filiation est redéfinie à partir de la foi, et liée à la "bénédiction". La "filiation" a donc ici une définition bien particulière, à partir de la foi, et non à partir de la seule génération ; elle est articulée à un effet de la parole ("bénédiction"). [...] La "descendance" reçoit ici une définition particulière : elle pourrait être comprise dans l'ordre de la "génération" à partir d'Abraham le père, mais elle est développée ici dans l'ordre de la "parole". Abraham n'est pas l'origine ou le destinateur de la promesse, il en est le premier destinataire. Abraham demeure sans doute une figure "originelle", mais en tant que récepteur de cette parole "qui lui fut adressée". [...] La loi articule et organise la génération, en vue de la venue de la descendance. La promesse outrepasse les limites de la génération. »

Ga 1,13-17 : [13] Car vous avez entendu parler de ma conduite jadis dans le judaïsme, de ma démesure dans la persécution que j'exerçais contre l'assemblée convoquée par Dieu, dans mes brutalités, [14] et comme je progressais dans le judaïsme, surpassant bien des compagnons d'âge de ma race, en zélateur des traditions héritées de mes pères. [15] Mais quand il jugea bon, celui qui m'a isolé hors du sein maternel (ἐκ κοιλίας μητρός μου) et convoqué par sa grâce, [16] de dévoiler en moi son Fils pour que je l'annonce parmi les nations, aussitôt, sans consulter la chair ni le sang, [17] sans monter vers Jérusalem retrouver ceux qui m'y avaient précédé comme apôtres, je partis pour l'Arabie, puis je revins à Damas.

Les deux passages qui sont mis ici en corrélation présentent de manière succincte et dramatique le point tournant dans l'itinéraire de trois personnages. D'une part, l'adresse[16] (1,1-5) met en parallèle Jésus et « nous », en les « caractérisant ». Jésus est messie ressuscité des morts (v. 1) et donc suscité Seigneur (v. 3) par un Dieu Père (v. 2 – notez la formulation absolue[17]). Derrière le pronom « nous » se profilent Paul et les Galates, arrachés par ce même Jésus au monde mauvais actuel, en fonction d'un Dieu devenu, en l'espace de quelques versets, *notre* Père (v. 3-4). Pour Jésus et pour « nous », il « s'agit dans les deux cas d'une sortie, ou d'une extraction qui peut avoir affaire avec la *naissance* du sujet[18] » : Jésus est devenu Seigneur (voir Rm 1,3-4[19]), tandis que Paul et les Galates sont devenus fils de leur Père (implicitement : ils ne sont pas nommés « fils » mais ils ont un père).

D'autre part, en tête d'un vaste récit autobiographique, Paul raconte sa naissance en une phrase très courte (1,15), comme si Dieu lui-même (nommé seulement par la périphrase *celui qui m'a isolé et convoqué*), l'avait extrait par césarienne du ventre de sa mère. Il n'est

16. Rappelons la fonction stratégique essentielle de l'ouverture des lettres pauliniennes, qui campe à la fois la problématique et situe les protagonistes les uns par rapport aux autres.

17. Dieu n'est pas le Père de Jésus, ni « notre père », il est Père. Mais il ne se manifeste ainsi que dans son acte de résurrection de Jésus Christ. Celui-ci n'est pas désigné explicitement comme fils – il faudra attendre pour cela 1,16.

18. Louis Panier, « 1re série », p. 44.

19. Au début de Romains (1,3-4), encore une fois en ouverture, la trajectoire de Jésus est formulée autrement, comme passage d'une condition filiale à une autre, de la candidature messianique à l'intronisation messianique : « Son fils, advenu de la semence de David selon la chair, désigné fils de Dieu en force selon le souffle de sainteté, à la suite de la résurrection des morts, Jésus Christ notre seigneur. »

pas usuel de comprendre la mise à part de Paul comme un arrachement à sa mère[20]. On traduit généralement ἐκ κοιλίας μητρός μου comme une expression idiomatique tirée de la Septante, par voie d'un lien intertextuel avec Jr 1,5 et Is 49,1. Il faudrait comprendre : dès ma naissance[21], ou dès le ventre de ma mère. Or, la suite du récit paulinien utilise des mots qui renvoient aussi à la naissance : « aussitôt, sans consulter chair et sang[22] » (1,16). Si on risque un instant une lecture de type « césarienne[23] », l'hypothèse de travail suivante pourrait être formulée : la naissance de « Paul » en tant que fils du Père coïncide avec une rupture radicale d'avec ses ancrages humains. Paul est arraché à sa mère et privé de sa naissance. Or, coupé de sa mère, isolé, mis à part, convoqué en un lieu non nommé, Paul n'en avait pas moins été inséré dans une tradition, une lignée paternelle juive, une « génération » spécifique de jeunes zélateurs, durant un laps de temps qui fait figure d'intermède, jusqu'au jour où il est à nouveau complètement écarté de cette trajectoire pour devenir annonceur du Fils auprès des nations (v. 16), c'est-à-dire les païens pécheurs (voir 2,15). Paul décrit donc une double naissance « spirituelle » : sa mise à part initiale, qui l'empêche de naître normalement et le sépare de sa mère, et sa vocation apostolique, qui le coupe de la religion de ses pères et où le Fils, pour ainsi dire, naît « en lui ».

Bref, on observe que l'affirmation de la paternité de Dieu à l'égard de Jésus (1,1), de « nous » (1,4)[24] et de Paul (1,15) est toujours liée à l'idée de séparation, d'une sortie d'un espace (le monde des morts, le monde actuel mauvais, l'utérus de *ma* mère) pour aller vers un ailleurs non nommé. Dans les trois cas, l'arrière-plan apocalyptique est patent : dans la pensée juive, la résurrection des morts devait

20. Louis Panier, « 2e série : 1,11-2,21 », p. 24.

21. Richard N. Longenecker, *Galatians* (Word Biblical Commentary ; v. 41), Dallas, Word Books, 1990, p. 30. Cas extrême, la Bible du Semeur traduit : « Mais Dieu m'avait mis à part dès avant ma naissance. » Impossible de suivre le jeu intratextuel de la préposition ἐκ et l'évocation de la mère est perdue.

22. La TOB paraphrase : « Loin de recourir à aucun conseil humain », oblitérant l'image porteuse de la chair et du sang.

23. Rappelons qu'en 1 Co 15,8, faisant le récit de l'apparition dont il bénéficie, Paul utilise aussi le registre sémantique de la naissance : « Et après eux tous, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton (ἔκτρωμα). »

24. Je pousse plus loin ici une observation de Louis Panier, « Les marques d'énonciation », p. 131.

annoncer l'avènement du monde nouveau, qui remplacerait ce monde actuel mauvais; par ailleurs, Paul présente explicitement sa vocation d'apôtre comme une apocalypse (α)ποκαλυ᾽πτω, v. 16) qui révèle et dévoile le Fils de Dieu. En grec, on visualise facilement la récurrence de ἐκ, employé comme préfixe ou préposition pour suggérer l'« ex-traction » (en caractère gras ci-dessous):

Jésus	1,1	διὰ Ιησοῦ Χριστους καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν **ἐκ** νεκρῶν
« nous »	1,4	ὅπως **εξέληται** ἡμᾶς **ἐκ** τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν
Paul	1,15	Ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς ὁ ἀφορίσας με **ἐκ** κοιλίας μητρός μου

Au cœur de la lettre

Un deuxième passage[25] nous permet d'établir une correspondance entre trois autres personnages, dans la manière dont ils deviennent fils: l'héritier (analogie empruntée par Paul), le Fils et « nous ».

> **Ga 4,1-7:** [1] Alors je dis: aussi longtemps que l'héritier (κληρονόμος) est en bas âge (νήπιός), il n'est en rien différent d'un esclave (δούλου), bien que maître (κύριος) en titre de tout. [2] Il est soumis (ὑπὸ) à des tuteurs et à des régisseurs, jusqu'à la date fixée par son père (πατρός). [3] Nous aussi, quand nous étions en enfance (νήπιοι), nous étions asservis (δεδουλωμένοι) aux (ὑπὸ) éléments de l'univers [4] Mais quand arriva la plénitude du temps, Dieu envoya (ἐξαπέστειλεν) son Fils, né (γενόμενον) d'une femme, advenu (γενόμενον) sous la Loi (υ(πό νο᾽μον), [5] pour racheter (ἐχαγορα᾽σῇ) ceux qui sont assujettis à la Loi (υ(πὸ νόμον), pour que nous soit donnée la filiation. [6] Fils, vous l'êtes. Dieu a envoyé (ἐξαπέστειλεν) dans nos cœurs le Souffle de son Fils qui crie: « Abba », Père (πατήρ). [7] Tu n'es donc plus esclave (δοῦλος) mais fils (υἱός); et puisque fils, héritier (κληρονόμος) de par Dieu.

Ce passage compare la transformation de « nous » (déjà évoquée en 1,4) avec celle d'un héritier qui passe du statut de personne mineure

25. La critique des sources suggèrent ici une pièce liturgique d'origine helléno-chrétienne. Ce débat est fort pertinent pour l'histoire du christianisme, mais n'éclaire guère mon propos. Voir le résumé des positions chez Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Grand Rapids (Mich.)/ Dearborn (Mich.), W.B. Eerdmans / Dove Booksellers, 2002, p. 79-80.

à celui de personne majeure. L'analogie renvoie au domaine du droit et est probablement tirée du cadre juridique romain[26]. Dans les deux cas, il y a passage d'un statut d'esclave, placé sous la domination de quelqu'un (tuteurs, régisseurs ou éléments du monde), à un statut de seigneur ou de fils, avec comme pivot un moment charnière de transformation, lié à une décision du père.

Or, ce moment charnière, dans le cas de « nous », est l'occasion de parler de la naissance du Fils. Ou plutôt, ce moment advient à l'occasion de l'envoi du Fils. Cela ajoute un troisième élément à la corrélation. Comme l'héritier et comme « nous », le Fils aussi a été enfant, sous la Loi, avant de devenir Seigneur, au moment charnière de sa résurrection (non nommée). En un mot, l'envoi du Fils dans une généalogie qui lui est étrangère (la femme, la Loi) permet à « nous » de devenir fils en sortant de sa généalogie. Là où le « non encore fils » Paul avait été arraché à ses lignées maternelle et paternelle, le Fils s'insère dans une lignée maternelle et paternelle (la Loi). Précisons.

Deux éléments touchant la filiation sont à noter. Premièrement, le Fils est fils avant sa naissance (comme Paul était appelé avant sa naissance, dans l'attente de la révélation du Fils). Panier commente : « Il semblerait que ce "fils", à cause de son "envoi" par le "père" occupe et indique une position limite par rapport à l'ordre de la génération ("né de la femme") et par rapport à l'ordre symbolique de la loi et que c'est par là qu'il en libère (v. 5)[27]. » Deuxièmement, l'envoi du Fils a une double finalité : affranchissement et adoption filiale de « nous », exprimée aux v. 4-5, au centre [D-E-E'-D'] d'une structure concentrique plus vaste (tableau 2).

26. James D. Hester, « "Heir" and Heilsgeschichte : A study of Galatians 4:1 ff. », dans *Oikonomia; Heilsgeschichte Cullmann zum 65ten Geburtstag*, Hamburg-Bergstedy, Herbert Reich Evang Verlag, 1967, p. 118-125.

27. Louis Panier, « 4ème série : Ga 4 », p. 51.

TABLEAU 2

Structure concentrique de Ga 4,1-7

A	v. 1	l'héritier (κληρονόμος)
B	v. 1	esclave (δούλου)
C	v. 4	Dieu envoya (ἐξαπέστειλεν) son Fils,
D	v. 4	né d'une femme,
E	v. 4	advenu sous la Loi (ὑπὸ νόμον),
E'	v. 5	pour (ἵνα) racheter ceux qui sont assujettis à la Loi (ὑπὸ νόμον),
D'	v. 5	pour (ἵνα) que nous soit donnée la filiation
C'	v. 6	Dieu a envoyé (ἐξαπέστειλεν) dans nos cœurs le souffle de son Fils
B'	v. 7	Tu n'es donc plus esclave (δοῦλος)
A'	v. 7	héritier (κληρονόμος)

Le commentaire de Daniel Boyarin, auquel j'emprunte l'observation du chiasme [D-E-E'-D'], est particulièrement limpide :

> *The verse is a perfect chiastic structure: Jesus was born of a woman so that we might receive adoption as sons, born under the law to redeem those born under the law. [...] In other words, Jesus' own self-redemptions from those two situations are what make possible the redemption (achieved) by Paul and the redemption of all of us (potential). Born of a woman, and therefore, of a human genealogy, under the law, and therefore, as a Jew, Jesus like Paul himself now redeemed (and thus redeeming) from both of those conditions and adopted, on the same basis as the Galatians (and thus all of « us »), as a son of God*[28].

Après avoir examiné ces trois textes très denses, que conclure ? Jésus, Paul et les Galates ont dû rompre avec leur lignée d'engendrement pour obtenir la filiation divine. Pour eux, la naissance et l'enfance sont un passage obligé, mais constituent un interlude vers l'intronisation messianique, vers la révélation du Fils ou vers leur propre filiation. Le tableau 3 permet de mieux voir les corrélations établies jusqu'ici – les

28. Daniel Boyarin, « Paul the Antiphilosopher ; or, Saul Among the Sophists », communication présentée au colloque *Paul among the Philosophers*, avril 2005, Syracuse, consultée sous forme manuscrite, p. 17-18. À juste titre, Boyarin explique l'importance du chiasme et s'oppose ainsi à deux autres commentateurs qui n'y voient qu'une formule traditionnelle ne servant à rien en Galates (!) : Richard N. Longenecker, *Galatians*, p. 166 ; et Hans Dieter Betz, *Galatians : A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphie, Fortress, 1984, p. 207.

données importées de l'ouverture de la lettre sont sur fond gris; les affirmations implicites, car déduites, sont entre crochets:

TABLEAU 3

Corrélations des « devenir fils » en Ga

versets	personnage	enfance	sous (ὑπὸ)	date	nouveau statut
4,1-2	héritier	esclave	tuteurs et régisseurs	fixée par son père	seigneur
4,3-5	nous	asservis	éléments de l'univers	plénitude du temps = Dieu [le père] envoie son Fils	affranchis filiation
1,4			âge mauvais actuel	auto-don de J.-C. pour nous	[fils de] notre père
4,4	Fils	né d'une femme	Loi		
1,1.4				résurrection	Seigneur
1,15-16	Paul	judaïsme	traditions des pères	révélation du Fils	[apôtre]

Les Galates ont quitté le statut d'esclave pour devenir fils. Bien sûr, dans le système social de l'Antiquité, ce passage n'est pas si saugrenu, car l'esclave affranchi recevait le nom du maître qui l'affranchissait et était en quelque sorte adopté. Il n'en demeure pas moins que le texte insiste sur l'opposition esclave/fils et qu'ainsi la filiation au sens fort devient quelque chose d'inouï. Le devenir fils est une transformation paradoxale, car le contraire de la filiation est l'esclavage: « Tu n'es donc plus esclave mais fils; et puisque fils, héritier de par Dieu » (4,7).

Inscriptions somatiques

Quelle cicatrice la rupture généalogique va-t-elle produire? Qu'est-ce qui va marquer la nouvelle filiation? L'être fils, métaphore de l'expérience chrétienne, doit se dire par le corps. On sait que l'hérédité laisse son empreinte sur le corps; le nombril est la cicatrice du cordon ombilical et du lien à la mère; la circoncision est la marque du père. Comment va donc s'inscrire somatiquement la nouvelle identité chrétienne? La lettre aux Galates apporte quelques réponses interreliées.

(1) Négativement, il est significatif que la lettre résulte d'un débat à propos de la circoncision et rejette violemment celle-ci. Positivement, (2) il semblerait que les stigmates de la crucifixion remplacent la marque de la circoncision. Or, (3) ces stigmates de « cruciformité » ne résultent pas tant d'une marque extérieure que d'une transformation intérieure qui s'exprime par une métaphore somatique. Le texte parle de gestation. Il s'agit de devenir fils et fille en donnant naissance au Fils en soi. C'est en formant le Fils en eux que les fils et les filles deviennent « cruciformes[29] » et portent la marque du Fils. (4) Une autre manière somatique de dire la même chose, consiste à mentionner le Souffle du Fils qui en nous déclare la filiation.

Marques (circoncision et stigmates)

> **Ga 5,11-12 :** 11 Mais moi, frères, si je prêche encore ce qu'il en est de la *circoncision*, pourquoi suis-je encore persécuté ? car alors, le scandale de la *croix* est aboli. 12 Il serait intéressant que ceux qui vous bouleversent aillent jusqu'à *l'émasculation* (αποκο᾽ψονται).
>
> **Ga 6,11-16 :** 11 Voyez ces gros caractères : c'est *ma propre main* qui les trace pour vous. 12 Des gens désireux de briller dans l'ordre de la *chair*, tels sont ceux qui vous imposent la *circoncision*. Leur unique fin est d'éviter la persécution qui a pour cause la *croix* du Christ ; 13 car ceux-là mêmes qui se font *circoncire* n'obéissent pas à la Loi. S'ils veulent, pourtant, que vous soyez *circoncis*, c'est pour avoir, en votre *chair*, un titre de gloire. 14 Pour moi, jamais d'autre titre de gloire que la *croix* de notre Seigneur Jésus Christ. Par elle, le monde est *crucifié* pour moi, comme moi pour le monde. 15 Ce qui importe n'est ni la *circoncision* ni *l'incirconcision*, mais d'être dans la *nouvelle création*. 16 À tous ceux qui suivent ce principe, paix et miséricorde, ainsi qu'à l'Israël de Dieu. 17 Alors, que personne ne me tourmente : je porte dans mon *corps* les *marques* de Jésus.

Ces deux passages sont d'une grande violence, dans leur contenu et dans leur expression : il y a une insistance lourde sur le contexte de persécution ; la circoncision est traitée caricaturalement comme une mutilation (voire comme une émasculation) ; l'image scandaleuse de

29. Les exégètes de langue anglaise ont forgé le mot *cruciformity*, que j'emprunte donc par transposition, pour en faire un néologisme. Voir par exemple, Michael J. Gorman, *Cruciformity : Paul's Narrative Spirituality of the Cross*, Grand Rapids (Mich.), W.B. Eerdmans, 2001.

la crucifixion revient à plusieurs reprises. Les connotations somatiques sont nombreuses (indiquées ci-dessus par l'italique).

Habituellement, on interprète l'opposition de Paul à la circoncision dans le cadre de la dichotomie foi/Loi et dans une perspective historico-critique. On comprend alors que, pour l'Apôtre, la nouvelle identité messianique ne passe plus par les marqueurs identitaires juifs que sont la circoncision, le calendrier et la nourriture. Cette interprétation socioculturelle proposée par James Dunn rend bien compte des données de la lettre et jouit d'une grande popularité[30]. Il est assez évident que le prétexte rédactionnel de la lettre est la volonté d'autres missionnaires chrétiens d'imposer la circoncision comme marque distinctive et que l'altercation d'Antioche entre Pierre et Paul, rappelée en Ga 2,11-21, avait pour cause une question de repas communautaires. Toutefois, dans la perspective somatique qui nous occupe, il est intéressant de retourner à la signification anthropologique de la circoncision, en deçà de son appropriation symbolique par Israël. Comme l'écrit Stanley K. Stowers :

> *[...] circumcision, a rite of male fertility in many culture, is a symbol of the covenant. The male organ is symbolically readied for procreation in light of God's promise. The penis serves as the instrument of a covenant that has to do with fertility and intergenerational continuity between lines of males*[31].

En contestant la circoncision, Paul réitère la rupture par rapport à la lignée de ses pères, au sens figuré (appartenance à l'élection juive), mais aussi au sens propre (engendrement). La circoncision, pratiquée par le père, laisse une cicatrice sur l'organe de l'engendrement, en un geste par lequel le père reconnaît sa paternité et mutile son fils, tout à la fois (la circoncision a quelque chose d'une castration manquée ou remplacée par un moindre mal). Autrement dit, la circoncision

30. James D.G. Dunn, « The New Perspective on Paul », *BJRL*, vol. 65, n° 2 (1983), p. 95-122. La circoncision est en jeu en Ga 2,3 : « Et pas même Tite, mon compagnon, qui était grec, ne fut contraint d'être circoncis. » De même que la commensalité alimentaire, en Ga 2,12 : « En effet, avant que certains n'arrivent, de la part de Jacques, il prenait ses repas avec ceux des nations ; mais quand ces gens arrivèrent, il se dévoya et s'isola, craignant les circoncis » ; et que le calendrier, en Ga 4,10 : « Vous portez une attention craintive aux jours, aux mois, aux saisons, aux années. »

31. Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans : Justice, Jews and Gentiles*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1994, p. 244.

constitue une filiation par le geste du père. La circoncision impose la Loi du père et établit une hiérarchie père/fils.

Or, la crucifixion – médiatisée par les persécutions en 5,11 et 6,12 – semble être appelée à remplacer la circoncision. Dans les trois prochaines sections, on verra que la crucifixion inverse le symbolisme de la circoncision. D'une part, la marque n'est plus une marque d'extériorité, comme imposée du dehors, mais elle est pour ainsi dire intériorisée, consentie du dedans. D'autre part, la crucifixion n'est pas subie mais acceptée : le fils devient fils en se livrant. La filiation n'est plus la conséquence de la volonté du père, mais de la fidélité du fils (bien que le père y consente, 1,4). Le rapport entre le père et le fils, marqué dans le corps du fils par le fils, s'en trouve renversé. Il n'est plus hiérarchique, mais relationnel.

Être crucifié avec Christ (cruciformité)

Outre Ga 6,14.17, déjà cité et commenté, je retiens trois extraits qui illustrent bien qu'il est question, tour à tour, de la crucifixion du Christ, de Paul et des Galates. Ici le corps semble disparaître : lorsqu'il subit la torture et la mort, il devient chair. L'aspect somatique est donc prégnant, mais il s'agit d'un corps informe, en perdition.

> **Ga 3,1 :** Ô Galates insensés, qui vous a envoûtés ? Vous sous les yeux desquels a été exposé, décrit (προεγράφη) Jésus Christ *crucifié*.
>
> **Ga 2,19-21 :** [19] Car moi, c'est par la Loi que je suis mort à la Loi afin de vivre pour Dieu. Avec le Christ j'ai été *crucifié*. [20] Et si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. Et la vie que je vis désormais dans la *chair*, je la vis dans la fidélité du Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est donné lui-même pour moi. [21] Je ne rejette pas la grâce de Dieu. Car si la justice naît de la Loi, alors Christ est mort pour rien.
>
> **Ga 5,24 :** Or ceux qui sont du Christ ont *crucifié* la *chair* avec ses passions et ses convoitises.

Dans sa lettre, Paul ne décrit pas le Christ en croix (si ce n'est une allusion en 3,13[32]), mais au moment où il admoneste ses interlocuteurs, en 3,1, il leur rappelle avec insistance qu'il avait fait une telle

32. Ga 3,13 : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi en incarnant pour nous cette malédiction, puisqu'il est écrit : "Maudit soit quiconque est pendu au bois." »

description, lors de la première annonce. Ce procédé euphémique devient une puissante évocation, bien meilleure que la description directe, car le lecteur est invité à imaginer ce qu'il en est de ce Crucifié. Or, quelques versets plus haut, en 2,20, la signification de la croix avait été donnée : la mort du Fils exprime la fidélité, l'amour et le don de soi-même. La croix n'est pas passive. Il s'agit d'un écho de l'adresse de la lettre où il était question du « Seigneur Jésus Christ qui s'est donné lui-même pour nos péchés ; pour nous arracher à cet âge » (1,3b-4a). La signification salvifique de la mort importe plus que l'aspect morbide du supplice ; le don libre jusqu'à la mort a pour visée la vie.

Or, « moi » aussi est crucifié, ou plutôt co-crucifié (2,19) – le néologisme paulinien συσταυρο'ω revient une autre fois en Rm 6,6. Cette identification au Christ fait disparaître « moi » : mort à la Loi, n'appartenant plus à une généalogie, « moi » s'efface devant le Christ qui apparaît. Métaphore somatique, la crucifixion exprime bien la radicale coupure avec les corporéités antécédentes. Les solidarités anciennes sont détruites, une nouvelle appartenance s'y substitue. La question sous-jacente est bien : avec quel corps faites-vous corps ? À propos de cette crucifixion métaphorisée, John M.G. Barclay a ce commentaire éclairant :

> *[...] there is no reason to doubt that Paul refers to the real and total demolition of the self, as previously constituted. [...] Paul means it when he says that the whole self – in its perceptions, motivations, self-understanding, and drives – is fundamentally reconstituted when it shares the crucifixion of Christ. [...] The reconstruction of identity fashions in the believer a self that is both one's own self and, at the same time, the expression of the person of Christ*[33].

La filiation, la naissance de cette identité nouvelle, s'exprime dans une permutation spatiale : Christ dans moi, moi dans la fidélité du Fils. Autrement dit, la chair doit être crucifiée (2,20 et 5,24) pour que le Fils vive en « moi » et que « moi » s'insère dans une nouvelle lignée, la fidélité du Christ. Le Christ n'est pas mort pour rien : il s'agissait d'un acte de vie, paradoxale génération d'une nouvelle filiation. Cette

33. John M.G. Barclay, « Paul's Story : Theology as Testimony », dans Bruce W. Longenecker, (dir.), *Narrative Dynamics in Paul : A Critical Assessment*, Louisville (Ky.), Westminster John Knox Press, 2002, p. 133-156 (citation de la p. 143).

permutation spatiale pousse la métaphore en ses derniers retranchements: devenir fils, c'est donner naissance au Fils en nous! Non seulement la généalogie est brisée, mais avec cette brisure, toute la logique de l'engendrement vole en éclats.

Accouchement ou gestation?

> **Ga 4,12-15.19:** [12] Devenez comme moi, car moi je suis devenu comme vous, frères, je vous prie. Vous ne m'avez fait nulle injustice. [13] Pourtant, vous le savez, ce fut une *maladie* de la *chair* qui fut cause que je vous apportai l'Annonce au tout début – [14] et malgré l'épreuve que vous était ma *chair*, vous n'avez manifesté ni mépris ni dégoût; vous m'avez accueilli comme un messager de Dieu, comme le Christ Jésus. [15] Où donc est l'expression de votre bonheur? Car je vous rends ce témoignage: vous arrachant les *yeux*, si vous l'aviez pu, vous me les auriez donnés [...] [19] mes petits *enfants*, vous que *j'enfante* (ὠδίνω) à nouveau dans la douleur jusqu'à ce que le Christ *ait pris forme* (μορφωθῇ) en vous.

La dernière phrase de ce passage (4,19) est remarquable à plus d'un titre. Premièrement, elle télescope les images de l'accouchement et de la gestation: 1) Paul veut donner naissance à ses enfants; 2) le Christ doit se former *dans les Galates*, comme pour naître à nouveau. C'est la troisième fois (4,19) qu'il est question de «Christ en» quelqu'un: Dieu a révélé *en Paul* son Fils (1,16), qui vit depuis lors *en Paul* (2,20). Deuxièmement, Paul s'applique le verbe *enfanter* (ὠδίνω), qui réfère au travail douloureux et pénible de l'accouchement – il s'agit d'une image féminine. Dans une société patriarcale, la métaphore est surprenante et audacieuse[34]. En 4,27, *enfanter* reviendra, conjointement avec un verbe synonyme (τίκτω), pour qualifier la mère libre qui donne naissance dans la logique de la promesse. Ailleurs, pour qualifier sa relation avec ses disciples, Paul utilise plutôt le verbe *engendrer* (γεννάω), généralement réservé au géniteur masculin[35] – par exemple vis-à-vis les Corinthiens (1 Co 4,15) ou Philémon (Phm 1,10). En Galates, le verbe *engendrer* revient trois fois, dans «l'allégorie» des deux mères, mais il est alors associé à la chair (l'enfant né κατὰ σάρκα, 4,23.29) ou à l'esclavage (la mère qui donne naissance

34. En 1 Th 2,7, de manière analogue, Paul n'hésite pas à se décrire sous les traits d'une mère nourricière qui prend soin de ses propres enfants.

35. Henry George Liddell et Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon, 1961.

εἰς δουλείαν, 4,24). Autrement dit, en Galates, le verbe *enfanter* est associé à la naissance spirituelle, tandis que le verbe *engendrer* désigne la généalogie, la lignée charnelle. Cela renforce les observations sur la naissance par extraction. Troisièmement, les Galates ne sont pas encore nés, alors que Paul affirmait avec véhémence leur filiation en 4,6 (voir aussi 3,26).

L'utilisation des deux métaphores de l'accouchement et de la gestation peut être comprise comme une autre inscription somatique de l'expérience de la filiation. Porter un enfant et accoucher laissent des marques dans le corps. Par ailleurs, il faut souligner à nouveau le paradoxe d'une filiation qui s'exprime par la maternité, d'un devenir fils qui se décline comme un donner naissance.

En outre, il faut souligner que le champ sémantique « corporel » est très insistant dans ce passage : *maladie, chair* (2 fois), *s'arracher les yeux*. « C'est dans cette expérience, où les corps sont en cause, et atteints dans leur faiblesse, que les Galates ont reçu la parole et qu'il y a eu pour eux comme un premier "enfantement". [...] La parole reçue alors fut comme une "voix" (v. 20) qui parlait du "père"[36]. » Cette remarque de Panier nous permet d'introduire une dernière marque somatique de la nouvelle filiation, l'expérience du souffle.

Souffle qui dit « Père »

« Fils, vous l'êtes. Dieu a envoyé dans nos cœurs le Souffle de son Fils qui crie : "Abba", Père » (4,6). Il convient de revenir sur la construction grammaticale de Ga 4,6, qui a fait couler beaucoup d'encre : la filiation procède-t-elle de l'expérience de l'esprit (voir Ga 3,3, Rm 8,14-15), ou l'inverse[37] ? La traduction de la BNT a choisi la parataxe pour sauvegarder l'ambiguïté : « Fils, vous l'êtes. Dieu a envoyé dans nos cœurs le Souffle de son Fils qui crie : "Abba", Père ». Effectivement, en grec, Ὅτι δέ ἐστε υἱοί peut se traduire de deux manières[38]. La manière la plus naturelle discerne un sens causal : « Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé », mais on peut aussi comprendre : « La preuve

36. Louis Panier, « 4ème série : Ga 4 », p. 52.

37. Antoine Duprez, « Note sur le rôle de l'Esprit-Saint dans la filiation du chrétien », *Recherches de science religieuse*, vol. 52, n° 3 (1964), p. 421-431.

38. Frank J. Matera, *Galatians*, Collegeville (Minn.), Liturgical Press, 1992, p. 151, malgré Hans Dieter Betz, *op. cit.*, p. 209.

que vous êtes fils : Dieu a envoyé ». Le débat est plutôt du genre « l'œuf ou la poule », et Richard Longenecker a raison de conclure : « *emphasis is on the reciprocal relation or correlational nature of sonship and the reception of the Spirit*[39]. » L'enjeu du verset se situe ailleurs. La filiation ne passe pas par la passivité d'une généalogie ou par la parole purement externe d'un autre qui se proclame père en disant : « mon fils ». Est fils ou fille celui ou celle qui se reconnaît tel. Seule la parole du fils peut désigner le Père. Bien sûr, pour prendre la parole, il faut avoir la respiration, c'est-à-dire une vie qui nous précède et nous échappe[40]. Et le souffle qui permet de dire « Père » et de se reconnaître fils est lui-même un don.

Allons plus loin, en réfléchissant sur le double envoi par Dieu du Fils et du Souffle (éléments C-C' du concentrisme en 4,1-7). Dans les deux cas, la filiation passe par le corps, non de l'extérieur, mais comme de l'intérieur. Dieu envoie son Fils pour qu'il fasse corps avec l'humanité et dise de tout son corps, jusqu'au dernier souffle, par sa fidélité jusqu'à la croix, qu'il se reconnaît fils ; Dieu envoie le souffle du Fils, souffle filial, intime au corps, qui permet de dire : « Père », à la suite du Crucifié.

Filiation comme surgissement du sujet (dialogue avec Alain Badiou)

Les observations précédentes indiquent que la filiation en Galates casse les lignées paternelle et maternelle, au sens généalogique. Pourtant, si la filiation ne passe plus par la circoncision et la *chair*, cela ne veut pas dire qu'elle ne passe pas par le corps. Nous avons repéré trois marquages, interreliés, qui remplacent la circoncision. Il y a d'abord les marques de la croix. Ensuite, il y a la gestation en soi du Fils. Surtout, il y a l'expérience du Souffle.

Le Souffle du Fils permet au Christ crucifié de naître en chaque croyant ; il permet de dire la filiation et, la disant, de la réaliser ; il permet d'affronter la persécution, comme le Crucifié l'a fait. On n'est

39. Richard N. Longenecker, *Galatians*, p. 173.

40. À propos de Ga 6,11-16, Panier souligne le lien entre cette prise de parole et le corps : « Ces marques attestent la présence du corps de celui qui parle, ou qu'il n'y a de parole qui puisse être véritablement entendue qu'à partir d'un corps atteint, marqué et transformé » (Louis Panier, « 6e série : Ga 6 », p. 32).

pas fils par l'historicité, la généalogie, la suite du récit, par la filière, mais je suis fils par le fait que je m'assume fils et le déclare, et que je laisse grandir en moi la présence du Fils crucifié.

Cette lecture de Galates n'est pas sans résonance avec l'interprétation que Alain Badiou a faite de Paul, comme fondateur de l'universalisme – une lecture qui commence à être accueillie même aux États-Unis[41]. D'un point de vue structurel, pour ainsi dire, Paul est pour Badiou le modèle du militant qui témoigne de la singularité de l'événement et donc de son universalité : « [...] il s'agit pour *Paul* d'explorer quelle *loi* peut structurer un *sujet dépourvu de toute identité*, et suspendu à un événement dont la seule "preuve" est justement qu'un sujet le *déclare* [...] cette connexion paradoxale entre un sujet sans identité et une loi sans support fonde la possibilité dans l'histoire d'une *prédication universelle*[42]. » Pour développer cette thèse fondamentale, Badiou s'appuie surtout sur 1 Co 1,17-32 (les trois discours, dont le discours du fils) et Rm 7,7-23 (le sujet divisé). S'il cite à l'occasion Galates, particulièrement le récit autobiographique, il s'étend peu sur la question. Pourtant, la lecture de Galates proposée ici cadre bien avec la conception que le philosophe a du sujet. En Galates, Paul raconte son avènement en tant que fils et sujet (1,13-17) et la relative division qui en résulte (2,18-21).

L'être et l'événement

Avant de commenter les remarques de Badiou sur la filiation, il convient de rappeler rapidement sa perspective métaphysique fort originale. À partir de postulats mathématiques, Badiou oppose deux « ensembles », l'être et l'événement[43], séparés mais indissociables. L'être est l'ensemble du « il y a » et l'événement, celui du « il arrive ». D'un côté, on a l'ordre « ontologique » de l'être, accessible à la connaissance et caractérisé par la multiplicité : l'être est juxtaposition

41. Pour une présentation de Badiou, voir Alain Gignac, « Taubes, Badiou, Agamben : Reception of Paul by Non-Christian Philosophers Today », dans David Odell-Scott (dir.), *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*, New York, T and T Clark, 2007, p. 155-211.

42. Alain Badiou, *Saint Paul*, p. 6 (je souligne).

43. D'où le titre de l'œuvre majeure d'Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, dont *Saint Paul* est le prolongement et l'illustration particulière.

d'individus et lieu des particularités. En un mot, c'est la situation. De l'autre côté, on a l'événement qui produit la vérité de cette situation et en émerge de manière contingente, imprévisible et indémontrable. D'où le paradoxe que, sur l'horizon de la connaissance (ontologique), la vérité apparaît toujours impossible, mais survient malgré tout. « Qu'une vérité surgisse événementiellement exige qu'elle soit hors nombre, hors prédicat, incontrôlable[44]. » L'événement, comme procédure de vérité, implique l'unité (l'Un), le surgissement d'un sujet qui proclame l'unité, et l'appartenance au domaine de la singularité. Cela fait contraste avec la multiplicité, les individus et les particularités de l'être. Bref, l'ordinaire et l'extraordinaire se font face.

La vérité dont il est question est celle d'un sujet : l'événement suscite un sujet qui, simultanément et par effet de retour, lui donne existence par un acte de nomination. Le sujet interprète l'événement comme événement, et cette interprétation fait partie de l'événement. Ici, Badiou parle d'*intervention*, décision subjective qui donne rétroactivement naissance à l'événement. Autrement dit, sujet et événement existent l'un par l'autre. Or, l'événement est téléologique et conduit normalement à une reconfiguration de la situation initiale d'où il a surgi à l'improviste. Du côté du sujet, il y a donc nécessité d'un engagement convaincu, actif et fidèle – sans quoi l'événement cesse d'en être un et risque d'être perverti, c'est-à-dire ontologisé, ramené à un élément de l'être et banalisé.

Soulignons-le, l'intervention subjective est rupture et radicale nouveauté : « Le surgissement du sujet chrétien est inconditionné[45]. » On n'est pas sujet par l'être, la situation, la suite des cause et effets, la juxtaposition, mais « je » me pose comme sujet par le fait que je déclare l'événement, le singulier, l'universel, et que je ne cesse d'en témoigner.

Le sujet de Badiou et la filiation en Galates

On le voit, le concept de sujet est crucial pour Badiou – et c'est ce concept qui permet d'opérer le rapprochement avec Galates. Selon Badiou, Paul fonderait l'universalisme véritable, celui d'une singularité (à distinguer de l'universalisation factice d'une particularité).

44. Alain Badiou, *Saint Paul*, p. 89.
45. *Ibid.*, p. 19.

Cette révolution « événementielle » consisterait avant tout dans l'instauration d'un discours authentiquement subjectif (au sens de « sujet »), par opposition aux deux discours de maîtrise que sont le discours grec de la sagesse (universalité impérialiste de l'homogène) et le discours juif des miracles (repli sur les particularités). Autrement dit, Badiou voit *le discours chrétien du fils* chez Paul comme le troisième pôle qui fait éclater la fausse opposition entre deux discours du père[46] (discours grec et juif). Le discours du fils est donc : 1) une rupture d'avec le discours du père ; 2) une rupture vécue par Christ et Paul ; et 3) une déclaration qui constitue le sujet. On retrouve ici trois des quatre éléments de l'hypothèse formulée au début[47].

Premièrement, devenir fils, c'est rompre avec la situation. « Que la référence soit le fils, et non le père, nous enjoint de ne plus nous confier à aucun discours qui prétende à la forme de la maîtrise[48]. » Un sujet ne saurait être dans la figure d'une sujétion légale. On a vu que Paul a rompu avec la tradition des pères, avec la Loi, avec la circoncision. Les Galates sont invités à prendre acte de cette nouvelle perspective, qu'ils ont expérimentée, et à ne pas retourner au discours de maîtrise, et donc à la sujétion. Badiou aurait pu dire que les Galates ont expérimenté leur subjectivité et ne doivent pas se placer de nouveau du côté de l'être et de la situation... Ou, comme le dit Panier : « Adopter la loi [...], c'est s'engager dans un rapport au père qui n'est pas celui de l'adoption filiale[49]. »

Deuxièmement, Badiou relève la corrélation entre Christ et Paul, en ce qui a trait à l'avènement d'un sujet. Sans citer et commenter Ga 1,15, Badiou présente ainsi la « naissance apostolique » de Paul en se permettant un jeu de mots sur le mot « résurrection » :

> Il est clair que la rencontre sur la route [de Damas] mime l'événement fondateur [la Résurrection]. De même que la Résurrection est totalement incalculable et que c'est de là qu'il faut partir, de même la foi de

46. Les « discours du père » ne sont pas le fait du père, mais le fait d'énonciateurs aliénés et hétéronomes, pour ainsi dire.

47. Manque la réflexion sur les marques de la croix (cruciformité) et la gestation. Badiou ne retient comme marque du sujet que la déclaration. Outre le fait qu'il ne lit pas de près la lettre aux Galates, il est indéniable que Badiou édulcore la croix chez Paul pour ne retenir que la résurrection, comme modèle de l'événement. Voir mon essai, « Taubes, Badiou, Agamben ».

48. Alain Badiou, *Saint Paul*, p. 46.

49. Louis Panier, « 4e série : Ga 4 », p. 53.

> Paul est ce dont lui-même part comme sujet, et rien n'y conduit. L'événement – « c'est arrivé », purement et simplement, dans l'anonymat d'un chemin – est le signe subjectif de l'événement proprement dit qu'est la résurrection du Christ. C'est en Paul lui-même la (ré)surrection du sujet[50].

On a vu que la lettre aux Galates établit effectivement une corrélation entre Christ et Paul, mais aussi les Galates.

Troisièmement, être fils, c'est se déclarer tel. De plus, si la filiation ne procède pas d'un discours de maîtrise, c'est pour établir un nouveau rapport au Père, par le fait, justement, de se déclarer soi-même fils. Le discours du fils révèle en vérité le père, qui laisse la place au fils :

> Celui qui déclare n'atteste aucun manque et reste soustrait à son comblement par la figure du maître. C'est pourquoi il lui est possible d'occuper la place du fils. Déclarer un événement c'est devenir le fils de cet événement. Que le Christ soit Fils est emblématique de ce que la déclaration événementielle filialise le déclarant [...] Mais un sujet-fils est le contraire d'un sujet-disciple, car il est celui dont la vie commence. Pour un tel commencement, il faut que Dieu le Père se soit lui-même filialisé, qu'il ait revêtu la figure du fils. C'est dans ce consentement à la figure du fils, exprimée par l'énigmatique expression de l' « envoi », que le Père nous fait nous-mêmes advenir universellement comme fils. Le fils est celui à qui rien ne manque, car il n'est que commencement[51].

Ces propos de Badiou commentent sans le dire Ga 4,4 (l'envoi du Fils). On y voit poindre, mais de manière fugace, l'idée de naissance (« celui dont la vie commence », « il n'est que commencement »). On a vu que l'expérience du Souffle permettait de dire en vérité « Abba », et donc d'établir un nouveau rapport à Dieu.

À ce propos, on peut, en terminant, dire un mot des questions théologiques que cela soulève – et sur lesquelles il faudra revenir en un autre lieu. Quelles sont les implications de cette perspective pour la christologie et la structure de l'existence chrétienne ? Que signifie cette filiation qui brise l'engendrement ? Cet événement d'un sujet qui quitte soudainement son aliénation est-elle recevable du point de vue anthropologique, ou psychanalytique ? Que signifie cette expérience spirituelle qui se dit envers et contre tout par une corporéité ? Que signifie cette apparente inversion de la procession trinitaire

50. Alain Badiou, *op. cit.*, p. 18.
51. *Ibid.*, p. 63.

(puisque le père se retire pour laisser toute la place au Fils) ? Notre lecture de Galates, en dialogue avec le paulinisme de Badiou, vient-elle ébranler le discours trinitaire d'un père qui engendre éternellement le fils, et d'un fils qui se reçoit du père ? Ce n'est pas tant l'image de Dieu qui change, que le rapport de l'humain à Dieu, et le regard que l'humain porte sur lui-même.

* * *

Nous avons procédé à une lecture cursive de la lettre aux Galates en suivant la piste du corps et les images somatiques utilisées, en cherchant leur principe d'organisation. Cette lecture ne prétend pas tout dire, mais a su montrer que le motif de la filiation structure le discours. Nous avons vu que l'expérience chrétienne est une rupture de l'inscription généalogique, une cassure tant avec la lignée du père qu'avec celle de la mère et une réinscription dans une solidarité avec le crucifié. Si la circoncision marquait somatiquement l'ancien ordre des choses, la marque de la filiation nouvelle tient à l'expérience d'identification entre le croyant et Christ (moi crucifié avec Christ et Christ en moi) et à l'expérience du Souffle. Incidemment, nous avons aussi vérifié une corrélation entre les trajectoires du Christ, de Paul et des chrétiens, dans leur manière d'être ou de devenir fils.

Connaissance, identité et androgynéité
Condition du salut dans l'*Évangile selon Thomas*

André Gagné[1]

> Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort[2].

Introduction

Le salut a toujours été au cœur des préoccupations chrétiennes. À travers l'histoire, cette question n'a pas seulement été celle de « l'orthodoxie », mais aussi des auteurs d'expressions chrétiennes diverses. La littérature chrétienne des quatre premiers siècles témoigne de formes variées de christianisme. On s'entend pour dire qu'à cette époque il n'y avait pas un christianisme uniforme et monolithique[3]. On pourrait même croire qu'en certains lieux la forme qualifiée d'orthodoxe n'était pas la première connue[4]. Mais les divers groupes chrétiens

---

1. Département des sciences religieuses, Université de Sudbury.

2. *Évangile selon Thomas*, 1.

3. Voir l'important ouvrage de Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, Mohr/Seibeck, 1934. Plus récemment, Bart D. Erhman a repris l'hypothèse de Bauer dans *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, New York, Oxford University Press, 2003.

4. Par exemple à Edesse (en Syrie), le christianisme « orthodoxe » – à l'opposé de ce que certains appellent « hérétique » – n'était pas celui de la majorité des croyants. En fait, le christianisme orthodoxe semble s'être implanté très progressivement et avec une grande difficulté dans cette région. Il est vrai qu'un certain Palut, dirigeant d'un groupe à la fin du IIe siècle à Edesse, professait un christianisme proto-orthodoxe. Mais il n'est certes pas à l'origine du christianisme à Edesse. Plutôt, le mouvement chrétien aurait probablement été importé de l'ouest par les disciples de Marcion vers 150. Selon les témoignages que nous avons à leur sujet, les marcionites insistèrent sur le fait qu'ils étaient chrétiens. Vers la fin du IIe siècle, les bardesanites

avaient cependant une chose en commun. Ils étaient tous en quête d'une meilleure compréhension du salut et des conditions qui y sont rattachées. Ainsi, l'*Évangile selon Thomas* (EvTh), texte apocryphe datant du milieu du IVe siècle[5], manifeste un intérêt marqué pour la question du salut. Mais à bien des égards, la sotériologie thomasienne diffère de celle des évangiles canoniques. Dans cet évangile quelque peu énigmatique, l'expérience du salut est décrite au moyen d'énoncés sur la connaissance et sur l'identité selon une symbolique enracinée dans le mythe de l'androgyne. Le salut serait réservé à ceux qui savent interpréter adéquatement les paroles cachées de Jésus (EvTh 1)[6]. Afin de percer le mystère des paroles cachées et accéder au salut, le lecteur est placé devant un enchevêtrement de thèmes qu'il doit correctement mettre en rapport les uns avec les autres[7]. Il doit décoder un réseau complexe de significations, pour ainsi participer, en quelque sorte, à la construction du sens du texte[8].

L'Évangile selon Thomas : origine et interprétation

Avant d'aborder la question du salut dans l'EvTh, il importe de dire quelques mots concernant les origines de ce texte, ainsi que de la démarche interprétative que je privilégierai. Le texte complet de

---

se disputaient avec les marcionites sur des questions de doctrine. Il importe de signaler que l'opposition des bardesanites n'était pas dirigée contre Palut (les proto-orthodoxes), mais contre le courant dominant, c'est-à-dire les marcionites, montrant ainsi que l'orthodoxie n'avait pas une place prépondérante à Edesse à cette époque. Aujourd'hui les chercheurs s'entendent pour dire que les « hérétiques » promulguaient des formes concurrentes du christianisme. Les auteurs proto-orthodoxes qualifiaient d'hérétiques tous ceux qui ne partageaient pas leur point de vue. Mais les « hérétiques » se considéraient eux-mêmes comme chrétiens, et, pour eux, les véritables « hérétiques » étaient les proto-orthodoxes. Voir Walter Bauer, *op. cit.*, p. 26-35 ; Bart D. Ehrman, *op. cit.*, p. 91-94.

5. Je me réfère ici à la version copte. Dans ce qui suit, je dirai un mot des fragments plus anciens de ce texte.

6. Comme c'est le cas pour la tradition chrétienne en général, l'expression « ne goûtera pas la mort » est aussi synonyme du salut dans l'EvTh (cf. Mc 9,1 ; Jn 8,52).

7. Concernant l'EvTh, la quête interprétative à laquelle se livre l'exégète ressemble à ce que Umberto Eco appelle la sémiosis hermétique. Voir Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992, p. 54.

8. Le lecteur participe à la construction du sens de bien des manières. Par exemple, on peut contribuer au sens d'un texte en développant un rapport intertextuel constitué à partir de l'expérience de lecture de l'individu ; voir André Gagné, « De l'*intentio operis* à l'*intentio lectoris* : essai herméneutique à partir de l'épisode du démoniaque de Gérasa (Mc 5,1-20) », *Théologiques*, vol. 12, nos 1-2 (2004), p. 213-232.

l'EvTh copte date de l'an 350 environ. Cet évangile retrouvé à Nag Hammadi en 1945 prétend contenir les paroles cachées de Jésus le Vivant. Il existe par ailleurs des fragments grecs, les Papyri d'Oxyrhynque, qui laissent supposer que l'EvTh pourrait remonter au IIe siècle. Mais pour dégager le sens de l'EvTh, il est préférable de s'en tenir au texte copte, puisque les fragments grecs ne contiennent que 20 des 114 *logoi* (ou paroles) de l'évangile. En plus du caractère fragmentaire des Papyri d'Oxyrhynque, l'ordre des *logoi* entre la version grecque et la version copte diffère également[9]. C'est pourquoi mon analyse se fera à partir de ma propre traduction du texte copte de l'EvTh[10]. Pour ce qui est de la constitution du texte complet, la suscription mentionne que ces *logoi* ont été mis par écrit par un certain Didyme Jude Thomas[11]. Dépourvues de tout cadre narratif, ces paroles ne semblent pas former un discours suivi. Mais cet ensemble de *logoi*, séparées l'une de l'autre par la formule d'introduction « Jésus a dit » (*peje I[ēsou]s*), forme-t-il un tout cohérent ou avons-nous affaire tout simplement à une compilation désordonnée ? De par la constitution même de l'écrit, un questionnement quant à son interprétation surgit. En supposant que cette collection soit un assemblage incohérent, on s'intéressera davantage à une interprétation

9. Pour plus de détails concernant les *logoi* d'Oxyrhynque, voir Joseph A. Fitzmyer, « The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas », dans *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Londres, Chapman, 1971, p. 353-433 ; ainsi que l'édition critique de Harold W. Attridge, « The Greek Fragments », dans Bentley Layton (dir.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4946(1) and P.Oxy 1, 654, 655*, vol. 1, Leyde, E.J. Brill, 1989, p. 95-128.

10. Je travaille sur l'édition copte de Bentley Layton, « The Gospel of Thomas », *Nag Hammadi Codex II*, p. 52-93. Pour ce qui est des textes de la Bible, je traduis l'Ancien Testament à partir de la BHS et ceux du Nouveau Testament du NA[27].

11. On retrouve le triple nom Didyme Jude Thomas dans les *Actes de Thomas* (AcTh) et le *Livre de Thomas* (LivTh). Ce nom se rattache à la tradition qui désigne Thomas comme le frère jumeau de Jésus. En fait, le nom Thomas est une translittération de l'araméen *t'm'* signifiant jumeau. Le motif littéraire d'une telle tradition est de présenter Thomas comme le garant de l'enseignement caché de Jésus, ce qui permet de dire qu'il est le seul véritable herméneute des paroles de Jésus. Pour plusieurs, cette mention du jumeau de Jésus laisse croire que l'EvTh proviendrait possiblement d'Edesse (Syrie), lieu privilégié où circulait une telle tradition ; voir Jean Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte : l'évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*. Paris, Plon, 1959, p. 40-56 ; ainsi que Herbert Christian Merillat, *The Gnostic Apostle Thomas « Twin of Jesus »*, Philadelphie, Xlibris, 1997, p. 58-61 et Risto Uro, *Thomas : Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, New York, T et T Clark, 2003, p. 10-15.

isolée de chaque parole, plutôt que de son rapport avec l'ensemble du texte dans lequel elle s'inscrit. Une telle conception conduit l'exégète à construire le sens des paroles de Jésus par voie de comparaison, avec des données extérieures au texte. Sans négliger les acquis d'une approche comparative, j'aimerais dans la présente étude tenter une interprétation de *Thomas* en me fondant sur sa propre logique interne. Car il est possible, à partir d'un *logion*, de déceler une suite de thèmes et d'établir un réseau de significations entre les différents concepts. Dans certains cas, le sens du texte se déploie à la manière d'une poupée russe, se développant en cascade d'une parole à l'autre. Chaque *logion* reprend une part du contenu précédent pour ensuite élaborer d'autres éléments qui sont repris dans le *logion* suivant et ainsi de suite. Nous avons, en effet, l'impression de toujours courir pour saisir le sens, d'être dans une inlassable quête de sagesse. D'une certaine façon, l'EvTh à la fois dévoile et cache ce qu'il dit. *Thomas* transmet le contenu des paroles cachées, sans toutefois en révéler le sens. La difficulté interprétative à laquelle se heurtent les disciples-lecteurs semble avoir une fonction pédagogique : elle pousse à une quête de sens et de sagesse qui mène à la connaissance. Acquérir la connaissance exigée mène au salut[12].

Même si je tente d'interpréter l'EvTh en fonction de sa logique interne, je dois dire que le texte ne donne pas toujours les clés de lectures nécessaires à son interprétation. L'établissement d'un réseau de significations demande en certains endroits la mise en rapport avec d'autres textes de la tradition chrétienne. Car il est difficile de croire que le texte peut s'interpréter tout seul, sans aucune intervention de l'exégète ! Il ne faut pas s'étonner d'une telle démarche interprétative, car les auteurs chrétiens eux-mêmes entretenaient de tels rapports intertextuels[13]. Ayant été façonnés par la lecture et l'écoute d'autres textes, ces écrivains ne pouvaient pas se départir de leur « bagage » littéraire. On peut donc croire que leur écriture en est profondément marquée. Puisque l'EvTh fait partie du monde de la

12. Jean-Marie Sevrin, « Thomas, Q et le Jésus de l'histoire », dans Andreas Lindemann (dir.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Leuven, University Press, Peeters, 2001, p. 469.

13. L'intertextualité doit être comprise de façon large, non pas seulement comme la trace écrite d'un texte à l'intérieur d'un autre texte ; voir André Gagné, *op. cit.*, p. 215-219.

tradition chrétienne des quatre premiers siècles, il interagit et entretient un certain rapport avec cette tradition. L'intertextualité se retrouve dans l'acte d'écriture, mais bien plus encore dans l'acte interprétatif. Les anciens commentateurs de l'écriture à l'époque de la rédaction thomasienne établissaient certaines correspondances intertextuelles pour éclairer le sens obscur des textes. Il est vrai que l'exégèse de l'époque prémoderne a parfois donné naissance à des interprétations quelque peu farfelues, mais cela n'invalide pas l'idée qu'un rapport intertextuel constituait le mode le plus courant d'interprétation de l'écriture à cette époque. Cela dit, il est donc normal de faire appel à des données « hors-texte » pour éclairer le sens obscur de certains énoncés de l'EvTh, puisque les auteurs chrétiens de l'époque s'adonnaient eux-mêmes à une telle pratique dans la rédaction et l'interprétation des textes. Il importe cependant de s'assurer que les rapports intertextuels proposés recoupent des significations analogues à celles du texte qu'ils sont censés éclairer[14].

Identité et androgynéité

Dans l'EvTh, l'identité est étroitement liée à la sotériologie. Le dernier *logion* de l'évangile (EvTh 114) montre de quelle façon ces deux concepts se retrouvent entrelacés :

> [1] Simon Pierre leur dit : « Que Miriam sorte de parmi nous, car les femmes ne sont pas dignes de la vie. » [2] Jésus dit : « Voici, moi je vais la guider afin de la faire mâle, en sorte qu'elle devienne elle aussi un esprit vivant semblable à vous, et mâle, [3] car toute femme qui se fera mâle entrera dans le Royaume des cieux. »

Une lecture rapide de ce *logion* peut nous faire sursauter ! Ce texte, pris de façon isolée, semble être marqué au coin d'une attitude patriarcale démesurée à l'égard de la gent féminine. À première vue, la femme doit être en quelque sorte dépossédée de sa propre identité pour être sauvée ! Mais l'interprétation d'une telle parole et de sa symbolique réside dans la cohérence interne de *Thomas*. Le *logion* 114 est le seul endroit dans l'évangile où une incursion de la part d'un disciple de Jésus est mentionnée. Dans la plupart des cas, les autres

14. Il n'est pas question ici de complexifier le sens du texte, car *Thomas* est déjà bien assez obscur.

logoi sont des paroles que Jésus adresse à ses disciples. En certains endroits, on pose des questions directement à Jésus[15]. Ce dernier est toujours impliqué dans le dialogue initial ou dans la question posée. Contrairement au reste des *logoi* de l'évangile, EvTh 114 met en scène un personnage offrant son opinion sur ce qu'il considère être un critère indispensable au salut ! Sans poser de questions à Jésus, Pierre prend l'initiative en suggérant que Miriam soit expulsée du groupe, car les femmes ne sont pas dignes de la vie ! En focalisant strictement sur l'attitude de Pierre, on pourrait croire que l'EvTh dévalorise la condition féminine. De prime abord, l'intervention de Jésus pourrait aussi sembler confirmer l'attitude de Pierre. Mais je crois plutôt que la réaction de Jésus favorise Miriam et discrédite le commentaire de Pierre. En effet, Jésus honore cette femme en disant qu'il va lui-même la guider (*sōk*), afin de la faire mâle en vue du Royaume des cieux. Mais comment Jésus peut-il faire en sorte que cette femme devienne mâle ? Plusieurs réponses ont été proposées[16]. Par exemple, certains comprennent ce texte comme une référence à la pratique de femmes qui imitaient le mâle en se coupant les cheveux et en portant des vêtements d'homme. Ce geste était une forme d'ascèse où la femme reniait sa féminité et sa sexualité, refusant aussi de se marier et d'avoir des enfants. Dans les évangiles apocryphes, on retrouve ce comportement chez un certain nombre de femmes ; Thècle (*Actes de Paul et Thècle* 25, 40), Mygdonia (*Actes de Thomas* 114), Maximilla (*Actes d'André* 9) et Marianne (*Actes de Philippe* 95). Pour d'autres, une interprétation métaphorique est préférable. Le terme « femme » est le symbole de ce qui est terrestre, sensuel, défectueux et passif. Par ailleurs, le « mâle » est l'image de la transcendance, de la chasteté, de la perfection et de l'activité. Devenir « mâle » signifie se départir de ce qui est charnel en vue de la vraie spiritualité. Selon cette interprétation, l'homme ou la femme qui est sous l'emprise de ses pulsions terrestres, doit donc devenir « mâle » pour accéder au salut. À mon

15. Par exemple, EvTh 6 ; 12 ; 18 ; 20 ; 21 ; 24 ; 37 ; 43 ; 51 ; 52 ; 53 ; 72 ; 79 ; 91 ; 99 ; 100 ; 104 ; 113.

16. Pour plus de détails sur ce qui suit, voir Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma, Polebridge, 1993, p. 154-155 ; Marvin Meyer, « Gospel of Thomas : Saying 114 Revisited », dans *Secret Gospels : Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*, New York, Trinity Press International, 2003, p. 96-106 ; Annti Marjanen, *The Woman Jesus Loved : Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Leyde, Brill, 1996, p. 48-50.

avis, le langage identitaire du *logion* 114 s'enracine probablement dans le mythe de l'androgyne, une interprétation des origines de l'humanité que l'on retrouve chez Platon, Philon d'Alexandrie et dans certains commentaires juifs du récit de Gn 1-3[17]. Ce mythe se résume essentiellement ainsi : à l'origine l'être humain était asexué, c'est-à-dire il n'était ni homme ni femme[18]. La transgression de la loi divine aurait entraîné une séparation de l'androgyne, créant ainsi deux entités distinctes[19]. Mais la présence d'un tel mythe dans l'EvTh ne doit pas laisser croire qu'il faut l'interpréter au premier degré, c'est-à-dire, littéralement ! Et je suis d'avis que le texte ne cherche pas à imposer un tel point de vue à son lecteur virtuel[20]. C'est pourquoi prendre ce mythe au pied de la lettre va à l'encontre du programme de lecture énoncé dans l'*incipit* : interpréter des paroles cachées (*ᵉnšaje ethēp*) dont le sens n'est pas obvie (EvTh 1). Ici le mythe sert plutôt à expliquer la condition de l'humanité, tout en incitant le lecteur à effectuer un retour aux origines[21]. La division de l'androgyne illustre, de façon imagée, la perte de l'origine et de l'innocence première. Pour *Thomas*, le salut ou l'entrée dans le Royaume s'effectue lorsqu'il y a un retour à la condition primordiale et à la réunification de l'androgyne. Être sauvé signifie retrouver l'état de perfection

17. Pour plus détails, voir l'excellent article de Wayne A. Meeks, « The Image of the Androgyne : Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity », *History of Religions*, n° 19 (1974), p. 185-186.

18. C'est le sens du mythe tel que retrouvé chez Philon d'Alexandrie. Pour plus de détails, voir Gilles Quispel, « Gnosis and the New Sayings of Jesus », *Eranos Jahrbuch*, n° 38 (1969), p. 286-287.

19. Le mythe de l'androgyne est probablement ce qui se cache derrière le texte de EvTh 11 : « Aux jours où vous étiez un, vous vous êtes faits deux ; quand vous serez deux, que ferez-vous ? » Je note que l'idée de séparation ou de division semble toujours avoir une connotation négative dans l'EvTh (cf. *logion* 72).

20. Par lecteur virtuel, j'entends le lecteur que le texte permet de construire.

21. Comme le disait Mircea Eliade il y a maintenant plusieurs années, la fonction première du mythe est d'expliquer la réalité présente des êtres humains et le pourquoi de certaines conditions dans le monde. Mais le mythe parle aussi d'une certaine nostalgie des origines : « *Man desires to recover the active presence of the gods ; he also desires to live in the world as it came from the Creator's hands, fresh, pure and strong. It is the nostalgia for the perfection of beginnings that chiefly explains the periodical return* in illo tempore. [...]. *Every myth shows how a reality came into existence* [...]. *To tell how things came into existence is to explain them and at the same time indirectly to answer another question :* Why *did they come into existence ?* » (Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane : The Nature of Religion*, New York, Harper et Row, 1961, p. 92 et 97).

initiale, c'est-à-dire l'unité. Mais ce retour résulte d'une intelligence des paroles cachées de Jésus le Vivant. Le salut s'acquiert par voie de la connaissance. Nous revoilà donc à la case départ! Je montrerai plus loin de quelle façon on peut établir un lien entre le mythe de l'androgyne, la connaissance et le salut dans l'EvTh. Tous ces éléments font partie de l'univers symbolique[22] de l'évangile, ils permettent au lecteur de redéfinir son identité et de légitimer son éthique et ses rapports avec le monde extérieur[23]. Lorsque Jésus dit qu'il guidera Miriam afin qu'elle devienne mâle, cela signifie qu'il la guidera vers le salut. Le langage identitaire ne sert qu'à mettre au premier plan le mythe de l'androgyne; il pointe vers le retour aux origines. Dans l'EvTh, le salut se trouve au commencement (EvTh 18) et le commencement est le lieu de la connaissance.

Ce principe est aussi à l'œuvre dans un autre texte de l'EvTh. Le *logion* 22 explicite davantage le mythe de l'androgyne et du retour à l'état primordial. Ici il est question de faire des deux un seul (*psnau oua*; *oua ouōt*), l'homme et la femme n'ayant plus d'identité propre. Le *logion* contient aussi une des rares mise en scène de l'évangile[24]. Le texte lui-même résulte d'un amalgame de divers thèmes et traditions canoniques et parabibliques[25]. Voici donc de quelle façon l'EvTh 22 parle du salut:

> [1] Jésus vit des petits prenant du lait. [2] Il dit à ses disciples: » Ces petits qui prennent du lait sont comparables à ceux qui entrent dans le Royaume. » [3] Ils lui dirent: « Est-ce que nous entrerons dans le Royaume en étant petits? » [4] Jésus leur répondit: »Lorsque vous ferez des deux un, et que vous ferez l'intérieur comme l'extérieur, et l'extérieur comme l'intérieur,

---

22. Pour Peter L. Berger et Thomas Luckmann, l'univers symbolique possède «*bodies of theoretical tradition that integrate different provinces of meaning and encompass the institutional order in a symbolic totality [...]. The symbolic universe is conceived as the matrix of* all *socially objectivated and subjectively real meanings; the entire historic society and the entire biography of the individual are seen as events taking place* within *this universe*» (*The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, Anchor Books, 1967, p. 95-96).

23. Wayne A. Meeks, « The Image of the Androgyne », p. 182-183; ainsi que Peter L. Berger et Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, p. 110-111.

24. La majorité des *logoi* n'offrent pas de mise en scène des personnages. Il y a toutefois quelques exceptions; voir EvTh 13; 22; 60; 79; 100.

25. Il n'entre pas ici dans mon propos de faire la critique des sources et de l'histoire de la tradition du *logion*, mais je tiens tout de même à signaler que EvTh 22 reprend des éléments retrouvés en Exode 21,24; Galates 3,28; Marc 9,43-47; Matthieu 18,1-5; 1 Pierre 2,2 et 2 Clément 12,1-6.

et le haut comme le bas, [5]de sorte que vous fassiez du mâle et de la femme un seul, pour que le mâle ne soit pas mâle et que la femme ne soit pas femme; [6]lorsque vous ferez des yeux au lieu d'un œil, une main au lieu d'une main, un pied au lieu d'un pied, une image au lieu d'une image, [7]alors vous entrerez dans le Royaume. »

La condition d'entrée dans le Royaume demande l'abolition de la différence à travers un langage spatial: intérieur/extérieur, haut/bas, et les catégories identitaires: mâle/femme. Il y a aussi l'abolition de la dualité par l'emploi du langage corporel: œil, main, pied, image, et par l'expression « un seul » (*oua ouōt*). Tout l'énoncé est structuré autour du concept de l'unité, qui est lui-même enraciné dans le mythe de l'androgyne. Mais comment peut-on concilier l'idée de se « faire mâle » (EvTh 114) avec celle de « ni mâle, ni femme » (EvTh 22)? J'estime que les deux textes spéculent sur la condition de l'humanité au temps de la création (Gn 1-2). Au commencement, l'unique être, créé à l'image de Dieu, était appelé *homme* (du grec, *anthrōpon*; de l'hébreux, *ādām*), même s'il n'avait pas de genre spécifique (Gn 1,27; 2,7-8, 15-16, 19-23). En fait, le premier *homme* était dans un état qui correspond à celui du *logion* 22, c'est-à-dire « ni mâle, ni femme »[26]. En ce qui a trait au *logion* 114, Miriam doit se « faire mâle » en retournant à son état primordial, au moment où elle était encore dans l'unique être, c'est-à-dire dans le premier *homme* androgyne (Gn 2,22)[27]. Encore une fois, il ne faut pas s'adonner ici à une interprétation littérale du mythe. Les destinataires ne croyaient certainement pas devoir passer par une transformation physique de l'homme et de la femme pour être sauvés.

Boire à la source de la connaissance

La figure du petit enfant est un élément majeur dans l'interprétation du *logion* 22 de l'EvTh. Jésus compare les petits qui prennent du lait à ceux qui entrent dans le Royaume. Le geste des petits est une importante clé de lecture. À ma grande surprise, presque tous les

26. D'ailleurs, Philon d'Alexandrie disait que l'homme céleste en Gn 1,27 n'était ni homme, ni femme (*De opificio mundi*, 134).

27. À cet effet, voir le commentaire de April De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leyde, Brill, 1996, p. 19-20.

commentateurs omettent de traduire le contenu de l'ingurgitation[28]. En effet, les traductions consultées parlent d'enfants qui tètent, sans aucune référence au lait[29]. L'expression copte *erōte* (lait) est bien dans le texte, et à deux reprises. Ici, le lait n'est pas une référence anodine, car c'est précisément sur ce point que les petits sont comparés à ceux qui entrent dans le Royaume. Les disciples font l'erreur d'interpréter littéralement la parole de Jésus lorsqu'ils demandent: « Est-ce que nous entrerons dans le Royaume en étant petits ? » (EvTh 22, 3.). Le geste des petits est important, car il parle aussi du salut. Les petits qui prennent du lait sont comparables *à ceux qui entrent dans le Royaume*. Mais selon le *logion*, entrer dans le Royaume demande également que l'on devienne « un seul » (*oua ouōt*). Que l'on soit comparable aux petits prenant du lait ou que l'on fasse des deux un seul, le résultat est le même: l'accès au Royaume est accordé. Il doit, certes, y avoir une correspondance entre le mythe de l'androgyne et les petits qui prennent le lait. Il n'y aurait donc pas de contradiction entre l'énoncé initial de Jésus concernant les enfants qui prennent le lait et sa réponse aux disciples. Le mythe de l'androgyne sert à compléter la première symbolique. Essentiellement, les deux images s'accordent pour dire que l'accès au Royaume s'accomplit à travers l'unité. On pourrait aussi s'attarder sur le fait que le petit prenant du lait est uni à sa mère. Mais de quelle unité s'agit-il ? Pour l'EvTh, la réception des paroles cachées conduit à devenir un seul.

---

28. J'ai rencontré deux exceptions. D'abord, la traduction latine de G. Garritte: *pavos capientes lac [...] Hi parvi qui capiunt lac* (des petits prenant le lait [...] ces petits qui prennent le lait), ensuite la traduction anglaise de Lüdemann et Bowden: *little children receiving milk* (« des petits enfants recevant le lait »); voir G. Garritte, « Evangelium secundum Thomam latine », dans Kurt Aland (dir.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum: locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit*, 5e éd., Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1968, p. 520; et Gerd Lüdemann, *Jesus after Two Thousand Years*, Amherst, Prometheus Books, 2001, p. 601.

29. La majorité des traductions ne font pas mention du lait; voir Rodolphe Kasser, *L'Évangile selon Thomas: présentation et commentaire théologique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 59; A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, G. Till et Y. ʿAbd al-Masiḥ, *L'Évangile selon Thomas: texte copte établi et traduit*, Paris, Presses universitaires de France, 1959, p. 17; Bruce Metzger, « The Gospel of Thomas », dans Kurt Aland (dir.), *op. cit.*, p. 520; Jacques-É. Ménard, *L'Évangile de Thomas*, Leyde, E. J. Brill, 1975, p. 60; Thomas O. Lambdin, « The Gospel according to Thomas », dans Bentley Layton (dir.), *Nag Hammadi Codex II*, p. 63; Marvin Meyer, *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus*, San Francisco, Harper, 1992, p. 35; Richard Valantasis, *The Gospel of Thomas*, New York, Routledge, 1997, p. 95.

À l'instar du petit qui prend le lait de sa mère, le disciple doit, lui aussi, recevoir la nourriture du salut. Et comme le mâle n'est plus mâle et la femme n'est plus femme, l'identité du disciple se perd dans celle de son maître. La mention précise du contenu de l'ingurgitation s'avère ici une clé indispensable à l'interprétation. Le lait est un symbole bien connu de la tradition canonique et parabiblique[30]. En traduisant le contenu de l'ingurgitation en EvTh 22, on voit émerger un lien potentiel entre la tradition thomasienne et le texte de 1 Pierre 2,2-3 (1 P) :

> [2] Comme des enfants nouveau-nés, désirez ardemment le pur lait spirituel, afin que, par lui, vous croissiez dans le salut ; [3] étant donné que vous avez goûté que le Seigneur est bon.

En omettant de traduire le contenu de l'ingurgitation, les exégètes n'ont pas vu le lien thématique possible entre EvTh 22 et 1 P 2,2-3. Le texte canonique éclaire l'énoncé initial de Jésus en EvTh 22 par le fait même que le lait, comme en 1 P 2,2-3, pourrait vraisemblablement constituer une métaphore de la Parole et de Jésus lui-même[31].

Une fois cette correspondance établie, un réseau de significations entre l'ensemble de l'EvTh et les *logoi* 22 et 114 se crée[32]. Tout *logion* mettant en relation l'idée d'ingurgitation, la Parole et la personne de

---

30. Contrairement aux synoptiques et à la tradition de 1 Pierre (1 P), la symbolique du lait en rapport avec l'enfance est employée négativement dans les épîtres pauliennes et l'épître aux Hébreux (1 Cor 3,2 ; He 5,12-13). Pour ce qui est de la tradition parabiblique, je me contente ici de signaler deux articles qui traite de la symbolique du lait dans le christianisme primitif ; voir Gail Paterson Corrington, « The Milk of Salvation : Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity », *Harvard Theological Review*, n° 82 (1989), p. 393-420 ; ainsi que Marie-Joseph Pierre, « Lait et miel ou la douceur du verbe », *Apocrypha*, n° 10 (1999), p. 139-176.

31. Tout m'amène à croire que cette métaphore était bien connue de l'auteur de l'EvTh. En effet, la mention de la symbolique du lait pour désigner spécifiquement la parole et/ou Jésus se retrouve non seulement en 1 P 2, 2-3, mais aussi dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie (*Pédagogue* I V 45,1-51, 3) et dans les *Odes de Salomon* (8,13-14 ; 19,1-5 ; 35,5-6), pour ne citer que deux exemples ; sur ce sujet, voir Annewies van de Bunt, « Milk and Honey in the Theology of Clement of Alexandria », dans H. J. Auf der Maur, L. Bakker, A. van de Bunt et J. Waldram (dir.), *Fides Sacramenti Sacramentum Fidei : Studies in Honour of Pieter Smulders*, Pays-Bas, Van Gorcum Assen, 1981, p. 27-39 ; et Edward Engelbrecht, « God's Milk : An Orthodox Confession of the Eucharist », *Journal of Early Christian Studies*, n° 7 (1999), p. 509-526.

32. Je suis de l'avis de Marvin Meyer et April De Conick concernant le lien entre EvTh 22 et 114 ; voir Marvin Meyer, « Making Mary Male : The Categories of "Male" and "Female" in the *Gospel of Thomas* », *New Testament Studies*, n° 31 (1985), p. 567 ; April De Conick, *Seek to See Him*, p. 18-20.

Jésus doit être pris en compte dans l'interprétation. Ainsi, un tel rapport s'établit si l'on prend en compte le *logion* 108 de l'EvTh. Dans ce texte, on décèle une étroite association entre boire à la bouche de Jésus, l'identité nouvelle du disciple et l'intelligence des choses cachées :

> [1] Jésus a dit : « Celui qui a bu à ma bouche deviendra comme moi ; [2] moi aussi je deviendrai lui [3] et les choses cachées se manifesteront à lui. »

On perçoit ici l'entrecroisement de différents thèmes. Il existe un parallèle entre les petits prenant du lait/devenir un seul (EvTh 22) et boire à la bouche de Jésus/devenir comme lui (EvTh 108). Pour *Thomas*, les deux séries d'images semblent parler d'une seule et même réalité : obtenir l'intelligence des paroles cachées de l'évangile en vue du salut. On pourrait également voir un lien entre EvTh 108 et le *logion* 13 du même évangile, où Thomas est le seul à donner la bonne réponse concernant l'identité de Jésus :

> [1] Jésus dit à ses disciples : « Comparez-moi et dites-moi à qui je ressemble. » [2] Simon Pierre lui dit : « Tu ressembles à un ange juste. » [3] Matthieu lui dit : « Tu ressembles à un homme philosophe sage. » [4] Thomas lui dit : « Maître, ma bouche n'acceptera absolument pas que je dise à qui tu ressembles. » [5] Jésus lui dit : « Je ne suis pas ton maître, car tu as bu et tu t'es enivré à la source bouillonnante que moi j'ai mesurée. » [6] Et il le prit et il se retira à part, il lui dit trois paroles. [7] Lorsque Thomas retourna vers ses compagnons, ils lui demandèrent : « Que t'a dit Jésus ? » [8] Thomas leur dit : « Si je vous dis une des paroles qu'il m'a dite, vous prendrez des pierres et vous les lancerez contre moi, et un feu sortira des pierres et vous brûlera. »

Ce texte montre bien que Thomas est le véritable herméneute des paroles cachées de Jésus. Ce disciple est le seul en mesure de répondre adéquatement à la question du maître, car il a bu à la source bouillonnante que Jésus a mesurée. Et c'est précisément pour cette raison qu'une révélation supplémentaire lui sera accordée. À l'instar du *logion* 108, Thomas boit à la bouche de Jésus et obtient le dévoilement des choses cachées. Il s'ensuit que le rapport entre Thomas et son maître se modifie. En effet, Jésus lui dit : « Je ne suis pas ton maître », car Thomas est maintenant devenu comme lui (EvTh 106,1).

Boire à la bouche de Jésus ou à la source bouillonnante qu'il a mesurée fait aussi écho à l'énoncé *des petits qui prennent du lait* (EvTh 22,1-2), tandis que la modification de l'identité du disciple se

relie à l'idée de faire *des deux un* (EvTh 22,4-6). À l'instar des petits prenant du lait, boire à la bouche de Jésus signifie recevoir la Parole dans la lignée de la tradition de 1 P 2,2-3. Et recevoir les paroles cachées de Jésus signifie recevoir Jésus lui-même, puisque le disciple devient comme lui lorsqu'il boit à sa bouche. L'identité du maître est donc étroitement liée à ses paroles comme l'est aussi celle de son disciple. Dans le même ordre d'idées, la quête de l'unité par l'abolition de la différence et de la dualité mentionnée en EvTh 22 est également présente en EvTh 108 : le disciple devient comme Jésus/Jésus devient le disciple[33]. L'unité vient du fait qu'il y a une réception des paroles de Jésus. *Or, c'est précisément cette réception des paroles cachées qui modifie l'identité du disciple. Le retour à la condition primordiale s'effectue au moment où il y a union entre le disciple et son maître.* Les deux éléments s'articulent de la façon suivante : recevoir la parole unit le disciple à Jésus. Dès lors, il n'y a plus deux êtres distincts, mais un seul créé à l'image de Dieu[34]. Le retour à l'état primordial peut s'apparenter à l'idée du revêtement de l'*homme nouveau* tel que présenté dans certains textes du Nouveau Testament[35]. N'est-ce pas ce qui arrive à Miriam en EvTh 114 ? Jésus la guidera pour qu'elle puisse devenir mâle. Mais pour ce faire, elle doit se laisser guider, c'est-à-dire recevoir les paroles de Jésus. En se faisant mâle, elle devient comme Jésus, et, de même, faire des deux un seul conduit à devenir fils de l'homme, comme il est mentionné en EvTh 106,1 : « Jésus a dit : "Si de deux vous faites un, vous deviendrez fils de l'homme." » Cela correspond évidemment au *logion* 22 où les disciples doivent faire des deux un (*psnau oua*).

Connaître les paroles cachées procure la connaissance nécessaire au salut. C'est pourquoi EvTh 108,3 parle aussi des choses cachées[36]

33. Sans élaborer sur le lien entre EvTh 22 et 108, Meyer perçoit tout de même le fait que les deux textes parlent d'une transformation du disciple. Voir Marvin Meyer, « Gospel of Thomas. Saying 114 Revisited », p. 104.

34. Il y a peut-être ici un rapprochement avec le thème néotestamentaire de l'unité du croyant avec le Christ (Cf. Ga 3,27-28).

35. Il serait intéressant d'étudier plus en détail la relation entre ces deux idées. Par exemple, Colossiens 3,10 parle du nouvel homme comme suit : « Ayant revêtu le nouvel homme qui est renouvelé en connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé. » Voir également Ephésiens 4,17-24.

36. Il y a un lien entre les choses cachées (*nethēp*) en EvTh 108 et les paroles cachées (*ᵉnšaje ethēp*) dans l'introduction. Interpréter correctement les paroles

manifestées à ceux qui boivent à la bouche de Jésus/deviennent comme lui. Une telle connaissance donne accès au Royaume (EvTh 22; 114) ou, en d'autres termes, permet de ne pas goûter la mort (EvTh 1). Il importe de se rappeler que le salut est compris en *Thomas* comme un retour à l'état paradisiaque originel, où l'être humain était complet et en parfaite harmonie avec la volonté divine. Cette idée est d'ailleurs confirmée par le *logion* 18 de l'EvTh :

> [1] Les disciples dirent à Jésus : « Dis-nous comment adviendra notre fin. »
> [2] Jésus dit : « Avez-vous découvert le commencement pour que vous cherchiez la fin ? Car là où est le commencement, là sera la fin. [3] Heureux celui qui se tiendra dans le commencement : il connaîtra la fin et il ne goûtera pas la mort. »

L'univers symbolique du disciple, à travers le mythe de l'androgyne, lui permet d'interpréter son nouveau statut. Ces catégories ont une fonction performative, elles ont pour rôle de modifier le comportement et la vision du monde du lecteur[37]. EvTh 18 précise que le salut est donné à celui qui se tient dans le commencement. Il y a certes une correspondance entre le mythe de l'androgyne et la référence au commencement. De plus, les deux idées sont clairement en rapport avec le salut, puisqu'il est question d'entrer dans le Royaume (EvTh 22; 114) et de ne pas goûter la mort (EvTh 18). Mais n'oublions pas que la modification de l'identité du disciple résulte de l'intelligence des paroles cachées (EvTh 22 et 106). Il importe de revenir en arrière pour obtenir un éclairage supplémentaire sur cette question. En EvTh 22, on a vu de quelle façon la figure du petit prenant du lait représente ceux qui entrent dans le Royaume. L'accès au salut leur est accordé en raison de l'accueil de la Parole/devenir un seul avec Jésus. Sachant cela, il est possible de faire un lien avec EvTh 4, où l'enfant est présenté comme le garant d'une connaissance que le vieillard se doit d'acquérir s'il veut obtenir le salut :

---

cachées équivaut à la manifestation des choses cachées pour celui qui s'abreuve à la bouche de Jésus.

37. En parlant de la valeur performative de certains énoncés, Meeks signale que « *a declaration would carry – within the community for which its language was meaningful – the power to assist in shaping the symbolic universe by which the group distinguished itself from the ordinary "world" of the larger society. So long as spoken with validity, as perceived within the community's accepted norms of order, it does what it says.* [...] *New attitudes and altered behaviour would follow* » (Wayne A. Meeks, « *The Image of the Androgyne* », p. 182).

[1] Jésus a dit : « Il ne tardera pas, l'homme vieux dans ses jours, à interroger un petit enfant de sept jours concernant le lieu de la vie, et il vivra,
[2] car beaucoup de premiers seront derniers et ils deviendront un seul. »

Le petit enfant connaît le lieu de la vie. Le *topos* correspond, certes, au Royaume. Connaître le lieu de la vie (Royaume) a pour conséquence la vie (ne pas goûter la mort). De même que les petits prenant du lait sont comparables à ceux qui entrent dans le Royaume (EvTh 22), le vieillard est comme le disciple qui reçoit les paroles cachées. L'intelligence des paroles cachées permet au disciple/vieillard d'avoir la vie et de devenir un seul (*oua ouōt*). L'opposition petit enfant/vieillard rappelle le *logion* 18 où le disciple doit se tenir dans le commencement, afin de ne pas goûter la mort. En recevant les paroles cachées de Jésus (le vieillard interrogeant le petit enfant), il y a retour à l'état primordial (deviendront un seul). L'origine fait écho au mythe de l'androgyne et à la question de l'identité. Il y a donc, encore une fois, le même enchaînement : la connaissance unit le disciple à Jésus.

Le texte déploie trois images pour parler de la source de la connaissance. En EvTh 22, la connaissance est liée à l'ingurgitation du lait. Quant à elle, la notion d'ingurgitation du lait se rapproche de l'idée de boire à la bouche de Jésus, source de la connaissance des choses cachées (EvTh 108, EvTh 13). Et la connaissance provient également du petit enfant en EvTh 4. On peut conclure que ces images (lait, bouche/source, petit enfant) parlent de Jésus le Vivant comme de la source de la connaissance des paroles cachées (EvTh suscription). Pour revenir à EvTh 114, Jésus se désigne comme celui qui guidera Miriam pour qu'elle puisse se faire mâle et entrer dans le Royaume des cieux (EvTh 114). La connaissance des paroles cachées transmises par Jésus transforme l'identité du disciple : il devient un avec son maître. En somme, c'est l'unité avec la source (Jésus) à travers la connaissance des paroles cachées qui conduit au salut.

La mise en rapport de différents énoncés pourrait se poursuivre. Mais cette brève analyse de quelques textes de l'EvTh a permis de voir que les différents thèmes s'entremêlent dans les *logoi*. Un réseau de significations entre les *logoi* 1, 4, 13, 18, 22, 106, 108 et 114 se présente comme suit :

THÈMES	EvTh 1	EvTh 4	EvTh 13	EvTh 18
Connaître les paroles cachées	*... celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles...*	*... interroger un petit enfant de sept jours...*	*(Thomas) tu as bu, tu t'es enivré à la source bouillonnante que moi j'ai mesurée*	*...il connaîtra la fin...*
Identité (mythe de l'androgyne)		*...ils deviendront un seul*		*...se tiendra dans le commencement*
Salut	*... ne goûtera pas la mort*	*... le lieu de la vie, et il vivra...*		*...il ne goûtera pas la mort*

Réseau de significations

THÈMES	EvTh 22	EvTh 106	EvTh 108	EvTh 114
Connaître les paroles cachées	*... les petits prenant du lait...*		*...celui qui a bu à ma bouche ... et les choses cachées se manifesteront à lui*	*... je vais la guider...*
Identité (mythe de l'androgyne)	*Si des deux vous faites un, (abolition de la dualité et de la différence)*	*Si des deux vous faites un, vous deviendrez fils de l'homme...*	*...deviendra comme moi; moi aussi je deviendrai lui...*	*...toute femme qui se fera mâle...*
Salut	*... entrer dans le Royaume*			*... entrera dans le Royaume*

Conclusion

Selon l'EvTh, le disciple doit comprendre les paroles cachées de Jésus s'il veut obtenir le salut. L'intelligence de ces paroles modifie l'identité du croyant, qui se considère maintenant uni à Jésus. Le mythe de l'androgyne parle d'un retour à l'origine. S'unir à Jésus à travers la connaissance des paroles cachées s'apparente au retour à cet état paradisiaque. Il semble que le salut vient de l'attachement et à chercher le sens des paroles de Jésus.

On peut voir comment l'EvTh déploie un réseau de significations qui s'entrecroisent. Il faut lire et se familiariser avec tout le texte pour déceler l'entrelacement du langage et de la symbolique de *Thomas*. Pour l'auteur de l'EvTh, le disciple doit boire à la bouche du maître, c'est-à-dire lire et tenter d'interpréter les paroles secrètes de Jésus. C'est ainsi qu'il/elle devient comme Jésus[38] et cela lui ouvre l'accès au Royaume des cieux.

38. En devenant comme Jésus, le disciple devient en quelque sorte un autre Thomas, c'est-à-dire un jumeau de Jésus. Comme Thomas, il connaît les paroles cachées du Vivant (cf. EvTh suscription, 1 et 13).

À corps perdu dans la vie des femmes religieuses

MONIQUE DUMAIS[1]

Corps effacé
oublié
exalté
offert
porté
donné
perdu
aimé

Introduction

> Quand tu travailles à la cage thoracique de ton abbesse, garde toujours présents à l'esprit les longs os de ses cuisses, sinon ils n'existeront pas et elle ne sera faite que de draperies et de peau, un bel ensemble de fronces et de plissés, qui menace de s'effondrer d'un moment à l'autre[2].

Cet extrait du roman de Jane Urquhart, *Les amants de pierre*, m'a paru tout indiqué pour introduire un texte sur la perception du corps dans la vie des femmes religieuses. J'ai choisi l'expression « à corps perdu » pour en parler, car elle offre un paradoxe qui me permettra d'explorer les pratiques et les constructions du corps dans la vie des femmes religieuses[3]. Elle porte au moins deux significations qui

---

1. Monique Dumais, ursuline, est professeure retraitée de l'Université du Québec à Rimouski.

2. Jane Urquhart, *Les amants de pierre*, Montréal, Fides, 2005, p. 73.

3. Deux références doivent être retenues : Odile Arnold, *Le corps et l'âme : la vie des religieuses au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 1988 ; et Nicole Laurin, « Le sacrifice de soi : une analyse du discours sur la chasteté dans les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970 », *Société*, n°s 20/21 (été 1999), p. 213-251.

s'inscrivent dans la culture occidentale et une spiritualité catholique. Il y a, en premier lieu, avec l'engagement par un vœu de chasteté, la renonciation à la jouissance totale de la sexualité, donc un renoncement à une dimension du corps. Le corps doit alors être caché, voilé, dissimulé par l'habit religieux. En s'effaçant, le corps peut se concentrer sur la pratique de la charité parfaite, d'où le titre du décret sur la vie religieuse, *Perfectae caritatis*, promulgué lors du Concile Vatican II le 28 octobre 1965. Ainsi, ce qui est recherché, en second lieu, c'est de perdre son corps dans un « corps à corps » pour le salut, le « faire corps » dans la communion ecclésiale, où s'accomplit le sens de la vocation religieuse.

C'est donc à une analyse de ces deux significations de « à corps perdu » que seront consacrées les différentes parties de ce chapitre. Quelques textes récents du discours ecclésial romain et des extraits d'ouvrages de deux religieuses contemporaines sont les matériaux de base qui soutiennent mon argumentation.

À corps perdu dans le monde patriarcal

Dans la vie consacrée, la chasteté est devenue une priorité, l'engagement qui anime le cœur de la vie religieuse. Lors du Concile Vatican II, des débats ont eu lieu pour savoir quel vœu aurait la priorité, finalement, c'est la chasteté qui a été reconnue comme première dans la recherche « pour le Royaume des cieux » (Mt 19,12). Alors que le droit canon proposait l'ordre suivant : obéissance, chasteté, pauvreté, le schéma originel pour le concile a présenté la séquence : pauvreté, chasteté, obéissance. Cependant, la constitution dogmatique *Lumen gentium* a placé en premier lieu la chasteté, puis la pauvreté et l'obéissance. Il respectait ainsi « l'ordre de l'institution religieuse, puisque la virginité consacrée semble bien avoir été à l'origine de l'apparition en l'Église d'un appel spécial à un don de soi total autre que le martyre[4] ».

Ainsi, le décret sur la vie religieuse *Perfectae caritatis* reconnaît la chasteté comme « un signe particulier des biens célestes, ainsi qu'un moyen très efficace pour les religieux de se consacrer sans

4. Vatican II, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris, Cerf, 1967, p. 392 ; voir Thomas Camelot, *Virgines Christi : la virginité aux premiers siècles de l'Église*, Paris, Cerf, 1944.

réserve au service divin et aux œuvres de l'apostolat[5]«. En conséquence, il est recommandé que «les candidats à la profession de chasteté ne doivent s'y décider ou y être admis qu'après une probation vraiment suffisante et s'ils ont la maturité psychologique et affective nécessaires». L'engagement à la chasteté demeure une pierre d'angle qui soutient la vitalité de la personne vouée à la vie religieuse communautaire.

Souvenons-nous que la pensée des Pères de l'Église a véhiculé une structure dichotomique concernant la virginité et le mariage. Dans son étude sur la mise en place des réflexions sur le mariage, Marie-Odile Métral a montré comment l'esprit, considéré comme la partie haute de l'être humain, était rattaché à la virginité, alors que le mariage était relié à la chair et situé dans le bas. Sur le plan moral, la virginité était par conséquent jugée comme le meilleur, accueillie comme une vertu, pendant que le mariage n'était que toléré, étant perçu comme une perversité.

VIRGINITÉ	MARIAGE
haut	bas
esprit	chair
meilleur	bien
pureté	impudicité
vertu	perversité[6].

Pour sa part, Xavier Lacroix affirme que le «christianisme en effet semble bien hésiter, vis-à-vis de la sexualité, entre répulsion et admiration, horreur et exaltation, c'est-à-dire entre les deux formes de sacralisation analysées par Roger Caillois[7]» dans *L'homme et le sacré*.

Pendant des siècles de christianisme et de patriarcat, les femmes ont vécu leur corps de façon négative. Entendons à ce propos Ivone Gebara, membre de la congrégation des Sœurs de Notre-Dame au Brésil, dans son ouvrage autobiographique, *Les eaux de mon puits*:

5. Cf. Vatican II, *Perfectae caritatis*, n° 12, «La chasteté» [en ligne], <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_fr.html>.

6. Marie-Odile Métral, *Le mariage: les hésitations de l'Occident*, Paris, Aubier, 1977, p. 51.

7. Xavier Lacroix, *Le corps de chair*, Paris, Cerf, 1992, p. 18, avec une référence à Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 48.

> Je me rendais compte que le monde religieux légitimait l'oppression du corps féminin, qu'il soulignait son asservissement au corps masculin, qu'il le valorisait seulement en fonction du masculin et de la procréation. Je commençais à me poser la question sur la valeur de notre corps lui-même. [...] Je me rappelai des peurs de mon corps, de la peur du péché, de la culpabilité rien qu'à l'idée d'offrir du plaisir à mon corps. Je devais confesser mes faiblesses à un prêtre et recevoir de lui l'absolution de mes péchés. Je faisais partie d'une humanité damnée par le simple fait d'être un corps féminin[8] !

Ivone Gebara a centré ses réflexions sur des expériences de liberté. Ses constatations sur sa vie de femme s'avèrent rudes et elle les exprime de façon incisive : « J'ai vainement cherché les lieux féminins de la religion où affirmer ma liberté. En général ces lieux étaient aussi de soumission[9]. » Elle a d'ailleurs été l'objet de sanctions au moment de la fermeture décidée par le Vatican de l'Institut théologique de Recife qui avait été créé par dom Helder Camara et où elle enseignait, de même qu'à la suite de ses réponses à un journaliste au sujet de l'avortement :

> Je critique ce qui fait de la religion un lieu de domination et de domestication des femmes. J'ai vécu dans ma chair l'exclusion de la liberté à cause de ma condition de femme qui choisit de penser la vie, car, oui, penser est dangereux dans ce monde hiérarchisé où l'on ne nous demande que d'obéir[10]. [...] Personnellement, j'ai reçu un châtiment public de l'institution hiérarchique catholique. Au plus profond de moi-même, je ne me suis pas sentie châtiée mais dans un sens, confirmée dans mon choix de lutter pour la dignité des femmes et pour l'avènement d'autres formes de relations entre femmes et hommes au niveau des institutions sociales[11].

Ce n'est pas sans soulagement que Catherine M. Hamer constate que la « position centrale du patriarcat – et du matriarcat là où il existe –, comme fondement du pouvoir et de la domination, est sérieusement en déclin[12] ». Ainsi, les horizons changent : un sens de grand réalisme habite les réflexions sur la vie religieuse de Joan Chittister, une religieuse bénédictine américaine :

---

8. Ivone Gebara, *Les eaux de mon puits*, Birges, Mols, 2003, p. 184.
9. *Ibid.*, p. 92.
10. *Ibid.*, p. 93.
11. *Ibid.*, p. 215.
12. Catherine M. Hamer, *La vie religieuse au XXIe siècle*, Montréal, Bellarmin, 1997, p. 43.

> Il y a certaines données qu'il faut savoir regarder en face avant de pouvoir être en mesure de repenser la chasteté et son rôle dans la vie religieuse : il faut savoir, tout d'abord, que le fait d'être sans amour n'est pas en soi une vertu ; deuxièmement, que l'exploitation n'a rien à voir avec l'amour, troisièmement, que la fonction des vœux religieux ne se réduit pas à nier la condition humaine et à mettre l'accent sur l'autodiscipline ; quatrièmement, que la chasteté ne détruit pas le développement et, enfin, que la sexualité prodigue une énergie positive et que le sexe est par conséquent une chose merveilleuse[13].

Ces cinq affirmations révèlent une observation judicieuse de l'existence contemporaine et une perspective équilibrée sur la vie sexuelle. Elles permettent de dépasser la conception du vœu de chasteté qui « s'est épuisé à glorifier la vie de l'au-delà plutôt qu'à reconnaître le prix d'une vie vécue pleinement, corps et âme, ici et maintenant[14] ». Les femmes engagées dans une vie consacrée à Dieu s'appuient désormais sur une perspective plus incarnée, qui ne met pas en veilleuse le corps, la sexualité, mais qui leur donne un accomplissement dans une compréhension spirituelle intense.

À corps perdu dans le service ecclésial

Les raisons qui motivent une modération et même une certaine discrétion du corps se situent dans le registre de l'engagement, du don de soi-même pour une plus grande communion avec les autres. « De fait, la chasteté ne consiste pas à s'abstenir d'aimer, mais à apprendre à aimer comme il se doit, c'est-à-dire avec grandeur et largesse[15]. » Le corps est placé devant un choix, celui de privilégier la vie de communion avec un plus grand nombre. « La chasteté [...] libère singulièrement le cœur de l'homme [l'humain] pour qu'il brûle de l'amour de Dieu et de tous les hommes [les humains][16]. » Le pape Jean-Paul II l'a exprimé clairement dans *La vie consacrée* (*Vita consecrata*) :

> Aux personnes consacrées, il est demandé d'être vraiment expertes en communion et d'en pratiquer la spiritualité, comme « témoins et artisans du projet de communion qui est au sommet de l'histoire de

13. Joan Chittister, *Le feu sous les cendres*, traduit de l'anglais par Martin Gagnon, Montréal, Bellarmin, 1998, p. 219-220.
14. *Ibid.*, p. 226-227.
15. *Ibid.*, p. 229.
16. Vatican II, *Perfectae caritatis*, n° 12.

> l'homme selon Dieu». [...] En effet, la vie de communion «devient un *signe* pour le monde et une *force* d'attraction qui conduit à croire au Christ [...]»[17]. Parce qu'elle [la personne consacrée] est plongée dans ce mystère [amour trinitaire], elle se sent capable d'un amour radical et universel, qui lui donne la force de la maîtrise de soi et de la discipline nécessaires pour ne pas tomber dans l'esclavage des sens et des instincts. La chasteté apparaît ainsi comme une expérience de joie et de liberté[18].

Pour sa part, la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique rappelle, dans l'instruction du 19 mai 2002, *Repartir du Christ*, que « [l]'engagement d'un amour actif et concret envers tout être humain» est primordial, ce qui est une reprise des paroles mêmes du pape Jean-Paul II[19]. Elle affirme: «La virginité élargit le cœur à la mesure de celui du Christ et rend capable d'aimer comme il a aimé[20]» Les personnes consacrées, grâce à une «consécration nouvelle et spéciale», ont pour mission de faire resplendir la forme de vie du Christ, à travers le témoignage des conseils évangéliques, afin de soutenir la fidélité de tout le Corps du Christ[21]. Il est intéressant de noter que la réserve des corps individuels est située dans une orientation vers la fidélité à un corps collectif, celui du Corps du Christ. Le tout touche et englobe les particuliers. L'appel à la communion, à une spiritualité qui l'exprime entièrement a la priorité dans l'enseignement ecclésial.

Dans le contexte de l'autonomie des femmes, d'une acceptation positive de la sexualité, Joan Chittister a de nouveau exprimé avec grande perspicacité une compréhension contemporaine du sexe et de la façon de l'intégrer dans la vie quotidienne. Voici ce qu'elle en dit:

> Pour la première fois dans l'histoire, le sexe peut être considéré autrement que comme un simple tabou destiné à épargner au monde un tas de grossesses indésirées. Pour la première fois dans l'histoire de l'Église,

---

17. Jean-Paul II, *La vie consacrée*, Montréal, Médiaspaul, 1996, p. 79, n° 46, 1er paragr.

18. *Ibid.*, p. 163, n° 88, 2e paragr.

19. Jean-Paul II, *Novo millennio ineunte*, 6 janvier 2001, n° 49 [en ligne], <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_fr.html>.

20. Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, *Repartir du Christ*, 19 mai 2002, n° 22, 6e paragr. [en ligne], <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccscrlife/documents/rc_con_ccscrlife_doc_20020614_ripartire-da-cristo_fr.html>.

21. *Ibid.*, p. 25.

> le sexe peut être envisagé tant pour ce qu'il est que pour ce qu'il n'est pas. Pour la première fois dans la vie religieuse, le vœu de chasteté peut être évalué comme une occasion davantage qu'un rejet, comme la conscience de ce qu'il permet à une personne de devenir plutôt que de ce qu'il lui interdit de faire. C'est un tournant, tant pour l'histoire religieuse que pour l'histoire sociale. Il appelle à une harmonisation du corps et de l'âme plutôt qu'à un divorce entre les deux[22].

Les idées traditionnelles concernant le sexe, la sexualité, le vœu de chasteté et la vie religieuse sont devenues caduques. En outre disparaît « cette idée d'une vocation supérieure où les vierges, introduites dans un royaume semi-spirituel qui les déleste du fardeau de leurs corps, sont à même d'accompagner les anges dans leur vol[23] ».

Pour sa part, Ivone Gebara a fait des prises de conscience par l'intermédiaire du féminisme : « L'entrée du féminisme change radicalement l'anthropologie[24]. » « Le féminisme m'a fait sortir de l'universalisme masculin et m'a invitée à toujours toucher le concret des relations humaines[25]. » Elle s'est rendu compte que les conceptions des corps dévoilent dans la société et dans l'Église une échelle hiérarchique, de supérieurs à inférieurs, où s'est installée la domination :

> Il y a des corps qui valent plus que d'autres, il y a des corps qui se présentent comme supérieurs et d'autres inférieurs, des corps qui donnent du plaisir mais n'ont pas le droit d'en demander. Et la théologie légitimait cette hiérarchie par ses conceptions arriérées ou par son silence sur certaines questions fondamentales. Que le corps féminin soit dominé était une réalité et j'en étais convaincue[26].

Cependant, il n'est pas si aisé de faire corps avec son corps quand l'éducation a formé des êtres dans un sens donné. À l'occasion de l'expérience d'une danse très maladroite avec un paysan, Ivone Gebara a été amenée à réfléchir sur sa condition corporelle :

> Quelle était la place effective de mon corps dans l'ensemble de ma vie, même si, bien sûr, je ne le considère pas comme séparé, autre que moi ? Malgré mon refus de toute forme de dualisme et même si je me présente comme l'ayant dépassé, je me rends compte que je suis héritière

22. Joan Chittister, *op. cit.*, p. 222.
23. *Ibid.*, p. 223.
24. Ivone Gebara, *op. cit.*, p. 185.
25. *Ibid.*, p. 186.
26. *Ibid.*, p. 206.

d'un modèle éducatif qui garde encore cette hiérarchie de valeurs dualistes[27].

Cependant, Ivone Gebara se rend compte qu'elle « retrouve » son corps grâce à la solidarité. Sa participation aux luttes concrètes des femmes du Brésil et de partout à travers le monde a été pour elle un moyen de reprendre vie et de donner un sens à sa liberté :

> Le corps féminin, lieu du désir masculin, lieu d'objectivation d'une forme de domination, lieu de propriété, corps marchandise, lieu de viol, criait justice en moi. Par condition et par sympathie, je faisais miennes toutes les luttes pour une citoyenneté de femmes en égalité de droits[28]. [...] Cette prise de conscience me mit sur le chemin des femmes féministes, engagées en différentes luttes sociales, notamment sur les questions relatives à la sexualité et la limitation des naissances[29].

De son côté, Joan Chittister reconnaît que la chasteté n'est pas un lieu d'enfermement, mais qu'elle se vit avec un horizon élargi. Cette constatation devient un élément de transfiguration dans une vie et une force stimulante pour créer des liens, des ponts. Il appartient aux personnes religieuses de le reconnaître constamment et de lui donner son plein éclat :

> Paradoxalement, la chasteté abolit la distance entre nous-mêmes et le reste du monde non pas en rétrécissant notre champ d'action, mais en l'élargissant. La chasteté est un pont qui nous permet d'en construire beaucoup d'autres. [...] Mieux encore, peut-être la personne religieuse est-elle cette personne qui permet d'aimer librement les gens afin que ceux-ci puissent libérer à leur tour ceux qu'ils aiment. Ainsi en va-t-il de la religieuse qui aime les gens sans se les attacher. La chasteté, c'est l'amour donné sans retenue. Ses effets peuvent être stupéfiants[30].

Une nouvelle conception de la personne, une autre façon de vivre intégralement corps et âme la sexualité conduisent à orienter le vœu de chasteté vers une ouverture aux autres toute empreinte de liberté. Si une femme engagée dans la vie consacrée impose à son corps des limites, c'est pour mieux se donner à ses proches et à celles et ceux qu'elle rencontre dans sa vie. « À corps perdu » prend alors tout son sens positif.

---

27. *Ibid.*, p. 171.
28. *Ibid.*, p. 189.
29. *Ibid.*, p. 206.
30. Joan Chittister, *op. cit.*, p. 230-231.

Conclusion

Dans le *Dictionnaire de la vie spirituelle*, à l'article « corps », il est affirmé en conclusion : « La redécouverte du corps est un thème obligé de la culture contemporaine. [...] La véritable redécouverte du corps n'est donc pas une opération réductrice. C'est au contraire une œuvre d'intégration[31]. » Dans la vie de l'Église, voilà tout un travail de réflexion pratique qui a commencé de s'accomplir. La vie consacrée des femmes religieuses est un lieu où la réconciliation du corps avec l'esprit est devenue un besoin vital selon l'optique présentée dans les documents du concile Vatican II, toute personne étant vue comme porteuse d'un « germe d'éternité[32] ».

À cet égard, Joan Chittister propose de substituer à une Église mâle désincarnée une Église où les femmes apportent dynamismes et affections :

> Étrangère aux forces de la création, insensible à la floraison du corps au milieu des splendeurs de la vie, l'Église mâle met l'accent sur la négation du corps, sur la déperdition de soi et sur le primat du « spirituel » – comme s'il était acquis que le corps n'était pas lui-même d'ordre spirituel. À l'opposé, les femmes font à l'Église le don d'une pensée qui demeure branchée sur la vie affective ; elles lui apprennent à faire confiance aux émotions et à préférer une intimité contrôlée à un détachement amer [...] Peut-être faudra-t-il que nous ayons depuis longtemps cessé de craindre le corps pour découvrir enfin ce que la chasteté nous enseigne à propos de nous-mêmes, de l'amour, du sacrifice et de la croissance[33].

Il s'agit véritablement pour les femmes religieuses d'une transformation importante, puisqu'il y a sortie d'un corps clos à la façon patriarcale et entrée dans un corps habité par les émotions et libre de donner.

---

31. Sandro Spinsanti, « Corps », *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, p. 216.

32. Vatican II, *Gaudium et spes*, n° 18, 1er paragr. [en ligne], <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html>.

33. Joan Chittister, *op. cit.*, p. 236.

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

RAYMOND BRODEUR[1]

Le corps est plus vaste que ce qu'en disent et en font certains secteurs et certains acteurs d'un appareil institutionnel comme l'Église ou l'État. En lien avec, mais aussi en marge des discours normatifs et moralisateurs qui, dans le christianisme, en Occident, ont régulé les pratiques relatives au corps, il y a le corps vécu dans toute sa densité anthropologique, individuelle et collective. Ce corps vécu déborde sans cesse les limites des représentations rationnelles en fonction de la dynamique symbolique inhérente à toute expérience humaine, cette dynamique symbolique étant entendue comme le processus qui fait qu'un sujet advient sans cesse à son identité originale et inédite au cœur de ce qu'il vit[2]. En ce sens, le type de construction auquel a contribué une théologie inscrite dans la modernité n'épuise pas l'expérience du corps qui se déploie dans la dynamique inhérente à la sacramentalité de la vie humaine. Il existe un ou des discours normatifs sur le corps qui cherchent à le cadrer, mais, en marge de ces discours, il y a une réalité qui sourd et qui se déploie en suivant une tout autre dynamique, une dynamique symbolique qui n'en finit

1. Université Laval.

2. Raymond Brodeur, « Symboliser l'expérience : symbole – expérience symbolique – dynamique symbolique », dans Gilles Routhier et Marcel Viau (dir.), *Précis de théologie pratique*, Montréal, Novalis, 2004, p. 525-533.

jamais de déployer de l'inédit en fonction des contextes et des époques particuliers.

En 1964, les psychologues Hubert, Piron et Vergote écrivaient :

> Il n'est plus possible, depuis la psychanalyse, de méconnaître l'essentielle inhérence de l'esprit au corps. Et non seulement au corps fonctionnant physiologiquement, mais à la chair et à ses pouvoirs d'expression, de possession, de désir et de jouissance. La reconnaissance de cette inhérence est même la condition pour que des valeurs culturelles puissent s'instaurer. Méconnaître le corps, c'est diminuer les possibilités de l'esprit[3].

Une histoire de la spiritualité, de la morale et de la théologie, depuis la fin du Moyen Âge et l'entrée dans la modernité, met en lumière des contextes de différents ordres d'où émergent des constructions et des représentations fort complexes de l'être humain, généralement structurées sous le mode de la dichotomie ou de la division, plutôt que de la tension symbolique : le corps et l'âme, la raison et la foi, la vie et la mort, le temporel et le spirituel, la nature et la surnature. Dans cet ordre de représentation, il y a une inchangeable hiérarchie de valeurs : l'âme l'emporte sur le corps, la foi sur la raison, le spirituel sur le temporel, la surnature sur la nature.

Mais à la même époque où s'est mis en place, de façon formelle et structurelle, ce type de rapports au réel, vivaient aussi des personnes pour qui l'existence s'était déployée suivant une autre dynamique, qualifiée de « mystique ». Loin de demeurer extérieures ou insensibles aux évolutions et aux transformations liées à la modernité, ces personnes y faisaient face, non pas sous le mode d'un incessant combat entre l'âme et le corps, mais sous celui d'une tension inspirée et inspirante, créative et créatrice, correspondant à une dynamique symbolique qui génère de l'inédit[4]. Le corps et l'âme

---

3. Winfrid Huber, Herman Piron et Antoine Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, Dessart, 1964, p. 171.

4. Dans le cadre d'une discussion d'ordre méthodologique sur le travail d'analyse de discours, au temps de mes études doctorales, nous nous interrogions sur l'analyse des discours d'autorité par rapport à l'analyse des discours spirituels ou mystiques. Je me souviens d'une rapide disqualification attribuée à ces derniers par rapport aux discours des évêques ou des gens en situation d'autorité. Si, chez les uns, on pouvait dégager des fonctionnements stratégiques, des schémas de fidélités, des préjugés, des prises de décisions autoritaires, on se retrouvait presque sans prise pour l'étude des autres. Il y avait probablement une crainte implicite d'être entraîné en dehors d'une logique formelle. On ne voulait surtout pas voguer au fil de réalités subjectives qui n'auraient pas conduit à repérer des cas de figure caractéristiques de

apparaissent alors comme d'indispensables pôles, mis en tension par un souffle de vie extérieur, pour produire et dire la foi, pour produire et dire l'espérance, pour produire et dire l'amour. À ce propos, les écrits d'une femme comme Marie (Guyart) de l'Incarnation, reconnue comme mystique et missionnaire du XVIIe siècle, peuvent nourrir avec profit notre réflexion sur la représentation du corps dans le christianisme de la modernité.

Marie Guyart est née en 1599, à Tours, la même ville où naquit René Descartes trois ans plus tôt. Elle connut tous les états de vie, comme on le disait à l'époque: célibataire, mariée, mère, veuve, religieuse. Depuis son enfance, elle caressait le rêve d'être « tout au Seigneur » mais, par une obéissance toute filiale, elle consentit à se marier en 1618. Devenue veuve six mois après la naissance de son fils Claude, elle résolut de l'éduquer jusqu'au sortir de l'enfance, soit à douze ans. L'ayant alors confié à des personnes fiables, elle entra chez les ursulines de Tours (1631). Huit ans plus tard, en 1639, elle partit pour le Canada. Dans les années qui suivirent, son fils décidera de se joindre aux bénédictins de Saint-Maur. Une correspondance assidue commence alors à s'échanger entre la mère et le fils et elle se poursuivra durant plus de trente ans. Parmi les écrits qui ont survécu aux siècles, en plus de cette correspondance mère-fils, on retrouve un certain nombre d'autres lettres envoyées à des membres de la famille ou de sa communauté tourangelle, ainsi que deux récits autobiographiques écrits respectivement à Tours en 1633 et à Québec en 1654. S'y ajoute un catéchisme élaboré par son fils à partir des écrits théologiques qu'il avait conservés de sa mère et de quelques autres textes conservés à partir de notes que des religieuses avaient colligées à la suite d'entretiens que ménageait Marie au temps où elle était assistante-maîtresse des novices au monastère de Tours.

Marie Guyart est une femme de son époque. Elle est imprégnée de cette culture effervescente fécondée par Descartes, Port-Royal, Pascal, le jansénisme, la première poussée de catéchisation infléchie par les membres de la confrérie de la doctrine chrétienne. Comme tout le monde, elle a sa vie à vivre, des obligations quotidiennes à

---

la modernité, de cette modernité qui a permis à l'humanité de sortir du Moyen Âge et de faire place au sujet humain individuel, avec ses droits de la personne nettement affirmés à l'époque de la Révolution française.

respecter, des aspirations à réaliser. Pour elle, comme pour tous les autres, le monde est organisé et structuré entre une création et un jugement dernier, entre une vie terrestre temporelle et une vie céleste éternelle. Sa vie ici-bas prépare la vie éternelle. Toutefois, à la différence de bon nombre d'autres personnes, elle témoigne d'une acuité théologique et spirituelle particulièrement développée qui la maintient dans une conscience continue du sens de l'incarnation du Verbe, fils de Dieu, réalisant au quotidien l'œuvre du salut promis. Elle vit son quotidien comme un ensemble d'expériences étonnantes, en dialogue incessant avec le Dieu de sa foi.

En ce qui concerne l'expérience du corps humain, ses écrits révèlent une femme en chair et en os, avec ses pathologies conscientes et inconscientes, qui se démène au jour le jour avec les réalités concrètes. Elle accomplit et assume ses actions dans une dynamique amoureuse reliée au Dieu incarné. Elle rend compte d'une dynamique amoureuse qui produit sans cesse du sens inédit et des pratiques correspondantes.

Si on fait exception du « Catéchisme de Marie de l'Incarnation », tous ses écrits s'enracinent dans des contextes particuliers, à la façon de journaux intimes et de lettres personnelles. Elle n'est pas théologienne de métier et elle n'écrit jamais pour un grand public. Elle est femme, mère et sœur. Quand elle écrit, que ce soit à sa parenté, à son fils ou à ses consœurs, c'est pour raconter et partager, non pour argumenter ni démontrer. Son écriture part de son corps et vise le corps de l'autre. Comme l'écrit Joseph Beaude, ses textes ne sont pas tant à comprendre qu'à entendre. L'important, pour elle, c'est « que les paroles sonnent[5] ».

Ainsi, à partir de certains de ses écrits, on peut mettre en perspective la représentation du corps qu'elle expérimente et qu'elle construit en écrivant. On remarquera alors qu'elle ne défend pas, ni philosophiquement ni théologiquement, une idée déterminée du corps. Elle n'a jamais écrit de traité sur le corps. Cela aurait été pour elle contre nature. Mais elle n'a jamais cessé de traiter avec le corps et de traiter le corps. Les théologiens qui ont travaillé sur la vie et l'œuvre de Marie de l'Incarnation ont souligné que son nom lui allait à merveille. Dom Oury écrit :

5. Joseph Beaude, « Parole de la mère, discours du fils », dans Françoise Deroy-Pineau (dir.), *Marie Guyart de l'Incarnation : un destin transocéanique (Tours 1599-Québec 1672)*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 214.

> Au jour de sa prise d'habit, Marie Guyart a reçu le nom de Marie de l'Incarnation. Est-ce elle-même qui l'a choisi ou ses supérieures l'ont-elles choisi pour elle? On ne le sait pas. En toute hypothèse il lui convient admirablement. Non pas qu'elle ait « incarné » son amour de Dieu en le vivant au plan charnel, mais à cause de son union étroite au fils de Dieu, venu dans la chair[6].

Une des dimensions majeures de l'expérience du corps chez Marie ne tient pas au fait qu'elle cherche à incarner les réalités de Dieu dans son corps et dans sa pratique morale, mais plutôt au fait que son corps est le lieu d'accueil, de réception de Dieu et de tout ce que la religion et la vie lui ont donné. Marie de l'Incarnation n'est pas d'abord celle qui incarne des personnages, des rôles ou des valeurs au gré de sa volonté et de ses désirs, mais celle qui veut et qui désire accueillir et communier à plein à tout ce qui lui est donné de vivre.

Au tout début de sa seconde autobiographie, alors qu'elle est âgée de cinquante-quatre ans, elle se rappelle, comme si c'était la veille, un songe qu'elle fit vers l'âge de sept ans. Le psychanalyste et théologien Arthur Mettayer le désigne comme « le rêve de toute sa vie[7] ». Celui-ci contient le mouvement d'incarnation qui n'aura de cesse de scander et de diriger toute l'existence de Marie. Elle se rappelle qu'elle était « dans la cour d'une école champêtre, avec quelqu'une de ses compagnes, où elle faisait quelque action innocente[8] ». Le corps est toujours situé dans un contexte particulier. Puis, elle se rappelle « qu'ayant les yeux levés vers le ciel, [elle] le vi[t] ouvert et Notre seigneur Jésus-Christ, en forme humaine, en sortir et qui par l'air venait à [elle] qui, le voyant, [s]'écria à [s]a compagne: "Ah! Voilà Notre Seigneur! C'est à moi qu'il vient"[9]. » On est ici en plein corps à corps, passant par le vu, le mouvement et l'élection. Marie poursuit en insinuant une petite réflexion relative à sa compagne de jeu: « Et il me semblait que cette fille ayant commis une imperfection, il

6. Guy-Marie Oury, « La mystique nuptiale chez Marie de l'Incarnation », dans Françoise Deroy-Pineau (dir.), *op. cit.*, p. 244.

7. Arthur Mettayer, « Mère Marie de l'Incarnation ou toute la vie d'une mystique soutenue par les éléments structurants d'un de ses rêves », dans Raymond Lemieux (dir.), *Folie, mystique et poésie*, Québec, GIFRIC, 1988, p. 105.

8. Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 46.

9. *Ibid.*

m'avait choisie plutôt qu'elle qui était néanmoins bonne fille. Mais il y avait un secret que je ne connaissais pas[10] ! »

Marie de l'Incarnation vit à une époque où une nouvelle rationalité émerge dans le sens de l'affirmation du sujet. Sa remarque par rapport à cette autre « fille » ne s'inscrit pas dans l'ordre de l'anecdotique et ne comporte pas une comparaison neutre entre elle et quelqu'un d'autre. C'est bien connu aujourd'hui : tous les personnages présents dans un rêve, sans aller jusqu'à s'identifier expressément à la personne qui rêve, la concernent du moins implicitement. Il s'agit de quelque chose entre elle et elle. Ce secret qu'elle ne connaissait pas la concernait elle-même, tout comme cette compagne ayant commis quelque imperfection, ce que, d'après Arthur Mettayer, elle expérimentera douze années plus tard avec la vision du sang[11].

Mais revenons au rêve de sept ans. Marie poursuit en racontant :

> Cette suradorable Majesté s'approchant de moi, mon cœur se sentit tout embrasé de son amour. Je commençai à étendre mes bras pour l'embrasser. Lors lui, le plus beau de tous les enfants des hommes, avec un visage plein de douceur et d'un attrait indicible, m'embrassant et me baisant amoureusement, me dit : Voulez-vous être à moi ? Je lui répondis Oui. Lors, ayant oui mon consentement, nous le vîmes remonter au ciel[12].

Ce corps à corps est assumé par un échange de paroles. Le dialogue, entamé par ce « plus beau de tous les enfants des hommes » et auquel répond, consentante, la petite Marie, va la féconder et produire ses fruits : « L'effet que produisit cette visite fut une pente au bien[13]. » Les lignes qui suivent ce récit racontent l'expérience du corps qui guide, de manière intuitive, son mouvement spirituel. Se remémorant l'enfant de sept ans qu'elle fut au moment du songe, une enfant qui n'a pas encore appris à épiloguer sur ce qui se passe avec les concepts formels abstraits de la raison, elle parle de « posture » :

> Quoique par mes enfances je ne réfléchissais ni ne pensais que cet attrait au bien vînt d'un principe intérieur, néanmoins, dans quelques occasions, dans mes petits besoins, je me sentais attirée d'en traiter avec le Seigneur ; ce que je faisais avec une si grande simplicité, ne me pouvant imaginer qu'il eût voulu refuser ce qu'on lui demandait humblement.

10. *Ibid.*
11. Arthur Mettayer, *op. cit.*, p. 105.
12. Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, p. 46.
13. *Ibid.* p. 47.

> C'est pourquoi, étant à l'église, je regardais ceux qui priaient et leur posture, et lorsque j'en reconnaissais selon cette idée je disais en moi-même : « Assurément Dieu exaucera cette personne, car en sa posture et en son maintien elle prie avec humilité[14]. »

Ces « enfances » dans lesquelles tout s'est enraciné, dirait Françoise Dolto[15], connurent leur terme environ à seize ans, alors qu'« elle sentait bien que Dieu voulait qu'elle s'éloignasse de ses enfances et puérilités[16] ». Cependant, ce passage ne concerna pas tant sa façon d'être et sa manière de faire que le niveau de raisonnement qui était le sien. Elle apprit à se distancier des représentations de liens directs de cause à effet pour se laisser comme ouvrir et sensibiliser aux réalités des motivations et des intentions profondes qui l'habitent en diverses occasions. Petit à petit, elle apprit à faire la distinction entre ses motivations personnelles et celles du Seigneur envers elle et pour elle.

Cette dynamique germinative se révèle dans ses écrits :

> Il n'y avait que pour la confession qu'encore que je crusse m'y comporter comme il fallait, je ne m'y comportais pas selon la lumière du Saint-Esprit, quelque presse qu'il m'en fît ; et c'était la seule chose sur laquelle je raisonnais si je le ferais ou ne le ferais pas ensuite de l'inspiration ; et je concluais plus d'un an de suite qu'il n'était pas nécessaire de confesser des jeux d'enfant ; et ainsi je retardais ses plus grandes miséricordes, jusqu'à ce qu'il lui plut m'emporter tout d'un coup, ainsi qu'ensuite je dirai[17].

Marie décrit dans cet état d'oraison un débat dans l'ordre d'une germination relative à un type de rationalité. Ce débat intérieur concerne le choix entre confesser tout ce qui la travaille sous le mode de l'inspiration, en particulier ce qu'elle avait appris à identifier comme des puérilités, ou confesser au prêtre ce qu'on lui avait appris à reconnaître comme étant matière à confession, en répondant aux questions que ce dernier posait de façon rituelle et routinière. Sans accuser ni condamner qui que ce soit, sinon elle-même pour avoir tardé à suivre le mouvement de l'Esprit en elle, Marie manifeste une tension inéluctable entre suivre le mouvement qui se passe en elle,

---

14. *Ibid.*

15. Françoise Dolto, *Tout est langage*, édition revue et présentée par Claude Baldy-Moulinier, Gérard Guillerault et Élisabeth Kouki, Paris, Gallimard, 2002.

16. Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, p. 48.

17. Marie de l'Incarnation, *La relation autobiographique de 1654*, préface de Guy-Marie Oury, Solesmes, 1976, p. 20.

dans son être global, et se soumettre au corps disciplinaire ou clérical qui encadre la pratique de la confession. Le cadre cultuel impose une forme culturelle au dynamisme de son être en fonction d'une rationalité qui maintient à distance l'inspiration qui agit en elle.

Autour des notions « d'enfances et de puérilité » prises en serre chaude entre l'inspiration du sujet et une rationalisation disciplinaire, une tension extrême s'installe. D'une part, le sujet qui compose avec ses enfances et sa puérilité apprend à s'affirmer comme sujet inédit. D'autre part, il demeure aux prises avec ses enfances et sa puérilité parce que son inspiration se trouve disqualifiée par l'aspiration d'une rationalité structurée et organisée en fonction d'un idéal éducatif, spirituel ou religieux.

Dans son récit autobiographique, Marie illustre ce débat ou ce dilemme jusque vers l'âge de vingt ans, au moment de sa vision du sang survenu le 24 mars 1620. Ce fut alors, de son propre aveu, le moment de sa conversion. À cet instant « se mit en marche une *metanoia*, un revirement, une recentration[18] ». Ce sang du Christ n'est pas, ici, celui répandu par la main des bourreaux, mais celui du fils même de Dieu qui alimente, nourrit, vivifie et purifie le corps de l'Église et de tous les membres de cette Église. L'horreur et l'épouvante qui envahissent alors Marie et la font se précipiter au confessionnal ne sont pas dues à ce sang, mais à la découverte de ses fautes et de ses imperfections qui font résistance et obstruction à son inspiration d'être tout à son Seigneur et fécondée, ressourcée par son sang et en son sang.

Dans les mois qui suivirent cette vision mystique, elle fut sollicitée pour aller aider sa sœur et son beau-frère dans la gestion de leur entreprise de transport, établie sur les bords de la Loire. En compagnie de son fils, elle s'installa donc chez eux, se dépensant sans compter dans les tâches accaparantes qu'exigeait l'entreprise. Résistant aux pressions familiales en faveur d'un remariage, elle décida de se consacrer totalement à Dieu. À cette époque, elle cherchait, plus que tout, à vivre dans la plus grande intimité avec Dieu, tant dans les occupations qui l'accaparaient que dans les moments de repos qui se présentaient occasionnellement. Pour mieux s'approcher de Dieu, elle eut recours

18. Voir à ce propos Hermann Giguère, « Une voie de l'indicible : le fond de l'âme », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 2 (juin 1997), p. 325.

à « quelques livres qui enseignaient à faire l'oraison, commençant aux préparations, préludes, divisions des points et matières, la façon de méditer, etc.[19] ». Mais tout cela qu'elle s'efforçait de faire le plus exactement possible, en suivant le mode d'emploi à la lettre, l'obligeait à se faire « tant de violence qu'il [lui] en prît un bandement de tête qui [lui] la blessait notablement, dont [elle] souffrai[t] bien de la douleur[20] ». À cette même époque, elle résolut de se consacrer totalement à Dieu par le vœu de chasteté. Elle s'adressa à son confesseur, dom François, qui, écrit-elle, « ne se mêlait que de ce qu'on lui parlait précisément. Il [l]'écouta sur ce vœu et [l]'éprouva trois mois de diverses manières; ensuite de quoi, il [lui] fit faire le vœu de perpétuelle chasteté, [lui] nommant les mots qu'il fallait dire et les intentions [qu'elle] devai[t] avoir[21]. » Ce bref extrait illustre un type d'accompagnement spirituel visant la régulation de la vie intérieure par une instance externe qui impose, d'autorité, un encadrement rigoureux, jugé efficace pour la sanctification.

Peu de temps après qu'elle eut reçu ce type d'accompagnement spirituel, un autre prêtre, dom Raymond de Saint-Bernard, vint à Tours pour remplacer dom François. Celui-ci, que Marie décrit comme un homme grandement spirituel et expérimenté en la conduite des âmes, s'y prit tout autrement que son prédécesseur :

> Il m'interrogea sur ma façon de vie, et généralement il me voulut connaître à fond. Il me régla en tout, et pour l'oraison, il me défendit de ne plus méditer, mais de m'abandonner entièrement à la conduite de l'Esprit de Dieu qui jusqu'alors avait dirigé mon âme, et que j'eusse à lui rendre compte de tout ce qui se passait : ce que je fis exactement tout le temps que je fus sous sa direction[22].

Grâce à ce nouveau directeur, Marie entra dans l'expérience d'une fécondité expérientielle et langagière. Bien loin de se réduire à la conformité et à la précision d'un discours externe, ses propos se transformèrent en souffle, en expression vive qui émerge pour révéler

---

19. Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1930, p. 192.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.* Et elle ajoute : « Notre Seigneur me fit de grandes grâces par ce sacrifice, me fortifiant puissamment contre les poursuites qu'on me faisait de me mettre dans l'engagement duquel la divine Bonté m'avait délivrée. »

22. *Ibid.*, p. 193.

de manière spontanée ou fraîche, avec les mots disponibles mais sans cesse arrangés en d'inédites figures de style, le sujet qui advient en fonction de ce qui est en train de se passer au plus profond d'elle. Pouvoir se dire ainsi devint pour elle découverte et apprentissage d'une compétence à laisser émerger en mots ou en expressions diverses son être spirituel façonné par la structure culturelle et théologale dont elle était héritière, mais qui n'en finissait toutefois pas de se reconstruire en fonction de tout ce qui lui venait de l'extérieur. Elle fut ainsi accompagnée assidûment pendant une douzaine d'années par cet homme attentif et respectueux de ce qu'elle vivait.

On touche ici à un commencement ou à un recommencement de prise de parole tributaire de sa relecture de ce qu'elle vivait. Suivant sa dynamique symbolique, elle accède à une nouvelle modalité de présence à elle-même rendue sans cesse possible en raison de la présence, de l'écoute que lui proposait ce confesseur disponible à l'inspiration de Marie. Et Marie, obéissante à l'ordre de dire tout ce qui sourdait et se passait en elle, s'est révélée créatrice de sens. De là se construisit, au jour le jour et sans cesse, la rationalité de son existence globale, au fil des événements.

Lorsqu'elle se retrouvera au Canada, une dizaine d'années plus tard (1639), son projet apostolique sera caractérisé par cette rationalité attentive au sujet émergent. Bien sûr, elle aspirait à accomplir la mission d'établir en ce Nouveau Monde une maison à Jésus et à Marie, mais elle avait compris que cela dépendrait de ce qu'il adviendrait des personnes baignées dans les eaux baptismales, suivant la volonté de son époux trinitaire :

> 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[23].

23. « Lettre XLVII du 4 septembre 1640 », dans *Correspondance*, nouvelle édition par dom Guy Oury, Sable-sur-Sarthe, Solesmes, 1971, p. 112.

L'obéissance à cette poussée de l'Esprit qui agissait en elle fut à la source de tout ce que Marie de l'Incarnation a entrepris. Étant fidèle à cet Esprit, elle demeurait fidèle à elle-même. Dans son autobiographie, parlant de son bonheur d'être en religion, elle écrit :

> Tout cela n'était pas dans une sensibilité qui s'épanche en « les sens », mais en la force et vigueur de l'esprit qui m'emportait. Tout ce que je voyais en la religion me semblait être tout rempli de l'Esprit de Dieu : les règles, les cérémonies, la clôture, les vœux, et généralement tout[24].

Dans tout ce qu'elle fit, que ce soit le catéchisme, l'administration de son monastère, l'enseignement ou la correspondance, elle posa d'abord un acte de présence à l'Autre qui lui tenait à cœur. Le 18 octobre 1648, elle écrivit à mère Ursule de Sainte-Catherine, sous-prieure du monastère de Tours : « Je vous écris la nuit, enfermée dans notre chambre comme dans un coffre, à cause du froid, qui néanmoins ne me put nuire à votre égard, mon cœur ayant toujours de l'ardeur pour le vôtre dans lequel je sçay que Jésus habite[25]. »

L'ensemble de ses écrits renvoie à un espace où tout bouge, une spatialité qui « constitue plutôt une étendue imaginaire, un passage constant entre deux lieux, entre le Canada et la France, entre la mère et le fils, entre l'âme et Dieu, entre l'actrice et la narratrice du récit[26] ». Dans cet espace imaginaire, le corps est sans cesse présent, actif. Marie y parle de ce qu'elle voit, sent, entend, touche et goûte et de ce que tout cela produit en son cœur[27]. Elle a appris que le temps est aussi nécessaire au corps pour entrer, état par état, dans la sagesse :

> Je ne sçavois pas alors pourquoy j'avois tous ces mouvemens, car je n'avois ni l'expérience ni l'esprit pour les reconnoître, aussi n'étoit-il pas temps : car celuy qui dispose les choses suavement, vouloit que je

24. *Écrits spirituels et historiques*, p. 290.

25. « Lettre CXVII du 18 octobre 1648 », dans *Correspondance*, p. 356.

26. Mercedes Allendesalazar, « Passivité et activité de l'âme dans le récit autobiographique de 1654 », dans Raymond Brodeur (dir.), *Femme, mystique et missionnaire : Marie Guyart de l'Incarnation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 200.

27. Paul-Eugène Couture, « L'oxymore dans la lettre LXVIII de Marie de l'Incarnation à son fils Claude », Raymond Brodeur (dir.), *Marie de l'Incarnation : entre mère et fils : le dialogue des vocations*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 93-97.

> passasse par divers états avant que de manifester sa volonté à la plus indigne des créatures. Il s'est passé bien des choses dans les distances des temps ; vous les saurez un jour, mon très cher Fils, je vous ay seulement dit ici en passant pour votre consolation et pour votre instruction ce qui se passoit en moy dans mon enfance[28].

Cette femme ne perd jamais de vue le temps qu'il faut au corps pour sa croissance tant physiologique que psychologique et spirituelle. L'intelligence du cœur procède de la gestation. Elle a davantage besoin de temps que d'arguments pour reconnaître la vérité. Pour dire à Claude, et peut-être à nous aujourd'hui, la nécessité d'être patient et de faire confiance au travail de celui qui la féconde et qui dispose de tout, elle parle du lieu de son expérience d'où émergeront, en leur temps, les fruits inédits.

Au terme de ce rapide parcours de quelques écrits de Marie de l'Incarnation, on est conduit vers un certain renversement de la problématique générale suggérée au départ : « Pratiques et construction du corps en christianisme ». En effet, les expériences évoquées par Marie de l'Incarnation, ne faisant jamais l'économie du corps, illustrent davantage des pratiques et une construction du christianisme en son corps que des pratiques et construction du corps en christianisme. Ce corps vécu et vivant intensément exprime et construit des relations de qualité avec soi, les autres et l'Autre. Ces textes manifestent l'agir d'un corps vécu et vivant, d'un corps qui participe à la « sacramentalité de la vie », à la dimension même de l'expérience symbolique, celle-ci étant entendue comme le dynamisme originel de la personne qui advient sans cesse à son identité originale et inédite au cœur de ce qu'elle vit et du souffle qui l'anime.

Un certain courant de modernité des philosophes et des scientifiques est parvenu à harnacher l'expérience humaine en fonction et en vue d'un courant et d'un pouvoir de la rationalité capable d'organiser les individus et les sociétés en fonction d'intérêts technologiques et économiques aptes à assurer le développement et l'enrichissement des États et des sociétés. Mais un autre courant de modernité, qu'illustrent les artistes et les mystiques, également présent à cette époque,

---

28. Marie de l'Incarnation, « Lettre LXVIII, le 1er 1643 », dans *Correspondance*, p. 185.

a pu être en grande partie disqualifié de l'intérêt public en raison même des apports, des acquis et du pouvoir de la première rationalité évoquée. Il est toutefois plus que probable qu'on puisse y découvrir là un tout autre rapport au corps, une expérience beaucoup plus inspirante et motivante.

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

MICHAËL SÉGUIN[1]

Introduction

Depuis la parution de *Da Vinci Code* de Dan Brown en 2003, et plus particulièrement de la sortie en salle du film en mai 2006, les reportages, les enquêtes journalistiques et les sites Internet de dénonciation comme de bénédiction n'ont cessé de se multiplier à propos de l'Opus Dei. Abondent tout autant les qualificatifs dont on a abreuvé cette prélature personnelle de droit pontifical constituée de plus de 85 000 membres majoritairement laïcs[2] : *santa mafia*, pieuvre de Dieu, état-major du Christ ou même franc-maçonnerie blanche. Or, du point de vue de cette institution ecclésiale valorisant le port de la soutane, prescrivant l'usage quotidien du cilice à ses célibataires consacrés[3] et pratiquant en certains lieux un recrutement des mineurs

1. Baccalauréat en théologie. Candidat à la maîtrise en sciences des religions, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal.

2. En 2001, l'Opus Dei comptait, selon l'Annuaire pontifical, 84 598 membres dont 1 800 prêtres et 355 séminaristes, répartis dans 60 pays. D'un point de vue plus actuariel, l'Espagne comptait 30 000 membres, l'Italie 5 000, le Mexique 5 000, les États-Unis 3 000, le Chili 3 000, les Philippines 3 000 et le Canada 300. Voir Peter Hertel, *Opus Dei, les chemins de la gloire : enquête et documents*, 2e éd., Villeurbanne, Golias, 2002, p. 10 et p. 301-336.

3. « *Para mortificar y someter el cuerpo, los Numerarios y los Agregados del Opus Dei, de acuerdo con quien dirige su alma, practicarán fielmente la piadosa costumbre de llevar cada día, al menos por dos horas, un pequeño cilicio ; además, una vez a la semana, usarán las disciplinas y dormirán en el suelo, siempre que no haya peligro para la salud* » (*De spiritu et de piis servandis Consuetudinibus*, publication interne à la prélature, Rome, 1990, n° 125).

pour le moins controversé[4], que peut-on dire du corps ? Plus particulièrement, qu'en pense *el Padre* – nom communément attribué par les membres à leur fondateur, saint Josemaría Escrivá de Balaguer[5] ? Enfin, comment peut-on situer ce rapport dans une lecture chrétienne contextuelle du corps, plus particulièrement du corps crucifié de Jésus de Nazareth ?

Inévitablement, dégager une vision holistique du rapport à la corporéité dans le vaste corpus des écrits du fondateur de l'Œuvre n'est pas une mince affaire : quels éléments retenir entre les circulaires, les catéchèses, les entretiens, les correspondances et les recueils de maximes ? Et surtout, avec quelle lunette herméneutique lire ces écrits datant tantôt de l'époque de la guerre civile espagnole, tantôt des années conciliaires ? L'approche que j'adopte ici se veut synchronique : elle cherche à éclairer le texte par le texte, à le comprendre de l'intérieur à partir de la logique de son auteur. Évidemment, s'aventurer sur le terrain de l'« intention de l'auteur » peut sembler assez périlleux[6], néanmoins il me semble que cette logique s'articule clairement dans la mission de l'Opus Dei : la sanctification des fidèles. Dans ce texte, je prends donc le risque de relire cinq écrits d'Escrivá (*Chemin, Forge*[7], *Sillon*[8], *Quand le Christ passe*[9] *et Amis de Dieu*[10]) en utilisant le concept de « sanctification » comme paradigme hermé-

4. À propos du recrutement, voir les chapitres consacrés à ce sujet dans Peter Hertel, *op. cit.*, p. 139-156 et dans Bénédicte Des Mazery et Patrice Des Mazery, *L'Opus Dei : une église au cœur de l'église*, Paris, Flammarion, 2005, p. 15-73. Le site Internet *Opus Dei Awareness Network* (http://www.odan.org/), à la section « Questionable practices » est une source intéressante sur la question du recrutement et des pressions exercées sur certains membres pour les éloigner de leur famille. Cela dit, il importe de mentionner l'œuvre de John L. Allen, *Opus Dei : An Objective Look behind the Myths and Reality of the Most Controversial Force in the Catholic Church*, New York, Doubleday, 2007, p. 344-366, qui amène à reconsidérer certaines méthodes de recrutement plus agressives, voire sectaires, comme des pratiques irrégulières plutôt que généralisées.

5. Escrivá fut canonisé par le pape Jean-Paul II le 6 octobre 2002 après un procès de canonisation anormalement rapide ; voir Peter Hertel, *Les secrets de l'Opus Dei*, Villeurbanne, Golias, 1998, p. 259-268.

6. Particulièrement suite au tournant linguistique en sciences humaines et aux travaux en herméneutique de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer et Paul Ricœur.

7. Josemaría Escrivá de Balaguer, *Forge*, Paris, Le Laurier, 1988.

8. Josemaría Escrivá de Balaguer, *Sillon*, Paris, Le Laurier, 1987.

9. Josemaría Escrivá de Balaguer, *Quand le Christ passe*, Paris, Le Laurier, 1989.

10. Josemaría Escrivá de Balaguer, *Amis de Dieu*, Paris, Fayard-Mame, 1981.

neutique. Parmi ces sources, les trois premières sont de véritables courtepointes de méditations résultant de la vie spirituelle d'Escrivá et de « son expérience des âmes », alors que les deux dernières sont des recueils d'homélies[11]. J'ai choisi ces écrits justement parce qu'ils m'apparaissent être au cœur de l'expérience du *mysterium tremendum et fascinans*[12] qu'a vécue le père de l'Opus Dei.

La fondation de l'Opus Dei et le contexte des écrits d'Escrivá

Avant d'aller plus loin, il importe d'affiner et d'illustrer la lunette heuristique de cet essai à partir du contexte de fondation de l'Opus Dei. C'est au cours d'une illumination qu'eut Josemaría Escrivá, le 2 octobre 1928, lors d'une retraite à Madrid, que l'Œuvre fut fondée. À vrai dire, lors de cette expérience mystique ou « surnaturelle », comme l'écrit souvent Escrivá, le fondateur « vit » l'Opus Dei lui apparaître en entier comme un instrument divin destiné à promouvoir l'appel universel à la sainteté. Escrivá affirma par la suite que l'Œuvre n'était pas sortie d'un cerveau humain, mais que Dieu lui-même la fonda en le prenant pour outil, d'où le nom de l'organisation, *Sancta Crux et Opus Dei* – la Sainte Croix et l'Œuvre de Dieu[13]. La visée de l'Œuvre, le fondateur la décrit précisément dans une lettre datée de 1932 :

> En suscitant son Œuvre en ces années-là, le Seigneur a voulu que jamais plus l'on ne méconnaisse ni n'oublie cette vérité : tout le monde doit se sanctifier et il revient à la plupart des chrétiens de se sanctifier dans le monde, dans le travail ordinaire. C'est pourquoi, tant qu'il y aura des hommes, sur la terre, l'Œuvre existera[14].

---

11. Parmi les œuvres écrites à différents moments de la vie du père de l'Opus Dei, il importe de spécifier que le style incisif, voire militaire, de *Chemin* diffère du ton confidentiel et filial des autres écrits parce qu'il a été conçu en pleine guerre civile espagnole et qu'il était destiné aux premiers membres célibataires de l'Œuvre. De plus, nous nous référons à la traduction officielle de ces textes originellement composés en castillan. En plus des éditions imprimées, les œuvres escriviennes sont également disponibles en ligne au <http://fr.escrivaworks.org/>.

12. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, traduit par John W. Harvey, Oxford, Oxford University Press, 1923, p. 42.

13. Andrés Vásquez de Prada, *Le fondateur de l'Opus Dei : vie de Josémaria Escriva*, traduit de la 5e édition espagnole par François Gondrand et Dominique Le Tourneau, Paris, Le Laurier ; Montréal, Wilson & Lafleur, 2001, vol. 1, p. 293-297.

14. Josemaría Escrivá de Balaguer, « Lettre du 9 janvier 1932 », n° 92, citée dans Vásquez de Prada, *op. cit.*, p. 304.

Conséquemment, sanctification et Opus Dei vont de pair. Mais de quelle sanctification s'agit-il ? C'est dans son premier recueil de méditations, publié en 1932 à l'intention des membres célibataires de l'Œuvre et sous le nom de *Consideraciones espirituales*, que le fondateur donna sa définition de la sainteté. Cette œuvre fut par la suite rebaptisée *Camino* (*Chemin*) et très abondamment traduite et publiée, au point de devenir l'œuvre majeure du père de l'Opus Dei[15]. Dans un hyperbolisme typiquement espagnol – à certains égards digne de Jean de la Croix, de Thérèse d'Avila et de Salvador Dalí[16] –, Escrivá écrit : « Le plan de sainteté que requiert de nous le Seigneur, comporte ses trois points : la sainte intransigeance, la sainte coercition et la sainte effronterie[17]. » Un peu plus loin dans ses considérations, il définit les trois vertus essentielles à son plan de sainteté. Ainsi, la « sainte effronterie » se comprend comme une sérénité totale face à la peur du ridicule : « Moque-toi du ridicule. – Méprise les "qu'en dira-t-on". Vois et sens Dieu en toi-même, et en ce qui t'entoure. – Tu finiras ainsi par acquérir la sainte effronterie dont tu as besoin – oh, paradoxe – pour vivre la délicatesse d'un chrétien[18]. » L'effronterie mène ensuite à la « sainte intransigeance » dont l'enjeu central est d'épouser sans faillir les vérités chrétiennes : « Transiger est le signe certain qu'on ne possède pas la vérité. Celui qui transige en matière d'idéal, d'honneur ou de foi, est un homme sans idéal, sans honneur et sans foi [19]. » Enfin, la logique de l'intransigeance mène à celle de la coercition :

15. En 2002 fut publiée la 76e édition espagnole de *Camino*, originellement publié à Madrid en 1939. À la même date, plus de 4,5 millions d'exemplaires en 43 langues avaient été publiés.

16. À preuve le *Manifeste mystique* que Dalí présente à Paris en 1951 et où il affirme : « Pour pénétrer dans la réalité, j'ai l'intuition géniale que je dispose d'une arme extraordinaire : le mysticisme, c'est-à-dire l'intuition profonde de ce qui est, la communication immédiate avec le tout, la vision absolue par la grâce de la vérité, par la grâce divine [...] C'est dans cet état de prophétisme intense que je compris que les moyens d'expression picturaux ont été inventés une fois pour toutes à la Renaissance et que la décadence de la peinture moderne vient du scepticisme et du manque de croyance, conséquences du matérialisme mécaniste, Moi, Dalí, réactualisant le mysticisme espagnol, je vais prouver par mon œuvre l'unité de l'univers en montrant la spiritualité de toute substance » (Robert Descharnes et Gilles Néret, *Salvador Dalí, 1904-1989*, tome II, Cologne, Benedikt Taschen, 1993, p. 407).

17. Josemaría Escrivá de Balaguer, *Chemin*, 3e éd., Paris, Fayard, 1973, n° 387.

18. *Ibid.*, n° 390.

19. *Ibid.*, n° 394.

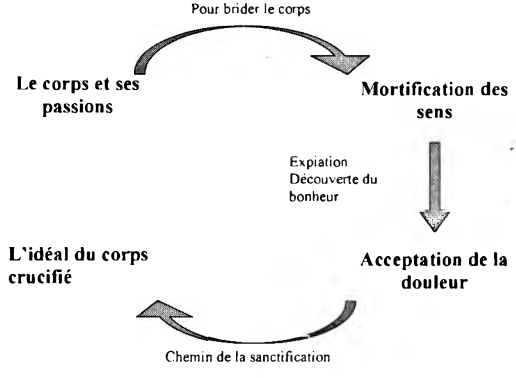
> Si nous recourons à la force, pour éviter qu'un homme ne se suicide et ainsi sauver sa vie terrestre, aux applaudissements de tous, pourquoi n'emploierions-nous pas cette même coercition – la sainte coercition – pour sauver la Vie de ceux qui s'obstinent à tuer stupidement leur âme[20] ?

En somme, ce plan de sainteté peut sembler surprenant et même excessif. Il ne manqua d'ailleurs pas de soulever des résistances dès 1932 auprès de l'évêque de Cuenca qui préféra le terme « sainte hardiesse » à la sainte effronterie[21]. Néanmoins, le déploiement d'une telle vision de la sainteté, avec son lot d'hyperboles, de métaphores et de métonymies, a le mérite de plonger d'entrée de jeu le lecteur dans le monde littéraire et théologique escrivien. Selon l'hypothèse principale de cet essai, cette vision constitue pour le fondateur de l'Opus Dei l'étalon avec lequel toute la vie chrétienne doit être mesurée, et encore plus le rapport à la corporéité. Or, si la sanctification prime sur tout et qu'il est impératif de la réaliser, avec effronterie et intransigeance si nécessaire, il n'est pas à exclure que cette même coercition doive s'appliquer au corps.

Poursuivant dans cette veine, il ressort de ma lecture d'Escrivá de Balaguer que le parcours existentiel comprend quatre étapes (voir la figure 1) : tout d'abord, si le corps n'est pas mauvais en soi, il

FIGURE 1

Les quatre étapes du parcours existentiel



20. *Ibid.*, n° 399.
21. Vásquez de Prada, *op. cit.*, p. 574.

importe néanmoins de brider ses passions qui peuvent devenir cause de chute, et donc des entraves à la sanctification individuelle. Pour ce faire, la mortification des sens joue un rôle primordial à la fois de contrôle de l'*ego* et d'expiation.

Or, de la mortification à la douleur signifiante, il n'y a qu'un pas. Cette même douleur, une fois acceptée, conduit à l'idéal visé par le fondateur de l'Opus Dei : le corps crucifié, participation au corps du Crucifié, symbole pour beaucoup de la vie avec le Christ et de la sanctification.

Le Malin et les passions corporelles

Force est d'avouer qu'à la première lecture, les paroles d'Escrivá risquent de provoquer une variété de sentiments, parfois même contradictoires, selon les opinions qu'on a : dégoût, colère, admiration, sarcasme, louange, etc. Voici quelques exemples : dans *Chemin*, Escrivá affirme qu'« il faut donner au corps un peu moins que le strict nécessaire. Sinon, il trahit[22] ». Un peu plus loin, il ajoute : « Puisque tu sais que ton corps est ton ennemi et l'ennemi de la gloire de Dieu, parce qu'il l'est de ta sanctification, pourquoi le traites-tu avec tant de mollesse[23] ? » Encore plus loin, il écrit :

> Le monde, le démon et la chair sont des aventuriers ; spéculant sur la faiblesse du sauvage qui est en toi, ils veulent qu'en échange de la verroterie d'un plaisir – qui ne vaut rien – tu leur remettes l'or fin, les perles, les brillants et les rubis trempés dans le sang vivant et rédempteur de ton Dieu, qui sont le prix et le trésor de ton éternité[24].

Enfin, il énonce : « Ne vois-tu pas que le cadavre de l'être aimé se décompose en humeurs pestilentielles ? – Voilà ce que c'est qu'un beau corps ! – Contemple-le et tires-en les conséquences[25]. » Ces images morbides donnent la chair de poule. Néanmoins, il importe de les garder en équilibre avec certaines autres plus positives. Ainsi, dans *Amis de Dieu*, Escrivá déclare :

22. Escrivá de Balaguer, *Chemin*, n° 196.
23. *Ibid.*, n° 227.
24. *Ibid.*, n° 708.
25. *Ibid.*, n° 741.

> Telle est la volonté de Dieu, votre sanctification... que chacun de vous sache faire usage de son corps saintement et honnêtement, sans s'abandonner aux passions, comme le font les païens qui ne connaissent pas Dieu. Nous appartenons totalement à Dieu, corps et âme, avec notre chair et avec nos os, avec nos sens et avec nos puissances[26].

Ou encore, dans *Quand le Christ passe*, il écrit que :

> la concupiscence de la chair ne consiste pas seulement dans les tendances désordonnées des sens en général ni dans l'appétit sexuel, qui doit être ordonné, mais qui n'est pas un mal en soi, car c'est une réalité humaine noble et sanctifiable [...] mais qu'elle comprend aussi la commodité, le manque d'enthousiasme, qui nous font rechercher ce qu'il y a de plus facile[27]...

En somme, que peut-on dégager de cette vision du corps qui apparaît être tout à la fois traître, ennemi de soi comme de Dieu, aventurier mondain et allier de Satan, cadavre putréfié en puissance, propriété divine, antre de passions désordonnées à classer et lieu de sanctification ? Deux réalités m'apparaissent marquantes au milieu de ces apparentes contradictions. Tout d'abord, le corps n'est pas en soi mauvais. Dans la logique escrivienne, il demeure pourtant dangereux puisque ses passions, suscitées par Satan, peuvent trahir l'appel divin à la sanctification. Le corps devient alors un terrain miné, le lieu du péché qui le transforme en un instant en traître et en ennemi de Dieu. Dans les mots d'Escrivá, « il est nécessaire de faire obstacle avec courage à ces "libertés de perdition", filles du libertinage, petites-filles des passions mauvaises, arrière-petites-filles du péché originel [...] ; comme on le voit, elles descendent du diable en ligne directe[28] ». Ensuite, il semble clair à la lecture du fondateur de l'Opus Dei que le corps n'est pas une fin en soi – au contraire il est condamné à la terre et aux vers –, mais bien un moyen puisque le salut de l'âme constitue la véritable finalité. Le corps constitue ainsi un outil obligé et sanctifiable qu'il importe néanmoins de brider, de mortifier. Cette idée transparaît bien dans *Chemin* lorsque Escrivá avance :

> N'oublie pas que tu es... la boîte à ordures. – C'est pourquoi, si le divin Jardinier te choisit, s'Il te décape, te nettoie..., et s'Il place en toi des

26. *Amis de Dieu*, n° 177. Voir aussi *Quand le Christ passe*, n° 5, sur la nécessité d'ordonner les sens et l'appétit sexuel qui ne sont pas mauvais en soi.

27. *Quand le Christ passe*, n° 5.

28. *Forge*, n° 720.

> fleurs magnifiques..., ni les parfums ni les couleurs qui parent ta laideur ne doivent te rendre orgueilleux. – Humilie-toi; ne sais-tu pas que tu n'es que la poubelle[29]?

Mortifier la chair pour la sanctifier et se sanctifier

La thématique de la mortification de la chair – ou des sens – avec tout son champ lexical d'humiliation, de purification, de pénitence, de sacrifice et d'expiation se retrouve à maintes reprises dans les écrits du fondateur de l'Opus Dei. Par exemple, il est écrit dans *Chemin* qu'il n'y a « pas de vertu, sans mortification[30] », ou bien dans *Quand le Christ passe* que :

> la mortification est le sel de notre vie. Et la meilleure des mortifications est celle qui, s'appuyant sur des petits détails tout au long de la journée, s'attaque à la concupiscence de la chair, à la concupiscence des yeux et à l'orgueil. Mortifications qui ne mortifient pas les autres, mais qui nous rendent plus délicats, plus compréhensifs, plus ouverts à tous[31].

Dans *Forge*, il formule la prière suivante :

> Donne-moi, Jésus, un Amour qui soit comme un foyer de purification, où ma pauvre chair, mon pauvre cœur, ma pauvre âme, mon pauvre corps se consument, en se purifiant de toutes les misères terrestres... Et, quand je serai vidé de tout ce moi, remplis-moi de Toi : fais que je ne m'attache à rien ici-bas et que l'Amour me soutienne toujours[32].

Ces quelques citations illustrent bien que la mortification, selon Escrivá, est au service de la vertu et de Dieu, et par extension de la sanctification de l'être. Cette mortification s'inscrit dans un mouvement : celui de se vider de ses misères pour laisser toute la place à Dieu.

La mortification des sens comporte un deuxième aspect encore plus profond, un aspect sotériologique : l'expiation et la réparation. Cet aspect est attesté à de nombreux endroits dans les écrits du fondateur. Dans un hyperbolisme décapant, il écrit dans *Chemin* :

---

29. *Chemin*, n° 592.
30. *Ibid.*, n° 180.
31. *Quand le Christ passe*, n° 9.
32. *Forge*, n° 41. Cette idée revient presque mot pour mot dans *Sillon* au point 814.

> Buvons jusqu'à la lie le calice de la douleur en cette pauvre vie. – Qu'importe de souffrir dix, vingt, cinquante ans..., si c'est ensuite le ciel pour toujours, pour toujours..., pour toujours ? – Et surtout – mieux que pour cette raison, *propter retributionem* – qu'importe de souffrir si c'est pour consoler Dieu, notre Seigneur, pour Lui plaire, dans un esprit de réparation, et s'unir à Lui sur sa Croix ? En un mot, si l'on souffre par Amour[33] ?

Dans la même veine, il soutient dans *Forge* : « Ce qui a été perdu par la chair, que la chair le paye : pratique une pénitence généreuse[34]. » Plus loin, il ajoute : « Réparer ! Ce désir dont Dieu ton Père imprègne ton âme ne sera satisfait que si tu unis ta pauvre expiation personnelle aux mérites infinis de Jésus. – Rectifie ton intention ; aime la douleur, en Lui, avec Lui et pour Lui[35]. » Enfin, comme pour faciliter l'expiation, Escrivá conseille dans *Chemin* : « Glisse-toi dans les plaies du Christ crucifié. – Tu y apprendras à maîtriser tes sens, tu auras une vie intérieure et tu offriras continuellement au Père les souffrances du Seigneur et celles de Marie, pour acquitter tes dettes et toutes les dettes des hommes[36]. »

En résumé, la mortification, en plus d'être ouverture à Dieu, occupe une véritable fonction sotériologique centrale pour le fondateur de l'Opus Dei : elle vise à punir le corps, à expier les péchés par la douleur, à unir la souffrance corporelle aux mérites du Christ, à acquitter les dettes de l'humanité envers Dieu et même à le consoler. Tous ces termes pointent spontanément en direction des racines les plus sacrificielles de la tradition chrétienne, nommément vers les concepts de mérite et de satisfaction apparus à la fin du IIe siècle sous la plume de Tertullien. Selon cette doctrine, puisque les humains ont terni l'image de Dieu en devenant la propriété de Satan qui les a leurrés par le péché, ils doivent désormais faire pénitence et accumuler des mérites pour plaire au Dieu qui les a rachetés par la croix de son Fils[37]. Ainsi, pour satisfaire Dieu et pour le consoler, le fondateur

---

33. *Chemin*, n° 182.

34. *Ibid.*, n° 207.

35. *Ibid.*, n° 604.

36. *Ibid.*, n° 288. Se réfugier dans les plaies du Christ est presque un leitmotiv chez Escrivá. On le retrouve aussi au point 58 de *Chemin* et au point 303 d'*Amis de Dieu*.

37. En fait, selon Tertullien, par le péché, le démon vole à Dieu sa propriété, l'humanité, et par le fait même ternit l'image divine : « *Sed et hic ratio defendit : quod*

de l'Opus Dei admet tous les moyens, y compris les plus douloureux : « Bénie soit la douleur. – Aimée soit la douleur. – Sanctifiée soit la douleur... Glorifiée soit la douleur[38] ! »

Convertir la douleur en une souffrance féconde

La douleur, réalité humaine radicale des plus insupportables, prend un tout autre sens dans le plan sotériologique que trace Escrivá à ses filles et à ses fils : elle devient un lieu de sanctification, de rencontre de Dieu et même de joie. À ce titre, Escrivá insiste à plusieurs reprises dans ses livres sur le sens et la nécessité de la douleur. Il affirme entre autres dans *Chemin :* « Je te veux heureux sur terre. – Tu ne le seras pas, si tu ne te délivres pas de cette peur de la souffrance. Car, tant que nous "cheminons", c'est précisément dans la souffrance que réside le bonheur[39]. » Dans *Forge*, il assure que « l'amour de bon vouloir, celui qui rend l'âme heureuse, est fondé sur la douleur : pas d'amour sans renoncement[40] ». Ses propos se font encore plus évocateurs – et même dangereux diront certains – dans *Sillon* lorsqu'il avance : « Ne te plains pas si tu souffres. On polit la pierre que l'on estime, celle qui a de la valeur. Cela te fait mal ? – Laisse-toi tailler, et sois reconnaissant parce que Dieu t'a pris dans ses doigts comme un diamant... Ce n'est pas un vulgaire caillou que l'on travaille ainsi[41]. »

En fait, Escrivá pousse à bout sa pensée lorsqu'il affirme : « Voici la grande révolution chrétienne : convertir la douleur en une souffrance féconde ; faire d'un mal, un bien. Nous avons dépouillé le diable de cette arme... : et, avec elle, nous conquérons l'éternité[42]. »

---

deux imaginem et similitudinem suam a diabolo captam aemula operatione recuperavit », Tertullien, *Dei carne Christi*, 17, 2. Jésus devient alors monnaie d'échange et Dieu demande à être satisfait en rachetant son bien. Cependant, si Dieu paie une rançon au Malin, il demande aussi une compensation, au sens juridique du terme, à l'humanité puisque le péché l'a blessé et « terni ». À l'acte d'échange mimétique entre Dieu et Satan correspond donc un autre échange entre l'humanité et Dieu pour compenser la blessure que les humains lui ont infligée. D'où les notions de mérites et de satisfaction. Voir Anthony W. Bartlett, *Cross Purposes : The Violent Grammar of Christian Atonement*, Harrisburg (Penn.), 2001, p. 55-56.

38. Escrivá de Balaguer, *Chemin*, n° 208.

39. *Ibid.*, n° 217.

40. *Forge*, n° 760.

41. *Sillon*, n° 235.

42. *Ibid.*, n° 887.

Selon Escrivá, se cache derrière la douleur et la souffrance une réalité « surnaturelle » complexe : la souffrance est le lieu où réside le bonheur, l'amour est fondé sur le renoncement douloureux, la souffrance est un moyen qu'utilise Dieu pour façonner les âmes et enfin elle est une voie de conquête de l'éternité. L'acceptation de la souffrance est primordiale pour aimer pleinement, de même la douleur est précieuse parce qu'elle permet de découvrir ce que la logique humaine cache si bien : le Dieu à l'œuvre qui modèle l'âme et lui découvre sa volonté. Cela dit, sur quel modèle se base une telle vision doloriste pour être vraiment mobilisante ? Escrivá répond dans *Chemin :* « Jésus souffre pour accomplir la Volonté du Père. Et tu veux, toi aussi, accomplir la très sainte Volonté de Dieu en suivant les pas du Maître. Dès lors comment pourrais-tu te plaindre d'avoir la souffrance comme compagne de route[43] ? »

Embrasser la croix pour parvenir à une corédemption d'amour

Il importe donc de souffrir pour imiter Jésus et d'accepter la douleur comme le Christ a accepté la croix, tout cela afin de parvenir à la sanctification tant désirée. Nous voilà au pied de la croix, au carrefour où la douleur et la mortification infligées au corps de la chrétienne ou du chrétien prennent sens, selon Josemaría Escrivá, dans les pas du Christ. C'est ici que le corps refait surface afin que son idéal lui soit présenté : « Seigneur, si c'est ta Volonté, fais de mon pauvre corps un Crucifix[44]. » Cela dit, l'idéal de la croix chez Escrivá ne s'arrête pas à devenir soi-même crucifié en conformité avec la volonté de Dieu. Au contraire, la crucifixion et la souffrance qui l'accompagne ne sont qu'une voie de traverse :

> Lorsqu'on passe par où passe le Christ, lorsqu'on n'en est plus à la résignation, mais que l'âme est pleinement d'accord avec la Croix – lorsqu'elle prend la forme de la Croix – ; lorsqu'on aime la Volonté de Dieu ; lorsqu'on aime la Croix..., alors, et seulement alors, c'est Lui qui la porte, cette croix[45].

43. *Chemin*, n° 213.
44. *Ibid.*, n° 775. Voir aussi *Sillon*, n° 978.
45. *Forge*, n° 770.

Aimer totalement la volonté de Dieu et imiter le Christ dans sa souffrance conduit à un curieux paradoxe: la personne n'a plus à porter sa croix, c'est le Christ qui s'en saisit. De même, c'est à l'aune de la croix que la douleur prend son sens comme réalité d'expiation et comme promesse de joie. Tout le système escrivien s'éclaire alors: le bonheur dans la douleur, c'est la résurrection que promet la crucifixion avec le Christ. Avec la croix s'opère la révolution chrétienne: la transformation du mal en bien. Or, dans de telles circonstances, comme l'écrit Escrivá, « la Croix ne veut pas dire la peine, ni le chagrin, ni l'amertume... La Croix, c'est le saint bois sur lequel Jésus-Christ triomphe..., et sur lequel nous triomphons nous aussi, lorsque nous recevons avec joie et générosité ce qu'Il nous envoie[46]. » Ainsi, quiconque reçoit avec générosité la croix que le Christ lui envoie triomphe avec lui. Cependant, ce triomphe semble bien contradictoire: il n'est possible que par le renoncement auquel conduit la souffrance, et dans cette voie, le Dieu crucifié, tordu de douleur, devient aussi celui qui « envoie » la souffrance expiatrice dont l'humanité a besoin pour renoncer totalement à ce monde. Autrement dit, « Jésus est parvenu à la Croix après s'y être préparé trente-trois années durant, toute sa vie! – Ses disciples, s'ils désirent vraiment l'imiter doivent transformer leur existence en co-rédemption d'Amour, par leur renoncement personnel, actif et passif[47]. »

En somme, s'unir à la croix du Christ en renonçant à soi-même et en acceptant les tribulations et les souffrances que Dieu envoie au croyant, c'est participer à l'œuvre de rédemption du Christ, devenir corédempteur et donc un saint. Ce chemin de sanctification passe tout droit par la souffrance psychologique et spirituelle, tout comme par la souffrance corporelle. L'être heureux qu'annonce Escrivá est un être souffrant, pénitent, asservissant son corps pour mieux le sanctifier, un être crucifié.

46. *Ibid.*, n° 788.
47. *Sillon*, n° 255.

Conclusion : dépolitiser la croix, c'est désincarner la souffrance

Le parcours accompli dans cette présentation, Escrivá le résume avec brio dans une méditation qu'il énonce dans *Forge :* « Voilà le chemin sûr : aller par l'humiliation à la Croix ; et de la Croix, avec le Christ, à la Gloire immortelle du Père[48]. » La porte d'entrée d'une telle humiliation est le corps et toutes les concupiscences qui lui sont liées. Dans le langage du fondateur de l'Opus Dei, l'humiliation se nomme mortification et elle permet de se vider de soi pour s'ouvrir radicalement au divin tout en expiant par la douleur la dette que l'humanité a contractée envers Dieu par le péché. L'idéal de sanctification basé sur les trois vertus escriviennes que sont la sainte effronterie, la sainte intransigeance et la sainte coercition se concrétise donc par la croix : aspirer à devenir crucifix et par là à participer à la rédemption qu'opère le Christ en croix. Dans cette logique, c'est lorsqu'il est souffrant que le corps atteint l'idéal auquel le Christ le convoque, tout comme le Père a jadis appelé le Fils au gibet.

Une telle vision m'apparaît inquiétante, pour ne pas dire déviante, si on l'applique telle quelle aujourd'hui. Elle met en scène une sanctification à réaliser à tout prix, à la manière d'un char d'assaut en plein champ de bataille prêt à tout écraser sur son chemin, y compris le corps et ses passions, et ne reculant devant aucune douleur, la souhaitant même, afin de développer une divine bravoure salvatrice. Outre son intransigeance, le principal danger de la vision de la sanctification qu'élabore le fondateur de l'Opus Dei est qu'elle désincarne la souffrance : il semble que les souffrances liées au viol, aux maux de tête, à la torture, au chômage, à l'inceste, à la mort d'un être cher, à la faim, à un coup de soleil ou à la maladie sont mises sur le même pied. Or, comment Dieu peut-il « envoyer » de telles souffrances, souhaiter de tels délits, surtout s'il est amour comme le confessent tant de chrétiens (1 Jn 3,7-8) ? En fait, il me semble qu'une telle théologie découle directement de la dépolitisation de la croix. Dans la lecture escrivienne, Jésus n'est plus une victime politique de l'Empire de son temps et la croix n'a plus la valeur de guillotine, de chaise électrique ou de chambre à gaz. Autrement dit, la croix n'est plus un

48. *Forge*, n° 1020.

mal en soi, un instrument de torture. Elle devient la chose qui libère l'être humain plutôt que la chose dont il doit être libérée. Or, lorsque la croix devient abstraite, la souffrance qui y est liée devient désincarnée.

Pourtant, s'il est une affirmation centrale qui colore toute la tradition chrétienne, c'est bien le dogme de l'incarnation : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » relate l'Évangile de Jean (1, 14). Cette chair, notre chair, est si importante que Dieu l'a habitée. Pour retourner à lui, il faudrait s'en défaire, la mater ? En ce sens, je me permets de penser que la vision d'Escrivá (ou à tout le moins la lecture que j'en ai faite), est bien loin du personnalisme chrétien et du Dieu d'amour qui habite cette tradition. Au contraire, redonner sa teneur politique à la croix romaine du Crucifié juif, c'est repartir à la recherche de ce Règne de Dieu qui s'adresse d'abord aux exclus de ce monde (voir Mt 15, 28 ; 21, 30), c'est « réincarner » le salut.

Homosexualité et éthique citoyenne

GREGORY BAUM[1]

Introduction

L'émancipation des homosexuels dans la société occidentale constitue un fait historique extraordinaire. Pendant des siècles, en effet, les homosexuels ont été persécutés, et toute manifestation érotique entre eux, cruellement punie. On les considérait comme anormaux, malades et pécheurs, dignes d'exclusion du monde respectable. Dans l'Allemagne nazie, les homosexuels faisaient partie des ennemis du peuple allemand, à l'instar des socialistes, des juifs et des gitans, dont des milliers ont été arrêtés, enfermés dans des camps de concentration et, dans de nombreux cas, tués. Une fois relâchés à la fin de la guerre, les survivants homosexuels sont retournés à leur domicile sans que jamais on les honore comme victimes de la folie nazie ; ils furent plutôt méprisés comme criminels. Ce n'est que dans les années 60 et 70 que la plupart des sociétés occidentales ont décriminalisé le comportement homosexuel et reconnu aux gais et aux lesbiennes le droit de former des groupes de solidarité défendant leur style de vie alternatif et d'organiser des lobbies politiques travaillant à leur émancipation.

La révolution sexuelle des années 60, en particulier la lutte pour les droits des homosexuels, a créé son lot de confusion éthique, les vieilles normes n'étant plus applicables, et les nouvelles, pas encore

1. Professeur émérite de la Faculté des sciences religieuses, Université McGill.

clarifiées. Au Canada, les Églises chrétiennes sont profondément divisées sur les questions d'éthique sexuelle, et en particulier sur celles qui touchent les homosexuels. L'Église catholique condamne fermement le style de vie homosexuel, alors que l'Église Unie accueille les gais et les lesbiennes au même titre que les autres membres des communautés locales, leur permettant même de se présenter comme candidats à l'ordination au ministère. Selon cette Église, l'orientation homosexuelle est œuvre de la création de Dieu, non un défaut de la nature comme la cécité ou les handicaps physiques, ainsi que le suggère le magistère catholique. Dans cet exposé, je n'ai cependant pas l'intention d'entrer dans ce débat entre les Églises canadiennes.

La réflexion éthique s'est approfondie grâce à des hommes et des femmes homosexuels qui ont discuté entre eux, et dont les idées sont rapportées et analysées dans le livre de Jeffrey Weeks, *Inventing Moralities*[2]. Un article de John Coleman publié en 1984 dans la revue *Concilium*[3] rappelle que des gais et des lesbiennes de foi chrétienne ont produit des écrits pour tenter de clarifier l'implication spirituelle et éthique de leur orientation sexuelle. Mais ce qui m'intéresse ici touche une question plus circonscrite. Dans leur lutte d'émancipation, les homosexuels ont-ils défini leur relation à la société et produit ce que j'appellerais une éthique citoyenne ?

Un livre récent de Jacques Beauchemin, *La société des identités*[4], soutient que les politiques identitaires, ou la lutte des collectivités défavorisées pour obtenir reconnaissance et égalité, sapent l'effort politique général visant la promotion du bien commun de la société. L'auteur n'est pas un réactionnaire qui voudrait que les groupes défavorisés, dont les femmes, se contentent de leur état de subordination. Il lance son argumentation comme un défi aux militantes et militants engagés dans les politiques identitaires et leur demande comment leurs efforts peuvent se combiner avec la responsabilité collective pour la société dans son ensemble. Les politiques identitaires construisent-elles une éthique citoyenne ? Donner la primauté à l'ordre politique

2. Jeffrey Weeks, *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*, New York, Columbia University, 1995.

3. John Coleman, « Révolution homosexuelle et herméneutique », *Concilium*, n° 193 (1984), p. 95-110.

4. Jacques Beauchemin, *La société des identités: éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna, 2004.

remet en question, au moins implicitement, le mouvement des droits homosexuels.

La question de Beauchemin devient encore plus troublante quand nous portons notre regard au-delà de notre propre société et considérons la situation mondiale d'aujourd'hui, marquée par le cruel drame des inégalités qui condamnent la majorité de la population mondiale à la misère. La plupart des analystes s'entendent pour dire que ce drame cruel est le fruit de la mondialisation du néo-libéralisme, poussée par les institutions financières américaines et protégée par le pouvoir militaire américain. On découvre dans l'ensemble de l'humanité, y compris dans les pays industrialisés, une nouvelle division des classes : les gens qui mangent à leur faim et ceux qui restent sur leur faim. La mobilisation politique en vue du bien commun mondial en est à ses débuts, et sa première tâche consiste à promouvoir une culture critique ou une conscientisation du drame actuel que constitue l'exclusion massive. Voilà que la question de Beauchemin revêt une urgence nouvelle. Quelle est la relation entre les politiques identitaires et la préoccupation politique concernant le bien commun mondial ? Autrement dit, dans le cadre de cet exposé, quel impact a le mouvement pour l'émancipation des gais sur le mouvement politique promoteur de justice mondiale ?

En théologie, nous nous posons la même question face aux politiques identitaires des Églises et des autres communautés religieuses. La promotion de la religion rend-elle les gens indifférents aux injustices massives du monde et paralyse-t-elle, par voie de conséquence, une implication politique progressiste ? La promotion de la religion provoque-t-elle, au contraire, une attitude critique de l'ordre existant et une vive aspiration en faveur d'une société mondiale juste et pacifique ?

Au cours de ma recherche sur l'éthique citoyenne dans le mouvement d'émancipation des gais, j'ai lu le travail considérable du sociologue et historien britannique Jeffrey Weeks – que j'ai cité précédemment – dont les écrits ont analysé les multiples façons dont les homosexuels se regardent eux-mêmes, les écrits qu'ils ont produits et les organisations qu'ils ont mises sur pied[5]. Mais, avant de présenter

5. Jeffrey Weeks, *Coming Out : Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*, Londres, Quartet Books, 1977 ; *Sexuality and Its Discontents*,

la façon dont les homosexuels ont compris leur rôle dans la société, je voudrais soulever la question sociologique suivante : quelles sont les conditions sociales et économiques qui ont facilité la reconnaissance des droits homosexuels ?

Les conditions sociologiques

À partir de ma propre réflexion, je pense que la lutte d'émancipation des gais et des lesbiennes a franchi de grandes étapes dans des parties du monde touchées par trois éléments étroitement liés. Je pense, en effet, que trois conditions socio-économiques ont permis aux homosexuels de gagner plus de liberté, et que les pays ou régions ne remplissant pas ces conditions continuent à rejeter les droits homosexuels.

La première condition : l'ouverture de la société au pluralisme religieux. La société traditionnelle tendait à être homogène : les personnes partageaient des valeurs communes, dont la même religion. La transition au pluralisme religieux signifie que les sociétés qui se regardaient comme chrétiennes voulaient alors faire place aux juifs, aux hérétiques et aux non-croyants. Les gens ont graduellement appris à respecter les personnes dont la définition du bien différait de celle de la majorité. Les petites minorités pouvaient dès lors obtenir une respectabilité sociale.

La deuxième condition : le phénomène d'urbanisation. L'exploitation capitaliste de la terre et le progrès de la technologie de production ont forcé un nombre considérable de gens à quitter leurs villages et à chercher de l'emploi dans les nouvelles industries. Laissant leur famille élargie derrière eux, ils ont dès lors habité des quartiers urbains, entourés d'étrangers. Quand ils marchaient dans les rues, personne ne les saluait. Dans la ville, les gens devenaient anonymes. Ils auraient pu, s'ils l'avaient voulu, devenir quasiment invisibles et s'engager dans des activités secrètes.

La troisième condition d'émancipation des homosexuels, la plus importante des trois : le capitalisme de consommation apparu après la Seconde Guerre mondiale. Au début, le capitalisme était orienté

Londres, Routledge, 1985 ; *Against Nature : Essays on History, Sexuality and Identity*, Londres, Rivers Oram Press, 1991 ; *Sexual Cultures : Communities, Values and Intimacy*, New York, Saint Martin's Press, 1996 ; *Making Sexual History*, Oxford, Polity Press, 2000.

vers la production et exigeait un travail sans relâche de la part des travailleurs d'usine et des entrepreneurs en compétition les uns avec les autres. Ce capitalisme était accompagné d'une éthique puritaine marquée par le rejet du plaisir et la consécration au travail. Rétrospectivement, on sourit de l'ère victorienne, de l'accent mis sur la discipline et la réussite, et de sa répression des sentiments et des désirs sexuels. Mais quand on regarde la rapide industrialisation de l'Union soviétique et, plus tard, celle des pays du Bloc soviétique, on constate qu'on y défendait également une éthique puritaine. Alors que la tradition socialiste avait défendu une certaine liberté en matière sexuelle, le gouvernement soviétique a décidé, quelques années après la Révolution, que l'industrialisation de la société paysanne réclamait une éthique de dur labeur et de valeurs puritaines.

En Occident, le progrès de la technologie a eu des effets considérables sur la production capitaliste. L'automatisation des industries a alors pu multiplier les biens produits et réduire le nombre de travailleurs. La compétition forçait les industries à augmenter la production et à relever le grand défi de vendre la multitude de produits et élargir le marché, au pays et dans le monde. Au pays, on se devait désormais de convaincre les gens de devenir consommateurs, de jouir de la satisfaction matérielle, d'apprécier les modes changeantes et de rechercher plus de confort dans les biens de consommation. De grandes campagnes de publicité ont fait la promotion de la nouvelle culture de consommation. Dans ce capitalisme de consommation, le plaisir exerce une fonction économique. Les gens, obligés de suivre l'éthique puritaine du travail « du 9 à 5 » à l'usine ou au bureau, sont fortement incités à rechercher la satisfaction, à acheter des biens et à se divertir après le travail, en fin de semaine et durant leurs vacances de deux semaines. Pour devenir de gros consommateurs, les gens doivent abandonner leurs préjugés puritains et payer pour avoir plus de plaisir. L'hédonisme est désormais respectable. Le plaisir sexuel commercialisé est devenu une importante industrie, avec les conséquences scandaleuses de la traite des blanches.

Le marché de compétition protège les gais et les lesbiennes. Des compagnies ciblent les homosexuels de classe moyenne, consommateurs potentiels à l'aise, et les attirent par des publicités conçues spécialement à leur intention. À la fin des années 1970, Anita Bryant, chanteuse populaire et chrétienne conservatrice, annonçait une

marque de jus d'orange à la télévision et militait contre la décriminalisation de l'homosexualité en Floride. À cause des protestations menées par des organisations gaies, elle a perdu son travail : la compagnie ne voulait pas perdre le marché gai. Sa carrière de chanteuse a été ruinée. La nouvelle droite chrétienne des États-Unis s'oppose férocement à l'émancipation homosexuelle et défend passionnément le libre marché, sans jamais réfléchir sur l'impact culturel de ce dernier. Ces chrétiens conservateurs n'arrivent pas à reconnaître que l'économie de libre marché érode les valeurs familiales auxquelles ils sont tellement attachés.

Pluralisme, urbanisation et capitalisme de consommation, voilà les conditions qui ont permis la victoire de la lutte pour les droits des homosexuels. Je ne veux pas dire cependant que l'acquisition de ces droits n'est due qu'au capitalisme actuel ! C'est plutôt le marxisme officiel de la Russie et de la Chine qui portait une telle évaluation négative, l'homosexualité y étant dénoncée comme produit de la bourgeoisie décadente. Pour contrer cette interprétation, je dirai plus loin que le mouvement de l'émancipation gaie a commencé comme une lutte pour une plus grande justice.

Les réflexions qui précèdent sur les conditions qui ont facilité l'émancipation des gais et des lesbiennes expliquent la forte opposition à cette même émancipation chez les porte-parole des pays pauvres d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine. Dans ces continents, le pluralisme, l'urbanisation et le capitalisme en sont à leur début. La conformité aux coutumes traditionnelles demeure la règle générale. L'opposition des Africains aux droits homosexuels a pris une tournure dramatique dans la communauté anglicane mondiale, à l'intérieur de laquelle l'opposition des Églises africaines à l'accueil fait aux gais et aux lesbiennes dans les Églises américaines menace de créer une importante division.

Je me souviens d'avoir lu dans l'œuvre d'Ernst Bloch l'hypothèse que la pulsion biologique principale de la bourgeoisie était la sexualité, alors que les pauvres, accablés par l'indigence, étaient d'abord mus par la faim. Ce que ces pauvres veulent et espèrent, c'est sortir de la peur de la famine et manger à leur faim. Bloch croyait que la préoccupation du bonheur sexuel dans la société capitaliste moderne ne se retrouvait pas chez les peuples vivant dans la grande pauvreté. Bloch donne-t-il ainsi une explication convaincante du conflit entre

les Églises anglicanes africaines et américaines à propos des droits homosexuels ? Je ne pense pas. Les plaintes que les gais des pays du tiers monde formulent témoignent de leur frustration sexuelle. Dans un article, un théologien enseignant aux États-Unis décrit ses expériences dans une paroisse populaire de Lima (Pérou) alors qu'il s'était mis à l'écoute de la souffrance des gais redoutant la persécution de leur environnement immédiat, mais trop pauvres pour se rendre au centre-ville pour aller se faire des amis dans les bars gais[6]. L'opposition aux droits homosexuels de ces pays pauvres s'explique par les causes d'ordre sociologique énoncées plus haut, plutôt que par l'hypothèse originale et stimulante d'Ernst Bloch. Cependant, le philosophe allemand propose une intéressante analyse culturelle de ce que la faim peut arriver à signifier : le désir inassouvi d'être nourri de nouvelles idées, de nouvelles expériences et d'un dialogue pénétrant avec les autres. Bloch se percevait lui-même dans la peau d'un affamé.

Différents comportements à l'égard de la société

Dans leur lutte d'émancipation, les homosexuels adoptent différentes attitudes à l'endroit de la société dans laquelle ils vivent. Je voudrais en mentionner trois et, pour terminer, mettre l'accent sur la première.

Nous avons vu que les hommes courageux de la fin du XIXe siècle qui, les premiers, ont réclamé le respect de l'amour homosexuel, considéraient les homosexuels et les lesbiennes comme une minorité culturelle opprimée luttant pour la justice. Ces militants critiquaient également le capitalisme industriel parce que ce dernier renforçait une vue mécaniciste de la vie et appauvrissait la classe ouvrière. Les premiers défenseurs de l'amour homosexuel étaient socialistes ou anarchistes et critiquaient l'ordre établi en solidarité avec tous les groupes opprimés et défavorisés. Leur attitude ressemblait beaucoup à ce que les théologiens appellent « l'option pour les pauvres ». Je reviendrai plus tard sur ces militants.

La deuxième approche de la société était plus conformiste. Il n'est pas surprenant que de nombreux homosexuels luttant pour leur

6. James Nickoloff, « San Francisco and/or Lime ? Homosexuality, Poverty and the Church », *Proceedings of the College Theology Society*, 1993.

émancipation souhaitent s'intégrer culturellement à la société. En effet, distincts de la majorité par un seul facteur – leur orientation sexuelle –, ils considèrent comme important d'embrasser tous les autres aspects de la société et de participer à ce monde respectable. Ce faisant, ils admirent les valeurs de la classe moyenne, deviennent indifférents aux inégalités sociales et adoptent l'orientation consumériste de la culture dominante. Ils cherchent à s'intégrer à la société, non en rejoignant les mouvements de critique sociale, mais en se conformant aux valeurs dominantes, en rêvant au style de vie opulent des riches et en attendant le bonheur par le capitalisme.

Le présent exposé s'intéresse à la relation de l'émancipation homosexuelle à une éthique citoyenne. Si la lutte d'intégration des gais les conduit à s'assimiler à la culture libérale de la société capitaliste, elle produira l'effet problématique que Jacques Beauchemin présente dans son livre : elle minera le projet politique qui promeut le bien commun. Mais si la lutte gaie pour l'intégration crée une solidarité avec les groupes et communautés défavorisés, elle va produire une éthique citoyenne qui promeut l'avènement d'un monde plus juste.

J'ai déjà mentionné que, comme théologien, je pose le même type de question en ce qui concerne les politiques identitaires des communautés religieuses, y compris la prédication de l'Église. La quête d'une vie spirituelle et le désir d'une union avec Dieu rendent-ils les croyants indifférents à l'éthique citoyenne ? Ou, par contre, est-ce que la vie sainte engendre l'amour du prochain et la solidarité avec les pauvres et les défavorisés ? J'admire la première phrase de la constitution *Gaudium et spes* du concile Vatican II : « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ. »

Avant de revenir à l'éthique citoyenne engendrée par la lutte pour l'émancipation des gais, je voudrais faire mention d'une troisième attitude à l'égard de la société, attitude prise par des militants homosexuels des années 60 et 70. Ils ne considéraient pas les gais et les lesbiennes comme une minorité culturelle en quête de reconnaissance. Le philosophe phare, qui a donné à ce mouvement une respectabilité intellectuelle, a été Herbert Marcuse. Dans son livre *Eros and Civilisation*, publié en 1955, il s'appuie sur la remarque de Sigmund Freud que l'instinct humain fondamental est marqué par « une per-

versité polymorphe » et en tire la conclusion que le corps humain tout entier est conçu pour être organe de plaisir sexuel. Marcuse est persuadé que l'hétérosexualité dominante est le fruit d'une pression exercée par la société. Une certaine répression du désir est nécessaire pour la vie en société – « la répression élémentaire », selon Marcuse –, mais la répression réellement imposée par la société est excessive. Cette « répression supplémentaire », imposée pour faire croître la création de la richesse, fait du corps un instrument de travail et restreint le plaisir aux activités hétérosexuelles en vue de la procréation et de la production de nouveaux travailleurs au service du marché du travail. Marcuse suggérait que les perversions ou les plaisirs sexuels alternatifs constituaient des actes de contestation politique à l'égard de « la répression supplémentaire » et de la soumission des humains à la production de la richesse. Dans une société idéale, pensait-il, le plaisir érotique pourrait fleurir, et les gens actualiseraient leur don sexuel polymorphe inné. Alors, la différence entre l'hétérosexualité et l'homosexualité disparaîtrait parce que chacun, chacune, découvrirait les multiples facettes de l'engagement sexuel. Cette théorie ressemble quelque peu à l'idée de Foucault que l'orientation sexuelle des humains n'est pas un don de la nature, mais le produit de la société imposant ses normes et ses valeurs. Mais ces théories n'ont pas convaincu beaucoup de gens.

Les admirateurs de Marcuse, dont je suis, ont interprété le livre *Eros and Civilisation* comme une contestation originale et stimulante contre la domination de la rationalité instrumentale des sociétés capitaliste et communiste. Quelques années plus tard, en 1964, un Marcuse plus sobre a publié sa brillante œuvre, *One Dimensional Man*, une sombre analyse du capitalisme contemporain capable de faire de tous les biens culturels, dont la sphère érotique, une marchandise afin de faire croître le profit. Célébrer la sensualité dans ce contexte devient suspect.

Réclamer justice pour tout le monde

Que la lutte pour les droits homosexuels doive aller de pair avec l'appui aux autres luttes d'émancipation, voilà une réponse positive à la question soulevée par Jacques Beauchemin. Les politiques identitaires prennent une dimension universelle si elles élargissent la

solidarité avec les opprimés économiques et avec tous les groupes culturels luttant pour leur reconnaissance. Les politiques identitaires ainsi conçues visent à rendre la société globalement plus juste.

Les homosexuels ont souvent adopté une éthique citoyenne radicale parce qu'ils se situent à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la société. S'ils veulent se cacher, ils disparaissent invisiblement dans la majorité, mais parce qu'ils sont différents, ils sont sensibles aux facteurs oppressifs de la société et à l'hypocrisie de la culture dominante. Leur place dans la société ressemble à celle des hommes et des femmes que Hannah Arendt[7] appelle les « intellectuels parias », c'est-à-dire ces penseurs rendus critiques par leur marginalisation culturelle dans leur propre société. Les juifs, de dire Arendt, ont souvent joué un rôle critique et dénoncé les formes d'injustice de la société. Dans leur lutte contre les préjugés et la discrimination antisémite, les juifs ont aussi appuyé les luttes d'émancipation d'autres minorités méprisées, même si cette tendance a été modifiée un peu par l'embourgeoisement récent des élites juives et la création de l'État d'Israël. Les parias qui réfléchissent jouent un rôle important dans la société.

J'ose citer ici ce que Thomas Merton, mystique et théologien, disait des jeunes en révolte, des hippies de son époque et des poètes de tous les temps :

> Ils semblent « hors sujet, hors normes » et ne sont pas considérés comme « sérieux ». Comme tous les exclus de la société – réfugiés, prisonniers, etc. –, ils questionnent par leur existence le sens de la vie. Leur mode de vie est « impertinent », mais cette impertinence nous concerne tous, car le marginal ne fait qu'entériner le caractère fondamentalement injustifiable de la condition humaine[8].

La même logique me fait croire que la place qu'occupent les gais et les lesbiennes dans la société les appelle à jouer une fonction politique critique, à défendre les droits de toutes les minorités et à appuyer la lutte pour une société plus juste.

Permettez-moi de mentionner trois militants gais qui ont joué un grand rôle dans les débuts de la lutte pour les droits homosexuels :

---

7. Hannah Arendt, *The Jew as Pariah*, New York, Grove Press, 1978, p. 55-112.
8. Jean Mouttapa, *Religion en dialogue*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 226.

l'Anglais Edward Carpenter (1844-1929), le Français Daniel Guérin (1904-1988) et l'Américain Harry Hay (1912-2002).

Edward Carpenter, anglais, penseur critique, fut un militant influent et socialiste dans la tradition britannique[9]. L'un de ses nombreux livres, *Civilisation: Its Cause and Cure,* critique radicale du capitalisme industriel, a joué un rôle important en Angleterre et a même influencé les travaillistes radicaux de l'ouest du Canada. Gandhi a vu dans ce livre une confirmation de certaines de ses idées. Carpenter avait une grande sympathie pour le peuple indien et dénonçait la politique coloniale britannique. Il a constamment défendu les minorités opprimées. Il a révélé son homosexualité et réclamé le respect pour les hommes et les femmes homosexuels. Un jour, dans un train, il a rencontré un ouvrier, en est tombé amoureux et a partagé avec lui les quarante années qui lui restaient à vivre.

On ne lit plus Carpenter aujourd'hui. Mais un de ses amis, le romancier bien connu Edward M. Forster, a récemment connu un grand moment de gloire quand plusieurs de ses romans ont fait l'objet d'adaptations cinématographiques mondialement acclamées. Parmi ces films, mentionnons *Passage to India*, une histoire critique du colonialisme britannique, et *Maurice*, un conte célébrant l'amour fidèle entre deux hommes[10] – deux thèmes montrant l'influence de son ami Carpenter.

Daniel Guérin a été un révolutionnaire français bien connu et un penseur engagé dans le mouvement syndical; il s'est opposé aux politiques coloniales de son pays. Son livre, *Le fascisme et le grand capital*, a révélé l'appui des puissants barons industriels au fascisme européen. Durant la Deuxième Guerre mondiale, il a pris part à la Résistance et, plus tard, a défendu les victimes de l'agression française au Vietnam et en Algérie. En 1946, il s'est rendu aux États-Unis où il a appuyé la lutte d'émancipation des Noirs, et, en 1949, il en a été expulsé durant la chasse aux sorcières anti-communiste de McCarthy. Tôt, dans sa vie, Daniel Guérin a eu de la sympathie pour le Parti communiste, mais le manque de liberté personnelle l'a amené

9. Sheila Rowbotham, «Edward Carpenter: Prophet of the New Life», dans Sheila Rowbotham et Jeffrey Weeks (dir.), *Socialism and the New Life*, Londres, Pluto Press, 1977, p. 25-134.

10. Les deux films tirés de ces romans ont connu un grand succès dans les années 1980.

à s'associer à d'autres formes de socialisme ; il a par la suite adopté beaucoup d'idées anarchistes. Son livre, *L'anarchisme*, publié en 1965, demeure très populaire. Le fait que Guérin ait révélé son homosexualité et défendu les droits homosexuels n'a pas fait l'objet de beaucoup d'attention dans le public français, mais un article récent sur les écrits de Guérin a montré que ce fut son homosexualité qui l'a poussé à devenir critique de la société et militant solidaire des travailleurs et des opprimés[11].

Harry Hay fut militant syndicaliste et, plus tard, membre du Parti communiste de Californie. En 1950, quand il a révélé son homosexualité et créé la Mattachine Society, première organisation d'hommes gais aux États-Unis, il a été expulsé du Parti communiste. Quelques années plus tard, il a été expulsé de la Mattachine Society parce que les membres rejetaient son radicalisme social, préférant se conformer aux normes sociales. Harry Hay croyait que les gais avaient la vocation de promouvoir la justice sociale et de défendre les droits des défavorisés. Dans les années qui ont suivi, il s'est rendu impopulaire dans le monde gai parce qu'il critiquait la tendance généralisée à se conformer à la société de consommation et à adopter un style de vie bourgeois.

Je n'ose pas dire que ces trois militants passionnés sont représentatifs de la communauté des gais et des lesbiennes. Pourtant la vie de ces trois hommes révèle de façon dramatique la capacité inhérente à la condition homosexuelle de favoriser la solidarité sociale et de contribuer au bien commun de la société. Leur combat identitaire n'a aucunement été un obstacle à la réalisation d'un projet politique ; il a été, au contraire, un générateur d'énergie pour un engagement social visant la transformation sociale.

On peut donc se demander si la condition homosexuelle n'est pas habitée par un impératif éthique exigeant une participation à la lutte pour une plus grande justice dans le monde. Je crois qu'un tel argument peut justifier toutes les luttes libératrices, car ces dernières prédisposent, elles aussi, les militants à se montrer solidaires de tous les humains, en commençant par les plus défavorisés.

---

11. David Berry, « "Workers of the World Embrace !" : Daniel Guérin, the Labour Movement and Homosexuality », *Left History*, n° 9 (printemps/été 2004), p. 11-42.

Vivre et croire à corps défendant

JEAN-FRANÇOIS BRETON[1]

Introduction

Depuis quarante ans, de la décriminalisation de l'homosexualité au mariage entre conjoints de même sexe, la question homosexuelle est présente dans l'agenda social, politique et religieux du Canada. Lors du récent débat sur le mariage civil lancé par l'État canadien, l'Église catholique, bien que défendant la protection civile des homosexuels contre de possibles discriminations, s'est élevée contre la reconnaissance de certains droits civils aux homosexuels.

Dans la société moderne, la construction de l'État s'est effectuée, particulièrement au XXe siècle, aux dépens des organisations religieuses, l'État accentuant le contrôle, le refoulement et la dépossession des entreprises religieuses dans leurs fonctions économiques, démographiques et familiales, hospitalières puis scolaires[2]. La modernité a « multiplié et étendu l'espace social des dominations, des aliénations, des élucidations et des émancipations[3] ». Nous y voyons un reflet du biopouvoir, tel qu'il est défini par Foucault, où le pouvoir politique entreprend de prendre en charge la vie des populations : « Le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, de

1. Étudiant au doctorat en sciences des religions, Université de Montréal.

2. Jacques Zylberberg, « La régulation étatique de la religion : monisme et pluralisme », *Social Compass*, vol. 37, n° 1 (1990), p. 89-90.

3. Jacques Zylberberg, « De la transmission en religion : produire, organiser, légitimer », *Recherches sociologiques*, n° 3 (1997), p. 11.

l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de population[4].» Zylberberg dira qu'à «la domination du corps et de la nature fait pendant la domination administrative et technocratique et l'organisation systématique[5]».

Dans ce duel entre organisation étatique et organisation religieuse – entre État et Église –, le «bio-pouvoir revendiqué par l'Église, l'ethos sexuel, est devenu important dans la transmission religieuse. [...] [Il] correspond à des bastions, à des ressources potentielles, utilisables dans toutes mobilisations, particulièrement l'incertitude, l'anomie des acteurs dans les aléas et les contradictions quotidiennes de la vie sexuelle[6].» Il s'agit d'une des sphères de la vie où l'organisation religieuse, l'Église, entend asseoir son autorité. Si la majorité des organisations religieuses ne remettent pas en question la forme étatique d'ordonnancement social, Zylberberg nous dira que «la rétroaction de l'entreprise religieuse à la régulation étatique se développe dans la contestation partielle de la légitimité étatique et aboutit à conférer de *l'influence publique* aux acteurs religieux[7]». Les organisations religieuses – notamment l'Église catholique – ont abondamment utilisé cette influence publique dans le débat sur le mariage entre conjoints de même sexe. Leurs nombreuses prises de position publiques, dans les médias et devant l'État, en témoignent. L'Église a de même abondamment usé de son droit d'influence dans ce que Zylberberg appelle l'ethos sexuel, intervenant à la fois sur les relations homosexuelles, les tests de dépistage du VIH chez les séminaristes, l'homoparentalité, l'ordination de prêtres homosexuels,

---

4. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 180. Voir également Michel Foucault, «Naissance de la biopolitique», *Résumé des cours: 1970-1982*, Paris, Julliard, 1982, p. 109-119; Michel Foucault, «*Omnes et Singulatim*: vers une critique de la raison politique», *Le Débat*, n° 41, (1986), p. 5-35; Valerio Marchetti, «La naissance de la biopolitique», dans Dominique Franche, Sabine Prokhoris et Yves Roussel (dir.), *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Georges-Pompidou, Centre Michel-Foucault, 1997, p. 239-248.

5. Jacques Zylberberg, «De la transmission en religion: produire, organiser, légitimer», p. 11. Voir également Jacques Zylberberg et Pauline Côté, *Étatisation de la religion, dissémination du croire*, [Québec], Laboratoire d'études politiques et administratives, Université Laval, 1994.

6. Jacques Zylberberg, «De la transmission en religion: produire, organiser, légitimer», p. 12.

7. Jacques Zylberberg, «La régulation étatique de la religion: monisme et pluralisme», p. 90.

sans oublier, plus largement, l'avortement, la contraception, la sexualité hors mariage, etc.

Église et homosexualité : ce corps problématique

L'homosexuel est une personne qui souffre. S'il ne le sait pas, l'Église catholique se chargera de le lui rappeler. L'homosexuel souffre d'un *désordre objectif* qui va à l'encontre de la beauté créatrice de Dieu[8]. Dans sa *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle*, l'Église affirme que les homosexuels doivent « être accueillis avec compréhension et soutenus dans l'espoir de surmonter leurs difficultés personnelles et leur inadaptation sociale [et ce, même si leur] culpabilité doit être jugée avec prudence[9] ». Pour l'Église, l'homosexualité est soit une « tendance provenant d'une éducation faussée, d'un manque d'évolution sexuelle normale, d'une habitude prise, de mauvais exemples ou d'autres causes analogues[10] », forme transitoire ou du moins curable d'homosexualité, soit « une sorte d'instinct inné ou de constitution pathologique jugée incurable[11] ». Les relations homosexuelles « sont condamnées dans la Sainte Écriture comme une grave dépravation et présentées même comme la triste conséquence d'un refus de Dieu[12] ».

Dans la *Lettre sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, bien qu'il faille « déplorer que les personnes homosexuelles aient été et soient encore l'objet d'expressions malveillantes et de gestes violents[13] », la pratique de l'homosexualité « représente une menace

8. Pour une étude critique du concept de désordre objectif, consulter J. A. Bonsor, « Homosexual Orientation and Anthropology : Reflections on the Category "Objective Disorder" », *Theological Studies*, vol. 59, n° 1 (1998), p. 60-83.

9. Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Déclaration* persona humana *sur certaines questions d'éthique sexuelle* [en ligne], <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_fr.html>.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, 1er octobre 1986 [en ligne], <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_fr.html>. Voir aussi Congrégation pour la doctrine de la foi, *Quelques considérations sur la réponse à des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, 24 juillet 1992.

sérieuse pour la vie et le bien-être d'un grand nombre de personnes[14] ». Ainsi, non seulement le comportement homosexuel, mais « l'inclinaison elle-même doit être considérée comme objectivement désordonnée[15] », cette inclinaison étant « foncièrement caractérisée par la complaisance de soi[16] ». La position de l'Église y est clarifiée : les homosexuels sont appelés « à réaliser la volonté de Dieu dans leur vie, en unissant au sacrifice de la croix du Seigneur les souffrances et les difficultés qu'elles peuvent éprouver du fait de leur condition[17] ». Il n'y a qu'une seule solution possible : la chasteté[18].

Dans plusieurs documents de l'Église traitant de l'homosexualité[19], la référence au corps est omniprésente, qu'il s'agisse de *désordre objectif*, de *constitution pathologique incurable*, d'*évolution sexuelle anormale*, d'*inclinaison sexuelle désordonnée*, de *menace pour la vie*. Comme le rappelle Zylberberg, « [la] sexualité, véhicule privilégié de la reproduction sociale, constitue une obsession dans les religions historiques qui en fait la médiation privilégiée du désordre, de la nature, par rapport à l'ordre communautaire, la culture[20] ». Comme le souligne Travelet, « [la] religion chrétienne marque les mêmes limites à la sexualité que la société : le mariage est la clé de voûte, la permission officielle de l'accouplement à condition qu'il ne soit jamais dissous ». De là découle le maintien de « la notion de famille qui signifie pour la société planification (mais non prospective) et ordre de la reproduction[21] ». Lors du débat sur l'union civile et le

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. Pour un intéressant débat sur cette lettre pastorale, voir Bruce Williams, « Homosexuality : The New Vatican Statement », *Theological Studies*, vol. 48, n° 2 (1987), p. 259-277 ; Gerald D. Coleman, « The Vatican Statement on Homosexuality », *Theological Studies*, vol. 48, n° 4 (1987), p. 727-734.

19. Outre les documents précédemment cités, voir Congrégation pour l'éducation catholique, *Instruction sur les critères de discernement vocationnel au sujet des personnes présentant des tendances homosexuelles en vue de l'admission au séminaire et aux Ordres Sacrés*, 29 novembre 2005 [en ligne], <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_fr.html>.

20. Jacques Zylberberg, « Domestication, sacralisation, instrumentalisation de la sexualité : le cas des Témoins de Jehovah et des Hassidim », *Social Compass*, vol. 43, n° 1 (1996), p. 67.

21. Françoise Travelet, « Ton corps est à toi, le sais-tu ? », *La Rue*, n° 17 (1er trimestre 1974), version électronique consultée le 12 janvier 2007 : <http://bibliolib.net/article.php3?id_article=483>.

mariage entre conjoints de même sexe au Québec et au Canada, l'Église a d'ailleurs martelé que « le mariage est ce lien unique et exclusif entre une femme et un homme dont l'amour éclate en fécondités jusque dans la mise au monde d'enfants[22] ».

Or, si le résultat de cette lutte entre organisation étatique et organisation religieuse nous est connu au Canada, à savoir une redéfinition civile par l'État de la notion de mariage (au-delà de l'opposition de l'Église), il n'en est pas de même partout ailleurs. Borillo rappelle qu'en France, par exemple, le droit juridique « assure la promotion d'un modèle de "bonne sexualité" et la disqualification d'une "mauvaise sexualité" : au lieu de reconnaître une égale légitimité à toutes les sexualités entre personnes consentantes, le droit de la famille se fait en permanence "le gardien de l'orthodoxie du coït hétérosexuel monogame"[23] ». Le droit français rejoint la position de l'Église. Comme le rappelle joliment Travelet : « La sexualité n'existe donc officiellement qu'en fonction de la reproduction, et surtout pas du plaisir. Comme elle est encore le seul moyen connu pour perpétuer l'espèce, elle est autorisée, tolérée plutôt, dans les limites de la procréation[24]. » Naturellement, l'homosexualité, gaspillage de la précieuse semence, au même titre que la masturbation, est décrétée anormale[25].

L'exaltation du corps dans la communauté gay

Si le rapport au corps en Église est problématique, particulièrement pour l'homosexuel, cette réalité est mise à mal dans la communauté gay. L'importance et l'exaltation du corps sont omniprésentes, modelant l'identité et l'appartenance même à cette communauté. Estelle

22. Conférence des évêques catholiques du Canada, *Mémoire présenté par la CECC au Comité permanent de la Justice et des Droits de la personne sur le document de travail intitulé « Mariage et reconnaissance des unions de conjoints de même sexe »*, 13 février 2003 [en ligne], <http://www.cccb.ca/site/Files/MemoireCECC2003-Mariage.html>.

23. Daniel Borillo, « La construction juridique du corps d'exception homosexuel. Analyse de l'homophobie et du prosélytisme hétérosexuel dans le Droit de la famille français », texte présenté dans le cadre du séminaire intitulé *Figures du corps d'exception*, mars 2003, Collège international de philosophie, France, version électronique consultée le 12 janvier 2007 : <http://lmsi.net/article.php3?id_article=241>.

24. Françoise Travelet, *op. cit.*

25. *Ibid.*

Couture, dans une étude sur le rôle de la presse homosexuelle dans la constitution d'une culture et la construction identitaire des individus, confirme que « le culte du corps est au cœur de l'imaginaire et du mode de vie des gays[26] ». Masculinité, virilité, jeunesse, esthétisme, érotisation des corps : l'omniprésence de la sexualité est également confirmée. Dans cette orgie de peau et de sexe, le « corps doit être sculpté, épilé, décoré, parfumé[27] ». Le souci esthétique est d'une importance capitale[28].

Naturellement, tous ne se comportent pas forcément ainsi. Par exemple, au sein du milieu gay, la communauté *bear* est apparue il y a une quinzaine d'années aux États-Unis, en réaction à de nombreux stéréotypes du milieu gay[29]. Dans son étude, Couture note l'existence d'une stigmatisation des homosexuels entre eux et la mise en place d'une « norme homosexuelle, la dictature du corps beau, jeune et masculin[30] ». Si, pour les défenseurs de la communauté *bear*, être *bear* est d'abord un état d'esprit, on doit admettre que ce qui la définit est d'abord physique : il faut un minimum de pilosité faciale et un petit ventre rebondi. Encore ici, c'est le corps qui dicte l'appartenance au groupe. Les *bears* ont pour principe de rejeter les canons de la beauté homosexuelle véhiculés par l'homme musclé, bronzé et épilé qu'on nomme familièrement *gymqueen* ou *gymboy*. Or, le rôle du corps est toujours présent et ne s'arrête pas là : au sein même de la communauté *bear*, on retrouve maintenant toute une série de sous-catégories corporelles. Il y a les *cubs* (jeunes *bears*), les *otters* (*bears* minces), les *chubby bears* (gros ours), les *musclebears* (ours musclés), les *beardaddies* (ours âgés), etc. Sans oublier ces hommes qui apprécient et aiment les *bears*, sans pour autant en faire partie : les *admirers* et les *chasers*. Bref, avec toutes ces catégories corporelles, c'est assez pour ne plus s'y retrouver. Si pour Garcia, « la jeunesse, la séduction, la

26. Estelle Couture, « L'homosexualité et sa mise en scène : la construction sociale d'une culture », Université de Provence, mémoire de maîtrise, chapitre 3, version électronique consultée le 12 janvier 2007 sur <http://www.memoireonline.com>.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. Voir le dossier spécial « bear » de la revue *Fugues* à l'adresse suivante : <http://fugues.vortex.qc.ca>, en particulier l'article de Yves Lafontaine « Les bears sortent de leur tanière », version électronique consultée le 20 janvier 2006.

30. Estelle Couture, *op. cit.*

souplesse, la vitalité, la santé et le travail sont les valeurs centrales de la modernité [et que] les "imperfections" du corps se révèlent avec une évidence inouïe[31]», la réalité *bear* est une réponse originale à cette réalité.

L'apparition du VIH/sida, dans les années 80, fut aussi un douloureux rappel au corps. Tout comme la présence régulière des infections transmissibles sexuellement (ITS). Avec l'arrivée des trithérapies, on assiste aujourd'hui à la naissance d'un sentiment d'invincibilité chez de nombreux jeunes gays et à une recrudescence des cas de transmission du VIH/sida. On trouve régulièrement, dans les bars gay, des cliniques de dépistage et de vaccination contre les ITS, notamment contre l'hépatite, le VIH/sida et la syphilis. À l'intérieur des bars, lieux de plaisir et de détente, ces cliniques sont un rappel de la fragilité du corps. C'est pourquoi des organismes militants comme Act Up répondent au corps par le corps: «On transforme une expérience – qui est toujours l'expérience d'un corps discrédité – en discours: on fait du corps – organisme malade ou objet de désir – une cause[32].»

Orientation sexuelle, pratiques sexuelles, VIH/sida, ITS, catégorisation corporelle: la vie à l'intérieur de la communauté gay se décline en fonction du corps. Tellement, qu'il se crée un effet pervers d'exclusion au sein du corps communautaire. Pour Delor, la question du corps est centrale et source de mépris, voire d'exclusion, et le processus de l'injure est une modalité courante chez l'homosexuel[33]. Or, si Delor se limite à l'étude de l'espace social en général, c'est oublier la présence, à l'intérieur même de la communauté gay, de formes spécifiques d'exclusion. Alors que l'homosexuel se bat pour la reconnaissance de ses droits et pour le plein respect de sa personne, il est souvent le premier à dénigrer et mépriser ses semblables. Collin prend pour exemple les relations parfois méprisantes entre

31. Rodrigo Garcia, «"Être" ou "avoir" un corps: intention implicite d'échapper à la condition humaine?», *Phares*, vol. 5 (automne 2004), version électronique consultée le 9 janvier 2007: <http://www.ulaval.ca/phares/vol5-automne04/texte09.html>.

32. Victoire Patouillard, «Le corps comme outil militant à Act Up», *ÉcoRev, revue critique d'écologie politique*, n° 4 (printemps 2001), version électronique consultée le 3 janvier 2007: <http://biblioweb.samizdat.net/article43.html>.

33. François Delor, «Homosexualité et reconnaissance: le corps du mépris» dans *Recherches sociologiques*, vol. 30, n° 2 (1999), p. 119-138.

gays et lesbiennes : « L'absence de relation érotique avec les femmes est en effet ambiguë dans ses effets : elle peut fortifier le mépris comme elle peut permettre des rapports amicaux ou solidaires privilégiés entre hommes et femmes, parce que dépourvus d'intérêts libidinaux. Le culte de Dalida n'est en tout cas pas un certificat de féminisme, tant s'en faut[34]. »

Vivre et croire comme catholique et homosexuel

Dans l'Église, le corps du chrétien homosexuel doit être (re)modelé, afin de respecter le dessein de la sexualité selon l'intention du Créateur, à défaut de quoi il doit être (re)nié, en unissant ses souffrances et ses difficultés au sacrifice de la croix du Seigneur. L'individu se (re)trouve pris entre une dynamique de foi et d'amour annoncée par le christianisme et des normes morales sur lesquelles repose la position de l'Église catholique concernant la sexualité en général. Au sein de la communauté gay, le chrétien homosexuel se retrouve en face d'un appel constant au corps, organisé en une série de stéréotypes, marqué par diverses formes de mépris et d'exclusion, notamment à l'endroit de ses croyances, pratiques et appartenance religieuses. Comment s'articulent ces identités catholique et homosexuelle ?

L'étude de Gross, en France, est très éclairante[35]. Deux tendances semblent se dessiner, organisées en deux groupes bien distincts de chrétiens homosexuels[36]. D'un côté, l'association David et Jonathan[37], où les membres « mettent en avant un discours véhiculant des valeurs de type évangélique, liées à l'accomplissement de l'individu, à l'authenticité, à l'épanouissement et donc au message évangélique du Christ qui est que "Dieu nous aime" ». Dans ce groupe, Gross nous dira que ce sont des valeurs liées à la modernité : « Tous adhèrent aux

34. Françoise Collin, « Mouvement féministe, mouvement homosexuel : un dialogue », *Sens critique*, 6 octobre 2003, version électronique consultée le 3 janvier 2007 : <http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=44>.

35. Les résultats de l'étude de Martine Gross sont disponibles au <http://www.ehess.fr/centres/ceifr/pages/glb.html>, site consulté le 24 janvier 2007.

36. Ursula Del Aguila, « Assumer sa foi : dis-moi quelles sont tes valeurs, je te dirai quel gay catho tu es », *Têtu*, n° 108, 24 janvier 2006, entrevue avec Martine Gross, version électronique consultée le 23 janvier 2007 : <http://www.tetu.com/rubrique/mag/mag_dossier_detail.php?id_dossier=77>.

37. Site Internet : <http://davidetjonathan.free.fr/>.

valeurs d'épanouissement de l'individu et sont convaincus que foi et sexualité peuvent se concilier. » De l'autre côté, l'association Devenir Un en Christ[38], pour laquelle l'homosexualité est une blessure. Dans ce second groupe, la « soumission à l'autorité est importante, ainsi que l'allégeance à une Église institutionnelle, aux préceptes bibliques ». On s'approche ici beaucoup plus de la position traditionnelle de l'Église catholique concernant l'homosexualité. Naturellement, entre ces deux pôles, bien des positions de compromis peuvent se développer.

Au Québec, ces deux positions, ces deux catégories de valeurs coexistent, bien qu'elles ne semblent pas être organisées ou structurées. Différentes positions de compromis semblent émerger, notamment au sein des différents groupes existants, que ce soit le *Groupe chrétien gai* (à Québec), le groupe Entre Nous (à Québec), les groupes de partage et de discussion de la paroisse Saint-Pierre-Apôtre (à Montréal), l'Association gaie anonyme pour prêtres exclusivement (Agapè), sans oublier le nombre important de chrétiens homosexuels anonymes qui ne s'identifient pas à un groupe en particulier. Parmi ces positions de compromis, on peut noter l'indifférence religieuse (comme bon nombre de Québécois pour qui le catholicisme est avant tout culturel), une croyance et une pratique religieuse qui ne tiennent pas compte des positions morales de l'Église, une vie spirituelle riche mais sans pratique religieuse, la privation de communion, ou encore un militantisme ouvert à l'intérieur de son Église.

Un important travail de dialogue devra être entrepris entre l'Église qui condamne l'homosexualité, la communauté gay qui rejette l'Église comme une institution rétrograde, hypocrite, irrespectueuse du droit à l'égalité, lui adressant carrément des injonctions à se taire, et les chrétiens homosexuels qui tentent, tant bien que mal, de vivre et de croire à corps défendant. Un participant du colloque intitulé *La reconnaissance sociale de la condition homosexuelle, un signe des temps?*, organisé par le Réseau Culture et Foi en octobre 2006, illustrait bien la problématique actuelle: « Je vis une triple exclusion. Je suis exclu de l'Église parce que je suis homosexuel. Je suis exclu de la communauté gay parce que je suis chrétien. Et je suis

38. Site Internet: <http://devenirunenchris.nexenservices.com>.

exclu à nouveau de la communauté gay parce que je suis dans la cinquantaine. Après l'âge de 30 ans, dans le milieu gay, tu n'es plus rien. » Cette douloureuse réalité, dont l'un des éléments pivot est la relation au corps, devra être abordée dans un esprit d'ouverture, de dialogue et de respect de la diversité.

Cyborg et robot sapiens : deux approches de la corporalité technologisée

JEAN-FRANÇOIS ROUSSEL[1]

Introduction

Un beau samedi de septembre. Je suis en forêt, assis, adossé à un arbre ; mon ordinateur portable sur les genoux, autour de moi quelques articles savants sur le posthumain.

Je commence à regretter d'être venu travailler ici : comment arriver à rester concentré ? Mes cogitations sont troublées par le bruit d'un pic en pleine activité sur un tronc mort. Deux tamias rayés courent au sol et consacrent leur après-midi à recueillir tous les glands dont ils sont capables en préparation de l'hiver. Un vol d'outardes traverse le ciel. Contre mon dos, je sens les nœuds d'un arbre bien peu ergonomique. Et j'essaie d'analyser des textes sur le concept de nature comme construction culturelle...

Je ressens un écart entre le lieu où je me trouve et la théorisation. Comme s'il n'était pas approprié pour cette activité mentale... mais celle-ci est-elle seulement mentale ? La matérialité, la vibration cosmique du lieu où je me tiens, son inconfort tout autant que la caresse de sa lumière, de ses odeurs et de sa circulation animale, relèveraient de circonstances non pertinentes à l'activité intellectuelle.

Ainsi ai-je été formé à penser. Ainsi ai-je été formé à lire les discours académiques. Si je ne suis en cela que le reflet de mon époque,

1. Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal.

quoi d'étonnant à ce que le robot sapiens puisse apparaître à certains comme un posthumain héritier du plus grand achèvement de notre humanité ?

Le présent texte porte sur la technologisation de la corporalité, qui prend la forme du cyborg « transhumain » ou celle du robot sapiens « posthumain ». Je tenterai un discours d'anthropologie théologique sur un thème actuel en informatique, en robotique et en recherche sur l'intelligence artificielle. Mon objectif est d'y sonder les représentations, réflexions, espérances et préoccupations à propos du corps et, par voie d'enchaînement, de la nature. Je souhaite montrer que ces représentations du corps et de la nature correspondent tantôt à des ouvertures potentiellement fécondes pour repenser la place de l'humain dans la nature ainsi que l'éthique correspondante, tantôt à des symbolisations anthropocentriques et dualistes profondément ancrées dans la culture occidentale, y compris chrétienne, et qui posent problème eu égard à la dimension genrée de la culture et du rapport entre l'humain et la nature. D'entrée de jeu, je distingue deux notions généralement confondues dans la littérature, celle de transhumain, qui désigne une hybridation d'humain et de technologie, et celle de posthumain, qui réfère plutôt à la métamorphose de l'humain en une espèce qui n'est plus humaine (le terme d'espèce désignant ici, toutefois, une entité qui ne serait plus organique).

Concrètement, je parlerai ici du développement technologique des dernières décennies, qui a trouvé une expression symbolique puissante dans le cyborg. Celui-ci appartient non pas à une quelconque futurologie, mais à notre présent. La technologie investit déjà nos corps de multiples façons : chirurgicale, avec le remplacement d'organes naturels par des pièces artificielles (os et articulations en métal, régulateurs cardiaques, implants cochléaires, etc.) ; médicale, par la régulation pharmaceutique des humeurs (surtout antidépresseurs, anxiolytiques et stimulants[2]) ; génétique, par la technologie de la reproduction ainsi que par les prochaines thérapies et modifications du génome humain. Le corps cybernétique fait partie de nos vies. Mais de futures hybridations de nature et de technologie sont

2. Le plus prescrit des stimulants à l'heure actuelle est le Ritalin.

aussi concernées, entre autres l'informatisation progressive du système nerveux central prévue pour les prochaines décennies.

Autant de transformations qui modifieraient le rapport de l'humain à la technologie, celle-ci étant devenue un ensemble d'outils sophistiqués fabriqués par des humains, en vue de transformer l'humain lui-même pour faire de celui-ci un produit artificialisé et manufacturé en partie, voire totalement.

Cauchemardesque éventualité ? Il s'en trouve effectivement pour s'inquiéter de cette emprise croissante de la technologie sur le donné naturel de l'être humain. L'essence de la nature humaine serait menacée par l'objectivation de l'humain et par la transhumanisation[3] ; ou c'est la liberté de générations futures devant intégrer l'idée que ce qu'elles sont résulte d'interventions délibérées de leurs parents pour programmer leur génome (Habermas[4]). Celles-là comme d'autres soulèvent des questions d'ordre social relatives aux inégalités et conflits éventuels entre humains non modifiés et humains aux capacités élargies par la technologie.

Du côté des sciences humaines et des études féministes et sous un jour nettement plus favorable, le thème du transhumain cybernétique a fait l'objet d'une théorie importante de la part de l'historienne des sciences Donna J. Haraway[5], qui propose le cyborg comme

---

3. Pour Francis Fukuyama, la biotechnique comporte le risque majeur de nous faire « perdre, d'une façon ou d'une autre, notre humanité – c'est-à-dire cette qualité essentielle qui a toujours sous-tendu le sens de ce que nous sommes et de ce vers quoi nous nous dirigeons, en dépit de tous les changements qui sont survenus au cours de l'histoire. Pis encore : nous risquerions même de faire ce changement sans reconnaître que nous avons perdu quelque chose de grande valeur. Nous pourrions ainsi ressortir de l'autre côté d'une grande séparation historique entre l'humain et le posthumain, sans même voir que la ligne de partage des eaux a été franchie, parce que nous aurions perdu de vue la réalité de notre essence » (Francis Fukuyama, *La fin de l'homme : les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, La Table Ronde, 2002, p. 156).

4. Étant donné que la fabrication de la vie, comme toute autre fabrication, s'oriente en fonction de fins univoques (ce qui la distingue des processus naturels de la vie), « l'eugénisme libéral doit se poser la question de savoir si, dans certaines conditions, le fait que la personne programmée puisse *percevoir* la disparition de la différence entre ce qui croit naturellement et ce qui est fabriqué, entre le subjectif et l'objectif, n'est pas susceptible d'entraîner des conséquences sur sa capacité à mener une vie autonome et sur la compréhension morale qu'elle peut avoir d'elle-même » (Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine : vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002, p. 82).

5. Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women : the Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991 ; *Modest_Witness@Second_Millennium : FemaleMan_Meets_OncoMouse : Feminism and Ttechnoscience*, New York, Routledge, 1997.

projet culturel en vue de provoquer le changement social et un travail de construction de soi.

Mentionnons aussi la part déterminante que jouent dans la recherche sur la cybernétique et le posthumain des chercheurs de réputation internationale en robotique, informatique et sciences appliquées : Marvin Minsky, Ray Kurzweil et Hans Moravec en sont les plus influents[6].

D'autre part, à côté des chercheurs académiques, il faut mentionner la présence de regroupements non académiques, tel l'Extropy Institute (« Non-Profit Educational Organization », fondé en 1991[7]), qui font la promotion d'une société posthumaine qui s'engagera de plain-pied dans l'amélioration de l'espèce humaine au moyen des diverses technologies (chirurgicales, pharmaceutiques, génétiques, informatiques), celles-ci faisant reculer indéfiniment la maladie, le vieillissement et même la mort. Dans ce cas comme dans celui des groupes « transhumanistes » et « posthumanistes » virtuels existant sur l'Internet, le discours technologique comporte des implications philosophiques, voire théologiques, que les auteurs assument pleinement[8].

---

6. Minsky est professeur émérite du Massachusetts Institute of Technology à Boston. Moravec est professeur au Robotics Institute, Carnegie Mellon University, Pittsburgh. Comme Minsky, Kurzweil est professeur au Massachusetts Institute of Technology. Sur ce dernier, un site autobiographique écrit : « *Ray Kurzweil was the principal developer of the first omni-font optical character recognition, the first print-to-speech reading machine for the blind, the first CCD flat-bed scanner, the first text-to-speech synthesizer, the first music synthesizer capable of recreating the grand piano and other orchestral instruments, and the first commercially marketed large-vocabulary speech recognition. Ray has successfully founded and developed nine businesses in OCR [Optical Characters Recognition]* » : <http://www.kurzweiltech.com/aboutray.html> (consulté le 13 mars 2006).

7. Le 1er mai 2006, l'Extropy Institute annonce sa fermeture définitive, jugeant atteints les objectifs de la « première phase » de sa stratégie, laquelle comporte des phases ultérieures, déjà décrites dans le Plan stratégique du 1er janvier au 1er juillet 2006 (<http://www.extropy.org/strategicplan.htm>).

8. L'Extropy Institute se définit lui-même comme « une association philosophique et culturelle » (<http://www.extropy.org/>, consulté le 1er mai 2006). Parmi une pléthore d'autres associations sans but lucratif, le site du Immortality Institute reproduit un article du philosophe Nick Bostrom (Université d'Oxford) : « *Before transhumanism, the only hope of evading death was through reincarnation or otherworldly resurrection. Those who viewed such religious doctrines as figments of our own imagination had no alternative but to accept death as an inevitable fact of our existence. Secular worldviews, including traditional humanism, would typically include some sort of explanation of why death was not such a bad thing after all. Some existentialists even went so far as to maintain that death was necessary to give life meaning!* » (<http://

Aux États-Unis, quelques théologiens et théologiennes s'intéressent à ces questions : Philip Heffner[9], Anne Kull[10], Noreen Herzfeld[11], Antje Jackelén[12]. De manière générale, ils postulent avec les trans/posthumanistes que l'humain est bel et bien en train d'opérer un passage au transhumain ou au posthumain. Ils cherchent dès lors à comprendre les concepts d'imago Dei, de relationalité et de communauté dans le contexte de cette évolution[13] ; à comprendre la dimension religieuse de la technologie[14]. En général, ils démontrent peu de distance critique à l'égard de la prospective trans-posthumaine[15].

Pour explorer cette littérature, je parlerai d'abord du transhumain cybernétique, des questions anthropologiques qu'il soulève et des enjeux que j'y décèle du côté de la corporalité et du rapport au

---

imminst.org/forum/index.php ?s=&act=ST&f=69&t=1919>). Le Singularity Institute, consacré au développement des nanotechnologies en vue d'améliorer l'espèce humaine, se présente ainsi : « *The Singularity Institute for Artificial Intelligence was created in the belief that the Singularity represents a tremendous opportunity to accomplish good. The Singularity may offer a new opportunity to solve fundamental problems, not just by creating new technologies, but by increasing the intelligence with which we solve problems. For the first time, there is the possibility of humans using technology to become, not only healthier and wealthier and longer-lived, but smarter. At last it will be possible for our intelligence to grow along with our technology. We believe a world that realizes these possibilities is a better world, one of the best possible futures for humanity* » (<http://www.singinst.org/>).

9. Professeur de théologie systématique (retraité) à la Lutheran School of Theology, Chicago.

10. Professeure de théologie systématique à l'Université Tartu, en Estonie. Diplômée de la Lutheran School of Theology de Chicago.

11. Professeure de théologie et d'informatique, Saint John's University, New York.

12. Professeure de théologie systématique à la Lutheran School of Theology de Chicago et directrice du Zygon Center for Religion and Science à Chicago.

13. Antje Jackelén, « The Image of God as techno sapiens », *Zygon*, vol. 37, n° 2 (2002), p. 289-302 ; Noreen Herzfeld, « Creating in Our Own Image : Artificial Intelligence and the Image of God », *Zygon*, vol. 37, n° 2 (2002), p. 303-316.

14. Philip Heffner, « Technology and Human becoming », *Zygon*, vol. 37, n° 3 (2002), p. 655-665.

15. Antje Jackelén pose toutefois un regard critique sur la dimension sociale et économique du passage vers le « techno sapiens » : révolutions médicales réservées à des couches fortunées de la population, sexe masculin de la majorité des bénéficiaires comme des praticiens de ces technologies, accent mis bien davantage sur les fonctions cognitives que sur les fonctions relationnelles. Par contre : « *Do we accept that there should be something not at the disposal of human beings/of nature/of culture ? If yes, how do we define that which is not at their disposal, and what kind of value do we attribute to it ? Who owns our bodies, cells, and genes, and who will own that, if or when Homo sapiens is succeeded by techno sapiens ?* » (Antje Jackelén, *art. cit.*, p. 299).

monde naturel. Par la suite, je poserai les mêmes questions pour le posthumain. J'espère faire voir qu'on touche ici une ligne de crête anthropologique en ce qui concerne le corps. Et surtout, montrer que cette ligne de crête, loin de s'annoncer simplement pour un avenir plus ou moins rapproché, décrit déjà l'ambivalence de notre culture face au corps et face au monde naturel.

Le cyborg, un transhumain

La cybernétique apparaît dans les discours scientifiques en 1948, avec la publication de l'ouvrage de Norbert Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*[16]. L'auteur y définit la cybernétique comme la science qui vise à rendre l'action efficace. Pour atteindre ce but, la cybernétique s'appliquera à inverser le processus d'entropie (processus thermodynamique introduisant graduellement le chaos au sein des systèmes). En 1960, la cybernétique a conduit Manfred Klynes et Nathan Kline à imaginer le cyborg, pour désigner un humain transformé de manière à pouvoir survivre dans un environnement extraterrestre. Malgré son aspect irréel et hypothétique, au-delà de la créature mi-humaine et naturelle, mi-robot et artificielle à laquelle on songe depuis lors, on a rapporté plus récemment au cyborg des interventions techno-médicales sur le corps aussi contemporaines que celles que j'ai mentionnées plus haut. On assimile aussi au cyborg l'humain dont la socialisation passe par la technologie, par exemple dans l'usage que nous faisons de l'Internet et que nous n'aurions pas pu imaginer il y a une quinzaine d'années. Dans la prospective, le cyborg revêt les atours d'un humain informatisé, amélioré par le greffage d'implants informatiques au cerveau qui lui permettraient de combiner les capacités de son système nerveux central avec celles d'une intelligence artificielle fonctionnant en réseau.

16. Norbert Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1948.

À propos de la dignité humaine : approches philosophiques

Pour les détracteurs du transhumain, le brouillement des frontières menace la dignité humaine. Celle-ci serait menacée par l'objectivation de l'humain et par la transhumanisation. Selon les « bio-conservateurs », un esprit posthumain serait une dégradation de nous-mêmes. Avec les médicaments psychotropes, par exemple, le risque est réel que l'humanité commence à modifier de manière significative son rapport au monde par la disparition d'émotions qui ont toujours marqué la condition humaine[17]. Pour lui comme pour Leon R. Kass, un chef de file du courant bio-conservateur qui s'intéresse essentiellement à la procréation assistée, la transhumanisation constitue le point d'aboutissement de la conquête technologique annoncée dans le fameux roman de Aldous Huxley, *Brave New World* (1932), omniprésent dans les inquiétudes bio-conservatrices. Le laboratoire, en jetant une lumière crue sur le mystère de la conception d'un humain, tend à déshumaniser et à diminuer ce dernier. Les humains feraient bien de préserver l'unicité de leur espèce, à l'état naturel, car là réside leur humanité[18]. Mentionnons enfin l'analyse de la philosophe Céline Lafontaine : elle critique « la pensée machine »,

17. « Longtemps avant que l'ingénierie génétique ne devienne une possibilité, la connaissance de la chimie cérébrale et la capacité de manipulation deviendront une importante source de contrôle du comportement qui aura des implications politiques importantes » (Francis Fukuyama, *op. cit.*, p. 74). À propos du Prozac et du Ritalin : « Leur usage s'est répandu à des millions et des millions de gens à travers le monde, suscitant beaucoup de controverses sur leurs conséquences à long terme pour la santé du corps, mais – curieusement – aucune discussion à propos de ce qu'ils impliquent sur notre compréhension conventionnelle de l'identité et du comportement moral de l'individu » (*Ibid.*, p. 87-88).

18. « *As most of us are at least tacitly aware, more is at stake than in ordinary biomedical research or in experimenting with human subjects at risk of bodily harm. At stake is the idea of the humanness of our human life and the meaning of our embodiment, our sexual being, and our relation to ancestors and descendants. In thinking about necessarily particular and immediate decisions, say, for example [...], we must be mindful of the larger picture and must avoid the great danger of trivializing the matter for the sake of rendering it manageable* » (Leon R. Kass, « The Meaning of Life – in the Laboratory », *Public Interest*, n° 146 (2002) [en ligne], consulté le 10 mai 2006 : <http://sas.epnet.com/citation.asp?tb=0&_ug=sid+8C39806A%2D5A77%2D4115%2D96C9%2DBF963F8C3FAD%40sessionmgr6+9C6F&_us=SLsrc+ext+30AB&_usmtl=ftv+True+137E&_uso=hd+False+db%5Bo+%2Dbuh+C5AC&bk=S&EBSCOContent=ZWJjY8Pe9HePp7BrvNf4a6Gmr4GPqLCFoqa5fKKWxpjDpfJ9pq6whKKtrbjQ3%2B151Njyrt4A&rn=&fn=&db=buh&an=6712920&sm=&cf=1>).

les courants de pensée structuralistes et poststructuralistes qui appartiennent au même paradigme cybernétique qui sape l'humanisme à la base[19].

La proposition cybernétique, elle, implique plutôt l'élargissement de cette dignité aux entités autres qu'humaines, mais dont l'existence est aussi à protéger dans la technonature. Le philosophe Nick Bostrom, promoteur d'un concept de dignité posthumaine, évoque ces inquiétudes avant de les réfuter. Il rappelle qu'au fil de l'histoire la reconnaissance de la dignité s'est étendue à des populations auxquelles on ne l'avait pas accordée auparavant, sans pour autant que la dignité des premiers bénéficiaires en ait été entamée[20].

Sous un jour nettement plus favorable le cyborg constitue, pour Donna J. Haraway, une métaphore porteuse pour une pratique de subjectivation, par le brouillage permanent des frontières identitaires qu'il constitue en soi et la possibilité d'une invention de soi. Le cyborg force à repenser les frontières séculaires établies entre nature et culture, vivant et non vivant, naturel et artificiel (j'y reviendrai plus loin)[21]. Il en va de même de la distinction entre humain et non humain, ce sur quoi il convient de nous arrêter maintenant.

Enjeux écologiques

Anne Kull rappelle un enjeu anthropologique fondamental de la prospective cybernétique, qui porte sur la distinction occidentale entre nature et culture[22]. Celle-ci trouve ses deux sources dans la pensée grecque et hébraïque. La pensée hébraïque distingue l'humain du reste de la création en le disant à l'image de Dieu ; la pensée grecque caractérise l'humain comme *deinos*. Sa *deinotathès* est une forme d'intervention agressive face à une nature qui ne satisfait jamais l'humain, et qu'il subjugue pour se forger un habitat proprement

19. Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique : des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004.

20. Voir Nick Bostrom, « In Defense of Posthuman Dignity », *Bioethics*, vol. 19, n° 3 (2005), p. 202-214 [en ligne], <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.html> (7) (consulté le 15 septembre 2005).

21. Voir Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women : the Reinvention of Nature*.

22. Anne Kull, « The Cyborg as an Interpretation of Culture-Nature », *Zygon*, vol. 36, n° 1 (2001), p. 49-56.

humain[23]. Selon Kull, cette logique ancienne se manifeste non seulement dans une conception agressive de la culture, mais aussi dans la conception correspondante de la nature, y compris dans la sensibilité romantique et écologiste courante: le concept moderne de nature désigne un domaine libre de l'intervention humaine (technique). Or, on ne trouve nulle part de nature vierge de l'humain. Pour Kull, notre culture est technoculture et elle expérimente la nature comme technonature. En contrepartie, l'humain n'est jamais purement naturel. Cela apparaît entre autres dans sa corporalité, alors que l'humain opère depuis son émergence des dépassements de l'état naturel, par le vêtement, le maquillage, certaines mutilations esthétiques ou médicinales. Pour le dire autrement, le corps humain est investi depuis la nuit des temps par la technique et par la technologie.

Toujours selon Kull, l'ère cybernétique voit s'accentuer l'hybridation de la nature et de la culture, de la biologie et de la technologie. Le transgénique, par exemple, brouille la distinction entre le biologique à l'état naturel et vierge, et l'artifice technologique surajouté. La technologie ne laisse pas intacte la part biologique de l'hybride. Or, la théologie continue de penser la nature comme entité distincte de la culture. Notre théologie de la nature n'est pas en congruence avec l'expérience que nous en faisons. Dans cette perspective, le cyborg acquiert une charge symbolique à notre époque. À ce titre, il posséderait un potentiel théologique, avance Kull.

La figure du cyborg symbolise la rencontre et l'alliance entre acteurs humains et non humains. « *Where silicon and carbon merge,*

23. En fait, la *deinotathès* est plurivoque. Parmi de nombreux sens de *deinos*, on connaît « terrible », « plein de colère », « dangereux », « arbitraire », « puissant », « étrange », « excessif », « rusé », « véhément »... Un passage de l'*Antigone* de Sophocle (335-360a) condense tous ces sens: « Quoi de plus merveilleux (*ta deina*) que l'être humain ! », qui célèbre la force redoutable et inventive de l'humain, lequel a dompté les forces de la nature, tourmente la déesse terre avec ses labours, capture et soumet les animaux sauvages même les plus impétueux, invente les outils d'autocréation que sont la parole et la pensée, et se construit avec la cité (*polis*) un espace où il sera à l'abri des assauts de la nature. L'humain à la fois merveilleux et terrible, l'est aussi parce qu'il est monstrueux, à la fois humain et non-humain, animal et humain, s'étant fait lui-même par delà les prémisses de sa nature donnée par les dieux. La *deinotathès* pose une articulation, et même une violence au cœur de tout acte spécifiquement humain. L'humain n'émerge qu'en se dégageant de la nature, et cela en exerçant, d'une manière ou d'une autre, une force qui le pousse à produire du « merveilleux », du « sublime ». Conséquemment, la violence face à une nature à dompter serait inhérente à l'émergence de la culture.

homo sapiens evolves into techno sapiens», écrit Antje Jackelén[24]. Il intègre les dimensions naturelle et culturelle comme il peut aussi intégrer les dimensions animale et humaine, biologique et technologique. Il en résulte une anthropologie différente, une cyberanthropologie dont la question n'est plus, au fond, de spécifier les frontières qui distinguent l'humain du non-humain, mais plutôt de décrire la situation d'une interrelation de l'humain et du non-humain au sein d'une nouvelle alliance :

> *Cyborgs appear where boundaries are transgressed : between human and animal, organism and machine, physical and nonphysical. Animals have a special status as natural objects that can show people their origin and therefore their prerational, premanagement, precultural essence. [...] Thus, just when we are becoming cyborgs, we also insist on our kinship with the animal world : social and natural sciences claim that there is no essential, irreducible distinction between humans and animals. [...] (The cyborg is a great unifier : whatever or whoever she/he/it touches turns into a cyborg.) Special loneliness may be overcome rhetorically at least ; practice is another matter. Our relationship with nature is the correlate to our relationship with ourselves*[25].

Quelque chose d'inattendu se dessine ici : alors que, dans une anthropologie opérant d'abord par caractérisation de la nature humaine, le cyborg apparaît comme un monstre, une transgression des limites, la cybernétique devient la métaphore d'une alliance entre les vivants, l'enjeu étant la préservation d'un écosystème habitable pour tous. Par un curieux effet de retour, le cyborg éveille à la prise en compte de notre relation à l'animal. L'Occident, en posant l'humain comme un vivant à part, a préparé la conception de la nature comme réservoir de ressources naturelles. La proposition philosophique et théologique du cyborg dépeint plutôt une entité autre que celle de l'humain bien distingué du reste, une entité où les sujets humains et non humains se rencontrent et se reconnaissent comme apparentés. En somme, la théorisation du cyborg comme celle de l'intelligence artificielle et leurs effets dissolvants pour l'anthropologie humaniste participent de la même dynamique que les études sur la cognition animale. Des deux côtés, la spécificité humaine est remise en question.

---

24. Antje Jackelén, *op. cit.*, p. 290.
25. *Ibid.*, p. 282.

Quel cyborg ? Quel projet ?

Si le cyborg symbolise l'alliance et l'interdépendance des êtres qui composent et habitent notre univers, alors saluons-en entre autres le potentiel théologique. Par contre, le cyborg représente non seulement un projet, mais aussi ce que nous sommes déjà devenus. C'est, entre autres, le corps, le cerveau, l'aliment transgénique manipulés par de puissants et omniprésents intérêts financiers, militaires, industriels. C'est l'humain branché au monde par des réseaux de communication qui élargissent puissamment nos possibilités humaines, certes, mais qui sont aussi des moyens de contrôle des populations et de formidables machines à profit[26]. Ce sont quelques multinationales informatiques, pharmaceutiques, biotechnologiques, entre autres, qui semblent moins intéressées à étendre nos possibilités d'existence qu'à les harnacher pour les mettre au service de leurs intérêts. Autrement dit, je crains que le cyborg de Haraway, si stimulant soit-il comme projet culturel, ne corresponde pas exactement à celui que je suis, que nous sommes et qu'on nous fait devenir plus ou moins à notre insu et parfois malgré nous.

Le cyborg est donc équivoque. D'un côté, rencontre et collaboration entre les vivants qui peuplent notre monde, dans l'interdépendance et la reconnaissance mutuelle. Sur ce plan, il représente une métaphore porteuse et un symbole dont le potentiel théologique mérite d'être exploré. Mais en contrepartie, assujettissement possible et souvent avéré de l'humain et de la nature. Je repère ici la reprise d'un dualisme corps-âme ou corps-esprit, avec les logiques éthiques qui y sont rattachées.

Sous ce rapport, dans la littérature qui nous intéresse ici, on passe indifféremment du cyborg transhumain, de l'hybridation, voire de l'alliance de la nature et de la technologie, au robot sapiens posthumain, chez qui la technonature s'efface au profit d'une technologie appelée à succéder à une nature et à une corporalité aussi périmées que dépréciées.

---

26. Je reprends ici des critiques formulées par Fukuyama, dans une perspective unilatérale (contrairement à la mienne).

Du transhumain au posthumain

Tel un joyau resplendissant, la cité reposait au sein du désert. Elle avait autrefois connu le changement et la transformation, mais le temps l'ignorait désormais : tandis que jours et nuits voltigeaient sur la face du désert, un éternel après-midi régnait dans les rues de Diaspar où jamais l'obscurité ne tombait. Les longues nuits d'hiver pouvaient poudrer le désert de gelée blanche où se figeait ce qu'il restait d'humidité dans l'atmosphère ténue de la Terre, la cité ne connaissait ni la chaleur, ni le froid. Elle n'avait aucun contact avec le monde extérieur : elle était elle-même un univers.

Les hommes avaient construit des villes auparavant, mais jamais comme celle-ci. Certaines avaient duré des siècles, d'autres des millénaires avant que le temps ne balaye jusqu'à leurs noms. Seule Diaspar avait défié l'éternité, se défendant, ainsi que tout ce qu'elle abritait, contre la lente érosion de l'éternité, les ravages du délabrement et la corrosion de la rouille.

Depuis la construction de la cité, la Terre avait vu ses océans disparaître et le désert la recouvrir entièrement. Les vents et les pluies avaient réduit les dernières montagnes en poussière, et le monde trop las n'arrivait plus à en enfanter d'autres. La cité n'en avait cure. La Terre pouvait bien tomber en ruine, Diaspar continuerait de protéger les descendants de ses bâtisseurs et de les transporter sains et saufs, eux et leurs trésors, sur les flots du temps.

Ils avaient beaucoup oublié, mais ils l'ignoraient. Ils étaient aussi parfaitement adaptés à leur milieu que celui-ci l'était à eux – les deux avaient été conçus ensemble. Ce qui existait hors des murs de la cité, ses habitants ne s'en souciaient pas, car cela avait été rayé de leur esprit. Pour eux, Diaspar était tout ce qui existait, tout ce dont ils avaient besoin, tout ce qu'ils pouvaient imaginer[27].

Du côté des recherches en intelligence artificielle, on trouve des prospectives voulant que l'homo sapiens soit en train de préparer l'espèce qui le remplacera ou vers laquelle il migrera : la machine pensante. Comme d'autres chercheurs en sciences informatique et robotique, Hans Moravec et Ray Kurzweil estiment qu'au rythme où évoluent les ordinateurs depuis leur invention, avec accélération de la tendance depuis 1990, et en tenant compte du dépassement prochain des supports en silicone pour de nouveaux matériaux, ainsi que du développement annoncé d'ordinateurs quantiques, on produira couramment vers 2030 ou 2040 des ordinateurs dont les

27. Arthur C. Clarke, *La cité et les astres*, Paris, Gallimard, 2002, p. 9-10.

capacités seront égales à celles du cerveau humain, toutes facultés confondues. Au tournant du prochain siècle, avec les améliorations survenues d'ici là, nos cerveaux en leur forme originale feront figure de vieux Commodore 64. Kurzweil parle de l'âge des machines intelligentes, et même des machines spirituelles[28].

Dans ce futur, après l'étape cybernétique où les humains, pour maintenir la cadence et continuer d'interagir avec les machines, ont *upgradé* leurs cerveaux par l'implantation de microprocesseurs, on peut envisager la migration pure et simple de nos consciences et de nos connaissances vers des supports informatiques[29]. Ceux-ci assurent à nos esprits une libération à l'égard de maux de l'existence tels que le vieillissement et même la mort. Lorsque le support matériel contenant l'esprit montre des signes d'usure, il n'y a qu'à téléverser celui-ci vers de nouveaux *hardwares*. D'un support à l'autre, les données sont transférées rapidement et intégralement. Des avantages incontestables sur les humains corporels d'antan, dont on ne pouvait transférer la conscience elle-même d'un corps à l'autre, et entre lesquels le transfert des connaissances n'était possible qu'au prix de nombreuses années d'école, et de façon plutôt approximative.

Moravec va jusqu'à prévoir la cybernétisation complète de l'univers, sa conversion en données informatiques, au point où nous passons complètement dans l'univers virtuel. Au début de ce processus, les esprits se donnent encore l'illusion de la matérialité et de la corporalité, la psychologie humaine requérant les perceptions sensorielles pour son équilibre. Ultérieurement, comme il est coûteux de maintenir une telle illusion, les esprits sont reprogrammés pour s'en passer[30]. C'est pourquoi, selon notre auteur, « *the senses have no future* », ce qui vaut mieux quand on découvre les limites d'un ensemble tel que l'œil, le nerf optique et le centre cérébral de la vision, dont Moravec nous indique les lacunes en comparaison de merveilles technologiques encore inexistantes mais garanties pour le futur.

---

28. Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York, Penguin Putnam, 1999.

29. Hans Moravec, « The Senses Have No Future », 1997 [en ligne], <http://www.kurzweilai.net/articles/art0185.html?printable=1>.

30. Ayant remplacé le monde réel par un virtuel débarrassé des maux d'antan, personne toutefois n'a songé à éliminer les factures.

Kurzweil, Moravec et d'autres peuvent passer pour quelques utopistes de sous-sol rivés depuis un peu trop longtemps à leurs postes de travail et qui auraient surtout besoin d'aller prendre l'air en promenant leur chien. Mais leur crédibilité en matière d'informatique, de robotique et d'intelligence artificielle est largement reconnue. Un éclairage théologique peut révéler autre chose : les arrière-fonds symboliques et religieux des discours présentés ici.

Théologie du corps

La conception du corps qui se dégage de cette vision est celle de support de la pensée. Support imparfait et lourd, sujet à la dégradation, dont le mode sensoriel de perception des informations est souvent inadéquat. Support qui limite la pensée à un lieu, un temps. Qui enferme aussi l'identité en une individualité enfermée en elle-même, sans la fluidité qu'on connaît entre machines intelligentes dont les données s'entrecroisent en réseau. Qui n'évolue qu'à l'échelle de dizaines de milliers d'années, et de manière vaguement aléatoire, quand la machine se transforme de mois en mois et suivant des objectifs déterminés.

Dans l'avenir, selon Kurzweil et Moravec, des esprits purs se réalisent enfin dans un monde aussi immatériel qu'on le voudra. Le robot sapiens est le nouvel avatar du dualisme occidental qui désire surmonter la prison corporelle, pour le plus grand bénéfice de l'esprit. Le robot sapiens n'est plus limité dans l'espace. Il n'a plus d'âge. Il jouit d'une espérance de vie virtuellement illimitée : la quincaillerie matérielle qui l'héberge est sans signification particulière ; on en use sans en jouir, pour employer la terminologie augustinienne, et on s'en défait sans regret lorsqu'elle se met à connaître des ratés. La mort est vaincue parce que le corps a disparu. Il n'y a plus ni homme ni femme, ni juif ni Grec, ni jeune ni vieux. Il n'y a plus que béatitude indéfinie, dans un éternel retour des opérations de téléchargement et téléversement.

Posthumain, postpatriarcal ?

D'autre part, le robot sapiens se présente comme un étrange reflet de « l'Homme », sujet dont les caractères masculins sont devenus des

caractères génériques de l'espèce. Le corps est subordonné à l'esprit et à la volonté : réduit au rang de support, il obéit à une logique strictement fonctionnaliste, de performance pure. La conscience, synonyme du moi, échappe à la contingence et au temps. Elle est en parfait contrôle d'elle-même. Nul inconscient, en effet, pour brouiller une machine spirituelle : la modélisation informatique de l'esprit humain ouvre un accès au code entier, voire à la reprogrammation de l'une ou l'autre de ses parties. Le robot sapiens est dégagé du manque et du désir, à ne pas confondre avec le plaisir dont il voudra bien se doter et qu'il maîtrisera, par exemple le plaisir sexuel, voire celui de l'extase mystique, s'il s'équipe du *God spot* repéré dans le cerveau par certains neuroscientifiques. La conscience humaine ayant migré dans un robot sapiens a dépassé la différence sexuelle : elle est simplement conscience, bien au-delà de ces contingences avant-dernières. Le robot sapiens sera-t-il produit dans 20, 200 ou 2000 ans ? D'une certaine manière il existe déjà, et depuis très longtemps, dans les fantasmes patriarcaux de notre culture. Sous des oripeaux non pas *high tech*, mais spiritualistes.

Posthumain et anthropocentrisme

Enfin, le passage du transhumain au posthumain m'apparaît comme une ligne de partage dont l'enjeu n'est pas de redéfinir une « nature humaine » ni de redessiner une alliance entre l'ensemble des entités terrestres. L'enjeu est écologique et porte sur l'engagement à préserver la vie de l'écosystème. Or, je me demande si derrière la prospective ne se cache pas le même regard sur la vie organique que celui qui en a permis l'actuelle dégradation, au nom d'une mythologie du progrès continu au service de l'homme. D'où une objectivation et instrumentalisation de la nature, fort différente toutefois du projet culturel cybernétique de Haraway, qui appelle l'élargissement des relations qui composent la communauté des sujets, humains et non humains, naturels et culturels, biologiques et technologiques.

Conclusion

Pour peu que nous y prêtions attention, il ne fait guère de doute que la technologie transforme d'ores et déjà notre corporalité et par le

fait même des aspects fondamentaux de nos identités et de nos expériences humaines. Parler de cybernétisation de l'humanité ne relève plus seulement de la prospective mais aussi de l'étude de notre présent. Entre la procréation assistée et l'Internet, la gamme des transformations est variée. Pour les « biocatastrophistes » comme pour les « technoprophètes », elles s'annoncent aussi comme fondamentales pour le devenir humain[31]. Il y a là des questions pour la théologie. Le courant théologique dont j'ai brièvement présenté l'essentiel ici opte pour un optimisme certain, allant jusqu'à plaider pour la métaphorisation théologique du cyborg. La proposition m'apparaît défendable, et fécond le possible développement qui en découlerait, essentiellement, parce qu'il contribuerait à sortir d'une dichotomisation de la nature et de la culture, dont les effets sont perceptibles tant dans l'objectivation la plus crasse de la nature que dans l'écologisme romantique qui rêve d'une nature vierge de traces humaines.

Mais encore ici, il est fort possible que le projet culturel cybernétique, écologiste et féministe d'une Haraway ne corresponde guère aux développements effectifs et concrets de la cybernétique et du transhumain, lesquels pourraient bien, pour l'instant, ne se trouver qu'à renforcer des plis culturels dualistes et, finalement, très anthropocentriques. Ceux-ci se manifestent dans la prospective posthumaine où le corps est réduit au rang d'outil, comme le *hardware* n'a de sens que comme support du *software*... Où l'homo sapiens, en somme, migre vers un techno sapiens plus patriarcal que jamais : un homme-machine.

31. Pour reprendre les expressions de Dominique Lecourt, *Humain post humain*, Paris, PUF, 2003.

La corporéité chez Karl Rahner
Lecture féministe

DENISE COUTURE[1]

La matérialité de l'humain figure parmi les choses les plus proches de soi. Quand elle est énoncée dans le cadre des discours universitaires, il y a plusieurs corps, souligne Elspeth Probyn[2], et ils ne communiquent pas nécessairement entre eux. Selon Jean Michel Berthelot, le corps, en sciences sociales, ne désigne pas « d'abord un objet de connaissance », mais « l'instrument d'une véritable "mise en corps" du je définissant et autorisant un véritable espace de crédibilité pour les théories énoncées[3] ». Le corps demeurerait un sujet hétéroclite en sciences humaines et sociales : une problématique qui ne serait pas encore unifiée, comme le furent au cours du XXe siècle celles du langage, de la représentation ou de l'herméneutique, par exemple. Le corps, comme objet, demeure fuyant. Dans le discours universitaire, il semble faire parler davantage du sujet et d'épistémologie que de matérialité. Judith Butler présente ainsi son livre *Bodies That Matter* :

---

1. Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal : denise.couture.2@umontreal.ca.

2. Elspeth Probyn, « Présentation : Écrire le corps », *Sociologies et sociétés*, vol. 24, n° 1 (printemps 1992), p. 5-9, p. 5.

3. Jean-Michel Berthelot, « Du corps comme opérateur discursif ou les apories d'une sociologie du corps », *Sociologies et sociétés*, vol. 24, n° 1 (printemps 1992), p. 11-18, p. 18.

> J'ai commencé à écrire ce livre en tentant de scruter la matérialité du corps, pour découvrir que la pensée de la matérialité me poussait invariablement vers d'autres domaines. J'ai alors essayé de me donner la discipline de demeurer centrée sur le sujet, mais j'ai trouvé que je ne pouvais pas considérer les corps comme de simples objets de pensée. Non seulement les corps tendaient-ils à indiquer un monde au-delà d'eux-mêmes, mais ce mouvement au-delà de leurs frontières [...] apparut vraiment central à ce que les corps « sont ». J'ai ainsi perdu le fil de mon sujet. J'ai résisté à la discipline que j'avais voulu me donner. Inévitablement, j'ai commencé à considérer que cette résistance à fixer le sujet était peut-être essentielle à la matière en question[4].

Trois années auparavant, J. Butler avait publié son important ouvrage de théorie féministe, *Gender Trouble*[5]. Ce dernier texte l'a conduite à poursuivre une analyse du corps, car, a-t-elle expliqué, il ne suffisait pas de dire qu'il est produit comme un effet d'un système symbolique. On aurait alors pu penser pouvoir modifier cette construction à son gré et oublier que le sujet qui construit le discours est lui-même construit par celui-ci dans un cercle indépassable. Il fallait analyser aussi un dehors : la force de résistance de corps exclus qui remet en question la logique du phallocentrisme.

Un féminisme poststructuraliste pose la question de l'*autre* dans le langage et dans le social. Il soutient que la femme, la matérialité et le corps seraient des *autres* de l'homme. Des auteures telles que Judith Butler, Rosi Braidotti, Elspeth Probyn et Gayatri S. Spivak s'inscrivent dans cette perspective. Elles comprennent le corps comme une articulation de subjectivité et de matérialité capable d'une subversion d'un système symbolique.

Le but de ce texte est d'analyser le discours théologique de Karl Rahner à propos de la corporéité à partir de l'horizon d'un féminisme poststructuraliste. Dans son ouvrage *Finitude et devenir*, Jacynthe Tremblay soutient qu'on peut dévoiler, dans l'œuvre de K. Rahner, un « passage d'un schéma *métaphysique* s'articulant dans l'orbe du particulier et du général, à un schéma *historique* qui vise

4. Judith Butler, *Bodies That Matter : On the Discursive Limits of « Sex »*, New York, Routledge, 1993, p. ix. Dans ce texte, les traductions sont de moi.

5. Judith Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, 2e éd., New York, Routlegde, 1999.

l'individuel fini à partir de lui-même[6] ». La première logique, d'ordre explicatif, s'inscrirait dans la conceptualité d'une philosophie et d'une théologie classiques, la seconde fonderait la première et se déploierait sous le mode de la *monstrance*, de la pensée déictique, à la manière heideggerienne. Selon cette thèse,

> les fondements de la métaphysique rahnérienne et de sa philosophie de la religion [...] ne sont autres qu'une finitude comprise originairement et un devenir envisagé historiquement. [...] Ceux-ci [...] ne viennent pas s'ajouter de l'extérieur mais sont tous présents dans l'œuvre de Rahner, parfois thématisés quelque peu, parfois aussi uniquement à titre de possibilité. Cette reprise de la pensée de Rahner pour la reconduire à ses propres fondements, ainsi que le dégagement de ceux-ci, requiert et même exige le développement de ces potentialités[7].

M'appuyant sur cette idée, je ferai ressortir trois visions de la matérialité et de la corporéité chez K. Rahner, qui s'articulent les unes aux autres et qui dévoilent dans leur ensemble ce que l'on pourrait appeler une généalogie de la corporéité dans une théologie chrétienne du XXe siècle. C'est bien d'une telle approche généalogique que nous avons besoin présentement en ce qui concerne le thème du corps puisqu'il fonctionnerait paradoxalement en sciences humaines à la fois comme un objet et comme une position d'énonciation. Mon hypothèse de lecture du texte de K. Rahner est que l'on peut y déceler trois images de la corporéité : celle du corps désincarné de l'homme ; celle du corps de l'humain comme un système ouvert où s'accomplit l'appel mutuel de l'esprit et de la matière ; et celle du corps incarné de l'humain placé au sommet de la création. J'analyserai la théologie chrétienne et rahnérienne comme une concrétisation d'un système symbolique phallocentrique. G. S. Spivak indique qu'il n'y a pas de position pure, que toutes sont ambiguës, que lire et penser consiste à situer les choses, les personnes, les idées, les positions dans leur propre (con)textualité, sans chercher à les sauver ni à les éliminer et en prenant les positions paradoxales comme des leviers de l'analyse[8]. En

6. Jacynthe Tremblay, *Finitude et devenir : fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », n° 47, 1992, p. 25, souligné dans le texte.

7. *Ibid.*, p. 190.

8. Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-colonial Critic : Interviews, Strategies, Dialogues*, New York, Routledge, 1990.

somme, je désire aborder le texte de K. Rahner en portant attention à la construction de l'*autre* et en découvrant, dans une œuvre différenciée, plusieurs images de la corporéité. Sera-t-il possible d'évoquer une quatrième image à partir des trois premières pour répondre aux questions d'une théologie chrétienne et féministe aujourd'hui ? Peut-on envisager d'insérer un corps féministe dans cette généalogie ? Je tenterai de le faire.

Première image : le corps désincarné de l'homme

Selon un premier schéma, linéaire et métaphysique, que l'on retrouve chez K. Rahner, la matière et le corps sont investis d'une négativité qu'ils ne pourront pas surmonter d'eux-mêmes sans une transcendance qui s'élève à partir de l'esprit et vers l'esprit. Il énonce une « négativité interne et réelle appartenant à la nature d'un être matériel particulier[9] ». Dans cette logique, seule une transcendance négatrice du fini permettrait d'accéder à la liberté de l'esprit[10]. La matérialité de l'humain, son corps, est compris à partir de « la descente de l'esprit » dans le monde : à partir du mouvement d'une « entrée dans le véritable Autre[11] », l'Autre de l'esprit étant la matière inerte. L'esprit fini de l'humain, cet *esprit dans le monde*, « qui est un être-auprès-de-soi livré à l'autre, à la *materia*[12] ». Toujours selon ce modèle qui envisage la matière de manière négative, « [c]e que nous appelons la matière, écrit K. Rahner, a toujours été vue, du moins dans la philosophie thomiste, comme un esprit limité et dans un sens "frigorifié"[13] ». Il y a, chez K. Rahner, un discours qui discrédite la matière, le monde, la vie terrestre, la finitude, la vie humaine par rapport aux plus hautes sphères de l'esprit et du divin. À propos de l'être matériel, il écrit :

9. Karl Rahner, « The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith », *Theological Investigations*, New York, Crossroads, 1960-1992, vol. 6, n° 12 (1963), p. 153-177, p. 168.

10. Jacynthe Tremblay, *op. cit.*

11. Karl Rahner, « The Body in the Order of Salvation », *Theological Investigations*, vol. 17, n° 7 (1967), p. 71-89, p. 85.

12. Karl Rahner, *L'esprit dans le monde : la métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, traduit par R. Givord et H. Rochais, Montréal, Guérin, 1997, p. 127.

13. Karl Rahner, « The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith », p. 168.

> Puisque cette négativité interne, dans la mesure où cet être est purement matériel, est l'activité de la causalité transcendante de Dieu et donc appartient à sa nature, toute son activité est toujours et depuis l'origine et nécessairement emprisonnée par cette limitation qui est imposée par Dieu comme la base de sa nature. Son action repose donc sur le fondement de cette négativité, une négativité qui ne peut conséquemment jamais être dépassée effectivement par son propre être[14].

Une piste de recherche à explorer serait d'évaluer si la théorie métaphysique de la connaissance de K. Rahner demeure liée à une conception négative de la matière de sorte que ce n'est qu'en considérant aussi les attitudes existentielles, tels l'amour et la liberté, que l'on découvre chez ce théologien une vision de la finitude originaire. C'est une question posée par J. Tremblay et qui serait à approfondir.

En ce qui concerne la transcendance négatrice de la matière pour accéder à la liberté de l'esprit, des analyses féministes ont montré que la femme et la féminité occupent une double position : celle de l'autre de l'esprit et de la connaissance, c'est-à-dire la matière, l'irrationalité, l'informe à former et à pénétrer ; mais, également, celle de l'autre de l'économie générale du dualisme entre l'esprit et la matière : la position d'appropriée (distanciée, subordonnée), sans réciprocité. Dans ce deuxième cas, la femme n'a ni subjectivité ni corporéité. Elle occuperait donc la position paradoxale de n'être que corps et, en même temps, de ne pas avoir de corps[15]. J. Butler souligne que la femme ne monopolise pas le domaine de l'exclusion produit par cette pensée dualiste. Chez les Grecs, « les femmes, les esclaves, les enfants et les animaux[16] » figuraient parmi les *autres* de l'intelligibilité.

Pour revenir à l'homme, la construction d'un domaine de la matière en dessous de celui de l'esprit crée l'image d'un corps désincarné, « produisant cet homme comme celui qui n'a pas d'enfance[17] ». J. Butler décrit cette représentation de l'homme comme celui

> qui n'est pas un primate et qui est donc dispensé de manger, de déféquer, de vivre et de mourir ; quelqu'un qui n'est pas un esclave, mais toujours

14. *Ibid.*
15. Voir Judith Butler, *Bodies That Matter*, p. 35 s.
16. *Ibid.*, p. 48.
17. *Ibid.* À partir de quel point de vue K. Rahner énonce-t-il que s'il a une tête, cela veut dire qu'une brique peut lui tomber sur la tête et que s'il a un corps, cela veut dire : « je dois avoir une mère » (Karl Rahner, « The Body in the Order of Salvation », p. 86) ?

> un propriétaire ; quelqu'un dont le langage demeure originaire et intraduisible. C'est une figure de désincarnation, mais qui est pourtant une figure d'un corps, une incorporation qui sort de la rationalité masculine, la figure d'un corps masculin qui n'est pas un corps, une figure en crise, qui produit une crise qu'il ne peut pas complètement contrôler[18].

Ses *autres* combleront le manque sur le plan matériel. Le corps désincarné est produit « sous condition de l'exclusion des autres corps possibles. [...] [Il] a besoin que les femmes et les esclaves, les enfants et les animaux s'acquittent des fonctions corporelles qu'il ne remplira pas[19] ».

Voilà un premier corps chrétien que l'on peut trouver chez K. Rahner, celui d'un homme désincarné qui a à habiter dans des sphères spirituelles qui touchent à la matérialité qu'il est (à son corps) dans la mesure où son esprit descend vers une matière qui demeure l'Autre. Il s'agit d'une figure de désincarnation qui a à s'élever vers Dieu, le pur esprit, et qui construit un rapport à ses *autres* comme à des appropriés et à des subordonnés. K. Rahner ne thématise pas ce modèle de la manière dont je l'ai fait, certes, mais il n'est pas absent de son œuvre en laquelle on lit des énoncés sur la négativité de la matière et de la vie terrestre par rapport au monde spirituel. Le théologien souligne qu'un dualisme entre l'esprit et la matière fait partie des possibilités de l'histoire du christianisme et que son abolition absolue n'est probablement pas à la portée d'une pensée de notre temps[20]. Il soutient également que le christianisme appelle à son dépassement, que, pour une théologie chrétienne, la matière est bonne et que ce serait une erreur de la considérer comme « sombre, anti-divine, obscure et chaotique », « a-divine » ou encore « anti-spirituelle »[21]. Ceci nous amène à la deuxième image.

Deuxième image : le corps de l'homme comme un système ouvert où s'accomplit l'appel mutuel de l'esprit et de la matière

Il faut souligner un usage polysémique des termes matière, matérialité, corps et corporéité chez K. Rahner. Il entend habituellement la

18. *Ibid.*, p. 48-49.
19. *Ibid.*, p. 49.
20. Karl Rahner, « The Body in the Order of Salvation », p. 85.
21. Karl Rahner, « The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith », p. 155.

matière, y compris le corps de l'humain, comme l'étant mondain avant sa rencontre avec l'esprit[22]. Il s'agit de la *materia prima* (matière première) de Thomas d'Aquin. Dans *L'esprit dans le monde*, K. Rahner note que les termes *materialia* et *corporalis* employés par Thomas d'Aquin ne devraient pas être traduits aujourd'hui « littéralement » par « "matériels" [et] "corporels", dans le sens des sciences naturelles contemporaines », mais qu'ils signifient plutôt ce que nous appelons, dans le langage moderne, le « monde »[23]. Que signifie le monde ? Il « est le nom de la réalité qui est accessible à l'expérience immédiate de l'homme[24] » ; il est aussi la structure d'être de l'humain qui rend possible cette rencontre. À partir de cette deuxième perspective, de celle de l'humain comme unité de l'esprit et de la matière, le théologien comprend également la matière, cette fois, comme « un moment de l'esprit » : comme « l'ouverture et la venue à la manifestation de l'esprit personnel dans le monde fini[25] », comme « son auto-affirmation » ou encore comme « son auto-accomplissement » dans le temps et dans l'espace[26]. On décèle ainsi dans la différenciation des compréhensions de la matière chez K. Rahner ce qu'Elspeth Probyn appelle « le dédoublement du corps (son statut à la fois d'objet épistémologique et de support biologique) qui est l'*irreprésentable*[27] ».

La deuxième image de la corporéité chez K. Rahner se situerait dans un schéma historique et viserait la finitude originaire. Elle a un double point de départ : d'un côté, l'être de l'humain et, de l'autre, le ce-à-partir-de-quoi et le ce-vers-quoi on appelle Dieu. Les deux libertés, l'humaine et la divine, se rencontrent. Elles sont mystères. Une théologie ne peut que pointer ce dont il est question en direction de ces mystères. Selon « l'axiome fondamental de l'approche transcendantale de Rahner, à savoir que les structures du sujet connaissant

22. Voir Karl Rahner, « The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith », p. 165 et Jacynthe Tremblay, *op. cit.*, p. 352.

23. Karl Rahner, *L'esprit dans le monde : la métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, p. 30, note 3.

24. *Ibid.*, p. 14.

25. Karl Rahner, « The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith », p. 170.

26. Karl Rahner, « The Body in the Order of Salvation », p. 84 et 88.

27. Elspeth Probyn, « Corps féminin, soi féministe. Le dédoublement de l'énonciation sociologique », *Sociologies et sociétés*, vol. 24, n° 1 (printemps 1992), p. 31-45, p. 41, souligné dans le texte.

sont les structures de l'objet connu, et inversement[28] », une théologie n'a ni la capacité de délimiter clairement les uns des autres les existentiaux cooriginaires de l'humain, ni les moyens de construire un modèle conceptuel général dont on pourrait disposer en vue d'une application ultérieure à des thématiques particulières. Ce n'est que dans les entours des concepts pertinents que l'on pourra penser la corporéité. Voici comment le théologien l'énonce :

> Un tel discours [celui de la théologie transcendantale] est assurément toujours à la merci de l'auditeur. Car ce qu'il lui faut entendre n'est certes pas immédiatement donné dans le concept comme tel ; au contraire, de tels concepts, sont des index d'une expérience plus originaire, [...] une expérience fondamentale qui sans doute ne se propose pas simplement dans un mouvement d'expérience privé de mots et de réflexion, mais qui ne tient pas davantage dans ce que nous pouvons dire avec des mots ni dans une sorte d'endoctrinement nous venant de l'extérieur[29].
>
> Tous les concepts que nous avons utilisés, au niveau de réflexion où nous nous plaçons consciemment, ne sont à envisager ici que comme évocations d'une intelligence de l'existence [...] tant il est vrai que les concepts, les termes et les propositions dont nous avons fait usage ne peuvent ni ne veulent rejoindre de façon vraiment adéquate ce qu'il y a de propre et d'originaire dans cette expérience [...][30].

Quand la théologie rahnérienne s'inscrit dans une approche de la *monstrance*, la corporéité et la matérialité apparaissent comme des existentiaux permanents de l'humain qui demeurent intimement liés aux autres que sont la connaissance, l'amour, l'historicité, la subjectivité, la liberté, la mondanéité, la spiritualité. Il n'est pas indifférent d'ajouter le suffixe *-ité* au terme corps quand il s'agit de l'analyser chez K. Rahner, car le théologien analyse le corps, non d'abord comme un objet, mais comme une position d'existence.

Revenons aux deux points de départ, d'où penser la corporéité, aux deux mystères, l'humain et Dieu. Une première chose que l'on puisse dire de l'humain, dans la perspective rahnérienne, est qu'il est pour lui-même, comme tout, une question, chaque réponse devenant à nouveau une question : « Il est la question qui devant lui se

---

28. Jacynthe Tremblay, *op. cit.*, p. 30.

29. Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi : introduction au concept du christianisme*, traduit par G. Jarczyk, Paris, Le Centurion, 1983, p. 40.

30. *Ibid.*, p. 58.

dresse, vide, mais réelle et inéluctable, et qui par lui jamais ne peut être dépassée, à laquelle il ne saurait répondre adéquatement[31]. » K. Rahner décrit cette question, c'est-à-dire l'être de l'humain, comme l'unité existentielle et indissoluble de deux aspects, et nomme cette dualité diversement : « autopossession originaire et réflexion[32] », sujet et objet, expérience transcendantale et expérience catégoriale, liberté de se choisir comme tout et liberté de choisir ceci ou cela. Pour notre propos, la dualité qui nous intéresse plus particulièrement est celle de l'esprit et de la matière. Comment la comprendre ? Comment penser la matérialité de l'humain, sa corporéité ?

Pour répondre à ces questions et pour suivre une voie proposée par K. Rahner, repartons cette fois du deuxième point de départ, du ce-à-partir-de-quoi et du ce-vers-quoi de la transcendance, étant donné le mouvement de circularité entre l'humain et Dieu, établi dans ce type de théologie. Une foi chrétienne professe l'incarnation du Dieu, que le Logos s'est fait chair. K. Rahner écrit :

> [L]e sommet de l'histoire du salut est [...] l'entrée irréversible de Dieu dans le monde, le devenir chair du Logos divin, sa prise en charge de la matière de sorte que celle-ci devienne une réalité permanente de Dieu par laquelle Dieu en son Logos s'exprime lui-même à nous et pour toujours[33].

Le théologien situe la question chrétienne de la corporéité et de la matérialité dans un lieu où l'humain et Dieu ont en partage cette corporéité et cette matérialité. Il l'explique ainsi :

> Si nous voulons vraiment comprendre la parole : « Et la Parole s'est faite chair » dans sa totale profondeur, alors nous ne pouvons pas simplement préserver que nous savons déjà ce qu'est la chair ou ce qu'est l'humain, ou – pour le dire théologiquement – ce qu'est la nature humaine. Si nous savions toutes ces choses, en disant que « la Parole s'est faite chair », nous n'aurions virtuellement dit que ceci : « Nous avons su déjà depuis longtemps ce qu'est devenu le Logos éternel du Père en prenant chair ; c'est quelque chose dont nous avons une expérience personnelle et propre. » Nous devons procéder exactement de la façon contraire. Si nous voulons savoir ce qu'est l'humain et ce que la chair signifie, alors nous devons,

31. *Ibid.*, p. 46.
32. *Ibid.*, p. 28.
33. Karl Rahner, « The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith », p. 160.

> pour le dire ainsi, choisir cette définition théologique de l'énoncé « Et la Parole s'est faite chair », et dire : la chair, l'humain en tant qu'être corporel, concret, historique est précisément ce qui vient à être quand le Logos, sortant de lui-même, s'exprime lui-même[34].

La notion théologique « d'union hypostatique » amène dans le voisinage de l'unité de la matière et de l'esprit et de l'appel mutuel des deux à une correspondance. Notons que, pour K. Rahner, « [c]ette union hypostatique, en première instance, ne saurait être vue d'abord comme quelque chose qui différencie Jésus de nous, mais comme quelque chose qui doit advenir une fois et une fois seulement[35] ». La *matière* signifie ici le domaine de l'individuel et du singulier, du devenir et de ce qui nous précède et nous détermine[36] ; elle « est la condition de possibilité de [l]'altérité[37] » sous les deux aspects de la connaissance (altérité de l'objet rencontré dans le monde) et des attitudes existentielles de la liberté et de l'amour (altérité des sujets en laquelle le sujet se trouve lui-même). Ceci peut être dit de l'humain et du Logos devenu chair.

À partir de là, on peut comprendre la *matérialité*, la structure d'être de la matière, comme ce qui rend possible le rapport de l'humain au monde. Elle « fait partie des structures *a priori* de l'être humain et se comprend comme une attitude existentielle de l'humain[38] ».

Avant de poursuivre l'analyse sur la matière, la matérialité et la corporéité, deux remarques s'imposent à propos de l'esprit, en tant qu'il est uni à la matière. Premièrement, K. Rahner note que si l'on parle de Dieu et de l'humain comme étant des esprits, Dieu étant esprit absolu (infini) et l'humain, esprit fini, le mot prend une signification particulière pour chacune des instances de sorte que « la caractérisation de Dieu comme un esprit est à comprendre seulement de façon très analogue[39] ». Car Dieu est à l'origine de l'esprit et de la matière et de leur unité en l'humain. La rencontre asymptotique

34. Karl Rahner, « The Body in the Order of Salvation », p. 74.
35. Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, p. 208.
36. *Ibid.*, p. 210.
37. *Ibid.*, p. 211.
38. Jacynthe Tremblay, *op. cit.*, p. 358.
39. Karl Rahner, « The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith », p. 156.

(Jacynthe Tremblay) entre Dieu et l'humain advient comme un rapprochement dans l'éloignement, un éloignement dans un rapprochement, qui les rend plus proches dans une distance infinie. Pour K. Rahner, la qualification de l'esprit pour désigner l'un et l'autre ne correspond pas à des qualités différentes d'une même essence. Nous recevons de la tradition l'emploi du même terme, esprit, pour dire deux choses distinctes. Selon K. Rahner, cette nomination demeure correcte[40], mais on comprend qu'elle pourrait changer.

Deuxièmement, la compréhension de l'humain comme unité de l'esprit et de la matière conduit K. Rahner à parler d'une matérialité de l'esprit humain. J. Tremblay fait une distinction éclairante entre deux manières de comprendre cette expression. D'abord, il s'agirait de la matérialité *de l'esprit*, de celle qui appartient à l'esprit (génitif objectif). Selon cette première interprétation, elle vise une action de l'esprit connaissant qui « pose la matière et "la maintient près de lui"[41] ». Ensuite, il s'agirait de la *matérialité de* l'esprit, de la matérialité intrinsèque de l'esprit (génitif subjectif). Voici l'explication de J. Tremblay en ce qui concerne cette deuxième interprétation :

> La matérialité est matérialité *de* l'esprit, elle est inhérente à l'esprit en ce qu'il appartient essentiellement à l'esprit d'entendre l'appel à la co-incidence [*sic*] avec la matière. [...] Il ne faut pas comprendre par là que la théorie de la connaissance de Rahner est ce qui advient dans l'attention à la matérialité ; plutôt, la matérialité est le fondement, la condition de possibilité de cette théorie de la connaissance, le sol dans lequel elle prend racine et s'élabore[42].

L'être de l'humain serait finitude originaire dans sa connaissance et dans son action. J. Tremblay décrit la corporéité, chez K. Rahner, comme « le fait *accompli*, le résultat final de l'appel à la co-respondance de la matière et de l'esprit[43] ». Selon un schéma circulaire d'une théologie chrétienne chez K. Rahner, la corporéité est un existential de l'humain. Elle le dévoile sous un aspect particulier, étroitement lié aux autres existentiaux. Le corps de l'humain ne s'arrête pas à la bordure de sa peau, dit K. Rahner ; il est un « système ouvert[44] ».

---

40. *Ibid.*
41. Jacynthe Tremblay, *op. cit.*, p. 260.
42. Jacynthe Tremblay, *op. cit.*, p. 361, souligné dans le texte.
43. *Ibid.*
44. Karl Rahner, « The Body in the Order of Salvation », p. 88.

L'humain se manifeste lui-même, de manière « ambiguë », comme tout, comme une « matérialité *de* l'esprit », comme mystère ouvert à la rencontre avec le Dieu, comme unité d'esprit et de matière, qui fait retour sur soi dans l'ouverture à l'autre[45].

Pour ne pas utiliser les termes « matière » et « esprit », chargés d'une lourde histoire qui subordonne toujours à nouveau la matière à l'esprit et les autres de l'homme à l'homme, et pour synthétiser ce qui précède, je résumerais le deuxième modèle de la corporéité selon K. Rahner, dans mes mots mêlés à ceux de K. Rahner et J. Tremblay que la corporéité est *l'effet, singulier et individuel, devenu stable dans le temps, demeurant en devenir, de l'avènement d'intersections des différents termes de la dualité qui font l'humain, qui maintient l'unité de celui-ci comme question et mystère et qui est une condition de possibilité de la rencontre entre l'humain et le Dieu qui se manifeste dans l'histoire.*

Deux questions se posent à propos de cette seconde image de la corporéité dans l'œuvre de K. Rahner. La première est de savoir comment elle s'articule à la première image, trouvée dans l'œuvre de K. Rahner, celle d'un corps de l'homme désincarné qui repose sur une conception négative de la matière. Dans le passage du premier au deuxième modèle, l'homme se serait-il incarné à l'image de son Dieu ? La deuxième image de la matérialité de l'humain ne vise-t-elle pas à prendre complètement en compte le singulier, l'historicité, la finitude, le matériel et la matérialité ? Ne remet-elle pas en question une rencontre de l'humain et de Dieu qui se produirait dans l'élévation d'une immanence vers une transcendance selon une logique hiérarchique qui part du plus bas vers le plus haut ? Ne signifie-t-elle pas, pour reprendre les termes de J. Tremblay, la rencontre de deux libertés, de deux immanences et de deux transcendances, celles de l'humain et de Dieu[46] ? N'instaure-t-elle pas une véritable circularité indépassable entre le monde, l'humain et le Dieu ? Cette vision permettrait-elle à l'homme de s'incarner, de lui donner une chair, comme lieu d'existence ? Cela se produit-il moyennant un enfermement dans la relation entre lui-même et son Dieu ? Cela nous amène à la deuxième question.

45. *Ibid.*, p. 86.
46. Voir Jacynthe Tremblay, *op. cit.*, p. 439 s.

Sur la base de deux axiomes féministes, à savoir, premièrement, que le discours de la neutralité a déjà subordonné le féminin et, deuxièmement, qu'on ne peut sortir d'un système symbolique phallocentrique qui nous détermine, on posera cette question : quelle est la place de la femme dans la deuxième compréhension rahnérienne de la corporéité ?

On pourrait l'envisager à la manière dont J. Derrida a considéré l'analytique existentiale de M. Heidegger, sur ce sujet, quand il a noté que

> du sexe, oui, on le remarque facilement, Heidegger [ajoutons K. Rahner] parle aussi peu que possible et peut-être ne l'a-t-il jamais fait. Peut-être n'a-t-il jamais rien dit, sous ce nom, sous les noms que nous leur connaissons, de « rapport-sexuel », de la « différence-sexuelle », voire de « l'homme-et-la-femme ». [...] [U]ne différence sexuelle ne [serait] pas à hauteur de différence ontologique : aussi négligeable en somme, au regard de la question du sens de l'être, qu'une différence quelconque, une distinction déterminée, un prédicat ontique. [...] Mais en tant qu'il s'ouvre à la question de l'être, en tant qu'à l'être il a cette référence même le *Dasein* ne serait pas sexifère[47].

L'humain de K. Rahner ne l'est pas plus, « sexifère ». Dans l'opération d'incarnation de l'homme, dans le passage de la première à la deuxième image du corps chez K. Rahner, où est passée la femme ? A-t-elle perdu la position paradoxale qu'elle occupait, celle d'être à la fois l'autre de l'esprit, et l'autre d'une économie dualiste de l'esprit et de la matière ? On répondra négativement à cette question. Elle demeurerait dans cette position d'exclue, dedans et dehors, du système symbolique phallocentrique. On pourrait suivre ici Luce Irigaray qui répond à l'oubli de l'être qu'a montré M. Heidegger par l'oubli de l'air par celui-ci et par la métaphysique depuis ses origines[48]. Le philosophe de la pensée déictique oublie le don dont provient le *Dasein* et le monde, lesquels adviennent co-originairement et se laissent être[49]. Il a oublié qu'il a quitté le premier réceptacle pour naître à l'air. L'homme construirait pour lui-même un abri, le sans-fond ; et un

---

47. Jacques Derrida, « Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I) », dans *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990, p. 147-148.

48. Voir Denise Couture, « Le rien et le féminisme », *Théologiques*, vol. 4, n° 2 (1996), p. 99-115 ; Luce Irigaray, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1983.

49. Martin Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1957, p. 150.

style, la sérénité[50]. Le cercle se serait resserré également autour de la corporéité de l'homme chez K. Rahner. L'homme est complètement incarné, comme tout. Il ne thématise pas la production des *autres*. L'analyse féministe fait ressortir qu'il resterait un résidu de sa construction, d'*autres* corps ou encore les *corps* de ses autres, dedans (appropriés) et dehors (exclus). Vue du dehors et malgré toutes les apparences, la deuxième image rahnérienne de la corporéité proposerait à nouveau un corps de l'homme, en crise, et désincarné dans la mesure où il est coupé de ses *autres*.

Troisième image : l'homme incarné et placé au sommet de la création

Un projet théologique de K. Rahner fut d'interpréter Thomas d'Aquin à partir de sa formation, entre autres, auprès de Joseph Maréchal, de la philosophie idéaliste allemande, de Kant, plus particulièrement, ainsi que de celui qu'il a appelé un « grand maître à penser », Martin Heidegger. Comme d'autres théologiens chrétiens de sa génération, tels Rudolf Bultmann et Paul Tillich, par la force de sa pensée originale, K. Rahner a établi un pont entre une théologie chrétienne et la philosophie contemporaine, jusqu'à l'autre pensée de M. Heidegger. Quand le théologien importa, dans une théologie de type transcendantal, la thèse de Thomas d'Aquin sur la connaissance indirecte de l'individuel (par la *conversio ad phantasma*), celle-ci subit quelques modifications, devenant sinon directe, du moins voisinant les existentiaux permanents et co-originaires que sont la subjectivité et la mondanéité. K. Rahner aura également interprété la philosophie contemporaine de façon inédite en la mettant en relation avec la tradition théologique. J. Tremblay explique que, chez K. Rahner,

> [...] le Dieu infini étant l'étant de l'absolue possession de l'être, il occupe entièrement le champ illimité de l'être. Rahner considère encore Dieu en tant qu'il se tient au sommet de la hiérarchie des étants, ce qui le rapproche de l'être davantage que les étants intramondains. Ce faisant, la métaphysique identifie presque Dieu à l'être. Bien que son attention aux textes mêmes de Thomas d'Aquin n'entraîne pas de la part de

50. Voir Luce Irigaray, *op. cit.*

> Rahner cette identification, il semble cependant qu'il n'ait pas voulu se détacher complètement de la perspective de la métaphysique concernant l'être. Heidegger, comme philosophe, a pu le faire. Mais Rahner s'est senti lié à son passé philosophique et chrétien[51].

K. Rahner explique ainsi son rapport à la tradition théologique et chrétienne :

> [N]'est-il pas compréhensible que le théologien chrétien [...] ne puisse se distancer si totalement de son passé ? [...] [I]l se sentira toujours dans l'obligation de parler le langage de la tradition chrétienne. Et il doit y consentir volontiers. Il ne peut donc pas sacrifier à cette tendance si notable de Heidegger de tout dire autrement qu'on ne le faisait jusqu'alors, et il n'entend pas du tout le faire[52].

Ce ne sera pas seulement le langage de la tradition chrétienne qui amènera K. Rahner à offrir une troisième image de la corporéité, mais également son désir de présenter à l'auditoire contemporain une théologie recevable pour un esprit moderne. Il était préoccupé de présenter une vision démythologisée (Rudolf Bultmann) de la foi chrétienne, de la création divine, du devenir humain du Logos, de l'incarnation du Dieu. Ces deux éléments, l'emploi d'un langage de la tradition théologique et celui d'un langage pertinent pour la modernité, contribuent concomitamment, chez K. Rahner, à la réinsertion d'un rapport hiérarchique entre la matière, un niveau inférieur de la possession de l'être, et l'esprit, un niveau supérieur, et qui, pour cela, peut seul tirer la matière vers lui et non l'inverse, de sorte que K. Rahner parle d'un devenir de la matière vers l'esprit dans la lignée de la vision évolutive moderne[53]. On n'avait pourtant nul besoin de ce schéma de subordination pour comprendre la circularité de l'un et de l'autre, et la corporéité comme l'appel de la correspondance des deux[54]. J. Tremblay a raison d'affirmer que

> Heidegger a probablement une longueur d'avance sur la théologie chrétienne qui n'est pas encore tout à fait à l'abri de la tentation platonicienne de concevoir la perfection de l'esprit à la mesure de son éloignement de

51. Jacynthe Tremblay, *op. cit.*, p. 394.
52. Karl Rahner cité *in* Jacynthe Tremblay, *op. cit.*, p. 394.
53. Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, p. 206 s. ; Karl Rahner, « The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith », p. 177.
54. Voir entre autres Karl Rahner, « The Body in the Order of Salvation », p. 78.

> la matérialité et de la finitude, et ceci, malgré la prétention du christianisme voulant que Dieu soit devenu quelque chose de matériel, de fini[55].

Selon la troisième image de la corporéité, la matière « se déploie intentionnellement vers l'esprit », vers « une perfection supérieure[56] ». « En bon philosophe thomiste », on appliquera, écrit K. Rahner, à

> tout ce qui est matériel, de façon analogique, un concept d'autopossession tel que, dans la conscience ou la conscience de soi, il vient en plénitude à son essence propre [...]. [C]ette réalité que, en un sens vulgaire et pleinement juste à sa place, nous caractérisons d'« inconsciente » est, d'un point de vue métaphysique, cet étant qui possède *seulement* son idée *propre*, engoncée en lui. De là, l'on comprendrait également qu'une organisation réellement supérieure et plus complexe puisse apparaître aussi comme un pas vers la conscience, et finalement vers la conscience de soi[57].

C'est-à-dire un pas vers l'humain. Pas surprenant que le théologien en conclut non seulement que « l'humain est le but de tout devenir générateur[58] », mais que « le plus haut degré de tout devenir productif est l'esprit humain et [que] la matière tend vers lui comme vers son principe final de forme et de nature[59] ».

La notion chrétienne d'un accomplissement de l'histoire comme devenir de la matière vers l'esprit a l'avantage, selon K. Rahner, d'être signifiante pour une pensée moderne de l'évolution. Mais, comment, par rapport à la deuxième image de la corporéité, la temporalité s'est-elle ici muée en une chronologie linéaire ? Comment l'accomplissement de l'humain s'est-il trouvé projeté dans le temps de l'horloge alors qu'une certaine perspective rahnérienne n'en avait nul besoin, pour laquelle l'accomplissement, ou encore le salut, n'était « pas une situation du futur », mais « l'irrévocabilité de la véritable autocompréhension et du véritable auto-accomplissement de l'homme en liberté devant Dieu par l'accueil de son soi propre[60] » ? Comment le théologien est-il revenu au « présupposé métaphysique voulant que

---

55. Jacynthe Tremblay, *op. cit.*, p. 395.
56. Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, p. 212.
57. *Ibid.*, p. 214.
58. Karl Rahner, « The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith », p. 177.
59. *Ibid.*
60. Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, p. 54-55.

l'inférieur ne puisse se mouvoir de lui-même vers le supérieur[61] » comme mode d'accomplissement étalé dans le temps chronologique ? Ce qu'on peut percevoir comme un retour à une hiérarchie entre l'esprit et la matière, après l'ouverture sur une pensée déictique de la circularité entre les deux, ne peut se baser sur la réalité de l'évolution du monde telle qu'elle apparaît à la raison moderne. Ce serait prendre l'effet pour la cause. La théologie transcendantale de K. Rahner n'a jamais été fondée sur un empirisme fondationaliste. Il faut comprendre la vision rahnérienne du devenir de la matière vers l'esprit comme l'effet d'une intelligibilité, de celle que choisit le théologien : du retour de la logique dualiste et hiérarchique des rapports entre l'esprit et la matière. La troisième image de la corporéité chez K. Rahner est celle de l'homme incarné et placé au sommet de la création. Cette vision consolide la position de ses *autres* au-dedans et au-dehors d'un phallocentrisme.

Pour préparer la transition vers une quatrième image de la corporéité, on pourrait emprunter à G. C. Spivak l'usage d'insérer le préfixe *post-* entre parenthèses avant des termes tels que (post)colonialisme et (post)modernité. Les parenthèses signalent que l'on demeure déterminé par le régime de vérité d'une période dont on sait qu'elle a épuisé ses propres possibilités. Elles indiquent l'entre-temps que nous habiterions entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. G. S. Spivak réfère à une phrase de Jacques Derrida pour énoncer qu'on ne connaît pas les conséquences de l'inclusion des femmes comme sujets dans le symbolique[62]. Pour le dire avec R. Braidotti et J. Butler, on ne connaît pas le système qui ne procéderait pas par la triple opération d'appropriation, de distanciation et de subordination de l'*autre*, qu'il s'agisse de la femme, l'autre sexuel de l'homme, des autochtones et des autres ethnies, les autres sujets de l'eurocentrisme et de l'impérialisme étatsunien, ou de la terre et de la matérialité, les autres de la technoscience[63]. Il y a un consensus dans l'espace théorique d'un féminisme poststructuraliste selon lequel

61. Jacynthe Tremblay, *op. cit.*, p. 372.

62. Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline*, New York, Columbia University Press, 2003, p. 27.

63. Rosi Braidotti, « Equality and Diversity : Radical Feminism and the Quest for Fundamentals », dans Lieteke van Vucht Tijssen, Jan Berting, Frank J. Lechner (dir.), *The Search for Fundamentals : The Process of Modernization and the Quest for Meaning*, Boston, Kluwer Academic Pub., 1999, p. 131-141. Voir aussi Rosi Braidotti,

nous vivrions dans un entre-temps, entre un régime de savoirs et de pouvoirs dont on sait qu'il a épuisé ses propres possibilités, parce qu'on a compris ses mécanismes et qu'on n'accepte plus ses exclusions, et entre un temps qui vient, mais dont les structures du savoir, du pouvoir et des conditions de la liberté nous demeurent encore inconnues.

Dans cette lignée, on pourrait proposer une (post)anthropologie chrétienne qui ne placerait plus l'homme au sommet de la création. La proclamation de la « mort de l'homme » par Michel Foucault n'a pas signifié la fin de l'anthropologie. Elle a participé d'un discours sur la (post)modernité qui a conçu, pour le dire à la manière de Foucault, l'homme comme un point idéal, comme un effet, produit par un enchevêtrement de savoirs et de pouvoirs, plutôt que comme une nature fondatrice de vérité[64]. Une (post)anthropologie signifierait une position de résistance à la logique selon laquelle une vision de l'homme est le fondement et le sommet du discours.

Quatrième image : des corps des unes et des autres comme l'effet stable du phallocentrisme auquel il n'est pas impossible de résister

L'approche de J. Butler me fournira quelques orientations pour construire une proposition alternative. Dans une formule brève, cette auteure décrit son travail théorique comme consistant à « relever le défi que lance la psychanalyse lacanienne à la compréhension anglo-américaine du genre et de considérer le statut du "sexe" comme une norme linguistique, mais de remanier cette normativité dans les termes foucaldiens de "l'idéal régulateur"[65] ». Cela veut dire, selon J. Butler, qu'on ne peut pas sortir d'un système symbolique (Jacques Lacan) phallocentrique, mais que celui-ci n'a d'autre fondement que le crédit que nous lui accordons par la répétition de nos actions (Michel Foucault). Il nous détermine et il continue de tenir par le fait

---

Nomadic Subjects : Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory, New York, Columbia University Press, 1994.

64. Rosi Braidotti, « Equality and Diversity : Radical Feminism and the Quest for Fundamentals », *op. cit.*, p. 132 ; Judith Butler, *Bodies That Matter*, p. 7-8 ; Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline*, p. 26-27.

65. Judith Butler, *Bodies that Matter*, p. 22.

que, dans une entente tacite, nous l'actualisons. Il y a donc une possibilité de le réorienter. Il s'agit de tenter d'appliquer une telle tactique à l'égard du phallocentrisme de K. Rahner. L'orientation à retenir est la suivante : ne pas en sortir (car il n'y a pas de place où aller, ailleurs), mais le déstabiliser (car nous savons son intelligibilité illusoire).

J. Butler instaure un modèle de circularité qui, sous certains aspects, n'est pas sans rappeler celui de K. Rahner. Elle explique qu'il n'est pas suffisant de dire que le sujet construit le discours ou, à l'inverse, que le discours construit le sujet. Dans le premier cas, on suppose que le sujet préexiste à un ordre langagier alors qu'il se trouve déjà forgé, formé, par lui, dans un cercle dont il ne peut pas sortir. Dans le deuxième cas, on nie la force de résistance de corps souffrants, occultés, exclus, que la logique du discours symbolique ne subsume pas. L'auteure définit la construction comme « un processus de réitération par lequel tant "les sujets" que "les actes" viennent à apparaître. Il n'y a pas de pouvoir qui agit, mais une action répétée qui constitue le pouvoir dans sa persistance et dans son instabilité[66] ». À la différence de K. Rahner, J. Butler énonce un dehors : des corps exclus. Un débat féministe porte sur la question de savoir si une action subversive précède, temporellement, suit ou accompagne un système symbolique phallocentrique[67]. On s'entend sur l'exclusion, sur l'effacement de la femme mais pas sur le lieu et la fonction occupés par celle-ci. Où se trouve-t-elle ? D'où peut-elle construire une subjectivité féministe ? Où est le dehors ? J. Butler propose cette réponse : « Elle est "en dehors" de la loi, mais la loi conserve ce "dehors" à l'intérieur d'elle-même[68]. » De quel dehors s'agit-il ? « [U]n domaine d'êtres abjects », « qui forment le dehors constitutif du domaine du sujet[69] » : des corps moins humains, non humains ou inintelligibles[70]. Dans la perspective de J. Butler, il ne s'agit pas d'éliminer toutes les exclusions, car la constitution d'un régime de vérité provoque nécessairement un dehors ; il s'agit cependant de rendre les exclusions « moins permanentes, plus dynamiques[71] ».

66. *Ibid.*, p. 9.
67. Judith Butler, *Gender Trouble*, p. 38.
68. *Ibid.*, p. 135.
69. Judith Butler, *Bodies that Matter*, p. 3.
70. *Ibid.*, p. 8.
71. *Ibid.*, p. 189.

Un système symbolique phallocentrique apparaît ainsi à la fois fragile et solide. Il est fragile parce qu'il n'a pas de fondement, parce que son intelligibilité est une illusion et que nous le savons, et parce que des corps exclus, abjects, y résistent de multiples façons et sont en train de le réorienter. Mais il est solide, également, de par sa matérialité consolidée dans le temps. J. Butler conçoit la matérialité comme « l'effet du pouvoir » et, plus précisément, comme « le plus productif effet du pouvoir[72] » ; et la matière comme « un processus de matérialisation qui se stabilise dans le temps afin de produire l'effet de frontière, de fixité et de surface[73] ». La matérialité serait un effet stable, fixe, d'un système symbolique. Le système phallocentrique fonde précisément sa logique, supposément vraie, naturelle, réelle et immuable, sur la réalité des corps qu'il a déterminés. Il opère un renversement. Alors que les corps sont un effet du système symbolique, celui-ci prouve sa vérité (et son caractère naturel) en s'appuyant sur ce que les corps sont devenus. C'est pourquoi, selon l'auteure, les corps exclus ne peuvent pas prendre appui seulement sur ce qu'ils sont devenus en vue de la résistance au système qui les a produits, sans ajouter d'autres critères. Pour réorienter, déstabiliser, un système symbolique phallocentrique, l'auteure propose de le réitérer d'une manière qui fait apparaître l'illusion de son intelligibilité. Comment réalise-t-on cela ? Voilà une question à laquelle J. Butler n'apporte pas de réponse générale.

Je propose d'appliquer cette perspective théorique à la théologie chrétienne de la corporéité selon K. Rahner. Je partirai de sa deuxième image, celle qui était apparue la plus prometteuse des trois, et qui a été formulée ainsi plus haut : la corporéité est *l'effet, singulier et individuel, devenu stable dans le temps, demeurant en devenir, de l'avènement d'intersections des différents termes de la dualité qui font l'humain, qui maintient l'unité de celui-ci comme question et mystère et qui est une condition de possibilité de la rencontre entre l'humain et le Dieu qui se manifeste dans l'histoire.* La tactique féministe consiste à réécrire cette phrase de telle sorte que la nouvelle formulation demeure analogue à celle initiale, reconnaissable (c'est l'option de ne pas quitter l'ordre phallocentrique, car il n'y a pas d'autre place

72. Judith Butler, *Gender Trouble*, p. 2.
73. *Ibid.*, p. 9.

où aller), mais qu'elle s'en distingue, en même temps, pour la réorienter (c'est l'option de déstabiliser une vision qui apparaît désormais illusoire).

Le début de la définition sera légèrement modifiée. On n'énoncera pas seulement un devenir incessant, mais aussi la possibilité d'une résistance au phallocentrisme à partir du corps qui est à la fois son effet et un lieu de sa répétition, d'où la réécriture proposée : la corporéité serait *l'effet, singulier et individuel, devenu stable dans le temps, en devenir et qui peut changer.*

La deuxième partie de la phrase, *l'effet... de l'avènement d'intersections des différents termes de la dualité qui font l'humain*, serait reprise ainsi : *l'effet... de la réitération du système symbolique phallocentrique*, car une (post)anthropologie féministe détourne l'attention de l'être de l'homme ainsi que de ses questions internes d'unification des dualités qu'il a construites, pour faire apparaître ce qu'un pouvoir masquait, c'est-à-dire la loi symbolique du père qui nous détermine.

La troisième section, *qui maintient l'unité de celui-ci comme question et mystère*, exige une reformulation. K. Rahner situe la corporéité là où il y a un appel d'unité de l'humain, là où il est mystère. La corporalité a comme fonction de maintenir l'humain à niveau de mystère, car, autrement, l'articulation des existentiaux entre eux s'écroulerait ainsi que la possibilité d'une rencontre avec le Dieu. Une réécriture féministe détourne l'attention de l'être de l'homme. Sur le plan de sa fonction, la corporéité fait alors apparaître les positions d'une politique de la localisation : elle *manifeste une position et, éventuellement, une forme de résistance au phallocentrisme.*

Enfin, la quatrième et dernière partie de la définition, qui se lisait ainsi, *et qui est une condition de possibilité de la rencontre entre l'humain et le Dieu qui se manifeste dans l'histoire*, demande l'insertion d'éléments de théologie féministe. Une tâche de la théologie de K. Rahner fut de penser les conditions de possibilité de la révélation chrétienne. Il importa, pour lui, de montrer, d'une part, la proximité de l'humain et du Dieu au sein de l'expérience transcendantale qui est à l'humain toujours à chaque fois donnée et, d'autre part, que l'humain ne peut pas déduire de son expérience transcendantale la révélation en Jésus-Christ. Le Dieu demeure obscur pour l'humain qui ne peut le connaître directement, mais seulement par l'intermédiaire des choses du monde. Le Dieu chrétien s'est révélé dans l'histoire, dans la

mondanéité et dans la matérialité, en Jésus-Christ, afin que l'humain puisse l'entendre. Pour une réécriture féministe de l'énoncé, je considérerai trois éléments. Premièrement, je déplacerai la question de K. Rahner, car celle des conditions de possibilité de la révélation chrétienne à l'humain demeure encore toute centrée sur l'humain. Je parlerai plutôt simplement de la possibilité d'être en relation, chrétiennement, avec le divin, en tant que fait accompli et encore à venir. Deuxièmement, il s'agit de se situer dans un entre-temps entre un phallocentrisme et ce qui vient et que nous ne connaissons pas encore. Il est pertinent pour ce temps de féminiser le Dieu masculin et d'insérer dans le vocable du féminin, qui était effacé, subordonné, afin d'en laisser une trace pour maintenant et pour l'avenir. Je parlerai donc de la Dieue chrétienne. Troisièmement, une manière dont des féministes spirituelles agissent présentement en vue de contrer la subordination des *autres* à l'homme est de reconnaître et de célébrer concrètement les différences. Voici une réécriture féministe de la corporéité selon la deuxième image de K. Rahner : *L'effet, singulier et individuel, devenu stable dans le temps, en devenir et qui peut changer, de la réitération du système symbolique phallocentrique, qui manifeste une position et, éventuellement, une forme de résistance au phallocentrisme, et qui ouvre à la possibilité de célébrer une multiplicité de manières d'être avec la Dieue chrétienne.*

On peut comprendre le travail théorique, dans l'espace féministe et poststructuraliste, comme étant local, éphémère et instable. Ainsi en va-t-il de cette proposition qui construit un pont entre une théologie chrétienne et un féminisme. Je l'aurai dit ainsi une fois. Je lui attribue une fonction de relais menant vers de nouvelles questions. Le dernier mot appartient à Judith Butler :

> Comment saurons-nous la différence entre le pouvoir dont nous faisons la promotion et le pouvoir auquel nous nous opposons ? [...] Car l'on est dans le pouvoir [...] même quand on s'y oppose, on est produit par lui alors qu'on travaille à le réarticuler, et c'est cette simultanéité qui est à la fois la condition de notre partialité, la mesure de notre ignorance politique et aussi la condition de l'action elle-même[74].

74. Judith Butler, *Bodies That Matter*, p. 241.

TABLE DES MATIÈRES

Préface 7
Maxime Allard, Jean-Guy Nadeau et Denise Couture

L'union intime du corps et de l'âme en christianisme. Contre un lieu commun 15
Jean-Guy Nadeau

Le corps du sujet dans la modernité naissante. Explorations philosophiques et mystiques 31
Thérèse Nadeau-Lacour et Maxime Allard

Le Seigneur de la danse. La danse et le salut du corps en christianisme 73
Robert Mager

Une filiation sans engendrement ou le corps marqué de la lettre aux Galates 107
Alain Gignac

Connaissance, identité et androgynéité. Condition du salut dans l'*Évangile selon Thomas* 131
André Gagné

À corps perdu dans la vie des femmes religieuses 149
Monique Dumais

Le soin du corps chez Marie de l'Incarnation ou la « sacramentalité à l'œuvre » chez une mystique 159
Raymond Brodeur

Le corps crucifié comme idéal dans les écrits du fondateur de l'Opus Dei 173
Michaël Séguin

Homosexualité et éthique citoyenne 187
Gregory Baum

Vivre et croire à corps défendant 199
Jean-François Breton

Cyborg et robot sapiens : deux approches de la corporalité technologisée 209
Jean-François Roussel

La corporéité chez Karl Rahner. Lecture féministe 225
Denise Couture

Collection Héritage et Projet

1. Jacques GRAND'MAISON
   La seconde évangélisation, tome 1 : *Les témoins*
2. Jacques GRAND'MAISON
   La seconde évangélisation, tome 2, vol. 1 : *Outils majeurs* ; vol. 2 : *Outils d'appoint*
3. André CHARRON
   Les catholiques face à l'athéisme contemporain. Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France 1945-1965
4. Rémi PARENT
   Condition chrétienne et service de l'homme. Essai d'anthropologie chrétienne
5. Vincent HARVEY
   L'homme d'espérance. Recueil d'articles (1960-1972)
6. Société canadienne de théologie
   Le divorce. L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage ?
7. Service Incroyance et Foi
   L'incroyance au Québec. Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales
8. François FAUCHER
   Acculturer l'Évangile. Mission prophétique de l'Église
9. En collaboration
   Jésus ? De l'histoire à la foi
10. En collaboration
    Le pluralisme. Pluralism : its meaning today
11. Jean-Claude PETIT
    La philosophie de la religion de Paul Tillich. Genèse et évolution : la période allemande (1919-1933)
12. En collaboration
    Le renouveau communautaire chrétien au Québec. Expériences récentes
13. Louis RACINE et Lucien FERLAND
    Pastorale scolaire au Québec. Niveau secondaire
14. Viateur BOULANGER, Guy BOURGEAULT, Guy DURAND, et Léonce HAMELIN
    Mariage : rêve, réalité. Essai théologique
15. Richard BERGERON
    Obéissance de Jésus et vérité de l'homme. Une interpellation

16. Louis ROUSSEAU
La prédication à Montréal de 1800 à 1830. Approche religiologique

17. En collaboration
L'homme en mouvement. Le sport. Le jeu. La fête. Sociologie. Philosophie. Théologie

18. Éric VOLANT
Le jeu des affranchis. Confrontation Marcuse-Moltmann

19. Guy DURAND
Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale

20. Bernard J. F. LONERGAN
Pour une méthode en théologie

21. En collaboration
Après Jésus. Autorité et liberté dans le peuple de Dieu

22. Pierre CHARRITTON
Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme

23. Michel DESPLAND
La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu

24. Rémi PARENT
Communion et pluralité dans l'Église. Pour une pratique de l'unité ecclésiale

25. Paul-Eugène CHARBONNEAU
L'homme à la découverte de Dieu. Une interrogation sur l'homme, Dieu et la foi

26. Sous la direction d'Élisabeth J. LACELLE et Thomas R. POTVIN
L'expérience comme lieu théologique. Discussions actuelles

27. Thomas R. POTVIN et Jean RICHARD
Questions actuelles sur la foi

28. Bernhard WELTE
Qu'est-ce que croire ? Une approche philosophique de la foi chrétienne

29. Sous la direction de Guy COUTURIER, André CHARRON et Guy DURAND
Essais sur la mort. Analyse multidisciplinaire sur un thème actuel

30. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jean-Marc DUFORT
La peur. Genèse, structures contemporaines, avenir
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1983)

31. André NAUD
La recherche des valeurs chrétiennes. Jalons pour une éducation

32. Yvonne BERGERON
Fuir la société ou la transformer ? Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit

33. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jacques DOYON
Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1984)

34. Jean-Guy NADEAU
La prostitution, une affaire de sens. Étude de pratiques sociales et pastorales

35. Pierre GUILLEMETTE et Mireille BRISEBOIS
Introduction aux méthodes historico-critiques

36. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON
Le laïcat: les limites d'un système
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1986)

37. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jean DRAPEAU
Droit et morale: valeurs éducatives et culturelles
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1985)

38. Fernand DUMONT
L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien

39. André NAUD
Le magistère incertain

40. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON
Le christianisme d'ici a-t-il un avenir?
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1987)

41. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON
Enseigner la foi ou former des croyants
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1988)

42. Michel BEAUDIN
Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar

43. Sous la direction de Guy LAPOINTE
Crise de prophétisme. Hier et aujourd'hui. L'itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison

44. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON
Jésus: Christ universel? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1989)

45. Odette MAINVILLE
L'Esprit dans l'œuvre de Luc

46. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON
Questions de liberté.
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1990)

47. Jacynthe TREMBLAY
Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner

48. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON
Seul ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité
Actes du 28e congrès de la Société canadienne de théologie (1991)

49. Jean-Jacques LAVOIE
La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle

50. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE
Pluralisme culturel et foi chrétienne
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1992)

51. Paul-André TURCOTTE
Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel au Québec

52. Aldina DA SILVA
La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères

53. Sous la direction d'Odette MAINVILLE, Jean DUHAIME et Pierre LÉTOURNEAU
Loi et Autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne

54. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE
Dire Dieu aujourd'hui
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1993)

55. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE
Drames humains et foi chrétienne. Approches éthiques et théologiques
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1994)

56. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE
Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1995)

57. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE
Projet de société et lectures chrétiennes
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1996)

58. Sous la direction de Gilles ROUTHIER
L'Église canadienne et Vatican II

59. Bertrand OUELLET et Richard BERGERON
Croyances et sociétés
Communications présentées au dixième colloque international sur les nouveaux mouvements religieux

60. René LATOURELLE
Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu

61. Michel DESPLAND
Les hiérarchies sont ébranlées. Politiques et théologies au XIXe siècle

62. Robert JACQUES
La confiance charnelle : le vif du sujet

63. Sous la direction de Jean-Guy NADEAU
La théologie : pour quoi ? pour qui ? L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1997)

64. Sous la direction de Gilles ROUTHIER
Vatican II au Canada : enracinement et réception
Actes du colloque organisé par la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval et le CIEQ (1999)

65. Sous la direction de Michel BEAUDIN, Anne FORTIN et Ramon MARTINEZ DE PISON
Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1999)

66. Sous la direction de Michel BEAUDIN, François NAULT et Guy-Robert ST-ARNAUD
Figures et quêtes messianiques
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1998)

67. Sous la direction de Marc DUMAS et François NAULT
Pluralisme religieux et quêtes spirituelles : incidences théologiques
Acte du congrès de la Société canadienne de théologie (2000).

68. Chrystian BOYER
Jésus contre le temple ? Analyse historico-critique des textes

69. Gilles ROUTHIER
Vatican II. Herméneutique et réception

70. Sous la direction de Robert MAGER
Dieu agit-il dans l'histoire ?Explorations théologiques
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (2003)

71. E.-Martin MEUNIER
Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XXe siècle

72. Sous la direction de Monique DUMAIS
Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (2001)

73. Sous la direction de Monique DUMAIS et Jean RICHARD
Église et communauté
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (2006)

74. Sous la direction de Pierre NOËL
Violence et religion
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (2002)

L'intérieur de ce livre a été imprimé au Québec en octobre 2009
sur du papier entièrement recyclé
sur les presses de l'Imprimerie Gauvin.

Pratiques et constructions du corps en christianisme

Corps d'amour et de travail, corps de souffrance et de plaisir, corps damné ou sauvé : le corps fait problème en christianisme, particulièrement dans une culture qui en valorise la monstration et l'exploitation tout en occultant tant le corps que son exploitation. Dans ses constructions pratiques, discursives, le corps est toujours à ressaisir, à redécouvrir. Les analyses théologiques chrétiennes y contribuent, car le discours théologique est déjà lové, dans la tradition occidentale du moins, dans des constructions et des pratiques discursives sur le corps qui les ont précédées.

Les avenues ne manquent pas pour découvrir les pratiques, constructions et discours du corps à l'intérieur même du christianisme. Afin de structurer et d'articuler ces diverses pistes, les premiers chapitres de cet ouvrage balisent à la fois historiquement et conceptuellement la problématique. Le second volet porte sur l'interprétation de textes anciens où la corporéité est un enjeu. Le troisième volet groupe cinq contributions sur des pratiques et des discours plus récents du corps en christianisme. Quant au dernier volet, il contient deux chapitres qui tentent de dégager des pistes théologiques sur la question du corps.

Avec des textes de Maxime Allard, Gregory Baum, Jean-François Breton, Raymond Brodeur, Denise Couture, Monique Dumais, Alain Gagné, Alain Gignac, Robert Mager, Jean-Guy Nadeau, Thérèse Nadeau-Lacour, Jean-François Roussel, Michaël Séguin.

Collection
Héritage et projet

Couverture : montage d'après l'œuvre de Giovanni Bellini, *Pietà*, vers 1465.

FOI CHRÉTIENNE

www.editionsfides.com

ISBN 978-2-7621-2988-5

9 782762 129885

29,95 $ • 27 €