

François BOËDEC, Étienne GRIEU, Dominique QUINIO,
Gilles REBÊCHE, Cécile RENOUARD, Bruno SAINTÔT,
Robert SCHOLTUS, Alain THOMASSET

Les chrétiens dans le débat public

Éditions Facultés jésuites de Paris

La morale catholique à l'épreuve de la « problématique du genre » : quels nouveaux défis pour le débat public?

Bruno Saintôt

À peine essoufflée la controverse du « mariage pour tous », une autre controverse intégrant la précédente dans un questionnement plus large anime les débats, les protestations pacifiques des veilleurs ou celles plus virulentes de certains courants catholiques, les diffusions planifiées et les buzz incontrôlés de la blogosphère et des réseaux sociaux, et parfois, heureusement, les réflexions : la controverse¹ ou la querelle² du genre ou plutôt, selon le mot anglais chargé de diverses significations impossibles à rendre en français, du *gender*.

Après l'idéologie marxiste combattue par l'Église, faudrait-il voir dans l'idéologie du *gender*, ou dans ce que

1. Conseil Pontifical pour la Famille, *Gender: La controverse*, Paris, Téqui, 2011.

2. Selon le titre d'un ouvrage Christian Flavigny, *La querelle du genre. Faut-il enseigner le « gender » au lycée ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

certains nomment encore contre l'avis de beaucoup la « théorie du genre », le nouveau fléau qui menace non seulement les sociétés occidentales, mais toutes les sociétés du monde? Mgr Tony Anatrella n'hésite pas à qualifier la « théorie du genre » de « cheval de Troie³ » ayant déjà pénétré toutes les institutions mondiales de l'ONU (OMS, UNESCO, Commission de la Population et du Développement) et également toutes les institutions européennes puisque le *gender mainstreaming* ou « approche intégrée de la dimension de genre » qui réclame une véritable égalité sociale et politique entre hommes et femmes devient une des missions de l'Union européenne consacrée par le traité d'Amsterdam en 1997⁴. Le *gender* n'est donc pas seulement une question d'identité personnelle et sociale, mais aussi une question institutionnelle et politique.

Face à ces évolutions, les catholiques seraient-ils pris par ce que la sociologue Irène Théry, dans son analyse des évolutions de la bioéthique, qualifie de « panique morale qui semble saisir la société française – corps médical, responsables politiques, religieux⁵ » ? Qu'en est-il donc, et quels sont les enjeux et les arguments? Comment participer au débat public sur ces questions?

Comme il est difficile de présenter sérieusement la question du *gender* dans un temps bref, j'ai choisi de répondre à

3. Tony Anatrella, Préface à Conseil Pontifical pour la famille, *Gender: La controverse*, Paris, Téqui, 2011, p. 3.

4. À l'article 3 du *Traité sur l'Union européenne* est ajouté par le *Traité d'Amsterdam* le paragraphe suivant: « 2. Pour toutes les actions visées au présent article, la Communauté cherche à éliminer les inégalités, et à promouvoir l'égalité, entre les hommes et les femmes. »

5. Irène Théry, *Des humains comme les autres: bioéthique, anonymat et genre du don*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, coll. « Cas de figure », n° 14, 2010, quatrième de couverture.

la question posée par le titre « quels nouveaux défis pour le débat public ? » en analysant trois pôles de la parole publique qui se conditionnent mutuellement et qui sont autant de défis : 1) L'enracinement de la parole publique ; 2) La formulation de la parole publique ; 3) La provocation de la parole publique.

Le défi de l'enracinement de la parole publique

Trois exigences de l'enracinement de la parole publique, parmi d'autres, sont à privilégier : écouter pour rencontrer ; comprendre la notion de genre ; évaluer notre engagement dans le jeu démocratique.

Écouter pour rencontrer

Écouter pour accueillir et rencontrer : revenir à l'ambition d'Ecclesiam suam

Comme le souligne l'Évangile, l'écoute n'est pas une option, mais une convocation :

Faites donc attention à la manière dont vous écoutez. Car à celui qui a, il sera donné ; et à celui qui n'a pas, même ce qu'il croit avoir lui sera retiré⁶.

Cet avertissement de Jésus cité par l'évangéliste Luc juste après la parabole du semeur concerne l'écoute de la Parole

6. Lc 8, 18. Le texte grec dit littéralement : « voyez donc comment vous écoutez » et le verbe *voir* a, comme en français, le sens de comprendre, de considérer, d'appliquer son intelligence et son jugement à quelque chose. Voir aussi Jc 1, 19.

de Dieu. Il peut aussi analogiquement s'appliquer à toutes les paroles et toutes les significations par lesquelles nous nous tenons ensemble dans le même monde.

Sans écoute, nous risquons d'être dépouillés de toute ressource intérieure pour comprendre et évaluer ce qui nous entoure. En effet, nous pouvons éprouver une telle crainte de ce qui est dit que nous ne l'entendons même pas et que nous ne pouvons y répondre, c'est-à-dire porter la responsabilité d'une réponse adaptée. Une personne peu suspecte d'être totalement ignorante en théologie morale évoquait le sujet de cette conférence et me certifiait : « De toute façon, je ne crois pas du tout à ce que tu vas raconter ! » Quelle belle manière de s'immuniser à l'avance contre l'écoute de ce qui pourrait déranger !

Pour nous tenir dans l'attention de l'écoute, nous pourrions reprendre avec profit *Ecclesiam suam*, la lettre encyclique de Paul VI adressée durant le concile Vatican II à toutes les personnes de bonne volonté. Paul VI voulait que le Concile en reçoive, pour son travail alors en cours, « un hommage et un encouragement⁷ ». Soucieux de pouvoir parler au monde en l'approchant⁸, il résumait ainsi son but :

Voilà donc notre propos : montrer de mieux en mieux à tout le monde combien, d'une part, il importe au salut de la société humaine et combien, d'autre part, il tient à cœur à l'Église qu'il y ait, entre l'une et l'autre, rencontre (*sibi occurrere*), connaissance mutuelle (*mutuo se cognoscere*) et estime [amour] réciproque (*inter se diligere*)⁹.

7. Paul VI, *Ecclesiam suam*, 1964, n° 6 (noté ES).

8. ES, n° 70.

9. ES, n° 3, trad. modifiée.

Ce programme ambitieux, surtout quand il s'agit d'instaurer un amour ou une estime réciproque, pourrait paraître quelque peu naïf à tous les chrétiens qui ont vécu difficilement une fin de non-recevoir lors des dernières manifestations de masse. Pourtant, il faudrait y retrouver résolument, dans l'expérience même de l'adversité, un encouragement à écouter pour mieux rencontrer et parler :

L'Église doit entrer en dialogue (*in colloquium veniendum est*) avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole ; l'Église se fait message ; l'Église se fait conversation (*colloquium*)¹⁰.

C'est parce que le dialogue est difficile – le latin emploie le mot *colloquium* comme le mentionne l'intitulé de notre rencontre – que nous avons nous aussi besoin d'un encouragement. Le colloque reste un exercice difficile parce que l'écoute est difficile.

Écouter une histoire de souffrances et de luttes de pouvoir

Qu'est-ce que nous écoutons ? Qu'est-ce que nous n'écoutons pas assez ? Il n'est pas possible de parler du *gender* sans écouter d'abord les souffrances des femmes qui, au cours de l'histoire, se sont exprimées dans des revendications parfois très radicales et même violentes à force de ne pas être entendues. Il faut écouter l'anthropologue Françoise Héritier constatant globalement dans l'histoire et dans les sociétés ce qu'elle appelle « la valence différentielle des sexes¹¹ »

10. *ES*, n° 67.

11. Cf. Françoise Héritier, « De la différence à la hiérarchie », in Nicole Bacharan, Michelle Perrot, Françoise Héritier et Sylviane Agacinski, *La plus belle histoire des femmes*, Paris, Seuil, 2011, p. 24.

qui a pour corollaire une dévalorisation quasi générale des femmes. Il faut écouter les discours des différents féminismes – y compris les féminismes chrétiens – pour se *décider* à voir les formes de violence et d'injustice à l'œuvre. Sans cette écoute, il sera difficile de comprendre les thèses radicales de certains courants du féminisme lesbien prônant la destruction de l'hétérosexualité dominante.

Il faut également écouter, dans l'histoire et jusqu'à aujourd'hui, les souffrances des homosexuels qui vont, sous la pression des rejets violents, se constituer en mouvement politique aux États-Unis dès la fin des années 1960 puis ensuite en Europe et dans les autres pays du monde.

Il faut encore, avant de juger, écouter le désir de reconnaissance et la revendication croissante des droits subjectifs de beaucoup de minorités sociales, culturelles et sexuelles. Qu'est-ce que cela signifie ? Dans notre société, la sexualité n'est pas seulement une pratique privée, mais un mode de manifestation d'une subjectivité qui demande la reconnaissance.

J'y insiste encore, l'incapacité à écouter l'histoire de ces violences risquerait de nous rendre incapables d'y répondre adéquatement.

Écouter le retentissement intérieur des revendications actuelles

Écouter ce qui se passe dans la société ne va pas sans écouter ce qui se passe en nous-mêmes. À l'écoute des discours et des projets, qu'est-ce qui semble menacé en nous, dans notre identité sexuelle, dans notre identité chrétienne, dans notre conception de la famille et de la société ? Quels sont les affects, fantasmes et arguments qui se bousculent en nous ?

Certaines réactions virulentes et certains rejets violents témoignent bien plus des incertitudes intérieures, des identités fragiles et des conflits psychiques personnels que d'une saine indignation régulée devant un véritable défi moral et politique. Nous savons mieux aujourd'hui que les identités fragiles peuvent s'affirmer dans le durcissement voire même la violence des réactions.

Qu'en est-il également de nos désirs lorsque les désirs apparemment « étranges » d'autres personnes sont publiquement manifestés ? D'ailleurs, que savons-nous du désir et de sa face jubilatoire d'Éros et de sa face violente de Thanatos ? Personne ne peut prétendre être le gardien d'un savoir du désir, ni pour lui-même ni pour d'autres, mais tout au plus un veilleur vigilant sur les chemins d'humanité qu'il peut prendre, éviter, voire encore refuser.

Comprendre quelques enjeux du *gender* par l'histoire

Gender est une notion complexe plutôt qu'un véritable concept. Pour ne pas se contenter de caricatures ou d'approximations, il faudrait suivre longuement, à travers bien des nuances, l'évolution de ses significations dans l'histoire. Voici quelques repères simples.

Le problème de la réassignation de sexe et la création d'un sens spécifique au terme gender (années 1950)

Le terme *gender* est utilisé dans les années 1950 aux États-Unis par le psychologue John Money et le psychiatre Robert Stoller, qui cherchent à aider des personnes atteintes

d’hermaphroditisme, comme l’on disait à l’époque, ou vivant un état d’intersexuation ou des « troubles du développement sexuel » (*DSDs: Disorders of Sex Development*), selon l’expression privilégiée aujourd’hui. Il arrive en effet que la difficulté de détermination scientifique du sexe selon des critères anatomiques, gonadiques, chromosomiques ou hormonaux conduise à des difficultés d’appropriation psychique du sexe, c’est-à-dire d’identité sexuelle. Avec bien des désaccords et des controverses, les psychologues et psychiatres cherchaient à élaborer des critères physiologiques et psychiques de réassignation hormonale et chirurgicale de sexe.

Si le terme *sexe* désigne la bipartition entre mâle et femelle – une bipartition problématique dans les cas d’intersexuation –, le terme *gender* désigne, selon John Money, l’expérience subjective privée ou publique de la masculinité ou de la féminité. La manière de se vivre comme homme ou femme peut alors remplacer la référence à un critère biologique. John Money créera les expressions *rôle de genre*¹² (*gender role*) et *identité de genre* (*gender identity*) là où le français aurait pu employer les expressions « rôles sociaux assignés à un sexe » et « identité sexuelle ». Dès lors, rendue dans sa définition même largement indépendante de la référence au sexe, l’identité pourra ne plus faire référence au sexe dont l’acceptation pourra alors devenir uniquement biologique. *Gender* et *sexe* pourront être dissociés. « Rôle de genre » et « identité de genre » vont se conditionner mutuellement sans nécessaire référence au sexe : « l’identité de genre » deviendra l’expérience

12. John Money, « Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: psychologic findings », *Bull. Johns Hopkins Hosp.*, n° 96, 1955, p. 253-264.

privée du « rôle de genre » et le « rôle de genre » l'expérience publique de « l'identité de genre ».

Formulées dans un livre qui en assurera la diffusion, les définitions de Robert Stoller influenceront fortement les reprises ultérieures de la notion de *gender*. Stoller définit le *gender* comme « un terme qui a des connotations plutôt psychologiques et culturelles que biologiques », qui « peut être très indépendant du sexe (biologique) » et qui « est la somme (*amount*) de masculinité ou de féminité trouvée dans une personne, et parce qu'il y a évidemment des mélanges (*mixtures*) des deux dans beaucoup de personnes humaines, le mâle normal a une prépondérance de masculinité et la femelle normale une prépondérance de féminité¹³ ». Avant même les thèses radicales ultérieures, cette définition laisse entendre que la norme de sexe est déterminée par le genre puisque, par exemple, c'est la « prépondérance de masculinité » ou bien de féminité qui définit respectivement le « mâle normal » ou la « femelle normale ».

La lutte pour l'égalité sociale et politique: le gender comme catégorie sociopolitique désignant des rapports de pouvoir hiérarchiques et inégalitaires (années 1970)

Avec la reprise des travaux de Stoller par la sociologue Ann Oakley¹⁴, la distinction entre sexe et genre, qui servait principalement à élaborer des critères de réassignation de sexe, va devenir un outil sociologique et politique critique des rapports de pouvoir entre hommes et femmes. La notion de

13. Robert Stoller, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York, Science House, 1968, p. 9-10.

14. Ann Oakley, *Sex, Gender and Society*, London, Temple Smith, 1972.

gender va s'inscrire progressivement dans les mouvements féministes dans les années 1970 (*gender feminism*).

Le *gender* désigne alors à la fois la *description* d'inégalités de pouvoir et de rôles sociaux dans la bipartition hiérarchisée hommes-femmes et la *prescription* d'un programme de lutte contre ces inégalités. C'est ce sens qui est repris dans l'expression *gender mainstreaming* évoquée en introduction et utilisée aussi bien dans les institutions européennes que dans certains projets éducatifs. Mais ce rapport de pouvoir ne concerne pas seulement les relations hommes-femmes. Certaines lectures du *gender* reprennent à l'analyse marxiste l'idée d'une interdépendance entre les différentes formes de pouvoir et donc d'un lien intrinsèque entre lutte des sexes, lutte des classes et lutte des races¹⁵. En raison même de cette interdépendance, les *gender studies* vont progressivement intégrer les *women's studies* et les *feminist studies*. Le *gender* devient un opérateur de transformation des rapports de pouvoir.

La structuration politique des minorités homosexuelles et la critique de l'hétérosexualité comme norme sociale dominante responsable des oppressions (1970-1990)

La structuration politique des homosexuels va jouer un grand rôle sur l'évolution conceptuelle du *gender* et sur les

15. Ce lien est déjà présent chez la féministe Hubertine Auclert (1848-1914) qui dénonçait ceux qui voulaient abolir les « privilèges de classes » sans abolir les « privilèges de sexe » : voir Hubertine Auclert, *Discours au Congrès ouvrier socialiste de Marseille*, 22 octobre 1879, in *Séance du Congrès Ouvrier Socialiste de France. Troisième session tenue à Marseille du 20 au 31 octobre 1879*, Marseille, Imprimerie Générale J. Doucet, 1879. Ce lien sera aussi l'axe d'argumentation du *black feminism*.

revendications associées. Le déclenchement de la structuration et de la lutte politiques des homosexuels est classiquement attribué aux émeutes qui ont suivi une répression policière violente à New York, en 1969, dans le bar Stonewall Inn fréquenté par des homosexuels et des transgenres. Organisée au premier anniversaire de cette émeute, la *Gay Pride* deviendra le signe d'une revendication politique de reconnaissance. Dès lors, devenue avant tout un problème politique, l'homosexualité ne sera bientôt plus qualifiée de problème moral ni même de problème pathologique comme le pensait encore la psychiatrie de l'époque¹⁶. De façon générale et jusqu'à aujourd'hui, la dépathologisation des orientations et des comportements sexuels suivra leur politisation. Dans l'épreuve du pouvoir revendiqué et partagé, cette politisation reconfigure la distribution médicale, sociale et politique du normal et du pathologique.

Dès ces mêmes années 1970, apparaissent des critiques plus ou moins virulentes de la normativité hétérosexuelle dominante par exemple dans les ouvrages de Guy Hocquenghem, *Le désir homosexuel*¹⁷ de Monique Wittig, *La pensée straight*¹⁸, ou encore de Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*¹⁹. Les évolutions sociopolitiques réclamées par Shulamith Firestone

16. L'homosexualité identifiée comme pathologie psychiatrique sera retirée de la référence américaine des maladies psychiatriques, le *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* (DSM, II) en 1973.

17. Guy Hocquenghem, *Le désir homosexuel* [1972], Paris, Fayard, 2000.

18. Monique Wittig, « La pensée straight » [1978], in *La Pensée Straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

19. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* [1970], New York, Bantam Books, 1972.

sont particulièrement radicales puisqu'elle propose « d'éliminer la différence sexuelle elle-même » et de développer la « reproduction artificielle » afin que les enfants puissent naître « pour les deux sexes de manière égale, ou indépendamment des deux, selon la manière dont on considère la chose²⁰ ». À une époque où l'Assistance Médicale à la Procréation (AMP) n'existe pas encore et où l'idée même d'un utérus artificiel n'est pas entrée dans le débat public²¹, le projet d'une suppression du privilège féminin d'enfanter est déjà clairement formulé au nom d'une volonté d'égalité ou d'indépendance. Cette ambition d'une volonté s'affranchissant de toutes les formes de lien et de conditionnements qui la précèderaient reste au cœur de bien des débats actuels. De même, ce « privilège exorbitant des femmes d'enfanter les deux sexes²² », où Françoise Héritier voit la cause principale de la tentative de domination des hommes sur les femmes, reste encore une différence qui résiste à l'égalitarisme.

Quelle que soit leur radicalité, les revendications politiques des homosexuels s'accompagnent toujours d'une critique des normes dominantes qui, selon eux, reposent sur un naturalisme moral ou un essentialisme moral. Le constructivisme moral va alors s'opposer au naturalisme moral comme deux thèses exclusives l'une de l'autre et sans tiers terme possible. L'acceptation de cette manière de poser les questions morales conduirait donc à choisir entre la nature

20. *Ibid.* p. 11.

21. Henri Atlan, *L'utérus artificiel*, Paris, Seuil, coll. « Points. Essais », n° 563, 2007.

22. Françoise Héritier, *Une pensée en mouvement*, Paris, Odile Jacob, 2009, p. 286.

ou bien la culture. Selon le constructivisme moral que critique l'éthique catholique, même les normes fondamentales sont construites et non pas découvertes dans une prétendue nature ou essence de l'Homme, qui vaudrait pour tous les lieux et tous les temps.

Les revendications queer et l'idéologie queer ou le trouble dans le gender et l'ouverture à une pluralité de gender (à partir des années 1990)

Les critiques de l'hétéronormativité dominante vont prendre des figures idéologiques extrêmement radicales conduisant à des programmes de déconstruction atteignant même les structures du langage. Ainsi, Monique Wittig propose de lutter contre le régime politique de l'hétérosexualité fondé, selon elle « sur l'esclavagisation des femmes [sic!] » en détruisant les catégories linguistiques et symboliques d'homme et de femme :

Il faut comprendre que ce conflit n'a rien d'éternel et que pour le dépasser, il faut détruire politiquement, philosophiquement et symboliquement les catégories d'« homme » et de « femme²³ ».

Il ne s'agit plus de réclamer une égalité de genre, mais de jeter le trouble dans le genre compris comme bipartition des formes de sexualité (hétéro ou homosexuelle) parce que cette bipartition risque de reproduire, elle aussi, des distinctions potentiellement essentialistes et donc opprimantes. Il faut

23. Monique Wittig, *La Pensée Straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 13 ; cette introduction au recueil d'article est écrite en 2001.

« déconstruire » ou « défaire²⁴ » le genre – et donc notamment les identités de genre – car les normes de genre, quelles qu’elles soient, suscitent des violences. Après l’insistance sur le sexe puis sur l’identité sexuelle et les rôles sociaux, puis sur l’orientation sexuelle, l’accent est désormais mis sur la sexualité comme pratiques et comportements susceptibles de variations et de changements.

Au début des années 1990, les mouvements *queer* – un adjectif anglais qui signifie « bizarre » – et les idéologies *queer* vont revendiquer, à partir de l’expérience subversive des transgenres et des travestis, non seulement une meilleure intégration des minorités sexuelles dans la société, mais aussi une critique et une déconstruction des identités et des normes majoritaires. Ce mouvement *queer* s’inspirera notamment de la pensée de Judith Butler formulée initialement dans son ouvrage *Trouble dans le genre*²⁵ et inspirée elle-même par les philosophies de la déconstruction de Foucault, Deleuze et Derrida, connues et rassemblées aux États-Unis sous le nom de *French Theory*²⁶. C’est ce *gender queer* qui apparaît le plus critique et le plus déstabilisant en ouvrant la possibilité d’une pluralité ouverte, changeante et performative de *gender*: *transgender*, *bigender*, *thirdgender*, *agender*, *genderfluid*, etc. Les conditions biologiques ne sont plus considérées comme un donné à partir duquel la culture devrait nécessairement

24. En anglais « *undoing* », selon le titre d’un ouvrage de Judith Butler, *Défaire le genre* [2004], trad. Maxime Cervulle, 2^e éd., Paris, éd. Amsterdam, 2012.

25. Judith Butler, *Trouble dans le genre (Gender trouble) : le féminisme et la subversion de l’identité* [1990], trad. Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte-poche », n° 237, 2006.

26. Pour une présentation d’ensemble voir François Cusset, *French Theory*, Paris, Éditions La Découverte, 2005.

construire. Comme l'affirmait déjà Monique Wittig, le sexe n'est plus un donné, mais un effet, une production de l'oppression : « C'est l'oppression qui crée le sexe et non l'inverse²⁷ ». De même, pour Judith Butler, l'identité de genre ne peut plus être pensée comme une sorte de noyau fondamental à partir duquel serait exprimé le rôle de genre ; elle ne préexiste pas à l'expression puisqu'elle est elle-même le résultat d'une performance sans cesse à reprendre :

Il n'y a pas d'identité de genre cachée derrière les expressions du genre ; cette identité est constituée sur un mode performatif par ces expressions, celles-là mêmes qui sont censées résulter de cette identité²⁸.

Ce renversement de la conception de l'identité mobilise à la fois la métaphore théâtrale, l'expérience du travestissement et la notion linguistique de performativité²⁹. Mais il ne s'agit plus seulement de performativité linguistique : ce n'est plus seulement le langage qui opère par lui-même des actions ; désormais, ce sont les rôles variables joués qui opèrent des identités variables.

On l'aura compris par cette trop brève et trop schématique histoire, le *gender* est devenu indissociablement un outil d'analyse et un programme d'action sociale et politique conduisant, dans ses formes radicales, à une critique des

27. Monique Wittig, « La catégorie de sexe » [1982], in *La Pensée Straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 36.

28. Judith Butler, *Trouble dans le genre (Gender trouble) : le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], trad. Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte-poche », n° 237, 2006, p. 96.

29. John Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1991.

identités ainsi que des normes morales et juridiques issues de longues traditions philosophiques et religieuses. Le *gender* ne peut donc pas être évoqué comme un simple choix personnel ou comme une question relevant des sciences de la vie.

Évaluer notre engagement dans le jeu démocratique

Puisque le *gender* est aussi un programme politique, il importe de nous interroger sur l'enracinement de la parole publique chrétienne dans le jeu démocratique.

Le magistère de l'Église n'a commencé à valoriser le régime démocratique qu'avec le pontificat de Pie XII qui, dans son radio-message de 1944³⁰, soulignait les légitimes aspirations des peuples à la liberté face à la tyrannie nazie. L'acceptation du jeu démocratique par l'Église catholique est un corollaire de la valorisation de la liberté et de la participation au bien commun face aux dérives d'un régime devenu tyrannique.

Si l'Église catholique n'a cessé d'insister, dès après le concile Vatican II, sur la nécessaire référence du pouvoir politique à « une juste conception de la personne³¹ », il me paraît tout aussi important de valoriser à temps et à contre temps, surtout en ces périodes de crispations éthiques et politiques, une participation tout à la fois bienveillante, constructive et critique aux débats démocratiques. Du point de vue du pouvoir, cette participation se situe entre les formes extrêmes de

30. Pie XII, *Radio-message de Noël 1944 : Benignitas et humanitas*, 24 décembre 1944, in *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) n° 37, 1945, p. 10-23, trad. D.C., 1945.

31. Congrégation pour la doctrine de la foi [préfet card. Joseph Ratzinger], *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002, n° 3.

l'isolation communautariste et de la dissolution unanimiste. Du point de vue des valeurs, elle se situe entre la contestation absolutiste d'une contre-culture et l'acceptation relativiste du pluralisme.

Le défi de la formulation de la parole publique

Bien sûr, il ne suffit pas de s'interroger sur les conditions d'enracinement de la parole publique, il faut encore la formuler. Dans l'état actuel des connaissances, on peut seulement suggérer, de manière simplifiée et sous une forme uniquement négative, quelques recommandations évitant que la parole chrétienne ne soit d'emblée inaudible et masque le spécifique du message chrétien par des formulations inexactes ou caricaturales.

Éviter de parler du gender sans le définir

Le terme *gender* est devenu un véritable fourre-tout de concepts et de programmes d'action. Habillé des oripeaux des passions, des rages de convaincre et des désespoirs d'être entendus, il ressemble parfois à un épouvantail qui fait fuir les personnes désireuses de poser raisonnablement les termes du débat.

Il serait donc important de préciser le ou les types de programme dans lesquels se décline le projet sociopolitique du *gender*: 1) une lutte contre les inégalités sociales entre hommes et femmes, et contre les stéréotypes d'assignation de rôles sociaux; 2) une lutte contre l'hétéronormativité dominante; 3) une déconstruction des identités sexuelles et

de relativisation des orientations sexuelles ; 4) une valorisation des formes changeantes de pratiques sexuelles. Il ne suffit pas de dire que les partisans du *gender* s'avancent masqués : la critique ne peut être constructive que si elle sait distinguer et préciser son objet.

Éviter de parler de « théorie du genre » et distinguer « études de genre » (gender studies) et « idéologies du genre »

Il importe de définir d'abord les « études de genre³² » (*gender studies*) qui cherchent à comprendre comment sont produites, structurées et vécues dans les sociétés les relations des hommes et des femmes selon des représentations, usages, conventions et normes sociales, économiques et politiques, qui valorisent, justifient, et parfois prescrivent et assignent non seulement des rôles différenciés, mais aussi des identités et des orientations sexuelles. Comme toutes les sciences humaines, les *gender studies* sont descriptives et analytiques. Cela ne veut pourtant pas dire que leur neutralité supprimerait l'engagement des chercheurs. En effet, pour définir et analyser un objet, par exemple l'objet de recherche « inégalité des femmes », il faut en avoir l'intuition, la conviction, éventuellement l'expérience, et décider d'y appliquer une étude méthodique.

32. Voir la bonne introduction de Laure Bereni, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait et Anne Revillard, *Introduction aux gender studies : manuel des études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, coll. « Ouvertures politiques », 2012.

Les idéologies – et notamment celles du *gender* – ne sont pas seulement *descriptives* (analyser ce qui est), mais *prospectives* (énoncer des possibles) et *prescriptives* (formuler ce qui doit être par un programme d'action). Elles sont des programmes plus ou moins cohérents et systématiques de transformation des personnes et de la société. Elles ne sont donc pas forcément négatives comme peut le laisser entendre l'acception habituelle du terme *idéologie*, qui en fait le plus souvent un discours masquant la réalité pour continuer à y garder et y justifier ses avantages et son pouvoir. Il faudrait donc être capable de distinguer des idéologies acceptables et des idéologies contestables. Si le terme idéologie véhicule malgré tout une acception négative, il conviendrait alors de parler de « projets culturels et sociopolitiques du *gender* ». Que l'école veuille apprendre aux garçons et filles à se respecter et à sortir des comportements stéréotypés de répartition des rôles sociaux est hautement recommandable à condition d'avoir une pédagogie d'ouverture et non de contrainte corrective. Qu'elle contribue à ce que les personnes vivant des orientations sexuelles différentes soient respectées à l'école, dans les familles et dans la société est aussi à encourager fortement. Qu'elle veuille imposer la relativisation totale des orientations et des comportements sexuels, ou encore qu'elle se propose, directement ou indirectement, de pousser les élèves à explorer une gamme d'orientations et de comportements sexuels possibles, est en revanche très critiquable au moment où se structurent par des jeux d'identifications les personnalités influençables des jeunes enfants ou des adolescents. Opérer ce discernement permettrait de calmer certaines paniques éducatives en les transformant en engagements raisonnés. L'éducation à l'école ne peut prétendre

se réaliser en opposition permanente aux familles; l'école a besoin de leur collaboration et donc de leurs engagements réfléchis.

Il faudrait aussi éviter de parler de « théorie du genre » parce que ce terme n'est pas reconnu dans le milieu universitaire et qu'il enferme d'emblée la parole des chrétiens dans une contestation stérile, parce que non fondée.

*Éviter d'opposer le caractère objectif du biologique
et le caractère subjectif du psychique pour distinguer
ce qui est intangible et ce qui est relatif et changeant*

Pour échapper aux incertitudes du temps, certains invoquent le caractère objectif du biologique pour l'opposer au caractère subjectif et donc changeant du psychique. Un document distingue par exemple « identité sexuelle biologique » et « identité sexuelle psychologique³³ » pour tenter, semble-t-il, de distinguer une identité qui prendrait appui sur le biologique (identité sexuelle) d'une identité qui serait réduite à un jeu de construction psychique (identité de genre). Cette tentative d'arrimer l'identité tantôt au biologique tantôt au psychologique entretient la confusion. L'identité est une construction psychique qui s'appuie notamment sur la réalité du corps – qu'elle soit acceptée ou refusée – et sur des significations et valeurs véhiculées globalement par une culture et plus particulièrement par l'environnement familial qui en conditionne les premières élaborations. De façon générale, le biologique n'existe pas en dehors du monde de significations

33. Fondation Jérôme Lejeune, *Théorie du genre : décryptage à l'intention des jeunes*, 2012, p. 11.

d'une culture et ce n'est pas pour cela qu'il est réduit à une simple appréciation subjective.

Éviter de parler de « famille naturelle »

De même, il faut éviter de parler de « famille naturelle » comme l'indiquaient récemment certains slogans. En effet, il est difficile, dans la parole publique, de préciser que le mot *nature* peut à la fois désigner la nature comme le donné biologique ou bien la *nature humaine* comme ensemble de caractéristiques essentielles et permanentes liées à la condition d'un être vivant doué de raison unissant en lui-même les dimensions corporelle, psychique et spirituelle.

Dans le discours public, l'expression « famille naturelle » est comprise soit comme conforme à la nécessité biologique puisqu'il faut – pour quelque temps encore – un homme et une femme pour engendrer un enfant, soit comme ce qui doit s'imposer « naturellement », c'est-à-dire avec évidence, à toute personne douée d'intelligence. Mais la variabilité des structures de parenté et des formes de famille dans le temps et les cultures³⁴ doit nous avertir des impasses de ces slogans qui proclament par exemple : « Papa, Maman, et les enfants, c'est naturel³⁵ ! » Ce n'est pas la variabilité des formes de famille qui invalide en elle-même ce slogan car il serait toujours possible d'affirmer que les autres modèles sont déviants, c'est plutôt le fait que la structuration des relations humaines n'est jamais lisible comme telle dans une nature identifiée à la

34. Cf. Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Flammarion, coll. « Champs. Essais », n° 981, 2010.

35. Un des slogans figurant sur les panneaux de la « Manif pour tous ».

biologie. Les relations humaines sont toujours instituées dans une société; elles sont toujours des montages symboliques et juridiques.

L'enjeu du débat public est plutôt de rechercher, selon une lecture personnaliste, ce qui honore ou blesse la personne selon ses différentes dimensions physique, psychique et spirituelle, ou encore personnelles et communautaires, et selon les grandes valeurs impliquées dans les relations d'engendrement, d'éducation, d'affection, d'amour, de participation à la vie sociale et politique.

De façon générale, l'argument de « nature » ou de « loi naturelle » est à la fois trop technique et trop polémique pour être mobilisé dans le débat public. Que l'on songe aux justifications – aujourd'hui risibles – de certains rôles sociaux par l'invocation de la spécificité de la « nature féminine » ! Pour que cet argument soit compréhensible, il faudrait au moins le traduire en termes personnalistes à la manière de Jean-Paul II en parlant de « logique morale qui éclaire l'existence humaine » et de « “grammaire” qui sert au monde pour aborder le débat sur son avenir même³⁶ » ou à la manière de Benoît XVI commentant son prédécesseur en parlant de « “grammaire” transcendante, à savoir l'ensemble des règles de l'agir individuel et des relations mutuelles entre les personnes, selon la justice et la solidarité³⁷ ». Et il resterait alors – rude tâche ! – à spécifier en raison dans le débat public ces règles fondamentales pour la sexualité et pour la famille.

36. Jean-Paul II, *Discours à l'Assemblée Générale des Nations Unies pour la célébration du 50^e anniversaire de sa fondation*, n° 3, 5 octobre 1995.

37. Benoît XVI, *Message pour la célébration de la journée mondiale de la paix*, n° 3, 1^{er} janvier 2007.

*Éviter de se battre contre des formules
sans en préciser le sens*

Les débats sur le *gender* se réduisent parfois à des formules que l'on adore ou que l'on abhorre ! La fameuse formule de Simone de Beauvoir : « on ne naît pas femme : on le devient³⁸ », comprise comme un étendard ou bien un repoussoir, en est un bon exemple. Pour la critiquer, il faudrait d'abord la situer positivement dans l'ensemble du projet existentialiste de Simone de Beauvoir qui s'oppose à tout essentialisme et à tout destin :

Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine³⁹.

Sans adhérer à l'existentialisme, il est possible de défendre cette formule en soulignant que se reconnaître comme femme est un long processus psychique qui doit s'opérer à partir de la condition naissante de femelle. Et il faudrait dire la même chose de l'homme à partir de sa condition naissante de mâle. Et il faudrait encore prendre en compte les cas d'intersexualité qui viennent brouiller les repères... De façon générale, pourquoi faudrait-il toujours percevoir l'aventure en liberté du devenir personnel et historique comme une menace à la stabilité et l'intemporalité des valeurs fondamentales ?

38. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe. Tome 2 : L'expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1949, p. 13.

39. *Ibid.*

Éviter de caricaturer Judith Butler (et d'autres) sans l'avoir lue

Dans de nombreuses publications, Judith Butler, devenue sans l'avoir cherché l'une des grandes inspiratrices du *gender queer*, est souvent rendue responsable de toutes les déviances potentielles de notre société. Peu de personnes l'ont vraiment lue – il est vrai que la lecture est difficile! – et ont suivi les évolutions de sa pensée. Il faudrait d'abord prendre acte que son but initial était « d'ouvrir des possibles en matière de genre⁴⁰ » pour des personnes qui ne se sentent pas liées à une identité de genre et qui le vivent douloureusement. De plus, Butler fait elle-même référence aux correctifs apportés dans ses ouvrages successifs :

J'admets que *Bodies That Matter*, qui voulait apporter un correctif à l'idéalisme linguistique de *Gender Trouble* est derrière moi⁴¹.

Il y a donc au moins trois strates de la réflexion de Judith Butler admettant avoir dépassé l'« idéalisme linguistique » de son premier ouvrage. Il serait intéressant d'examiner quelques caricatures de sa pensée, par exemple celle d'un usage de la métaphore théâtrale qui sous-entendrait la possibilité d'emprunter à sa guise de nouvelles identités. Butler précise pourtant que le sujet n'est pas maître de son *gender* au

40. Judith Butler, *Trouble dans le genre (Gender trouble) : le féminisme et la subversion de l'identité [1990]*, traduit par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte-poche », n° 237, 2006, préface de 1999, p. 26.

41. Judith Butler, « Le corps en pièces : réponse à Monique David-Ménard », in Monique David-Ménard (dir.), *Sexualités, genres et mélancolie : S'entretenir avec Judith Butler*, Paris, Campagne Première, 2009, p. 214.

point de le revêtir à sa guise comme un vêtement pris le matin dans l'armoire⁴²...

L'éthique minimale du débat public nécessiterait donc de tenter d'abord de comprendre les auteurs critiqués sans les enfermer dans des thèses qu'ils ne tiennent pas ou qu'ils jugent eux-mêmes avoir dépassées.

Éviter la diabolisation

Une lecture chrétienne influente considère que :

Le *gender* n'invente rien. Il se rattache au processus de négation propre au mystère du mal [...] il mène la révolte contre Dieu à un point culturellement encore jamais atteint: ne remet-il pas en cause l'identité sexuelle de l'homme et de la femme, correspondant à la plus antique révélation de Dieu à l'humanité⁴³ ?

Il est d'abord difficile de comprendre comment une *identité sexuelle* doit faire l'objet d'une révélation divine. Le récit biblique (Gn 1, 26-27) établit la *différence sexuelle* comme ordre du créé dans lequel l'homme (le mâle) et la femme (la femelle), ensemble, sont dits à l'image de Dieu, mais il laisse ouverte à la liberté la tâche de la ressemblance par laquelle l'homme et la femme honorent leur humanité. La révélation porte sur la différence sexuelle et sur le sens de la sexualité et non pas sur l'identité sexuelle. S'il est une identité

42. Judith Butler, *Ces corps qui comptent: De la matérialité et des limites discursives du sexe* [1993], Paris, éd. Amsterdam, 2009, p. 12.

43. Marguerite A. Peeters, *Le Gender, une norme mondiale? : Pour un discernement*, Paris, Mame, 2013, p. 73.

qui nécessite une révélation, c'est celle de la filiation divine (Jn 1, 12-13) en laquelle les croyants peuvent se reconnaître « enfants de Dieu », c'est-à-dire liés à Dieu par un lien qui transcende sans les annuler leur condition et leurs conditionnements d'êtres humains engendrés dans la chair. De plus, l'idéologie du *gender*, c'est-à-dire un discours tenu par des personnes, se voit personnifiée dans la puissance d'un *gender* maléfique.

Cette thèse théologique n'est pas formulée comme telle dans le débat public, mais elle est tout de même publiée ! Elle ne peut qu'affecter la capacité de débat en raison : comment dialoguer avec une manifestation du mystère du mal ? L'Adversaire, le Diviseur, le *diabolos* réside aussi dans ce qui sépare au point d'empêcher la rencontre, le débat, l'expression raisonnée des divergences dans l'espace public. Pour manifester son amour et lutter contre le *diabolos*, le *Logos* s'est fait chair de notre chair (Jn 1, 14) et, avec nous, s'est fait *dialogos* ou *colloquium*. Soumis à l'épreuve de la violence au début de la Passion, le *Logos* incarné continue à demander, dans son humiliation même, des raisons au soldat qui le frappe : « Si j'ai mal parlé, montre en quoi ; si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ? » (Jn 18, 23). Et alors, mais alors seulement, il se tait. Même en s'inspirant de la manière de faire du Christ, il serait préférable d'éviter une transposition trop simple à notre situation...

Si la lecture théologique de la diabolisation peut faire perdre la raison en exacerbant les passions, il serait bon d'insister, avec Benoît XVI, sur la purification réciproque que doivent exercer l'une sur l'autre la raison et la foi :

La raison a toujours besoin d'être purifiée par la foi, et ceci vaut également pour la raison politique, qui ne doit pas se croire

toute puissante. À son tour, la religion a toujours besoin d'être purifiée par la raison afin qu'apparaisse son visage humain authentique⁴⁴.

Le défi de la provocation de la parole publique

Ayant dégagé par la négation quelques conditions de formulation du discours, je voudrais pointer simplement quelques domaines d'interrogation qui devraient conduire, au moyen d'un patient travail, à des reformulations de la parole chrétienne dans le débat public.

Une provocation interne à l'Église

La contradiction du débat public est une provocation au sens où elle convoque d'abord avec insistance les chrétiens à un travail de réflexion interne à l'Église. Que pouvons-nous tirer d'ancien et de nouveau du trésor de l'Évangile et de l'expérience chrétienne ? Je ne fais qu'esquisser quelques pistes de travail pour la théologie chrétienne sans prétendre à la nouveauté, mais en insistant sur leur importance.

L'exigence d'une théologie prenant en compte la condition et la mission des femmes

Comme nous l'avons vu, les souffrances et les injustices vécues par les femmes ont joué un rôle important dans la

44. Benoît XVI, *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, n° 56.

naissance et la structuration des combats contre la norme hétérosexuelle dominante associée à la domination des hommes. Ces combats sont toujours actuels. Les revendications féministes – qu’elles soient intra ou extraecclésiales ou qu’elles soient hétéro ou homosexuelles – ont alors conduit l’Église catholique à tenter de valoriser le rôle et la vocation des femmes. Les papes Jean-Paul II et Benoît XVI ont ainsi convoqué à plusieurs reprises la notion de « génie féminin⁴⁵ » ou la promotion d’un « nouveau féminisme⁴⁶ » sans parvenir à les définir vraiment. C’est pourquoi le Pape François a récemment exprimé autrement cette nécessité : « Il faut travailler davantage pour élaborer une théologie approfondie du féminin⁴⁷. »

L’expression du pape François me semble préférable parce qu’elle est moins menacée par le romantisme des bons sentiments, mais elle est encore ambiguë parce qu’elle paraît aussi vouloir dégager une essence du féminin, une nature

45. Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem*, n° 30.31, 1988 ; Jean-Paul II, *Lettres aux femmes*, n° 9-12, 1995 ; Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, n° 99, 1995 ; Congrégation pour la Doctrine de la Foi [préfet Joseph Ratzinger], « Lettre aux évêques de l’Église catholique sur la collaboration de l’homme et de la femme dans l’Église et dans le monde », n° 13, 31 mai 2004 ; etc. Le problème vient notamment de ce que le latin *ingenium* employé dans *Mulieris dignitatem* signifie à la fois : propriétés naturelles, caractère ou tempérament, dispositions intellectuelles, talent, inspiration. Comment associer spécifiquement ces différentes significations à la femme ? Pour parler du « génie féminin », Julia Kristeva prendra des figures singulières de femme : cf. Julia Kristeva, *Le génie féminin. La vie, la folie, les mots. I, Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », n° 432, 2003, 412 p. et Julia Kristeva, *Le génie féminin. La vie, la folie, les mots. II, Melanie Klein*, Paris, Gallimard, coll. « Folio. Essais », n° 433, 2000.

46. Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, n° 99, 1995.

47. Pape François, in « La première réforme, le style chrétien. Interview du Pape François », *Études*, octobre 2013, n° 4194, p. 347 (www.cairn.info/revue-etudes-2013-10-page-337.htm).

spécifique de *la* femme. Il serait préférable de parler de « théologies des femmes », ou de « théologie de la condition et de la mission des femmes » ou de valoriser avec discernement les « théologies féministes ». De plus, si, comme l'enseigne le récit biblique de la Genèse (Gn 1, 26-28), l'être humain ne peut se penser que comme être relationnel dans l'altérité de l'homme et de la femme, toute théologie qui ne partirait pas du milieu même de la relation homme-femme et de son ouverture potentielle à l'accueil de la nouveauté d'une autre personne me semblerait *a priori* déficiente.

L'exigence d'une réflexion sur l'emploi de l'argument de la « nature humaine » et de la « loi naturelle »

Il est capital de continuer à réfléchir à l'utilisation du concept de *nature* en théologie morale. Dans l'histoire, l'Église a participé à sa manière à la justification d'un ordre social de répartition des rôles domestiques et sociaux en invoquant l'argument de nature avec les ambiguïtés du terme déjà soulignées. Comme nous l'avons vu, la thèse radicale constructiviste s'est nourrie des simplismes de la thèse naturaliste ou essentialiste.

L'expression « loi naturelle » est piégée dans le débat public, mais importante en théologie morale et en philosophie morale. Il s'agit de rechercher en raison des caractéristiques anthropologiques et éthiques fondamentales. Certes, il n'y a pas de consensus sur leur nombre et leur formulation, mais l'histoire, y compris par son versant dramatique, peut nous conduire à affiner certaines caractéristiques et valeurs, et à affirmer leur prétention universelle comme l'a fait la *Déclaration universelle des droits de l'Homme* de 1948

sur la base des traumatismes de la Seconde Guerre mondiale. L'universel des normes n'est pas posé *a priori*, il se découvre dans l'histoire et par l'histoire. Comme le soulignait la Commission théologique internationale, l'ambition d'une éthique universelle ne peut se réaliser que progressivement dans l'histoire grâce à un travail « des porte-parole des grandes traditions religieuses, sapientielles et philosophiques de l'humanité⁴⁸ » et sous le mode d'une prise de conscience croissante de l'humanité⁴⁹.

De plus, en recourant à la définition par Thomas d'Aquin de la « loi naturelle » comme cette participation à la « loi éternelle », qui nous rend capables d'être « providents » comme Dieu « en pourvoyant à soi-même et aux autres⁵⁰ », la théologie morale gagnerait à ne pas se contenter de rechercher des valeurs et normes fondamentales, mais à mettre également en lumière des capacités fondamentales comme celle de prendre soin de soi, d'autrui et du monde.

Cette prise en compte de l'histoire concerne aussi l'anthropologie théologique. Elle ne peut seulement explorer l'origine, l'*archè* du récit de la Genèse pour trouver des caractéristiques et des structures fondamentales relatives aux relations des hommes et des femmes, et notamment aux relations sexuelles. Elle doit prendre en compte la fin, le *télos* de l'amour manifesté par le Christ, *télos* que saint Paul explicite en reprenant, dans l'épître aux Éphésiens, la grande métaphore nuptiale du Premier Testament et en l'appliquant à la relation du Christ à

48. Commission théologique internationale, *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle*, n° 116, 2009.

49. *Ibid.* n° 113.

50. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, Q. 91, a. 2, rép.

l'Église. Elle doit prendre en compte également les modes spécifiques d'existence qu'ont manifestés les chrétiens dans l'histoire en montrant ainsi comment l'*archè* et le *télos* inspirent et animent la vie chrétienne.

Autrement dit, la théologie ne peut chercher à élaborer une anthropologie et une éthique fondamentales comprises comme grammaire fondamentale de l'existence et de l'agir sans se soucier des figures historiques jugées exemplaires qui l'ont manifestée avec leur propre créativité et sans proposer des idéaux de construction sociale.

*L'exigence d'une réflexion sur l'énigme du désir,
et notamment du désir homosexuel*

Il a fallu attendre 1975 pour que l'Église commence à admettre⁵¹ que le désir homosexuel pouvait relever précisément de la catégorie du désir et non de celle de la volonté, et qu'il pouvait y avoir des personnes qui ne choisissent pas leur orientation sexuelle. Quelle que soit la multiplicité des causes invoquées (physiologiques, culturelles, éducatives), l'homosexualité reste une énigme parce qu'elle ne peut se réduire à l'exercice d'une volonté déviante comme a pu le penser l'Église. Plus largement, une théologie qui prétendrait résoudre l'énigme de l'origine de nos désirs me semblerait suspecte... Le désir et ses différentes modalités (désir sexuel, désir de l'autre, désir de Dieu) apparaissent comme la provocation permanente d'une volonté qui se voudrait première et toute-puissante.

51. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Persona humana*, 29 décembre 1975, n° 8.

Une provocation dans la société

La parole publique tenue par les chrétiens peut aussi être une provocation adressée à la société. Mentionnons seulement quelques idées programmatiques pour questionner le *gender*.

Interroger la signification du corps et de son action

Comme le rapporte Origène au III^e siècle, les premiers chrétiens ont été accusés par certains philosophes grecs d'être « une engeance pusillanime aimant le corps⁵² ». Il fallait alors choisir d'être soit un *philosophos* soit un *philosomatos*. Le christianisme n'a pas valorisé la matière, mais le corps comme lieu singulier de l'inhabitation divine (1 Co 3, 16-17) et de l'expression de l'offrande de soi (Rm 12, 1). Comme unité plurielle, il a aussi valorisé le corps du Christ qui intègre les corps singuliers liés par une solidarité ontologique et historique (1 Co 12, 12-27).

Avec certaines écoles philosophiques comme la phénoménologie, l'Église peut encore questionner le type de rapport au corps que proposent les différents courants du *gender*. Judith Butler a souhaité répondre à la critique faite à *Trouble dans le genre* de sous-estimer ou d'éliminer la question du corps en publiant, trois ans après, le livre intitulé *Ces corps qui comptent*⁵³ et sous-titré *De la matérialité et des*

52. Origène, *Contre Celse*, VII, 36, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n°150, 1969, p. 95.

53. Judith Butler, *Ces corps qui comptent : De la matérialité et des limites discursives du sexe* [1993], Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

limites discursives du sexe. Si le corps n'est pas simplement une matière, ni un instrument d'action et de jouissance au service d'un esprit tout-puissant, mais le mode d'expression et de signification d'une personne reliée à d'autres personnes dans le monde, alors tous les actes du corps et particulièrement les actes sexuels sont des actes signifiants de relation et, au mieux, de donation entre les personnes. Héritier de la phénoménologie, Jean-Paul II a posé les jalons d'une théologie du corps qui resterait à traduire philosophiquement dans le débat public.

Interroger les formes de dissociations entre les différentes dimensions de l'être humain

Cette remarque sur le corps conduit à interroger la tendance à isoler ou à valoriser presque exclusivement en la personne une de ses dimensions physique, psychique ou spirituelle, ou encore, dans un autre registre, une des dimensions du charnel, de l'affectif et du symbolique. Certains discours de libération font du corps un simple instrument au service de la volonté ou de l'épanouissement psychique par le plaisir. D'autres pourraient négliger le dynamisme des pulsions ou la complexité psychique des fantasmes au nom d'une spiritualité désincarnée. Ce critère de l'unité des dimensions de l'homme me paraît audible par nos contemporains soucieux de développer toutes les potentialités de leur être et vient interroger l'extension des formes de parentalité et de filiation. Qu'est-ce qu'une filiation qui ne ferait plus aucune référence à l'inconditionnel d'un lien charnel, mais uniquement à une volonté requérant seulement quelques fournitures biologiques ?

*Interroger la possible dissociation entre sexualité
et procréation et le passage possible de l'engendrement
à la fabrication des nouveaux êtres humains*

Il est frappant de constater que les discours les plus radicaux du *gender* ont non seulement évité une réflexion fondamentale sur le corps, mais aussi sur la signification et les conséquences du lien entre sexualité et procréation. Si l'Église a pu être justement critiquée sur son éthique naturaliste, c'est-à-dire « biologisante » de la contraception⁵⁴, si elle n'a parfois pas assez distingué la sexualité et la procréation, elle a cependant anticipé les conséquences d'une dissociation de la sexualité et de la procréation.

La conséquence la plus extrême serait de remplacer progressivement, par le concours des techniques d'Assistance Médicale à la Procréation et d'analyse génétique du sang foetal, *l'engendrement* dans la chair avec ses aléas d'imprévisibilité par une stratégie de *fabrication sélective* ou de *reproduction contrôlée* où les caractéristiques acceptables des nouveaux êtres humains seraient de plus en plus décidées et contrôlées. Certaines propositions actuelles de définir la filiation uniquement par la volonté anticipent juridiquement les réalisations biotechnologiques de la fabrication des gamètes artificiels et de l'utérus artificiel.

Le problème éthique *majeur* n'est donc pas la question d'une sexualité sans procréation naturelle possible dans les couples de même sexe, ni le mode d'union civile entre personnes de même sexe, c'est-à-dire des problèmes de morale

54. Paul VI, *Humanae vitae*, n° 3, 25 juillet 1968. L'acception « biologisante » est corrigée par la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Donum vitae : le don de la vie. Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, Introduction 3, 1987.

sexuelle, mais la possibilité progressive offerte à tous, au nom de la liberté et de l'égalité, de faire advenir à l'existence des êtres qui seraient de plus en plus voulus et déterminés au lieu d'être désirés pour la nouveauté qu'ils incarneront, des êtres qui ne naîtraient donc pas « libres et égaux » parce qu'ils n'auraient pas été voulus pour eux-mêmes. C'est donc un problème d'éthique politique, un problème d'hospitalité première et de liberté fondamentale, que doit réguler le politique.

Conclusion

Ce déplacement des questions spécifiques de morale sexuelle vers des questions d'éthique politique ou plutôt cette intégration dans l'éthique politique des questions éthiques de la procréation me semble une des manières de montrer la pertinence d'une participation bienveillante, constructive et critique à la démocratie.

Si cette évaluation recevait quelque validation, il faudrait alors redécouvrir autrement l'insistance de l'Église catholique sur les questions d'éthique du début de la vie. Si l'Église a tant et parfois maladroitement insisté sur l'éthique sexuelle et sur l'éthique du début de la vie, ce serait alors moins par volonté de réguler les possibles subversions du désir et du plaisir que par cette intuition souvent cachée sous la dureté d'une morale intransigeante que son ambition de liberté, d'égalité et de solidarité se trouvait là menacée à la racine.

Dans un article publié en 1993, Jean-Yves Calvez⁵⁵, en fin connaisseur du marxisme et de la doctrine sociale de l'Église,

55. Jean-Yves Calvez, « Morale sociale et morale sexuelle », *Études*, mai 1993, vol. 378, n° 5, p. 641-650.

s'interrogeait sur la différence de traitement par l'Église catholique des questions de morale sociale et des questions de morale sexuelle. D'un côté l'ouverture et des propositions d'orientations, de l'autre, la fermeture et des commandements stricts. Il faisait alors un constat, mais avouait sa difficulté à trouver la cause. Les idéologies radicales du *gender* pourraient contribuer à revisiter les analyses marxistes des liens entre reproduction des humains, reproduction des classes sociales et production des biens. La mise en place d'un système libéral de contrôle de la reproduction des humains pourrait alors signifier que la nouveauté est moins – ou n'est plus – attendue de l'action humaine, que de la maîtrise technique des conditions d'acceptabilité des nouveaux êtres humains afin qu'ils ne présentent pas les mêmes déficiences que les anciens. Faudrait-il y voir une conjugaison de l'action et de la technique ou une progressive substitution ?

L'Église a perçu depuis longtemps que la natalité, selon la belle remarque d'Hannah Arendt, est le « miracle qui sauve le monde » parce qu'en elle s'enracine le pouvoir de faire advenir du nouveau et donc l'espérance et la foi dans le monde. Comme le concluait magnifiquement Hannah Arendt par son seul enracinement dans la tradition juive :

C'est cette espérance et cette foi dans le monde qui ont trouvé sans doute leur expression la plus succincte, la plus glorieuse dans la petite phrase des Évangiles annonçant leur « bonne nouvelle » : « Un enfant nous est né⁵⁶. »

56. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », n° 24, 2002, p. 314.

Il ne faudrait pas que les discours catastrophistes sur le *gender* nous détournent de cette espérance et de cette foi, et de leur potentiel constructif et critique...