

LE « GENRE » SUR LA SCÈNE POLITIQUE

Quels enjeux pour les catholiques ?

Bruno SAINTÔT

Après les conflits entre les partisans du « mariage pour tous » et ceux de la « Manif pour tous », et à la suite des remaniements consécutifs aux élections municipales, le temps serait-il venu d'une pacification sociale, politique et religieuse de la polémique du « genre » ? Cette pacification ouvrirait-elle alors l'examen de quelques questions fondamentales qui conditionnent l'engagement social et politique des catholiques divisés sur les analyses, les jugements et les actions à mener ?

Faute de pouvoir déployer une analyse détaillée de la notion de « genre », la métaphore théâtrale d'une scène politique française permettra d'évaluer de possibles évolutions sociétales, c'est-à-dire un espace de jeu social, au prisme de quelques enjeux catholiques compris à la fois, selon le double sens de l'adjectif, comme relatifs aux croyants catholiques et à leur ambition de se référer à des valeurs universelles pour débattre de la vie commune. Après une simple mention de la naissance d'une polémique, l'évocation de l'entrée en scène de quelques figures marquantes des féminismes et des acteurs du « genre » conduira à proposer quelques manières de se situer comme catholiques dans un espace d'argumentation et d'action.

Naissance d'une polémique sur la scène politique

Directeur du département d'Éthique
biomédicale du Centre Sèvres,
Faculté jésuites de Paris.

En France, les études universitaires sur les femmes et les féminismes ont débuté dans les

années 1970. Elles ont notamment suscité, en 1983, le financement par le CNRS et le ministère des Droits de la femme d'une « action thématique programmée » (ATP) intitulée « Recherche sur les femmes et recherches féministes ». En 1989, le colloque « Sexe et genre¹ » viendra clôturer ce programme. Le « genre » désignait alors le « sexe social » et l'analyse portait moins sur les différences de sexe et les différences de « rôles sociaux de sexe » que sur les « rapports sociaux de sexe » compris comme rapports de pouvoirs hiérarchiques et inégalitaires. Comment est-on passé d'études universitaires engagées à une polémique politique ?

Comme souvent en France, la polémique semble avoir été déclenchée par des réformes éducatives. L'occasion est fournie par la création à Sciences Po, en septembre 2010, d'un « Programme de Recherche et d'Enseignement des Savoirs sur le Genre » (PRESAGE) qui rend obligatoire l'enseignement du *gender* pendant le cursus des études. Les critiques portent à la fois sur les bouleversements anthropologiques – le « genre » étant alors assimilé à l'affranchissement de la réalité biologique des sexes – et sur une obligation révélatrice d'une stratégie de conquête : « Le fait de cette obligation démontre bien qu'il s'agit avant tout de propager cette théorie au sein même des futures élites de notre pays, Sciences Po servant ici de simple cheval de Troie.² » Ces points critiques sont accentués par la métaphore militaire de la conquête des institutions (le cheval de Troie) et par la métaphore médicale de la propagation d'idées dangereuses.

L'amplification de la polémique est bien connue : diffusion en 2011 des manuels de Sciences de la vie et de la terre introduisant des conflits d'interprétation sur l'identité sexuelle, les rôles sexuels et l'articulation des sphères publique et privée ; engagement en 2012 du candidat Hollande à ouvrir « le droit au mariage et à l'adoption aux couples homosexuels » ; projet d'enquête parlementaire contre la diffusion de la « théorie du *gender* » ; médiatisation de la visite ministérielle le 7 septembre 2012 à la crèche Boudarias qui pratique une pédagogie active contre les stéréotypes de genre ; manifestations contre la loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe puis vote de la loi le 17 mai 2013 ; lancement expérimental du programme « ABCD de

1. Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail et Hélène Rouch (dir.), *Sexe et Genre. De la hiérarchie entre les sexes*, CNRS, 1991.

2. Frédérique de Wratigant, « Science Po frappé par le genre », *Valeurs Actuelles*, 30 septembre 2010.

l'égalité » par le ministère de l'Éducation nationale en 2013 ; création du collectif « Journées de retrait de l'école » en 2014...

Cette polémique nouant politique, éducation, sexualité, rôle et structuration des familles ne peut s'expliquer sans référence à l'histoire de l'éducation et au rôle des institutions catholiques, plus particulièrement à partir de la Révolution française où l'instruction est pensée comme un « quatrième pouvoir » : « L'instruction est un pouvoir, pouvoir d'autant plus étendu qu'il est moral, qu'il est le supplément des institutions, et qu'il n'y a de solide gouvernement que celui qui emprunte de l'instruction sa principale force.³ » Cette seule citation pourrait cristalliser bien des éléments apparus dans le conflit sur le « genre » : un pouvoir éducatif moral contesté au moment où l'école peine à procurer une véritable égalité des chances par l'acquisition des compétences premières ; un pouvoir éducatif moral contestant frontalement d'autres pouvoirs moraux et semblant s'affranchir d'une large délibération démocratique sur l'école ; un pouvoir éducatif imposant une pédagogie corrective des cultures familiales ; un fonctionnement en miroir entre durcissement du gouvernement faisant passer en force des réformes pédagogiques et sociétales et durcissement d'une opposition morale et politique plurielle progressivement et temporairement unifiée et solidifiée par la non-reconnaissance ; le ressenti d'une opposition entretenue entre enseignants et familles à une époque de fragilisation des familles et donc d'un besoin de collaboration et de soutien plus grand.

Comme le montre l'histoire, la scène politique est une scène de pouvoir où de nouveaux acteurs revendiquent d'autres libertés, d'autres pouvoirs, d'autres manières de vivre.

Quelques acteurs des féminismes et de la réflexion sur le « genre »

La naissance des féminismes comme revendications intégrant l'analyse d'inégalités, l'argumentation et, parfois, des programmes de transformations sociopolitiques pourrait être datée du XVII^e siècle. Elle est rendue possible par l'ouverture à la pensée antique (Renaissance)

3. *Décade philosophique* du 10 pluviôse an VI, cité par Dominique Julia, *Les trois couleurs du tableau noir. La Révolution*, Belin, 1981, p. 18. Voir les résurgences de cette position chez Vincent Peillon, *La Révolution française n'est pas terminée*, Seuil, 2008.

sance), par la libération des interprétations bibliques (Réforme), par de nouvelles philosophies (Descartes) et par des relectures théologiques des Pères de l'Église. Les argumentations reposent sur la valo-

**Remplacer les considérations
sur « le beau sexe » par la
« belle question » de l'égalité**

risation de figures féminines antiques et bibliques, et sur des réinterprétations théologiques et philosophiques (Marie de Gournay, Gabrielle Suchon, François Poullain

de La Barre). L'auteur de la célèbre affirmation « l'esprit [...] n'a pas de sexe⁴ » l'emprunte à Grégoire de Nysse qui justifiait ainsi l'égalité fondamentale des deux sexes. Il s'appuie également sur la méthode cartésienne pour se libérer de la tutelle des traditions et remplacer les considérations sur « le beau sexe » par la « belle question » de l'égalité dont il perçoit bien l'ampleur et le risque :

Elle regarde tous les jugements et toute la conduite des hommes à l'égard des femmes, des femmes à l'égard des hommes, et des femmes entre elles. On ne la peut bien traiter sans ce qu'il y a de plus solide dans les sciences, et elle sert à décider de quantité d'autres questions curieuses [qui suscitent l'intérêt], principalement dans la Morale, la Jurisprudence, la Théologie et la Politique, dont on ne peut parler librement dans un livre.⁵

Mais il ne suffit pas de penser une égalité fondamentale pour réaliser l'égalité civile et politique. Dans sa *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* rédigée au début de la Révolution française, Olympe de Gouges argumente en vain à partir de l'universalisme de la philosophie des Lumières et du droit naturel pour obtenir une égalité de droits politiques. En soutien à ses idéaux, Mary Wollstonecraft⁶ développe en Angleterre une analyse psychologique de l'inégalité et une critique des limites imposées à l'éducation des femmes en prenant notamment pour cible Jean-Jacques Rousseau. L'éducation est dès lors investie comme un facteur essentiel de transformation des relations hommes-femmes.

4. François Poullain de la Barre, *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* [1673], Chez Jean du Puis, 1676, p. 98.

5. François Poullain de la Barre, *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, Chez Jean Du Puis, 1675, p. 3.

6. Mary Wollstonecraft, *Défense des droits de la femme* [1792], Payot, 2005.

Au XIX^e la figure du conflit est transposée du politique et du social au domestique. Emprunté à Marx, le lien analogique entre lutte des sexes, lutte des classes, lutte des races influence alors les engagements de bien des mouvements féministes, depuis Hubertine Auclert qui dénonçait ceux qui voulaient abolir les « privilèges de classes » sans abolir les « privilèges de sexe⁷ » jusqu'à aujourd'hui⁸. La famille n'est plus considérée comme la base de la construction politique et elle est désormais analysée elle-même selon des catégories politiques.

Au seuil du XX^e, la philosophie libérale et utilitariste de John Stuart Mill – un auteur connu pour sa lutte contre *L'asservissement des femmes* – et le socialisme utopique de Charles Fourier inspirent Madeleine Pelletier, première femme psychiatre en 1906, dans sa lutte pour l'émancipation sexuelle des femmes⁹ et contre la « monarchie absolue » de la famille. Les bases philosophiques du droit à disposer de soi, de l'extension des droits individuels et des reconfigurations familiales sont ainsi établies.

Par sa référence à la philosophie existentialiste soutenant les thèses constructivistes radicales contre l'invocation d'une nature humaine déterminante, Simone de Beauvoir exerce également une grande influence sur le développement des féminismes. Souvent détachée de son ancrage philosophique, sa célèbre formule sonne encore comme un cri de ralliement des *pro* et des *anti*: « On ne naît pas femme : on le devient.¹⁰ »

Bien des termes des débats actuels sont donc déjà posés avant même l'introduction, en 1955, du mot spécifique *gender* qui problématise le rapport entre *identité* et *rôle*. Mobilisé par l'ambition médicale de remédier aux souffrances des personnes atteintes d'hermaphrodisme, le psychologue américain John Money substitue l'expérience de la bipartition masculinité/féminité au constat scientifique de la bipartition mâle/femelle : « Le rôle de genre (*gender role*) signifie toutes les manières [...] suivant lesquelles la masculinité et la féminité sont expérimentées en privé et manifestées en public. » Il lie ensuite indissociablement l'identité au rôle sans nécessaire référé-

7. Hubertine Auclert, *Séance du Congrès Ouvrier Socialiste de France*, Imprimerie Générale J. Doucet, 1879, p. 151.

8. Cf. Christine Delphy, « Féminisme et marxisme », dans Margaret Maruani (dir.), *Femmes, genre et sociétés. L'état des savoirs*, La Découverte, 2005.

9. Madeleine Pelletier, *L'émancipation sexuelle de la femme*, M. Giard & E. Brière, 1911.

10. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, tome 2. L'expérience vécue* [1949], Gallimard, 2012, p. 13.

rence au sexe : « L'identité de genre (*gender identity*) est l'expérience privée du rôle de genre, et le rôle de genre est l'expression publique de l'identité de genre.¹¹ »

Formulées à la même époque, les définitions du psychiatre américain Robert Stoller seront plus largement reprises. Stoller définit le mot *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 féminité¹² ». Le critère médical de la normalité passe de la norme de sexe à la norme de genre puisque c'est la « prépondérance de masculinité » ou bien de féminité qui définit respectivement le « mâle normal » ou la « femelle normale ».

En reprenant la définition de Stoller dans les années 1970, la sociologue Ann Oakley utilise la notion de *gender* comme un outil sociologique et politique d'analyse des rapports de pouvoir entre hommes et femmes en proposant de « dénouer le “sexe” du “genre” » et en critiquant l'argument des « différences naturelles¹³ ». La notion de *gender* s'inscrit alors progressivement dans les mouvements féministes (*gender feminism*) et devient un opérateur de transformation des rapports de pouvoir et des inégalités jusqu'à l'intégration de « l'approche intégrée de la dimension de genre » (*gender mainstreaming*) dans le droit européen¹⁴ et les politiques internationales (ONU, OMS, UNESCO...).

Déclenchée par l'émeute consécutive à une répression policière dans le bar Stonewall Inn de New York en 1969, la structuration politique des homosexuels joue un grand rôle sur l'évolution conceptuelle du *gender* et sur les revendications associées. Aux anniversaires de l'émeute, la *Gay Pride* devient le signe d'une revendication politique de reconnaissance qui contribue à ne plus qualifier l'ho-

11. John Money et Anke A. Ehrhardt, *Man and woman, boy and girl: the differentiation and dimorphism of gender identity from conception to maturity*, Johns Hopkins University Press, 1972, p. 4.

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

13. Ann Oakley, *Sex, gender and society* [1972], Gower/Temple Smith, 1985, p. 16.

14. Cf. article 3 du Traité d'Amsterdam, 1997.

mosexualité de problème moral ou pathologique comme le pensait encore la psychiatrie jusqu'en 1973. 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.

La dépathologisation des orientations et des comportements sexuels suivra leur politisation

L'hétérosexualité est alors évaluée comme une norme dominante responsable de l'oppression, et fait l'objet de critiques parfois radicales (Guy Hocquenghem, Monique Wittig, Shulamith Firestone, Gayle Rubin, etc.). Shulamith Firestone propose même « 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 chose¹⁵ ». Pour cet égalitarisme, seule la visée de l'ectogénèse (utérus artificiel) formulée dès 1923 peut vaincre l'asymétrie homme-femme dans l'engendrement, une asymétrie lue par Françoise Héritier comme le « privilège exorbitant des femmes d'enfanter les deux sexes¹⁶ » à la source des violences masculines. L'engendrement apparaît alors comme le conflit originel et le dernier conflit à surmonter...

Les critiques de l'hétéronormativité vont prendre des figures idéologiques radicales de déconstruction atteignant même les structures du langage comme y invitait Monique Wittig : « 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 "femme"¹⁷ ». Faut-il détruire ou bien déconstruire, « défaire¹⁸ », « jeter du trouble dans le genre » dans la mesure où il entretient une catégorisation des formes de sexualité (hétéro, homo, bi-sexuelle, etc.), qui reste potentiellement « essentialiste » et donc opprimante ? Après l'insistance sur le sexe puis sur l'identité sexuelle et

15. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* [1970], Bantam Books, 1972, p. 11.

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

17. Monique Wittig, *La Pensée Straight*, Éd. Amsterdam, 2007, p. 13 ; l'introduction date de 2001.

18. En anglais « *undoing* », selon le titre de l'ouvrage de Judith Butler, *Défaire le genre* [2004], trad. Maxime Cervulle, 2^e éd., Éd. Amsterdam, 2012.

les rôles sociaux, puis sur l'orientation sexuelle, l'accent est désormais mis sur la sexualité comme pratique et comportement susceptibles de choix différents et changeants.

Au début des années 1990, les mouvements *queer* (bizarre) et les idéologies *queer* vont revendiquer, à partir de l'expérience subversive des transgenres et des travestis (*drag queen* et *drag king*), une meilleure intégration politique des minorités sexuelles en s'appuyant sur une déconstruction des identités et des normes majoritaires. Le *gender queer* s'inspire notamment de *Trouble dans le genre*¹⁹, un ouvrage de Judith Butler influencé par les philosophies de la déconstruction de Foucault, Deleuze et Derrida (*French Theory*). Sans être le plus influent en France, le mouvement *gender queer* apparaît le plus déstabilisant pour les catholiques parce qu'il ouvre une plu-

La différence sexuelle n'est pas supprimée mais elle est laissée sans définition

ralité ouverte, changeante et performative de *gender* et qu'il supprime toute appréciation morale des différentes formes de sexualité. Le sexe n'est plus une condi-

tion pour conduire son existence mais un effet, une production de l'oppression : « C'est l'oppression qui crée le sexe et non l'inverse.²⁰ » L'argument de Wittig est devenu classique : pour se justifier de discriminer, il faut naturaliser. De plus, l'identité de genre n'est plus une sorte de noyau de personnalité s'exprimant dans le rôle de genre ; elle ne préexiste pas à l'expression puisqu'elle est 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 identité.²¹ » Cette conception de l'identité mobilise à la fois la métaphore théâtrale, l'expérience du travestissement et la notion linguistique de performativité étendue à l'expérience subjective : désormais, ce sont les rôles variables joués qui génèrent des identités variables. Positivement, cette interdépendance entre identité et rôle souligne la plasticité de l'être humain et donc l'importance des projets éducatifs ! De plus,

19. Judith Butler, *Trouble dans le genre (Gender trouble) : le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], La Découverte, 2006.

20. Monique Wittig, « La catégorie de sexe » [1982], dans *La Pensée Straight*, op. cit., p. 36.

21. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 96.

selon Butler dont il faut nécessairement prendre en compte l'évolution de la pensée: le « trouble dans le genre » ne signifie pas la disparition du genre ou la recherche d'une sexualité totalement affranchie du genre, car la question du féminisme ne pourrait alors même plus se poser. De même, pour elle, la différence sexuelle n'est pas supprimée mais elle est laissée sans définition comme une « question troublante et féconde, ouverte et non résolue²² ». La déconstruction ne supprime donc pas forcément le caractère énigmatique de la différence sexuelle et de la sexualité.

Quels rôles éthiques et politiques pour les catholiques ?

Dans ce contexte d'influence de différents acteurs, comment les catholiques pourraient-ils jouer leur rôle de participants actifs et vigilants sur la scène politique de laquelle, par vocation, ils ne peuvent s'absenter, en cherchant à la fois à comprendre, s'engager, évaluer et innover ? Quelques postures peuvent être évoquées sans qu'il soit possible ici de les justifier philosophiquement et théologiquement.

Comprendre et distinguer, c'est donner de l'espace pour la pensée et pour l'action. Après une phase de confusion, une première distinction²³ entre « études de genre » et « idéologies du genre » a corrigé les premiers amalgames. Elle honore les analyses universitaires des structurations et des assignations des rôles sociaux de sexe, des rapports de pouvoir, des identités et des orientations sexuelles. Pourquoi faudrait-il refuser de *voir* ce qui est à l'œuvre dans la société et dans l'Église ? La distinction devrait porter ensuite sur les projets socio-politiques se réclamant du genre. La peur du « cheval de Troie » ou de stratégies masquées peut rendre incapable de valoriser des projets portant sur l'égalité des fonctions, des salaires, des rôles sociaux et des pouvoirs. Vouloir, dès l'école, mettre du jeu dans les stéréotypes des rôles sociaux et créer les conditions de respect des familles homoparentales et de leurs enfants, ce n'est pas *forcément* vouloir déconstruire les identités sexuelles et inciter à l'exploration d'autres orientations sexuelles ou pratiques sexuelles.

22. Judith Butler, *Défaire le genre*, op. cit., p. 220.

23. Cf. Service national Famille et Société de la Conférence des évêques de France, *À propos de la « gender theory » : distinguer, dissocier ou conjuguer ?*, février 2014.

Après une valorisation tardive de la démocratie, le magistère catholique a combattu le relativisme et insisté sur la nécessaire référence du pouvoir politique à « une juste conception de la personne²⁴ ». La morale catholique s'est reconfigurée après Vatican II autour d'une conception du développement intégral de la personne et de la reformulation de la loi naturelle interprétée comme une « grammaire » transcendante, à savoir l'ensemble des règles de l'agir individuel et des relations mutuelles entre les personnes, selon la justice et la solidarité.²⁵ » Si l'Église contribue à l'élaboration d'une grammaire de l'humain, elle ne prétend pas rédiger les textes des programmes politiques ! C'est pourquoi les acteurs catholiques peuvent se situer entre la contestation absolutiste d'une contre-culture et l'acceptation relativiste du pluralisme. Les « principes non-négociables », ces « exigences éthiques fondamentales auxquelles on ne peut renoncer²⁶ » tentent de formuler un système de référence qui traduit la visée éthique du « bien intégral de la personne ». Cette visée éthique ne peut que se manifester lentement dans l'organisation politique et juridique. Ainsi, les catholiques peuvent s'engager en politique, parce que la politique n'est jamais une transcription directe de l'éthique, et parce que les compromis politiques ne sont pas forcément des compromissions éthiques.

Certains catholiques restent troublés par l'influence de la forme démocratique du gouvernement politique sur le gouvernement domestique (notions abolies de chef de famille, ou de gestion en bon père de famille, etc.) et sur le gouvernement ecclésial (spécificité et place des femmes et des laïcs, question des ministères, pouvoir et autorité doctrinale, etc.). L'Église catholique pourrait y trouver une occasion de réinterpréter certaines élaborations théologiques et de réviser certains modes de fonctionnement en redécouvrant son propre trésor ouvert par l'aiguillon de la critique. L'influence n'est pourtant pas unilatérale : l'engagement conjugal durable prôné par l'Église peut questionner le politique sur la place de la confiance, du don et d'un lien social non réduit au pouvoir ou au calcul d'intérêt.

Comment évaluer les principaux points critiques dans l'Église et envers de possibles nouvelles réformes ? Il ne faudrait pas confondre la « nature biologique » avec la « nature humaine ». En mettant l'accent

24. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002, n° 3.

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

26. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Note doctrinale citée*, n° 4.

sur la personne créée par la Parole à l'image de Dieu dans l'altérité énigmatique des sexes, l'Église catholique, après le judaïsme, a désacralisé, dénaturalisé et « débiologisé » le rapport moral à la création et à la sexualité – la vie consacrée n'est-elle pas antinaturelle? Elle a dû corriger les lectures « biologisantes²⁷ » de l'encyclique *Humanae vitae*. Elle a « recorporalisé » la vie morale en soutenant, par l'Incarnation du Verbe, l'éminente dignité du corps et l'unité des dimensions physique, psychique et spirituelle de la personne face aux courants dualistes qui ressurgissent régulièrement dans certaines utopies biotechnologiques.

La question « ouverte et non résolue » de la différence sexuelle invite à considérer la sexualité humanisée comme mystère de rencontre et de reconnaissance entre deux personnes. Elles se donnent l'une à l'autre selon toutes les dimensions de leur être et dans l'ouverture potentielle au mystère d'une autre existence, insubstituable, inaliénable, indisponible. En ce sens, les veilleurs sont peut-être d'abord des « émerveilleurs » qui se tiennent étonnés et en respect devant le mystère de chaque être humain et qui résistent à sa possible dissolution par des logiques instrumentales ou gestionnaires. Ils gardent ainsi les conditions du jeu politique. Si la sexualité reste un mystère du désir de l'autre, l'homosexualité ne peut être réduite à l'exercice d'une volonté déviante²⁸. Dès lors, il paraît difficile à la théologie catholique de contester politiquement une forme d'union civile même si elle ne correspond pas à sa vision de la sexualité dans le mariage. Sur ce point, le souhaitable théologique ne condamne pas le possible politique.

Le point de résistance principal porte sur l'utilisation des nouvelles formes de procréation offertes par les techniques biomédicales. Il n'est pas nouveau mais il est durci par les revendications des couples de même sexe. La résistance catholique à la dissociation entre sexualité et procréation ne procède pas d'une idéologie naturaliste mais d'une ambition personnaliste valorisant le don mutuel selon toutes les dimensions de la personne et l'engendrement dans la chair. Elle refuse

La vie consacrée n'est-elle pas antinaturelle ?

27. Voir Paul VI, *Humanae vitae*, 25 juillet 1968, n° 3. Cette 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*, 1987, Introduction 3.

28. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Persona humana*, 29 décembre 1975, n° 8.

l'instauration *progressive* d'un système libéral de contrôle d'acceptabilité des nouveaux êtres humains par les techniques de diagnostic prénatal ou préimplantaire. Ceux qui seraient *de plus en plus* voulus d'une volonté fabricatrice, au lieu d'être appelés d'un désir respectueux de leur nouveauté incommensurable, ne naîtraient donc pas « libres et égaux ». Ils ne seraient plus attendus pour eux-mêmes. L'inconditionnel du lien charnel porte aussi une signification profonde : le fait de devoir son existence à quelqu'un n'équivaudra jamais à l'établissement d'un lien par la seule volonté contractuelle. La cohérence entre défense des libertés fondamentales et défense des conditions d'une hospitalité première appelle donc la régulation politique et juridique de la mise à disposition du pouvoir biomédical.

Le souhaitable théologique ne condamne pas le possible politique

Par son Évangile vivant, le christianisme n'est pas d'abord une force critique mais une puissance d'innovation dans l'histoire. La contestation ne peut se développer de façon crédible que sur cette posture première de l'innovation et du témoignage humble de la vie bonne. Bien des innovations sociales et politiques présentes sont à soutenir et d'autres à développer : soutien scolaire des enfants les plus faibles, soutien mutuel des familles, coopération des familles avec les enseignants, accueil des minorités sociales ou sexuelles rejetées, etc.

L'apôtre Paul voyait dans l'appartenance des croyants au corps du Christ le dépassement, tout à la fois déjà anticipé et à réaliser dans l'histoire, des violences nourries par les catégories antagonistes des différences de religion, de culture, de classe, de race, de sexe : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Gal 3, 28). Comment cette réalité théologique ne soutiendrait-elle pas l'engagement des catholiques sur la scène politique au profit du corps social tout entier ?

L'apôtre Paul voyait dans l'appartenance des croyants au corps du Christ le dépassement, tout à la fois déjà anticipé et à réaliser dans l'histoire, des violences nourries par les catégories antagonistes des différences de religion, de culture, de classe, de race, de sexe : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Gal 3, 28). Comment cette réalité théologique ne soutiendrait-elle pas l'engagement des catholiques sur la scène politique au profit du corps social tout entier ?

Bruno SAINTÔT s.j.



Retrouvez le dossier « **Identités sexuelles** »
sur www.revue-etudes.com