

INTRODUCTION

par Christoph THEOBALD
Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris

En décembre 2011, notre Conseil de rédaction décidait de traiter, lors du 24^e colloque des *Recherches de Science Religieuse*, de la *thématique anthropologique de la différence*, et plus précisément, de ce qui ébranle aujourd'hui sa compréhension. On ne s'attendait pas alors à la tempête médiatique et politique que déclencherait, l'année suivante, le débat sur le fameux « mariage pour tous ». Nous avons maintenu notre projet, espérant offrir, lors de notre symposium biennal, une plateforme permettant une discussion à la fois franche et sereine. Sans doute s'est-il révélé, ces derniers temps, une fragilité de nos argumentaires menacés par l'idéologisation. Tout en réalisant l'importance de la rupture culturelle intervenue en Europe, l'enjeu du colloque, dont on trouvera les Actes dans ce numéro et dans le suivant, était donc dans la nécessité de faire paraître *positivement* les *ressources* dont le christianisme lui-même est porteur, des ressources qui doivent lui permettre de faire entendre *sa* voix dans le contexte présent.

Dès lors, quand nous parlons de « crise culturelle de l'Europe », ce n'est pas d'abord le sentiment partagé par bon nombre de nos concitoyens que nous visons (encore que ce sentir puisse être l'expression d'une mutation dont on s'inquiète). Nous utilisons le terme de « crise » au sens médical, d'un déséquilibre entre deux états de « maturité », ou de l'équilibre précaire d'un organisme ou d'un corps social. Il est clair que sont aujourd'hui profondément troublées nos représentations classiques de la double différence définissant l'être humain – à savoir « l'exception humaine » à l'intérieur du monde animal, et la différence homme-femme. De telles représentations sont remises en question, d'une part, par une perspective évolutive qui « exproprie » l'homme de ses caractéristiques spirituelles, et par une conscience écologique, inquiète de l'avenir de la planète-terre ; et, d'autre part, par une approche culturaliste des structures de parenté, les fameuses « études du genre », et par de nouvelles pratiques sociales fondées sur le principe d'égalité. Or, personne aujourd'hui ne peut prédire si cette mutation culturelle, voire anthropologique, s'avèrera être une impasse fatale pour nos sociétés européennes, ou si elle prépare un nouvel équilibre viable pour tous.

Quoi qu'il en soit, le christianisme n'est pas à l'abri de cette mutation, dans la mesure où il a largement contribué à forger les symboliques classiques de nos sociétés européennes par sa représentation de l'homme au sein de l'univers, et par sa conception des rapports entre hommes et femmes, issues de la tradition biblique. La « mise en crise » de cette vision par les évolutions plus ou moins récentes que nous venons d'évoquer l'oblige à repenser sa propre « posture » au milieu de ces nouvelles approches.

Notre parcours est donc orienté par une hypothèse à la fois herméneutique et théologique. La « crise culturelle » que nous traversons peut être considérée comme « kairós », à condition qu'elle conduise la *foi chrétienne* à découvrir, en son centre même, des « ressources » jusqu'alors peu perçues ; des « ressources » dans la mesure précisément où elles lui permettent de se « redéfinir » elle-même en ce qui lui paraît vital de tenir, tant au bénéfice de la société *que* pour son propre avenir. Or, si dans le passé, les sociétés européennes ont prioritairement tiré de la tradition biblique un mythe des origines, fondateur de l'éthos moderne, aujourd'hui l'exigence démocratique d'égalité et de justice, poussée à bout, suscite surtout la *dimension eschatologique* de notre expérience chrétienne et baptismale, tout en nous sollicitant de montrer *ce* que cette expérience eschatologique libère comme *force d'humanisation* au sein des systèmes de distinction et de relation, *tels qu'ils se présentent* dans nos sociétés et dans leur rapport avec l'environnement.

Pour être établie et vérifiée, cette hypothèse nécessite un parcours en plusieurs étapes. Un premier article, dû à Michel Fédou, revient sur les quatre textes du numéro préparatoire (*RSR* 101/3 [2013], 321-420). Les deux premiers (d'Olivier Rey et de Jean-Marie Donegani), avaient examiné la question des différences dans la culture européenne, tandis que les deux suivants (de Jacques Scheuer et d'André Wénin), exploraient les « ressources » dont disposent les traditions hindou et biblique pour affronter la même question. Michel Fédou relit ces articles en construisant, étape par étape, les enjeux d'un débat qu'il recentre autour de deux questions : la première, en quelque sorte préalable, le fait s'interroger sur la possibilité de maintenir des « différences », voire des « formes de hiérarchie bien comprises » au sein d'une égalité de plus en plus valorisée ; la seconde question, plus radiale, qui porte sur la prétention de validité universelle, revendiquée par l'Occident pour sa compréhension de la différence humaine par rapport aux autres vivants, et de la différence homme-femme. La conclusion de l'article esquisse déjà une première réponse théologique à ces deux questions. Tout en reconnaissant les possibles dérives de la « posture » chrétienne, et tout en militant pour une attitude de modestie ou de renoncement à toute forme de domination, l'articulation chrétienne entre les différences et l'égalité n'est pas seule-

ment tributaire des récits d'origine de la Genèse; elle s'appuie aussi, en dernière instance, sur la doctrine de la Trinité comme fondement même d'une anthropologie théologique de la différence.

Sur la base de cette problématique, notre parcours devra commencer par ausculter la culture européenne (I) et s'interroger sur la pertinence même d'un diagnostic de « crise » et sur son interprétation négative, peut-être trop rapidement présupposée au point de départ: la prétendue « crise culturelle de l'Europe », est-elle vraiment une faiblesse? Ne faut-il pas plutôt la considérer comme une force? Ainsi, les deux contributeurs de cette première partie, le psychanalyste Jean-Daniel Causse et le philosophe Jean Greisch, se montrent-ils soupçonneux par rapport à une utilisation superficielle du syntagme de « crise ».

Revenant au célèbre écrit de Freud sur le *Malaise dans la civilisation* (1930), Jean-Daniel Causse découvre et désigne l'incurable « faille » caractéristique de toute culture, sommant chaque être à établir son rapport au monde, à soi et aux autres, tout en se défaisant progressivement de l'idée d'une normalité psychique. Il y a certes interdits, loi et ordre des choses; mais la loi « est plutôt un *contenant* comme l'est un cadre dans lequel chacun doit construire ce qu'il va être et où tout ne se met jamais bien en place ». Quant à la différence homme-femme, la psychanalyse a opéré la déconstruction d'une certaine compréhension classique du sexuel, basée sur l'idée d'une *complémentarité* des sexes; en rompant avec l'idée du « Un », elle a mis le doigt sur la faille dans la civilisation humaine, et l'a fait dans les traces de la tradition biblique et monothéiste qui a su « désacraliser » ou « dépaganner », voire pour une part « débiologiser » le sexuel et la filiation. La société s'élaborerait alors à partir de ce que les êtres humains ont en commun, à savoir à partir de ce qui manque à chacun. Ainsi, le lien social ne se constituerait pas par une possession commune, « mais plutôt par le fait d'être ensemble “non-posseur” de la même chose ». Jean-Daniel Causse établit ici une analogie avec la constitution du « corps chrétien », d'un « faire corps » à partir d'une « absence » qui engendre un « être ensemble », et conduit à reconfigurer toutes les identités, tous liens familiaux et ordres de la filiation.

Avant d'analyser et penser cette réélaboration, il faut cependant apprendre à *voir* ce qui ne se voit pas immédiatement, précisément nos différences, visibles et invisibles. Partant du *Roi Lear* de Shakespeare et de l'apprentissage tragique des différences qu'il met en scène, Jean Greisch précise d'emblée que ce difficile travail de reconnaissance se fait aujourd'hui dans une tout autre atmosphère philosophique, un climat plus rude que celui de la « dialectique hégélienne » qui pratique la « relève » (*Aufhebung*) de toutes les différences; car, selon Wittgenstein, il s'agit désormais de « montrer que les choses qui ont l'air d'être les mêmes

sont réellement différentes ». Jean Greisch nous invite donc à un parcours consistant à différencier ces différences, la différence phénoménologique (Husserl), la différence ontologique (Heidegger), la « différance » (Jacques Derrida) et la différence introduite par « la merveille de l'idée de l'infini » (Emmanuel Levinas), et à nous demander in fine si la différence théologique ou « théologale » ne serait pas *plus fondamentale* que la différence ontologique ou, en un autre sens, plus originaire que la « différance » déridienne. La complexité de l'actuelle situation, ou de notre climat culturel, viendrait alors du fait que les différences « ontiques » – mais la différence sexuelle est-elle de cet ordre? – changent de sens et de nature, non seulement dans chaque champ d'expérience mais aussi dans chaque domaine épistémologique, refluant en quelque sorte sur le « fondamental » discerné par le philosophe.

L'apprentissage du discernement des différences prend du temps et semble peu compatible avec l'affrontement de l'urgence eschatologique dont il s'agit dans la deuxième étape de notre parcours (II). Celle-ci a, en effet, pour objectif d'aborder la question centrale du colloque, à savoir comment tenir ensemble ce qui, à première vue, semble être contradictoire dans le Nouveau Testament et en particulier chez l'apôtre Paul : l'affirmation de la différence homme-femme parmi d'autres différences *fondatrices*, à l'arrière-plan de la condamnation des relations homosexuelles du début de l'épître aux Romains, et leur *relativisation eschatologique* dans la célèbre affirmation du « ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni le masculin ni le féminin » de Ga 2, 28.

L'exégète-théologien du Nouveau Testament, Elia Cuvillier, prend ici le relais de celui de l'Ancien Testament (André Wénin dans le numéro préparatoire) qui avait déjà amorcé un travail de réinterprétation de la tradition chrétienne, rendu possible grâce à notre questionnement culturel nouveau et moyennant de nouvelles approches méthodologiques ; l'enjeu des premiers récits de la Genèse, on s'en souvient, n'étant pas tant de dire *ce qu'est* l'homme et la femme au sein de la nature, mais de penser *comment* telle et tel vont conjoindre leurs singularités dans le contexte d'altérités multiples. André Wénin explique d'ailleurs, dans une note qui conclut cette partie du dossier, que les potentialités de sens que nos déplacements culturels nous permettent de percevoir dans les textes vétérotestamentaires, ne se laissent pas enfermer dans leur interprétation néotestamentaire ; comme il convient d'ailleurs de ne pas réduire l'expérience eschatologique paulinienne à ce que la bible juive ou d'autres écrits de l'époque du Second Temple permettent d'en « pressentir ».

C'est précisément un nouveau type d'articulation « messianique » qu'Elia Cuvillier met en relief, montrant comment un « événement » comme celui de la conversion de Paul superpose une autre structure,

en quelque sorte « *re-fondatrice* », et à la fois anthropologique et théologique, à celles dont il a hérité de par son éducation culturelle et religieuse. La différence théologique dont il a été déjà question prend ici une figure précise, le « plus fondamental » s'inscrivant à partir de l'« événement » de la Croix dans la série des différences ontiques, et les interrogeant en profondeur. La tradition biblique et chrétienne devient ainsi « ressource » dans nos débats actuels – au moins en première approche – ; car sa puissance d'interrogation est libérée quand on parvient à montrer comment elle œuvre dans une situation analogue à la nôtre, s'avérant « efficace » dans le cas de Paul et des communautés fondées par lui.

Ayant ainsi enregistré une vision moins naïve ou plus critique de la crise culturelle que nous traversons, ayant aussi compris pourquoi le discernement des différences visibles *et* invisibles qui nous constituent exige un parcours de reconnaissance (I), et après avoir identifié à nouveau frais la « source messianique » ou « eschatologique » à laquelle puise la tradition chrétienne (II), nous sommes en mesure d'affronter les mutations plus récentes de nos sociétés européennes, déjà abordées dans le numéro préparatoire (par Olivier Rey et Jean-Marie-Donégani). Deux articles (à paraître dans la livraison suivante des *RSR*) instruisent le débat qu'il convient de mener maintenant (III). En anthropologie, Maurice Godelier présente les systèmes de parenté et les formes de familles existant ou ayant existé sur notre globe, et met en relief la relativité culturelle de la famille nucléaire qui avait émergé dans le monde romain vers la fin de la République pour être christianisé en Europe en fonction du patrimoine biblique. Sur la base de cette reprise à la fois culturelle et structurale, il résume les évolutions ou mutations, selon lui « irréversibles », préparées dès le XIX^e siècle et surgies dans la seconde moitié du XX^e siècle sous la pression du principe d'égalité et à la faveur d'acquis scientifiques comme de mutations économiques et psycho-sociales. Le théologien moraliste, Bruno Saintôt, s'appuie, lui aussi, sur l'anthropologie structurale et s'interroge sur la place – fondamentale ? – de la famille (quoi qu'il en soit de la signification de ce terme devenu pluri-voque) dans la société. Il discute, de manière critique, le rapport que nous entretenons avec les nouvelles techniques et avec des notions controversées comme celle de « l'intérêt de l'enfant ».

Dans la quatrième et dernière étape de ce parcours, nous revenons à notre hypothèse de départ, après avoir reformulé la problématique initiale (IV). Deux séries de questions continuent en effet à hanter la tradition chrétienne et l'anthropologie théologique, atteintes par les mutations que nous venons d'esquisser et de discuter. Un premier problème est soulevé par le pluralisme des cultures et systèmes de parenté, voire des relations sexuelles, dont le repérage sonne le glas de l'euro- ou méditerranéo-centrisme, et de l'universalité du mythe européen des origines ; contestation qui place la tra-

dition chrétienne, amalgamée à ce modèle qu'elle a largement contribué à forger, devant sa propre particularité culturelle et historique. L'autre problème résulte de la difficulté, pour la théologie, à entrer dans une sorte de « dialyse » historique de cette tradition, « dialyse » qui la conduit à refaire pour aujourd'hui le travail d'interprétation que d'autres ont fourni, dans de tout autres conditions, à ses débuts et à l'époque de la chrétienté.

Christoph Theobald montre donc en théologien *comment* les mutations anthropologiques, intervenues au XX^e siècle, sollicitent l'expérience chrétienne et, plus précisément, sa capacité critique de *se réinterpréter* elle-même au contact du monde ambiant, et de libérer ainsi *en elle-même* des ressources de sens et d'énergie spirituelle jusqu'alors insoupçonnées. C'est en fait la *dimension eschatologique* de l'expérience baptismale qui est ici suscitée, une dimension – et c'est la thèse de l'article – qui permet de rendre compte du *lien entre les deux différences majeures qui nous constituent* – notre place parmi les vivants de la terre et notre différence sexuelle – et bien mieux que ne pouvait le faire le mythe des origines de la culture européenne. La dernière partie de l'article, en mobilisant le récit biblique *et* en intégrant l'apport de la philosophie politique, revient alors sur *ce* que l'expérience eschatologique, si elle résiste à son effacement dans la culture européenne, permet de repérer à la fois comme force d'humanisation et comme menace de déshumanisation au sein de nos systèmes de distinction et de relation.

Quant au dernier mot de ce parcours, il revient au moraliste Éric Gaziaux qui, relisant l'ensemble du dossier, établit des liens entre les différentes contributions. Ainsi, en relevant de disciplines et de points de vue épistémologiques bien différents, il peut proposer quelques conclusions à la fois théoriques et pratiques, dans un débat qui, une fois décripé, restera ouvert pour longtemps encore. Des limites, sans doute inévitables, se révéleront à la relecture des neuf contributions qui constituent ces Actes. Soulignons-en au moins deux : des deux différences – l'exception humaine dans le monde animal *et* la différence homme-femme –, c'est surtout la seconde qui a été traitée par la plupart des contributeurs, la thèse d'un lien intime entre ces deux différences étant développée seulement dans l'apport théologique qui précède la conclusion, sans être vraiment introduite dans un débat controversé. Par ailleurs, la ré-articulation entre le versant eschatologique et le versant « naturel », ou « créatural » de nos différences est marquée par des différences confessionnelles qui n'ont pas été vraiment verbalisées et encore moins discutées.

Malgré ses limites, ce dossier présente cependant une tentative inédite de clarifier les positions et d'esquisser un argumentaire renouvelé, susceptible de rendre crédible la voix chrétienne dans un contexte sans doute plus âpre et moins disposé à s'ouvrir à sa force d'humanisation.