



HAL
open science

À l'image de Dieu... homme et femme. Regards patristiques sur la différence des sexes

Guillaume Bady, Laurence Mellerin

► **To cite this version:**

Guillaume Bady, Laurence Mellerin. À l'image de Dieu... homme et femme. Regards patristiques sur la différence des sexes. *L'homme, image de Dieu? Regards sur l'anthropologie des Pères*, Jun 2012, Toulouse, France. pp.31-42. halshs-00848233

HAL Id: halshs-00848233

<https://shs.hal.science/halshs-00848233>

Submitted on 9 Jul 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« **E**n quoi consiste la grandeur de l'homme ? Non à porter la ressemblance de l'univers créé, mais à être à l'image de la nature de celui qui l'a fait. Quel est le sens de cette attribution d'"image" ? Comment, dira-t-on, l'incorporel est-il semblable au corps ? Comment ce qui est soumis au temps est-il semblable à l'éternel ? Ce qui se modifie à ce qui ne change pas ? À ce qui est libre et incorruptible à ce qui est soumis aux passions et à la mort ? À ce qui ne connaît pas le vice ce qui en tout temps habite et grandit avec lui ? Il y a une grande différence entre le modèle et celui qui est "à l'image". Or l'image ne mérite parfaitement son nom que si elle ressemble au modèle. Si l'imitation n'est pas exacte, on a affaire à quelque chose d'autre, mais non à une image. Comment donc l'homme, cet être mortel, soumis aux passions et qui passe vite, est-il image de la nature incorruptible, pure et éternelle ? Seul celui qui est la vérité sait clairement ce qu'il en est. Pour nous, selon notre capacité, par des conjectures et des suppositions, nous suivrons la vérité à la trace [...].

"C'est à l'image de Dieu que l'homme a été fait." Ce qui équivaut à dire : il a rendu la nature humaine participante de tout bien. En effet, si la Divinité est la plénitude de tout bien et si l'homme est à son image, est-ce que ce n'est pas dans cette plénitude que l'image aura sa ressemblance avec l'archétype ? Donc, en nous, sont toutes les sortes de bien, toute vertu, toute sagesse et tout ce que l'on peut penser de mieux. Un de ces biens consiste à être libre de tout déterminisme, à n'être soumis à aucun pouvoir physique, mais à avoir, dans ses décisions, une volonté indépendante.

Car ce n'est pas dans une partie de la nature que se trouve l'image, pas plus que la beauté ne réside dans une qualité particulière d'un être, mais c'est sur toute la race que s'étend également cette propriété de l'image. La preuve, c'est que l'esprit habite semblablement chez tous et que tous peuvent exercer leur pensée, leurs décisions ou ces autres activités par lesquelles la nature divine est représentée chez celui qui est à son image. Il n'y a pas de différence entre l'homme qui est apparu lors du premier établissement du monde et celui qui naîtra lors de l'achèvement du tout : tous portent également l'image divine. »

GRÉGOIRE DE NYSSE,
Sur la création de l'homme, chap. XVI.

Illustration de couverture :
les Apôtres recevant l'Esprit Saint
le jour de la Pentecôte.
© Bayerische Staatsbibliothek München



Code SODIS-SOFEDIS: S 522 497
ISBN: 9782853137041
ISSN: 0752-5346

Pères de l'Église

L'HOMME, IMAGE DE DIEU, CHEZ LES PÈRES GRECS



Trimestriel - juin 2013 - 12 €

Nouvelle Cité
éditions

Sommaire

L'HOMME, IMAGE DE DIEU, CHEZ LES PÈRES GRECS CPE N° 130

Éditorial Marie-Anne VANNIER	1
<i>Refléter l'image du Christ, Image du Dieu invisible</i> Régis BURNET	2
<i>La double création de l'homme chez Philon d'Alexandrie</i> Jérôme MOREAU	12
<i>L'homme, image de l'Image d'après Origène</i> Daniel VIGNE	20
<i>À l'image de Dieu... homme et femme. Regards patristiques sur la différence des sexes</i> Guillaume BADY, Laurence MELLERIN	31
<i>L'homme, image de Dieu ? « Sur l'origine de l'homme » selon Basile de Césarée</i> Marlène KANAAN	43
<i>Maxime le Confesseur. Pour une dynamique de l'image divine en l'homme</i> Élie AYROULET	52
Actualité des Pères de l'Église	63

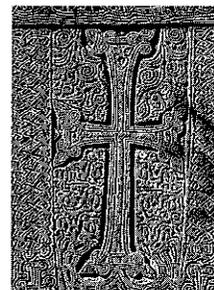
SOUSCRIVEZ UN ABONNEMENT DE PARRAINAGE

Beaucoup souhaiteraient se former en patristique, mais ne disposent pas de moyens suffisants pour s'abonner à CPE. En souscrivant un abonnement de parrainage (44 euros pour la France, 47 euros pour CE et Suisse, 50 euros pour les autres pays), vous permettrez à des religieux, à des missionnaires, à des personnes de l'Est... de mieux connaître les Pères de l'Église.

Merci à l'avance !

Éditorial

Re
SOURCES
CHRETIENNES



Après avoir envisagé, dans le numéro 128 de notre revue, la manière dont les Pères latins comprennent la création de l'être humain à l'image de Dieu, nous publions le deuxième volet des Rencontres nationales de patristique de Toulouse de juillet 2012, en passant cette fois aux Pères grecs.

En envisageant la patristique grecque, nous pensons immédiatement à une réflexion sur la *théosis*, sur la divinisation de l'être humain, créé à l'image de la Trinité, ce qui apparaît clairement chez Maxime le Confesseur. Nous verrons ce qu'il en est pour les autres Pères au fil des articles denses qui composent ce numéro.

C'est, tout d'abord, Régis Burnet qui propose une étude sémantique où il envisage, non seulement la distinction entre l'image et la ressemblance, mais aussi le rapport entre la création de l'être humain à l'image de Dieu et l'Image par excellence qui est le Christ.

Puis Jérôme Moreau reprend la question à partir de Philon d'Alexandrie, qui considère les deux récits de la création comme un seul, en deux étapes et qui situe l'image de Dieu dans l'intellect.

En abordant la question de l'image de Dieu chez Origène, Daniel Vigne relève un défi, car il intervient après la thèse d'Henri Crouzel sur la question, mais il va encore plus loin, en approfondissant l'image de Dieu à partir de la Trinité, de la création et du salut.

De manière originale, Guillaume Bady et Laurence Mellerin relisent principalement Tertullien et Grégoire de Nysse pour voir comment ils envisagent la différence entre l'homme et la femme, créés à l'image de Dieu.

Ensuite, Marlène Kanaan étudie la question de la création de l'être humain à l'image de Dieu dans le traité *Sur l'origine de l'homme* de Basile de Césarée.

Finalement, Élie Ayroulet met en évidence l'originalité de la compréhension de l'image de Dieu chez Maxime. Par le jeu de la liberté et de la grâce, elle est l'expression de « l'intentionnalité divine à diviniser (l'être humain) dans le Fils unique à l'image duquel il l'a créé ».

Ainsi les Pères esquissent-ils l'anthropologie chrétienne qui, sur bien des points, est encore parlante aujourd'hui.

Marie-Anne VANNIER

À L'IMAGE DE DIEU... HOMME ET FEMME

REGARDS PATRISTIQUES

SUR LA DIFFÉRENCE DES SEXES

Les Pères de l'Église, ne leur en déplaise, ne sont pas des anges. Certes, si l'on veut réfléchir à la place de la différence des sexes dans la théologie de l'image chez les Pères, il sera peu utile de plaquer sur la pensée patristique les stéréotypes du féminisme moderne, mais il faut reconnaître d'emblée que les sources ne sont pas neutres et comportent un biais. K. Børresen a bien milité pour la reconnaissance de la « matristique » : on trouve des femmes qui ont écrit, comme Égérie ; d'autres ont eu une grande influence spirituelle – martyres, moniales, sœurs, mères ou amies des grands auteurs ; mais elles restent rares¹. Il faudra donc accepter d'entrer dans le point de vue masculin de théologiens ou de pasteurs qui n'ont, sauf exceptions, pas d'expérience de la vie conjugale et qui, de plus, témoignent d'un monde androcratique.

S'agira-t-il alors de prouver, textes à l'appui, qu'il n'a pas fallu attendre l'Allocation de Pie XII à l'Union mondiale des organisations féminines catholiques, le 29 septembre 1957, pour découvrir que « l'homme et la femme sont les images de Dieu et, selon leur mode propre, des personnes égales en dignité et possédant les mêmes droits, sans qu'on puisse soutenir en aucune manière que la femme soit inférieure² » ? On pourrait évacuer les textes montrant que la femme est inférieure à l'homme ; identifiée au corps ; coupable de sa propre faute et de celle de l'homme, et aussi de la mort du Christ, pour insister sur ceux montrant qu'elle peut être supérieure et surtout, les plus nombreux, qu'elle est l'égale en dignité de l'homme³, même si cette affirmation théologique ne se traduit nullement en termes de statut social. Exprimés dans des genres littéraires variés ayant eux-mêmes un objet ou un public différencié, les discours patristiques sur ces questions sont extrêmement divers et contrastés, y compris chez un même auteur.

De fait, la perspective des Pères, volontiers ascétique ou dogmatique, réduit le champ d'expression ou de réflexion ; c'est donc sur ce seul terrain théologique, et en sachant que le discours est divers et le contexte nettement androcentré, que nous nous aventurerons pour répondre à ces questions : quelle est pour les Pères la place de la différence sexuelle dans l'image de Dieu en l'homme ? A-t-elle pour eux une portée théologique ? Autrement dit, la différence sexuelle concerne-t-elle seulement l'âme, ou le corps aussi ? Est-elle première et nécessaire dans l'image, ou s'agit-il d'une contrainte accessoire liée à la part d'animalité en l'homme ?

1. Voir Fr. QUÉRÉ-JAULMES, *Le mariage dans l'Église ancienne*, Paris, Le Centurion, coll. Ichthus/Lettres chrétiennes 13, 1969, pp. 40-41 ; A.-M. PELLETIER, *Le christianisme et les femmes. Vingt siècles d'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, pp. 76-77.

2. *Documentation catholique*, 1957, col. 1352.

3. Voir A.-M. PELLETIER, *Le christianisme et les femmes*, p. 85 sur « Les femmes ont-elles une âme ? »

Corrélativement, a-t-elle un rôle à jouer à l'horizon eschatologique du salut, ou est-elle amenée à disparaître ?

En réalité ces questions sont souvent occultées : pourquoi ? Deux Pères y ont tout de même réfléchi davantage que d'autres : Grégoire de Nysse au IV^e siècle et Tertullien au III^e siècle. L'ordre chronologique ne sera pas respecté ici, car il n'est pas sûr qu'en ce domaine on puisse parler de développement de la pensée théologique.

I. RARETÉ DE LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LA DIFFÉRENCE DES SEXES

L'image ne concerne que la partie spirituelle de l'homme

Dans la majorité des textes réfléchissant sur l'image, nous ne trouverons rien au sujet de la différence des sexes. En effet, comme le remarque Hans Urs von Balthasar dans *La Dramatique divine* : « La théologie chrétienne primitive [a tendance] à placer l'image de Dieu exclusivement dans la partie spirituelle de la nature humaine ⁴ », partie spirituelle qui est elle-même image du Christ (moins en tant que mâle qu'en tant que Logos, ou même en tant que « corps ecclésial » en qui tous seront incorporés). On trouve dans la théorisation de la double création chez Philon d'Alexandrie l'origine de cette conception. Philon distingue nettement entre l'homme de la première création, « engendré » à l'image de Dieu, et celui de la seconde décrite en *Gn* 2, 7, « façonné », sensible et sexué :

Celui-là, fait à l'image de Dieu, c'est une idée, un genre ou un sceau ; il est intelligible, incorporel, ni mâle ni femelle, incorruptible de nature ⁵.

Dans cette perspective, les Pères ne s'attardent pas plus que les commentateurs rabbiniques sur l'articulation entre *Gn* 1, 27ab : « Et Dieu créa l'humain à son image, à l'image de Dieu il le créa », et *Gn* 1, 27c : « mâle et femelle il les créa ». Augustin, qui s'interroge longuement, dans *La Trinité*, XII, sur cette juxtaposition d'une affirmation théologique et de celle d'une différence animale, constitue une exception notable, mais il n'ira cependant pas jusqu'à inscrire l'image de Dieu dans le sexe corporel. Comme le remarque F. de Muizon, « si l'image ne concerne que la partie spirituelle, la différence sexuelle, étant supposée ne concerner que le corps, ne concernera pas l'image de Dieu en l'homme ⁶ ».

Dans une perspective ontologique qui prend le temps pour un accident passager, la nature immortelle de l'homme est comme celle de Dieu dont il est l'image : asexuée. C'est pourquoi, lorsqu'ils traitent de l'égalité des sexes ou de leur nécessaire complémentarité dans ce monde-ci, les Pères le font presque toujours dans la perspective de l'unité eschatologique de *Ga* 3, 28 abolissant toute différence sexuelle : « Il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. »

Clément d'Alexandrie, dans *Le Pédagogue*, développe en ce sens *Lc* 20, 34-35 :

4. H. URS VON BALTHASAR, *La dramatique divine*, II, 1, Paris-Namur, 1988, p. 320.

5. PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, 134, Paris, Éd. du Cerf, Œuvres de Philon d'Alexandrie 1, 1961, p. 230.

6. FR. DE MUIZON, *L'altérité fondatrice*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, en part. II^e partie, pp. 119-206, ici p. 164.

« En ce monde-ci, est-il écrit, ils prennent femme et se marient » ; – oui, c'est ici-bas seulement que le sexe féminin est distingué du sexe masculin. « Il n'en sera plus ainsi dans l'autre monde » : là-haut, les prix de la victoire mérités par cette vie commune et sainte du mariage ne sont pas réservés à des hommes et à des femmes, mais à l'être humain libéré du désir qui (ici-bas) le sépare en deux êtres distincts. Le nom d'être humain (anthrôpos) est commun aux hommes et aux femmes ⁷.

Assimilant le désir à la féminité, Clément critique certes les gnostiques qui invoquaient un évangile apocryphe :

Quand viendra le Royaume de Dieu ? demande Salomé à Jésus. Le Seigneur répond : Quand vous détruirez le vêtement de la honte, que deux seront un et que masculin et féminin ne seront plus ni masculin ni féminin.

Mais l'Alexandrin reprend ces propos en allégorisant le couple masculin/féminin en termes d'emportement (*thumos*) et de désir (*epithumia*), et se réfère sans s'en cacher à l'anthropologie platonicienne qui veut que l'âme retrouve son unité ⁸. De même, chez Origène comme chez Philon, l'image est clairement située dans l'élément supérieur, hégémonique : l'intellect, le *logos*.

Certes, il convient de ne pas caricaturer ces positions patristiques imprégnées de platonisme. La majorité des Pères insiste, à partir du mystère de l'Incarnation, sur l'unité de l'être humain, corps et âme. Mais lorsqu'ils affirment, surtout dans le contexte de débats christologiques contre gnostiques, docètes, nestoriens ou monophysites, que la chair fait partie de l'humanité et est appelée à la résurrection, ils n'intègrent pas pour autant le corps dans la théologie de l'image.

L'image concerne le corps et l'esprit, mais la différence sexuelle n'est pas thématifiée

Il nous faut donc regarder du côté d'une autre tendance patristique, celle d'une vision unitaire où tout l'être, y compris le corps, est à l'image de Dieu. On trouve cette vision, très ancienne, en particulier chez Irénée, en pleine lutte contre le gnosticisme : face à des adversaires qui privilégient l'intelligible au détriment du sensible, nient l'identité du Dieu créateur et du Dieu sauveur, cherchent à construire un christianisme platonisant, désincarné, Irénée insiste d'une part sur le lien entre création et salut, d'autre part sur l'unité de l'acte créateur ⁹ :

Dieu sera glorifié dans l'ouvrage par lui modelé, lorsqu'il l'aura rendu conforme et semblable à son Fils. Car, par les Mains du Père, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit, c'est l'homme, et non une partie de l'homme qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu. Or l'âme et l'Esprit peuvent être

7. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, IV, 10-11, trad. M. Harl, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » (= SC) 70, 1960, p. 129.

8. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, III, 13, 92, 2.

9. Voir à ce sujet X. LACROIX, *Le corps de chair*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, III^e partie, pp. 229-240 ; FR. DE MUIZON, *L'altérité fondatrice*, pp. 168-171 ; S. LANDRIVON, *La femme remodelée*, thèse de doctorat de la faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon, dir. B. Meunier, 2012, chap. IV (édition en préparation aux Éd. du Cerf).

*une partie de l'homme, mais nullement l'homme: l'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu*¹⁰.

L'appel paulinien à devenir homme spirituel, conformément au Christ qui a rendu visible l'image, concerne donc la totalité de l'Adam. L'image de la protologie tend vers la ressemblance eschatologique: l'âme, de l'origine à la fin dernière, est indissolublement liée au corps dont elle garde l'empreinte intériorisée, puisque c'est lui qui lui donne forme¹¹. Indissociables, corps et âme participent conjointement à la divinisation de tout l'homme. La chair est lieu de la vie de l'esprit; elle peut devenir déifère, *capax Dei*, puisqu'elle est appelée à se transformer sous l'action de l'esprit. Le fait d'être réceptacle du salut lui confère une dignité particulière¹². On peut donc supposer qu'Irénée aurait gardé à la différence sexuelle une existence eschatologique; mais il ne développe nulle part de réflexion sur le rôle des sexes dans cette dignité de la chair.

Un Adam androgyne

Signalons enfin une théologie unitaire de l'image, corps et esprit, qui envisage un homme primordial androgyne, à l'image d'un Logos androgyne. L'aspect charnel est pris en compte dans l'image, mais non la différence des sexes. On en trouve de nombreuses traces, mais une seule attestation nette, dans ce passage du *Contre Arius* de Marius Victorinus¹³:

*Si Dieu a fait l'homme selon l'image, c'est le Père qui l'a fait selon l'image du Fils. Mais s'il ajoute: « Il le fit masculo-féminin » (fecit ipsum masculo-feminam) et qu'auparavant il a dit: « Il fit l'homme selon l'image de Dieu », il est évident que, très mystérieusement, c'est aussi selon le corps et la chair qu'il l'a fait à l'image de Dieu, le Logos étant lui-même mâle et femelle, puisqu'il fut pour lui-même son propre Fils, dans le premier comme dans le second enfantement, spirituellement et charnellement*¹⁴.

À la faveur d'une variante biblique, voici que la théologie se fait mythologie! Chez tous ces auteurs, la différence sexuelle n'est pas donc considérée pour elle-même; au mieux, elle constitue un moment de l'économie du salut, comme chez Grégoire de Nysse.

II. GRÉGOIRE DE NYSSE

La sexuation conséquence de la chute

Comme d'autres Pères, le Cappadocien semble réduire la question de la différence des sexes à la dimension reproductrice et rapproche l'humain de l'animal

par opposition aux anges. Selon Grégoire, l'humanité aurait pu, sans la chute, se propager sur le mode angélique. Mais anticipant la faute qui allait imposer, face à la mort, une reproduction sexuée, Dieu ajoute la dissociation entre mâle et femelle:

*Comme Dieu vit que, par notre déchéance spontanée de la dignité que nous partagions avec les anges, nous chercherions à nous unir avec ce qui était au-dessous de nous, pour ce motif il mêla à sa propre image quelque chose de l'irrationnel. Car ce n'est pas à la nature divine et bienheureuse que peut appartenir la division en mâle et femelle. Dieu applique à l'homme un caractère du règne animal, refusant à notre race le mode de propagation en rapport avec la grandeur de notre création*¹⁵.

Les tuniques de peaux dont est revêtue la nature humaine en *Gn* 3, 21 symbolisent ainsi, dans la condition post-lapsaire, les propriétés de la nature animale, tendances naturelles qui peuvent donner lieu au mal, mais aussi au bien, y compris ce qui dépend de la sexuation: union des corps, enfantement, allaitement...

La sexuation a un rôle sotériologique

Or ces caractéristiques sexuées, même temporaires, ont un sens dans l'histoire du salut, qui plus est elles ont aussi une forme plus mystérieuse, à la fois pré-lapsaire et eschatologique. Le corps en général, instrument « connaturel » de l'âme¹⁶, est appelé comme elle à la participation à la beauté divine¹⁷. Il est le lieu indispensable de tout le processus de maturation par lequel l'homme fait l'expérience du mal lui permettant de désirer le bien¹⁸ et par lequel il apprend à retourner librement vers Dieu.

Ainsi, même si elle ne fait pas partie de l'image, la différence sexuelle obéit à trois finalités conjointes dans l'économie du salut:

– la procréation charnelle, qui elle-même réalise le plan de Dieu prévoyant un « plérôme », un nombre total et précis d'êtres humains au long de l'histoire; cette finalité rend l'homme participant à la création divine;

– une pédagogie favorisant la liberté humaine et permettant à l'homme de se purifier dans le libre usage qu'il fait de son animalité et de ses passions, lesquelles sont bonnes en soi; cette finalité rend l'homme participant à la rédemption divine;

– l'engendrement spirituel, par lequel l'homme fait naître pour ainsi dire l'Esprit Saint lui-même. Cet engendrement sera encore plus manifeste après la résurrection, lorsque la faculté des organes génitaux, à la fois conservés et transformés, sera spiritualisée. Dans la mort non plus, il n'y a pas dissociation entre âme et corps, issus d'un même acte créateur en un même moment; l'âme garde la « forme » du corps¹⁹, comme chez Irénée, mais la fonction d'engendrement n'intègre plus la différence des sexes:

10. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, 6, 1, trad. A. Rousseau, Paris, Éd. du Cerf, SC 153, 1969, p. 73.

11. *Ibid.*, II, 19, 6.

12. *Ibid.*, V, 3, 2.

13. Voir S. CAZELAIS, « La masculoféminité d'Adam: quelques témoins textuels et exégèses chrétiennes anciennes de *Gn* 1, 27 », *Revue biblique* 114/2, 2007, pp. 174-188, ici p. 181.

14. MARIUS VICTORINUS, *Contre Arius*, I, 64, 22-28, trad. P. Hadot modifiée, Paris, Éd. du Cerf, SC 68, 1960, p. 387.

15. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, 22, trad. J. Laplace, Paris, Éd. du Cerf, SC 6, 1946, p. 185.

16. *La création de l'homme*, 12; *Sur la sainte Pâque*, dans *Gregorii Nysseni Opera*, IX, Leyde, 1967, p. 247.

17. *Sermon sur les morts*, dans *Gregorii Nysseni Opera*, IX, pp. 48 et 61 s.

18. *Ibid.*, p. 54, l. 14.

19. V. MINET, *L'empreinte divine. La théologie du corps chez saint Irénée*, Lyon, Profac, 2002, p. 30.

Nous ne trouvons nullement nécessaire de voir en ceux que la résurrection aura transformés la différence qu'à présent la nature comporte nécessairement à cause de la succession des générations. [...] Que tous forment un seul genre, lorsque tous seront « un seul corps dans le Christ » (Rm 12, 5), conformés à un seul caractère, nous n'en doutons pas, car sur tous l'image divine resplendira également. [...]

Étant donné que la différence entre mâle et femelle n'a pas par nature d'autre fonction que la procréation, il est peut-être digne des biens que promet la bénédiction de Dieu (cf. Gn 1, 28) de conjecturer que la faculté procréatrice de la nature servira à cet enfantement auquel eut part le grand prophète Isaïe, qui a dit : « De ta crainte, Seigneur, nous avons conçu, nous avons éprouvé les douleurs et nous avons enfanté ; à ton esprit sauveur nous avons donné naissance sur la terre » (Is 26, 18). Car si un tel enfantement est bon, et que la maternité devient cause de salut, comme le dit l'Apôtre (1 Tm 2, 15), jamais l'on ne cesse de faire naître l'esprit sauveur, lorsque par un tel enfantement on a mis au monde pour soi-même la multiplicité des biens ²⁰.

Chez Grégoire donc, la différence des sexes, avec sa fonction procréatrice, pédagogique ou spirituelle, a une valeur sotériologique ; mais elle devra s'effacer en tant que différence, n'étant pas constitutive de l'image. Pour trouver l'idée d'un maintien de la sexuaction jusque dans le corps glorifié des ressuscités, il nous faut revenir au III^e siècle, chez un Père qui comme Irénée a réhabilité vigoureusement la dignité de la chair créée par Dieu : Tertullien.

III. TERTULLIEN

Son œuvre offre la première réflexion explicite sur la portée théologique de la différence sexuelle – et la dernière pour longtemps. Tertullien établit en particulier entre l'acte créateur de Dieu et la différence sexuelle des analogies originales.

L'unité de l'âme et la chair Création et procréation

Pour comprendre la nature humaine, il faut remonter à l'origine, à cet acte créateur du couple humain que Tertullien, inlassablement, a affirmé comme absolument bon, contre tous les arguments gnostiques, dans le sillage d'Irénée. « La chair vient du limon » ; « l'âme vient du souffle de Dieu ²¹ » : les substances originelles sont différentes, mais âme et chair sont créées simultanément, dans une union indissoluble qui définit la vie, par opposition à la mort qui sépare. L'originalité de Tertullien est de présenter ce que décrit la Genèse comme prototype d'un acte créateur que tout couple humain reproduira dans l'union sexuelle, en vue de la procréation :

Ainsi, dans cette activité habituelle des organes sexuels qui mêle le masculin au féminin, je veux dire l'accouplement ordinaire, nous savons que l'âme et la chair accomplissent ensemble leur fonction ²².

La description de l'acte sexuel est faite exclusivement du point de vue masculin, l'éjaculation étant « comme » le jaillissement de la semence de l'âme, ce qui est cohérent avec une conception physiologique dans laquelle la femme n'intervient que pour fournir les substances matérielles nécessaires au développement de l'embryon. Cependant, l'unité de l'âme et de la chair est applicable aux deux sexes (désir/œuvres ; excitation/action ; chaleur/humeur). Au § 36, l'union immédiate de l'âme et de la chair dans la femme est d'ailleurs affirmée très clairement :

elle est déjà un être animé, parce que, je le reconnais, cette portion d'Adam [la côte] était alors animée. Du reste, le souffle de Dieu eût animé la femme également si, pour l'âme comme pour la chair, il n'avait pas été transmis à la femme à partir d'Adam ²³.

La semence « vient de l'homme tout entier », à la fois corporelle (humeur) et spirituelle (chaleur). L'acte sexuel en lui-même, indépendamment de sa finalité procréatrice, manifeste donc l'unité âme/chair et l'acte créateur de Dieu.

Une sexuaction partagée

Conséquence de la simultanéité créationnelle de l'âme et de la chair : la sexuaction n'est spécifique ni à l'une ni à l'autre, mais les caractérise toutes deux, conjointement.

L'âme, semée dans l'utérus en même temps que la chair, reçoit en même temps qu'elle son sexe, mais si bien en même temps, qu'aucune des deux substances n'a la priorité dans ce qui concerne le sexe. [...] Les semences des deux substances, indivisibles, et contemporaines dans leur effusion, subissent un travail simultané par lequel cette économie de la nature, quelle qu'elle soit, revêt les linéaments qui lui appartiennent ²⁴.

La sexuaction reste inscrite dans toute l'histoire de l'être humain, de sa conception à sa résurrection. Dans *La résurrection*, Tertullien établit une correspondance complète entre création et eschatologie. La résurrection est « réintégration de toutes choses dans la vérité la plus originelle de la création ²⁵ ». Le corps sera transformé de l'intérieur : il gardera ses parties, notamment sexuelles, même si les besoins alimentaires ou reproductifs auront disparu ; elles trouveront une autre fonction que nous ne pouvons envisager que par hypothèses analogiques.

22. *De l'âme*, 27, 5, *ibid.*, p. 38, l. 36-38.

23. *De l'âme*, 36, 4, *ibid.*, p. 52, l. 31-34.

24. *De l'âme*, 36, 2.4, *ibid.*, p. 52, l. 14-16 ; 25-28, trad. J. Alexandre.

25. J. ALEXANDRE, « Tertullien et la différence sexuelle », dans P. DELAGE (dir.), *Les Pères de l'Église et les femmes*, actes du colloque de La Rochelle (6-7 septembre 2003), Paris, Éd. du Cerf, 2003, pp. 79-99, ici p. 94. Voir aussi, du même auteur, *Le Christ de Tertullien*, Paris, Desclée, 2004, en part. chap. III : « Fils de Dieu et Fils de l'homme », pp. 161-232 ; *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » 115, 2001.

20. *Sermon sur les morts*, dans *Gregorii Nysseni Opera*, IX, p. 63.

21. TERTULLIEN, *De l'âme*, 27, 7 : texte critique dans TERTULLIEN, *Über die Seele*, éd. J. H. Waszink, Amsterdam 1947, p. 39, l. 9-10.

La différence homme/femme, présente au paradis avant l'expulsion, est logiquement maintenue dans la résurrection.

La résurrection est à lire en tension avec *La toilette des femmes*, I, 2, 5, où Tertullien évoque la « substance angélique » qu'hommes et femmes acquerront. Déjà ici-bas, par le jeûne ou la continence, l'être humain peut ne pas user de ses organes pour leurs fonctions habituelles. L'ascèse révèle les fondements naturels masqués par les usages viciés; elle permet d'anticiper les fonctions des parties de la chair dans l'éternité²⁶.

De même, le mariage revêt une haute dignité: ceux qui contestent monogamie et fidélité conjugale « rejettent aussi Celui qui emprunta à l'homme de quoi former la femme, puis réajusta dans l'ajustement du mariage les deux corps qu'il avait tirés d'une masse homogène²⁷ ». Ils font preuve de *perversitas*, notion théologique avant d'être morale, opposition à la volonté du Créateur. Mais la chasteté est l'aboutissement eschatologique du mariage, ce qui explique que Tertullien puisse tenir à la fois la haute dignité de l'acte sexuel en vue de la procréation et l'exhortation à la continence dans le mariage même. À la fin des temps, la différence homme/femme, maintenue, demeurera uniquement pour manifester le lien indissoluble de la chair, morte au péché, « angélicisée²⁸ », et de l'âme. On voit ici l'enjeu eschatologique de la sexualité, à la fois « lieu par excellence du dépassement vers l'unification spirituelle²⁹ », et lieu où le risque d'idolâtrie, dans l'oubli de l'origine, est le plus fort.

Analogies entre les couples âme/chair, homme/femme

L'avènement de l'unité âme-chair n'est possible que dans l'union des deux sexes: la pro-création, accomplissement de l'image et ressemblance, a pour condition de possibilité l'attraction vers l'autérité, la reconnaissance du manque. Le souffle spirituel que véhiculent les âmes des parents circule dans leurs fluides organiques à tous deux. Il serait donc absurde de plaquer le couple âme/chair sur le couple homme/femme, mais les oscillations de Tertullien entre l'égalité en dignité et la subordination du deuxième terme de chacun de ces couples par rapport au premier trahissent un fort lien analogique.

Une même faille dans la simultanéité

L'homme et la femme sont créés successivement, et Tertullien voit dans la secondarité de la création de la femme une raison de son infériorité de nature:

Car Adam a été créé en premier, la femme un peu plus tard: car Ève a été créée en second. Aussi sa chair est-elle longtemps informe, telle qu'elle a été tirée du côté d'Adam³⁰.

On trouve un raisonnement similaire pour l'âme et la chair, dans *La résurrection*, 45, 2: la chair, boue modelée par Dieu, pourrait avoir une priorité chronologique,

26. TERTULLIEN, *La résurrection des morts*, 61, trad. M. Moreau, Paris, DDB, coll. « Pères dans la Foi » 15, 1980, pp. 141-143.

27. TERTULLIEN, *À son épouse*, I, 3, 1, trad. Ch. Munier, Paris, Éd. du Cerf, SC 273, 1980, pp. 98-99.

28. *Angelicata* (*La résurrection des morts*, 26, 7).

29. J. ALEXANDRE, « Tertullien et la différence sexuelle », p. 95.

30. *De l'âme*, 36, *ibid.*, p. 52, l. 29-31.

mais l'âme a une priorité téléologique, puisque la chair est créée pour la contenir: « infime laps de temps entre la main de Dieu et son souffle³¹! »

L'origine commune des quatre termes est en Dieu, mais selon des modalités différentes: l'âme et la chair viennent de substances différentes; l'homme et la femme font l'objet de processus créateurs différents: la femme, tirée de la substance de l'homme, « laisse voir d'où on l'a tirée »; « il n'est pas de matière qui ne témoigne de son origine, même si elle change et prend le caractère propre d'une chose nouvelle³² ».

L'homme porte seul la cicatrice du second acte créateur, la femme porte structurellement la mémoire de cet intermédiaire nécessaire.

Une même dialectique: la *concordia discors*

Le principe philosophique de la *concordia discors*, d'origine stoïcienne, est sous-jacent à toute l'œuvre de Tertullien. Il sous-tend le couple Créateur/créature, réunissant invisible et visible, éternité et temps³³; et aussi les couples âme/chair, homme/femme. « Cette structure dit chaque fois l'unité inséparable de deux entités parfaitement distinctes³⁴ »; il y a « un rapport dialectique [...] de contrariété et de consonance, en promesse permanente de dépassement, entre l'homme et la femme³⁵ ».

L'égalité foncière des termes du couple âme/chair tient à ce qu'aucun n'a de sens sans l'autre: « vivre, pour l'âme, dépend si totalement de la chair que ne pas vivre, pour l'âme, n'est pas autre chose qu'être séparée de la chair³⁶ ».

Au terme d'une longue exaltation de la chair dans le paragraphe 7 de *La résurrection*, après avoir dit la subtilité de l'alliage, la difficulté de penser la domination de l'âme quand on mesure le rôle incontournable de la chair, Tertullien conclut:

Ainsi la chair, quand on la considère comme servante et esclave de l'âme, on découvre qu'elle est son associée et sa cohéritière, et si cela est vrai des biens temporels, pourquoi pas aussi des biens éternels³⁷?

Il y avait là la voie pour une pensée émancipée des présupposés anthropologiques de son temps. Mais la conversion du regard que Tertullien parvient à susciter envers la chair, il ne la transpose pas envers la femme. Certes, homme et femme sont égaux devant Dieu: mis à part au début de *La toilette des femmes*, ils sont présentés comme coresponsables du péché originel³⁸; également dignes en tant que composés d'âme et de chair; tous deux appelés à la sainteté³⁹, c'est-à-dire l'obéissance à Dieu⁴⁰. La femme n'a pas été créée pour l'homme *in seruitium*,

31. *La résurrection des morts*, *ibid.*, p. 111.

32. TERTULLIEN, *La chair du Christ*, 9, 1, éd. J.-P. Mahé, Paris, Éd. du Cerf, SC 216, 1975, pp. 251-253.

33. Voir TERTULLIEN, *Contre Marcion*, I, 16, 2-4, Paris, Éd. du Cerf, SC 365, 1990, pp. 174-177 et note, pp. 301-302.

34. J. ALEXANDRE, « Tertullien et la différence sexuelle », p. 85.

35. *Ibid.*, p. 86.

36. *La résurrection des morts*, 7, 12, *ibid.*, p. 53.

37. *La résurrection des morts*, 7, 13, *ibid.*, p. 53.

38. Par ex. *La patience*, 5, 9. Voir Marie TURCAN, « Être femme selon Tertullien », *Vita Latina* 119, 1990, pp. 15-21.

39. Par ex. *La toilette des femmes*, II, 1, 4.

40. Cette conviction justifie la condamnation par Tertullien de toutes les attitudes de la femme qui tendraient à modifier sa nature ou à ne pas respecter l'Écriture à la lettre, en particulier les préceptes pauliniens de soumission au mari. Voir *La toilette des femmes*, *passim*.

mais *in adiutorium*⁴¹, conformément au terme hébreu *ézer* de Gn 2, 18; mais la soumission temporelle reste une évidence. On se heurte ici à une incapacité profonde de l'esprit humain – conséquence du péché originel? – à penser la notion d'aide indispensable, *sine qua non*, en termes d'égalité dans la différence de fonctions. Pour tenir la contradiction, Tertullien, comme tout le christianisme ou presque à sa suite, dissocie l'économique inégalitaire des fins dernières égalitaires: ce faisant, il ne va pas jusqu'au bout de ses intuitions concernant la chair, «sœur du Christ⁴²» dans toute sa faiblesse.

Sens christologique de la différence sexuelle

Chair et esprit dans le Christ

Les réflexions de Tertullien sur la différence sexuelle sont à rapprocher de sa christologie. Le Christ, qu'il définit pour la première fois comme une seule personne en deux natures⁴³, réunit en lui l'esprit (époux) et la chair (épouse)⁴⁴.

Le caractère particulier de ses deux conditions, humaine et divine, est maintenu distinct par l'égalité de ses deux natures, par la vérité identique en lui de son esprit et de sa chair⁴⁵.

Il récapitule en lui-même l'origine et la fin de l'homme. Lors de la Création, «tout ce qui était exprimé dans cette boue était conçu en référence au Christ, qui serait homme, c'est-à-dire aussi boue, et au Verbe, qui serait chair, c'est-à-dire aussi terre, à ce moment-là⁴⁶».

L'homme à l'image de Dieu, c'est l'homme à l'image du Christ. Et de même que le limon a revêtu l'image du Christ, de même, à la fin des temps, la chair est promise à la même résurrection que le Christ:

Serait-ce donc en un corps étranger au salut, en une substance soumise à jamais à la destruction que se manifesterait la vie du Christ, éternelle, ininterrompue, incorruptible, qui est déjà la vie de Dieu⁴⁷?

L'Incarnation: passage par la faille de la sexuaction

Participer à la vie du Christ, c'est bien sûr revêtir l'homme nouveau par des œuvres bonnes de la chair, mais c'est avant tout accepter la condition charnelle elle-même: le Christ, «en même temps que l'homme, a aimé sa naissance, a aimé sa chair⁴⁸». C'est par son «sang», son incarnation réelle, que le Christ est médiateur, pour l'âme et la chair conjointement, entre Dieu et l'homme. Tertullien n'a pas d'images assez triviales pour dire la folie de la kénose divine, aussi bien dans

le mystère de l'Incarnation (le sang dans la réalité de la naissance corporelle) que dans celui de la Passion (la mort réelle de la chair, qui seule permet la réalité du salut).

Cette approche ne part pas d'une christologie «d'en bas»; le Christ est bien d'abord le Verbe éternel du Dieu créateur; mais, voulant mettre Marcion en face de la réalité dérisoire, impudique, Tertullien insiste tout spécialement sur les modalités concrètes de sa descente dans la chair:

Allons, pérore maintenant sur cette ordure qu'ont mise dans le ventre les éléments génitaux, sur ces hideux caillots de sang et d'eau, sur cette chair qui doit, pendant neuf mois, tirer sa nourriture du fumier⁴⁹.

Si la chair du Christ est humaine, c'est qu'«elle a tiré sa substance d'une matrice humaine⁵⁰». Que le Fils de Dieu passe par ce processus d'engendrement rend possible la liaison entre la naissance du Christ et celle de tout être humain: «Tu méprises, Marcion, cet objet naturel de vénération: et comment es-tu né⁵¹?»

Le Christ est à la fois «Fils de Dieu» et «Fils de l'homme» par sa mère, mélange sans confusion de deux substances originelles, la substance divine et la substance humaine. Il est remarquable que Tertullien, évoquant la création de la femme dans le *Contre Marcion*, II, 4, 5, parle du sexe de Marie et non de celui d'Ève. Dans le renouvellement de la naissance, Marie est la nouvelle terre vierge, qui «n'avait pas encore été forcée par les labours, violée par les semences⁵²», à partir de laquelle le nouvel Adam est formé. La chair venue de Marie porte l'intégralité de la nature humaine du Christ, il serait donc faux de plaquer sur le couple Esprit/Marie le couple forme/matière.

Tension eschatologique de la différence homme/femme

Si l'on prend dans tout son réalisme la métaphore nuptiale de la conclusion de *La résurrection* (63), le sacrement de mariage fait advenir l'union entre chair et esprit que Jésus a réalisée dans sa personne. L'âme y revêt la chair comme le Christ s'incarne (*induere carnem*). Il ne fait rien moins que réunir l'homme et Dieu, devenant à l'image dialectique des deux avènements du Christ l'«expression contradictoire d'une unité supérieure qui récapitule l'homme et le divin⁵³». Dit autrement, «(la relation de différence sexuelle entre l'homme et la femme) témoigne de manière exemplaire [...] de la tension eschatologique entre les deux pôles de l'économie que sont la création et la résurrection des morts⁵⁴».

Chez Tertullien, la différence sexuelle est donc «au cœur du mystère de la relation entre le Créateur et la créature faite à son image⁵⁵», c'est-à-dire dans le Christ lui-même, de sexe masculin mais in-carné par la matrice féminine.

*
* *

41. *Contre Marcion*, II, 11, 1, Paris, Éd. du Cerf, SC 368, 1991, p. 80, l. 7.

42. *La résurrection des morts*, 9, 2, *ibid.*, p. 55.

43. TERTULLIEN, *Contre Praxéas*, 27, 11.

44. Voir *La résurrection des morts*, 63, 1.

45. *La chair du Christ*, 5, 7-8, *ibid.*, p. 231.

46. *La résurrection des morts*, 6, 3, *ibid.*, p. 50.

47. *La résurrection des morts*, 44, 6, *ibid.*, p. 110.

48. *La chair du Christ*, 4, 2-3, *ibid.*, p. 223.

49. *La chair du Christ*, 4, 1, *ibid.*, p. 223; voir aussi *Contre Marcion*, III, 11, 6-7.

50. *La chair du Christ*, 17, 1, *ibid.*, p. 279.

51. *La chair du Christ*, 4, 2, *ibid.*, p. 223.

52. *La chair du Christ*, 17, 3, *ibid.*, p. 281.

53. J. ALEXANDRE, «Tertullien et la différence sexuelle», p. 94.

54. *Ibid.*, p. 95.

55. *Ibid.*, p. 80.

Le mode spontané de pensée des Pères était l'ontologie ou l'essence (l'être humain se définit par l'être), pas l'existence et encore moins l'existentialisme (l'être humain se définit par la relation) – même si l'approfondissement de la doctrine trinitaire à partir du IV^e siècle (notion de personne et de relation) est l'origine lointaine de la vision moderne de l'être humain comme être relationnel. Ils vont donc surtout fonder l'égalité de l'homme et de la femme, tous deux à l'image de Dieu, dans le fait qu'en l'être humain l'image divine se trouve, comme dit Augustin, «là où il n'y a pas de sexe, c'est-à-dire en son âme spirituelle⁵⁶». Mais ce faisant ils vont souvent manquer l'autre dimension du texte biblique : le couple traversé par la différence est à l'image de Dieu. L'alliance homme/femme est une analogie de la vie divine. Le maintien (eschatologique ?) de la différence traduit ce que Paul Beauchamp appellera «la cicatrice de l'acte créateur»; car créer c'est essentiellement «séparer», le texte de la Genèse est scandé par cette idée. Tertullien constitue donc à cet égard une exception remarquable. À partir de son œuvre, on peut envisager une réflexion sur l'égale dignité de l'homme et de la femme avec la différence sexuée de la chair comme signe indélébile de la relation du Créateur à sa créature, de l'*archè* jusqu'au *télos*.

La théologie d'aujourd'hui se doit de tenir ensemble les deux approches : chaque personne est image de Dieu, non pas close sur elle-même, mais dans la relation à l'autre, dans une situation de manque existentiel. La Bible donne une portée théologique à la différence sexuelle : c'est précisément en tant que masculin et féminin que l'humain est à l'image de Dieu. Pour reprendre les termes de Xavier Dijon, «l'altérité charnelle renvoie à l'altérité créatrice. [...] L'Autre, pour faire du même, image et ressemblance, crée de l'autre⁵⁷».

Guillaume BADCY, Laurence MELLERIN
CNRS, Institut des Sources chrétiennes

56. AUGUSTIN, *La Trinité*, XII, 12, trad. P. Agaësse, Paris, Bibliothèque Augustinienne 16, 1955, p. 235.

57. X. DIJON, «L'autre de la différence : la loi à l'épreuve de l'homoparentalité», *Le bulletin freudien* 54, 2009, p. 119.