



HAL
open science

Envisager le corps, du Corps de chair au Corps retrouvé

François de Muizon

► **To cite this version:**

François de Muizon. Envisager le corps, du Corps de chair au Corps retrouvé: L'anthropologie fondamentale de Xavier Lacroix. *Ecce Corpus*, 2021, 5, pp.27-57. hal-04636385

HAL Id: hal-04636385

<https://uco.hal.science/hal-04636385>

Submitted on 26 Aug 2024

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.

Copyright

Envisager le corps, du *Corps de chair* au *Corps retrouvé*

L'anthropologie fondamentale de Xavier Lacroix

François de Muizon

enseignant-chercheur en Théologie à l'Université Catholique de l'Ouest

RÉSUMÉ

L'œuvre de Xavier Lacroix est traversée par une intuition simple : le corps exprime la vie personnelle, qui se révèle comme donnée à elle-même. En ce sens, XL partageait avec la théologie du corps de Jean-Paul II, avec l'ontologie de la personne de Bruaire ou avec la phénoménologie de Levinas et de Henry, ce même héritage à la fois phénoménologique, personnaliste et spirituel. Contrairement aux courants qui valorisent un corps seulement objet, XL considère que le corps n'est pas une réalité objectivable, extérieure au dynamisme intime de la personne. Entre le corps et la personne, il y a à la fois une profonde continuité mais aussi une forme d'écart possible, voire d'opacité, car le corps n'est pas toujours l'expression limpide de la vie personnelle. De cette situation paradoxale découle la possibilité d'une éthique des liens charnels référée à l'unité de la personne, qui ne soit pas d'abord un ensemble de règles ou de procédures, encore moins de compromis, mais la visée d'une profonde cohérence entre les gestes charnels et ce qu'ils signifient pour la personne tout entière, à savoir le don de soi et l'accueil du don de l'autre. Ainsi solidement enracinée dans une anthropologie fondamentale personnaliste, l'éthique qu'il a su développer, loin de se laisser emporter par le tourbillon des modes éphémères, épouse le dynamisme et le souffle de la vie personnelle incarnée.

Introduction

L'idée centrale qui traverse l'œuvre de Xavier Lacroix se résume dans une intuition simple : le corps manifeste la personne, mieux, il exprime la vie personnelle. Il n'est pas seulement *apparence*, voire apparence trompeuse, quand il est mal apprécié. Fondamentalement, le corps est *apparaître* de la personne, expression d'une vie personnelle et même, à la lumière de la foi chrétienne, expression d'une vie divine. De cette intuition première, l'auteur fait découler le principe éthique selon lequel les gestes qui disent l'union intime de l'homme et de la femme ne trouvent la plénitude de leur signification que dans le contexte de l'alliance conjugale. Pour le montrer, je me contenterai de trois ouvrages centraux où s'élabore le fondement anthropologique de l'éthique conjugale développée par le philosophe et théologien lyonnais : *Le corps de chair* (1992), *Le corps de l'esprit* (2002) et *Le corps retrouvé* (2012).

D'une façon particulièrement nette, Xavier Lacroix refuse, de considérer en l'homme deux réalités susceptibles d'être dissociées : le corps d'un côté et l'esprit de l'autre, ou pour le dire avec Descartes, la substance étendue (le corps) et la substance pensante (l'âme). Ce refus est l'envers

d'une position forte, renouant avec l'anthropologie biblique ternaire¹, avec une tradition philosophique résolument hylémorphique, ainsi qu'avec un courant largement attesté dans la tradition (Irénee, Tertullien, etc.) et avec l'anthropologie personnaliste conciliaire, adoptant un geste phénoménologique, ainsi qu'une méthode et un style qui lui est propre. Procéder ainsi, c'est rendre compte de l'unité de la personne humaine, habitée par une vie intérieure, psychique et spirituelle, laquelle s'exprime extérieurement, dans la condition charnelle.

Contrairement aux courants contemporains qui prétendent valoriser le corps, surtout comme objet, notre auteur considère que le corps n'est pas d'abord une réalité objectivable, extérieure au dynamisme intime de la personne. Entre le corps et la personne, il y a à la fois une profonde continuité mais aussi une forme d'écart possible, de distorsion, d'opacité, car le corps n'est pas toujours l'expression limpide de la vie personnelle. Il s'agit dès lors de prendre en compte un corps signifiant, corps-sujet, « chair » (au sens phénoménologique que lui ont donné Husserl, Merleau-Ponty et Henry), expression signifiante et sensible de la vie personnelle, laquelle ne s'oppose pas à l'objectivité de l'organicité biologique soumis aux lois de la nature, mais l'intègre dans l'unité de la personne.

De cette situation paradoxale découle la possibilité d'une éthique des liens charnels référée à l'unité de la personne, qui ne soit pas d'abord un ensemble de règles ou de procédures, encore moins de compromis, mais la visée d'une profonde cohérence entre les gestes charnels et ce qu'ils signifient pour la personne tout entière. L'enjeu est d'être à la hauteur des significations personnelles engagées dans ces gestes, sans se laisser fasciner par les sortilèges du sensible, selon une attitude qui serait commandée par un appétit de jouissance désordonné, ce que la tradition appelle la concupiscence. Ainsi en est-il de la situation absolument unique de la personne humaine au sein de la création, « ni ange, ni bête » (Pascal), mais incarnant dans le monde sensible une vie spirituelle hautement signifiante.

En ce sens Xavier Lacroix s'oppose vigoureusement à toutes les tentatives récentes de morceler le corps, à toutes les formes de dissociations qui déracinent les réalités humaines de leur ancrage charnel, tentatives si présentes dans la pensée contemporaine à dominante constructiviste. Ces dissociations ont toutes pour effet de couper le sujet de son ancrage dans la condition incarnée. C'est donc au nom de l'unité dynamique de la personne, « spirituelle jusque dans la chair et charnelle jusque dans l'esprit »², que sont fermement refusées les dissociations ou discontinuités auxquelles nous habitue la pensée contemporaine, révélant un nouveau mépris de la chair, aux accents gnostiques, car réduisant la chair au biologique coupé du dynamisme intégral de la personne.

Multiplés en effet sont les figures contemporaines de la dissociation : dissociation entre nature et liberté, entre donné et construit, entre sexe inscrit dans le corps et genre vécu subjectivement, entre gestes charnels et significations personnelles, entre sexualité, amour et mariage, entre union et procréation, entre don des corps et don de la vie réduit à un « projet parental », entre altérité des sexes et conjugalité, entre paternité biologique et paternité éducative, entre parentalité et conjugalité, etc. Si ces tendances à la discontinuité sont résolument critiquées au fil d'une œuvre

¹ Cette anthropologie à trois pôles est repérable depuis Gn 2, 7 : « Le Seigneur Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol [corps]. Il insuffla dans ses narines l'haleine de vie [esprit], et l'homme devint un être vivant [âme] », jusqu'à 1 Th 5, 23 : « Que le Dieu de paix lui-même vous sanctifie totalement, et que votre esprit, votre âme et votre corps soient parfaitement gardés pour être irréprouvés lors de la venue de notre Seigneur Jésus Christ. »

² Selon l'expression attribuée à saint Augustin

riche et diversifiée, c'est bien parce qu'à l'inverse, la continuité, la cohérence, la recherche d'unité constituent des biens essentiels pour la personne.

I/ *Le corps de chair* (1992) : naissance d'un style et d'une méthode

Maitre-ouvrage qui « sonne étonnamment juste³ », *Le corps de chair*⁴ vise, en première lecture, à dégager la signification éthique des liens charnels et sexuels, en évitant de les survaloriser comme de les dévaloriser et en engageant un dialogue avec la pensée et la praxis contemporaines. Entre sérieux éthique et légèreté esthétique, entre grandeur et fragilité, les liens charnels se prêtent au discernement de leur signification. Une telle tâche est difficile car la sexualité ne se présente pas d'abord comme un « problème » parfaitement objectivable mais bien comme un « mystère » (Gabriel Marcel). Pour cela, l'auteur déploie une vaste réflexion sur la signification personnelle du corps sexué. La méthode essentiellement *phénoménologique* est attentive aux significations qui se manifestent dans le vécu charnel et vise à dégager un sens immanent aux gestes eux-mêmes. L'approche révèle que l'expérience de la chair et de la sexualité, par-delà une apparente légèreté ambiante, reconduit dans les profondeurs de la vie personnelle, à une gravité irréductible.

Pour autant, Lacroix n'en reste pas à une simple phénoménologie des liens charnels, laquelle a le mérite d'enraciner la réflexion dans le donné universellement vécu de la condition corporelle. Tout l'enjeu est d'opérer « le passage du phénomène au mystère » (p. 23). Le recours à la catégorie de mystère ici annonce le grand défi que saint Jean-Paul II adressera six ans plus tard à la pensée philosophique, défi de « savoir accomplir le passage, aussi nécessaire qu'urgent, du phénomène au fondement ».⁵ En effet, seule une anthropologie *fondamentale* visant à dégager une ontologie de l'être personnel confirmée par l'anthropologie théologique, permettra d'éclairer ce cheminement dont le terme est l'ouverture de la condition charnelle au mystère, compris ici comme lieu d'une Révélation. Penser le « mystère de la personne humaine » dans son unité fondamentale, fait déjà apparaître qu'on ne peut penser le corps sans l'esprit. Le sens du corps révèle le sens de l'esprit, et réciproquement. Dans ce mouvement, la vie spirituelle est entendue comme vie selon l'Esprit, vie qu'anime un Souffle qui vient d'ailleurs, mais reçue au plus intime de la personne, restant ainsi fidèle à une démarche éthique, où les significations sont inscrites dans l'épaisseur de l'exister humain concret. Ainsi, montrer que le corps sexué a vocation à exprimer le mystère de l'Alliance, c'est déjà éclairer le lien essentiel entre sexualité et alliance conjugale. Le parcours proposé se construit autour de quatre parties : « La légèreté et la gravité » ; « Le corps expression » ; « Pour une anthropologie fondamentale » ; « Le corps, lieu d'alliance ».

1°/ Entre légèreté et gravité : critique des interprétations réductrices

³ Selon les propos de Xavier Thévenot, in *Le Corps de chair*, Préface, p. 5.

⁴ *Le corps de chair, les dimensions éthique esthétique et spirituelle de l'amour*, éditions du Cerf, 1992.

⁵ « Partout où l'homme constate un appel à l'absolu et à la transcendance, il lui est donné d'entrevoir la dimension métaphysique du réel: dans le vrai, dans le beau, dans les valeurs morales, dans la personne d'autrui, dans l'être même, en Dieu. Un grand défi qui se présente à nous au terme de ce millénaire est celui de savoir accomplir le passage, aussi nécessaire qu'urgent, du *phénomène* au *fondement*. Il n'est pas possible de s'arrêter à la seule expérience; même quand celle-ci exprime et rend manifeste l'intériorité de l'homme et sa spiritualité, il faut que la réflexion spéculative atteigne la substance spirituelle et le fondement sur lesquels elle repose. Une pensée philosophique qui refuserait toute ouverture métaphysique serait donc radicalement inadéquate pour remplir une fonction de médiation dans l'intelligence de la Révélation ». Jean-Paul II, Encyclique *Fides et ratio*, 1998, n. 83.

L'ouvrage s'ouvre sur une sorte de constat : tout semble opposer l'esprit et la chair. L'histoire du dualisme est une histoire aux multiples facettes, dualisme antique et dualisme moderne, dualisme cartésien qui oppose le corps et l'âme, dualisme existentialiste de la nature et de la liberté, dualisme contemporain du corps et de la personne, de la chair et de l'esprit. Il existe en effet au moins deux façons concrètes de nier la possible unification de la personne quand il s'agit d'envisager sa sexualité : considérer la vie sexuelle comme un désordre primaire et *contraire* à la vie de l'esprit; situer la vie sexuelle à un niveau totalement *indépendant* de la vie spirituelle, au risque d'en perdre le sens.

Or, contrairement à certains discours contemporains qui proclament une joyeuse insignifiance des gestes charnels⁶, l'enseignement ecclésial depuis Vatican II considère que l'union charnelle exprime les plus hautes significations personnelles, à savoir l'amour personnel comme don de soi. Face au danger contemporain de l'insignifiance et de la banalité est convoquée l'approche personaliste de Jean-Paul II : « La sexualité, par laquelle l'homme et la femme se donnent l'un à l'autre par les actes propres et exclusifs des époux, n'est pas quelque chose de purement biologique, mais concerne la personne humaine dans ce qu'elle a de plus intime. Elle ne se réalise de façon véritablement humaine que si elle est partie intégrante de l'amour dans lequel l'homme et la femme s'engagent entièrement l'un vis-à-vis de l'autre jusqu'à la mort ⁷». Ainsi, à une culture profane tentée d'opposer l'esprit et la chair et par là d'en perdre le sens, la foi chrétienne annonce le Verbe fait *chair*, la Résurrection de la *chair*, le corps Temple de l'Esprit, et par là l'inséparabilité du charnel et spirituel. Cette Lumière révélée contraste avec les interprétations réductrices de la chair et de l'esprit, trop souvent considérés comme deux substances dissociables l'une de l'autre. La chair et l'esprit ne sont pas des parties de la personne, mais plutôt différents modes de présence personnelle. À cette lumière, les relations charnelles ne se limitent pas à l'exercice d'une fonction corporelle dont l'unique visée serait une jouissance sensible, déconnectée de la personne tout entière.

Il est cependant vrai, que livré à lui-même, le donné charnel s'offre à une approche esthétique, au sens kierkegaardien du terme, à une esthétique sans profondeur, légère, joyeusement futile et désespérément insignifiante. La perspective contemporaine conduit ainsi à la valorisation d'une sexualité ludique et festive, dans une tonalité relativiste, aboutissant à une redoutable insignifiance des gestes charnels. À cette « légèreté » apparente, s'oppose un retour de la « gravité » manifesté par un érotisme oscillant entre incommunicabilité, équivocité, violence et bestialité. Face à un tel effondrement du sens, il est précieux de revenir à Max Scheler, pour qui seule une authentique pudeur, comprise comme qualité du regard, peut sauver la nudité du dégoût et l'acte charnel de sa laideur.

Dès lors, est-il possible d'articuler éthique et esthétique ? Une « éthique de l'esthétique » suffit-elle, à la manière de Michel Foucault qui développe un art de vivre éthico-esthétique souple opposable au caractère sévère de la morale⁸ ? Le risque d'une telle approche est l'enfermement dans un égotisme où le sujet perd sa dynamique interpersonnelle. En revanche, Lacroix plaide pour une « esthétique de l'éthique ». Si l'esthétique mène au delà de l'instrumentalisation du corps et conduit à la contemplation du mystère, elle enrichit l'éthique, ce qui se manifeste précisément quand le regard porté sur le corps est chaste. Pour un tel regard chaste, le visible manifeste un invisible

⁶ « Nos étreintes n'ont pas de raisons d'être [...] Nous voulons joyeusement le non-sens, la maladresse, l'incongruité de nos amours. », Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, *Le nouveau désordre amoureux*, Seuil, 1977, p. 259.

⁷ Jean Paul II, exhortation post-synodale *Familiaris Consortio*, 1981, n. 11.

⁸ cf. Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984. *Le souci de soi*, Gallimard, 1984.

insaisissable. Seul un tel regard accède à la beauté véritable. « La beauté est révélation de la personne, lorsque le corps est perçu à partir du visage et celui-ci à partir du regard. [...] Gloire est le terme que nous retiendrons pour dire la beauté du corps comme épiphanie de la personne » (p. 87-88). Le beau est alors ce qui touche le cœur profond et y fait résonner l'intuition d'un bien humain fondamental. Et, tout comme l'œuvre d'art est une mise en forme esthétique, le corps est la mise en forme de la personne en son mystère. Pour cette raison, l'accomplissement de la vie personnelle implique une *forme* de vie particulière (mariage, célibat consacré, vie communautaire). Si la pensée chrétienne gravite autour de l'idée d'unité de la personne et de la continuité entre sexualité, amour et alliance, on comprend mieux le sens de la tâche éthique qui consiste à unifier sa vie sexuelle autour d'une relation interpersonnelle exclusive qui prend la forme du mariage chrétien.

2°/ Le corps expression : de la phénoménologie à l'éthique

Il convient alors, au seuil de cette 2e partie, de mieux discerner le sens des gestes charnels. Si dans la culture ambiante, l'union charnelle semble s'inscrire dans le relatif, ce relatif tranche avec l'absolu du sérieux éthique exprimant une plénitude de sens, et le caractère normatif de l'affirmation magistérielle : « La donation physique totale serait un mensonge si elle n'était pas le signe et le fruit d'une donation personnelle totale.⁹ » Pour éprouver toute la force d'une telle affirmation, sous tendue par une anthropologie théologique, il est essentiel d'en passer par une anthropologie philosophique, de style phénoménologique, qui s'appliquera à discerner l'intentionnalité irréductible aux gestes érotiques. La méthode de réduction eidétique propre à la phénoménologie consiste à faire abstraction du sensible pour accéder au sens. À l'évidence, les gestes qui caractérisent l'union charnelle témoignent d'une charge expressive particulièrement riche.

Avec audace, l'auteur en esquisse les contours. La caresse est promesse, langage du désir et notamment du désir d'incarnation, de l'autre mais aussi de soi à travers l'autre. Cet autre s'y révèle à la fois accessible et insaisissable. La caresse vient en quelque sorte célébrer dans une certaine gratuité ce mystère de l'altérité. L'étreinte consiste à ouvrir ses bras, mouvement d'accueil mutuel intime qui signifie une relation pacifiée et bienveillante. Le baiser traduit sur le lieu de l'oralité une victoire de la réciprocité et de l'échange des souffles sur la voracité de l'appétit consommateur. L'union sexuelle exprime la réciprocité de l'accueil au plus intime du corps de l'autre et suscite la perception d'une unification du ressenti entre masculin et féminin, entre extériorité et intériorité. Enfin, l'orgasme est le lieu, comme le note aussi Paul Ricœur, d'une expérience d'exhaustivité telle qu'il sort presque pour ainsi dire du champ du langage. Si la violence et le repli sur soi peuvent aussi affecter ces gestes, il ne faut cependant pas perdre de vue ni l'importance du contexte relationnel où se place leur interprétation, ni l'unité du sens originaire qu'ils expriment.

Ainsi, le « sens » n'est ni pure objectivité ni pure subjectivité, ni pure détermination ni pure indétermination, ni pure immanence ni pure transcendance. Dans le domaine de l'union charnelle, l'acte se situe au carrefour de multiples significations — liées par exemple à l'histoire de la personne ou au contexte social — que l'on ne peut figer. Par exemple, le lien entre coït et amour n'est ni évident ni immédiat. Pour que le coït devienne expression de l'amour, un chemin d'intégration est nécessaire. Ces ambivalences interdisent toute forme d'absolutisation *a priori* du

⁹ Jean Paul II, *exhortation apostolique Familiaris consortio, Les tâches de la famille chrétienne*, 1981, n. 11

sens du lien charnel. C'est pourquoi le positionnement ecclésial nécessite d'enraciner la question du sens de la sexualité dans une ontologie de la personne qui est aussi une anthropologie révélée.

Comment articuler dès lors signification des gestes, langage du corps et norme morale ? Une approche seulement phénoménologique révèle que si le corps s'offre à un tel déchiffrement, il ne sera jamais complètement langage explicite. Demeure un certain silence de la chair, une certaine opacité du sensible. En revanche, un sondage précis dans l'enseignement magistériel récent fait apparaître un noyau de sens dans la cohérence entre signification de l'acte conjugal, communion des personnes et horizon de la procréation. Respecter cette cohérence c'est « respecter le langage du corps » dans la « structure intime » de l'acte conjugal, « selon les lois inscrites dans l'être même de l'homme et de la femme¹⁰ ». Est attestée la dimension normative du sens et de son fondement ontologique.

Dès lors, que signifie au fond « respecter le langage du corps » ? En effet, traduire une telle cohérence de sensés certes inscrite dans le donné charnel, par une norme morale aussi exigeante, au nom de l'unité ontologique de la personne, demande à être interrogé car plane le risque de réduction naturaliste. Entre fait, finalité, sens et norme, il n'y aurait alors plus d'écart. Au sein de ce que notre théologien appelle une « mystique de l'unité », quelle place reste-t-il pour le discernement, qui suppose la distance et l'évaluation des biens en présence ? Certes, les écrits magistériels éclairent « le lien intime entre corporéité et signification » (p. 134). Mais si les gestes de l'union charnelle possèdent une signification intrinsèque, il faut aussi reconnaître que l'intentionnalité du sujet qui s'y déploie, révèle que la signification de l'acte conjugal est à la fois donnée et reçue. De même que le corps est le support indispensable où les actes s'expriment et prennent sens, de même la relation charnelle est le lieu où prend corps l'amour des conjoints.

Ainsi, l'enjeu de cohérence et d'unification reste évidemment essentiel, en gardant bien à l'esprit que le sens se donne autant qu'il se reçoit, et qu'il implique un chemin qui ne se réduit pas à une finalité connue d'avance. Sur ce chemin, la rencontre d'autrui est décisive. Dans une perspective lévinassienne, l'éthique consiste à fonder le sens de son propre corps à partir de l'autre qui se présente comme personne. Au-delà de sa *signification* qui peut rester neutre, le corps est *expression* personnelle inépuisable. Dans le visage de l'autre se révèle la trace de l'Autre, s'exprime une absolue transcendance aussi insaisissable qu'inaliénable.

Le saut de l'éthique consiste à passer de l'appréhension *du* sens à l'engagement dans un lien, qui est pari *pour* le sens. « Une fois le sens pressenti, éprouvé, ressenti, encore reste-t-il à y adhérer, à se décider en sa faveur » (p. 150). Si le corps est langage, ce langage engage la personne. Ainsi, de la signification à l'engagement, c'est la vérité des gestes qui construit le lien d'alliance. Trois axes sont éclairés. D'abord, du point de vue de la cohérence du sujet et de ses gestes, il s'agit de « devenir un », c'est-à-dire de s'incarner en se livrant personnellement et exclusivement à l'unique car « je n'ai qu'un corps à donner ». Cette unification n'est ni confusion ni fermeture à l'altérité mais au contraire démarche cohérente du sujet visant le réel de l'incarnation qui ouvre à autrui. Ensuite, il s'agit de recevoir le sens de l'autre. En effet si se donner, c'est consentir à se désapproprier, en livrant son corps à l'autre, c'est dans cette dynamique de décentrement de soi où l'autre reçoit la primauté sur le moi que s'inscrit l'éthique. Enfin, les gestes s'intègrent dans un contexte plus vaste, s'ouvrant à la durée d'une œuvre à construire, à l'accueil de la fécondité et à l'appartenance à un corps plus vaste.

¹⁰ Paul VI, Encyclique *Humanae Vitae*, 1968, n.12.

3°/ Pour une anthropologie fondamentale : de l'éthique à l'ontologie

« Du phénomène au mystère, en passant par une préoccupation ontologique, tel sera notre itinéraire » (p. 23) annonçait l'auteur en introduction. Parti d'une perspective esthétique et phénoménologique qui s'ouvre à l'éthique, il s'agit donc maintenant de passer « du phénomène au mystère », afin de dégager une ontologie du corps-sujet, à la lumière de la Révélation chrétienne, en puisant dans l'anthropologie biblique.

Le moment est donc venu d'enraciner l'éthique dans une ontologie philosophique du corps-sujet. Comment qualifier la relation du sujet à son propre corps ? Suis-je mon corps ? « Etre ou ne pas être » son corps, telle est la question ! Si le sujet et son corps sont indissociables, cela ne veut pas dire pour autant qu'ils doivent coïncider car ce qui caractérise le sujet c'est précisément une aptitude à la différenciation. Le sujet qui advient dans la condition corporelle, ne s'identifie jamais totalement avec la corporéité. Dès lors, il serait plus juste de dire « j'ai un corps », mais le corps ne se possède pas comme un objet. Entre le sujet et son corps, la relation se situe à l'interface entre avoir et être. Mon corps est ma manière d'être (p. 196). Il est le lieu que j'habite, intermédiaire entre l'être et l'avoir, comme le sont ses corolaires, le vêtement et la maison.

Il s'agit de penser le corps à la première personne. Michel Henry distingue le corps originaire (lieu ontologique de ma présence au monde et à moi-même, vie absolue de la subjectivité), le corps organique (ce qui en moi obéit ou résiste au vouloir du corps originaire) et le corps objectif (perçu de l'extérieur, fini). Si « au point de vue ontologique, il n'y a aucune différence entre la chair et l'esprit.¹¹ », l'expérience courante est celle d'une certaine confusion, d'où un réel pouvoir de fascination de la part du corps, qui, dans sa finitude même, suscite le désir et la convoitise, et dans le même temps renvoie à la vie absolue d'un sujet promis à la résurrection. Dans cet écart entre le sujet et son corps, lieu d'immanence et de transcendance, d'égoïté et d'altérité, de subjectivité et d'objectivité, la question est celle de la place à accorder à l'approche existentielle par rapport à l'ontologie. La cohérence de la démarche éthique exige de tenir ensemble l'existence et l'ontologique, dans une approche intégrale. L'éclairage de la Révélation est précieuse sur ce point. Pour le christianisme en effet, une forme de transcendance se manifeste au cœur de l'immanence du corps, comme une trace du Tout-autre, révélée mystérieusement à la frontière entre chair et liberté, mais sans confusion : il ne s'agit ni de naturaliser la vie divine, ni de diviniser la vie naturelle.

En effet, la révélation biblique désacralise les forces naturelles du corps et de la nature. Le monde, la vie, le corps ne sont pas Dieu. Comme le montre la Genèse, l'acte créateur est un acte de séparation, qui seul rend possible la rencontre personnelle et donc l'alliance. La présence de Dieu en l'homme est à comprendre comme étant surtout de l'ordre d'une grâce personnalisante. Dieu agit par la médiation de la liberté, sur le mode d'une relation interpersonnelle sans confusion. Aussi, le terme de *sainteté* exprime mieux que celui de *sacré* « l'inhabitation divine dans le corps » (p. 215) et évite l'idolâtrie que serait la sacralisation de la vie biologique. Il s'agit donc davantage de reconnaître la sainteté du corps personnel, que de sacraliser la vie en tant que telle.

Pour le montrer, le théologien lyonnais s'appuie sur la notion chère à Jean-Paul II de « sacrement primordial » : « “Le corps révèle l'homme” , “exprime la personne”. [...] Il est comme le premier

¹¹ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, 1965, p. 288.

messenger de Dieu à l'homme lui-même, "comme une sorte de sacrement primordial compris comme signe qui transmet efficacement dans le monde visible le mystère invisible caché en Dieu depuis l'éternité." ¹² ». À la lumière de cette dimension sacramentelle du corps, le judéo-christianisme refuse autant la confusion entre vie divine et vie charnelle que l'opposition entre les deux.

En effet, la Révélation chrétienne fait apparaître une nouvelle compréhension du corps. Selon la théologie paulinienne, le corps est pour la relation. Il est indissolublement lié à un corps plus vaste, récapitulé en Christ, d'où l'annonce possible de la résurrection des corps (1 Co 15). Cette dimension relationnelle du corps est à la fois ce qui lui donne sens et qui oriente sa vocation : le corps est « pour le Seigneur » (1 Co 6,13). Plus radicalement, le baptême accomplit une réelle modification ontologique du corps par l'incorporation au Christ qui fait de nous ses membres (1 Co 6,15). Ces affirmations ont une puissante portée éthique. En effet, le corps actuel ou *corps psychique est* celui de la première Création. Il se distingue du corps de résurrection ou *corps spirituel* que nous sommes appelés à devenir mais qui, jusqu'à l'accomplissement final de la nouvelle Création, ne concerne que le seul corps du Christ. Une telle vocation a une profonde incidence sur le regard porté sur le corps présent qui participe pleinement de l'existence humaine créée à l'image de Dieu et située dans une perspective eschatologique. Pour saint Paul, c'est dans ce processus dynamique que pourra s'actualiser la ressemblance de l'homme avec Dieu, par l'anéantissement de l'homme ancien marqué par la corruption et la naissance de l'homme nouveau. Pour le chrétien la dualité se concentre donc entre l'homme ancien et l'homme nouveau, et non entre le corps et l'âme ou entre la chair et l'esprit.

Saint Irénée précise cette compréhension du corps spirituel. L'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu dont parle la Genèse est bien l'homme en son corps de chair. Grâce à l'Incarnation et par l'Esprit, c'est la chair corruptible elle-même qui est appelée à ressusciter. Ainsi, le plein accomplissement de la vocation humaine par l'accueil de la grâce divine et par le consentement de la liberté consiste à vivre une conversion de l'« image » originelle à la « ressemblance » finale. Si ce rapprochement entre « homme psychique » et « homme spirituel » renvoie au sens ultime de la vie, l'anthropologie ne peut cependant pas être totalement en dehors de ce qui se joue ici au niveau de l'être même de l'homme. En effet, proclamer avec la Révélation chrétienne que « Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu », c'est affirmer que le corps peut être à la fois « capable de Dieu » (*capax Dei*) et « porteur de Dieu » (chair déifère). Si la mystique chrétienne et l'anthropologie théologique qui en découle ont des incidences sur l'éthique, il ne faudrait cependant pas absolutiser cette dernière. Même si l'éthique vise l'absolu, elle s'exerce toujours dans le relatif. Faut-il pour autant dissocier éthique et anthropologie ?

La thèse d'un dualisme entre *eros* et *agapè*¹³ peut rejaillir en dualisme entre vie psychique et vie spirituelle, aboutissant à la négation du sens plénier de l'Incarnation. En réalité il s'agit de penser l'homme tout entier « charnel jusque dans son esprit et spirituel jusque dans sa chair » selon la formule attribuée à Saint Augustin. Intégrer l'énergie d'*eros* dans le dynamisme de *pneuma*, telle est au contraire la tâche éthique qui est en jeu. Le désir humain se situe au-delà du simple besoin

¹² *Orientations éducatives pour l'amour humain*, 1983, n. 22. les citations sont extraites de la théologie du corps de Jean-Paul II, respectivement : TDC 9-4 (audience générale 14 novembre 1979, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, II-2, 1979, p. 1156, n. 4), TDC 14,4 (audience générale 9 janvier 1980, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, III-1, 1980, p. 90, n. 4) et TDC 19-4 (audience générale 20 février 1980, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, III-1, 1980, p. 430, n. 4.)

¹³ Nous renvoyons à la thèse célèbre du protestant Anders Nygren, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Aubier, 1952.

organique. Contrairement au besoin, il ne vise pas à être assouvi. Il vise l'altérité. Freud a parlé du désir charnel en terme de pulsion. Si la pulsion est force, tension, visée, à la charnière du somatique et du psychique, elle aussi est liée à des représentations et à une certaine indétermination de sens. L'enjeu pour le sujet est de faire de ces pulsions aveugles des leviers pour l'unification et la personnalisation de son être. Au concept freudien assez mécanique de *pulsion*, Xavier Lacroix préfère le concept franklien plus intégral d'*aspiration*. L'enjeu est de devenir sujet de son désir, ce qui suppose paradoxalement une conversion à autrui, car seul le désir de l'autre est fondateur, permettant au Je d'advenir. Ce qui entre alors en jeu est la volonté comme forme accomplie du désir et comme puissance d'amour, unifiant raison, désir et don originaire.

Une difficulté vient de ce que la pensée occidentale a eu tendance à associer « esprit » à « intellect » et à « mental » et à opposer « spirituel » à « matériel ». En revanche, l'étymologie grecque éclaire la distinction néo-testamentaire entre âme et esprit (cf. He 4,12) : l'âme (*psuchè*) renvoie au souffle froid, celui de la bouche, l'élan vital premier et spontané, l'esprit (*pneuma*) renvoie au souffle chaud, celui des narines, avec une connotation dynamique et transcendante. Mais par la suite, on observe dans l'anthropologie des Pères, une dématérialisation progressive du terme d'esprit : *pneuma*, le souffle devient l'esprit comme substance immatérielle et la tradition apparentera ainsi progressivement « spirituel », « immatériel », « rationnel » et « intellectuel », non sans provoquer une perte de sens dans le rapport de l'esprit tant au corps qu'à l'Esprit de Dieu.

Pour la foi chrétienne, l'affirmation d'un Dieu-Esprit est inséparablement l'affirmation d'un dynamisme d'incarnation et d'unification qui « souffle » entre le sensible et l'intelligible, entre l'humain et le divin, et dont le lieu d'unification est le cœur. Spirituel et charnel ne s'opposent donc pas. Comme le remarque le rabbin Israël Salanter, « les besoins matériels de mon prochain sont des besoins spirituels pour moi » (p. 271). Ainsi dans la perspective éthique de don, il n'y a pas d'opposition entre spiritualisation et incarnation. Cela confirme que le désir n'est pas seulement « pulsion » mais « aspiration », c'est-à-dire *spiration* au sens littéral, souffle de l'esprit¹⁴. La métaphore de la respiration est non seulement « un fil conducteur qui relie le charnel, le psychique et le spirituel », mais plus encore « un noyau de sens commun » (p. 272). Ce dynamisme spirituel révèle que le désir inscrit dans le corps a vocation à s'ordonner à une vie plus haute. Selon la Révélation chrétienne, cet appel prend la forme d'une conversion du désir vers la liberté du don et vers l'amour gratuit.

4°/ Le corps, lieu d'alliance : intégration de l'éclairage théologique

L'approche philosophique, phénoménologique a montré combien l'union charnelle est apte à exprimer un lien interpersonnel. L'approche théologique a révélé que le corps est *capax Dei*, apte à exprimer la vie divine. La question est maintenant d'articuler ces deux perspectives, notamment dans la vie conjugale. Le mariage en effet peut se comprendre comme la forme de vie qui intègre précisément la vie théologique au sein d'une relation charnelle. Apparaît clairement le lien entre sexualité, amour et alliance conjugale : « C'est dans le mariage que la relation sexuelle trouve sa plénitude de sens non seulement éthique mais théologique » (p. 281). Dans le don charnel, l'éthique est débordé parce que précédé par le théologique.

¹⁴ Comme dans beaucoup d'autres langues indo-européennes, le radical latin *spir* qui a donné spirituel, renvoie d'abord au souffle, à la respiration.

Pour le comprendre, il faut revenir au sens très riche de l'*una caro*, « chair une » (Gn 2, 24), signifiant un lien d'alliance, plus profond que le lien du sang. Ne faire qu'« une seule chair » c'est vivre une modalité de l'« être avec » dans laquelle amour de soi et amour de l'autre deviennent indissociables. Or, l'alliance repose sur le don gratuit, ce que Jean-Claude Sagne appelle « la loi du don »¹⁵. Le don est ce qui, dans l'intime de l'être et à travers la parole, l'amour et l'attrait des corps, vient signifier le lien d'alliance. L'alliance ainsi comprise tient ensemble séparation et union. Elle n'est pas fusion, où s'abolit toute différence comme dans le mythe des androgynes. Ultimement, dans le mariage, l'alliance conjugale devient le lieu de révélation d'un Dieu qui n'est qu'Amour, c'est-à-dire identiquement vie et don inconditionnel (Os 2, 21-22).

Si la vie est ce qui se donne en nous et par nous, c'est donc que la notion de « don » éclaire fondamentalement l'ontologie concrète du corps-sujet. « Dans le don, le corps trouve sa vérité ultime en même temps que la source de son être. » (p. 295). Il est un dynamisme qui précède et achève la liberté. « En son intime, la chair s'éprouve comme donnée et faite pour donner ». Le don constitue la centre nodal de toute l'anthropologie théologique : « Avant d'exprimer une exigence morale, le don exprime la profondeur de notre nature » (p. 295). Ainsi, la révélation anthropologique de la nature de l'être personnel comme don précède et rend possible une éthique de l'appel au don et à ses exigences. Rejoignant en cela l'analyse de Jean-Louis Bruguès qu'il cite à cet endroit : « Parce que nous sommes des êtres donnés, nous nous découvrons comme des êtres faits pour donner leur tour. La source dit l'être et les exigences de l'être¹⁶. »

Cette perspective éclaire le passage de l'unité dans la chair comme expression du don à l'unicité de l'autre et de la relation par l'exclusivité du lien. « Aimer quelqu'un c'est l'aborder comme unique au monde » (Levinas). Il s'agit de faire droit à l'unicité absolue de la personne, fruit d'un acte créateur unique de Dieu, nouveauté absolue et par là mystère irréductible. Ainsi l'unicité de la personne, l'unicité du don et l'unicité du corps exigent l'exclusivité du lien conjugal, exprimé dans la chair par l'union sexuelle. S'unir charnellement c'est signifier « tu es irremplaçable, sans équivalent », à l'image des amants du *Cantique des cantiques*, qui est le poème de la rencontre avec l'unique : « Unique est ma colombe, ma parfaite » (Ct 6, 9).

Vécue au cœur d'un lien charnel, l'alliance conjugale est sacrement du mystère de l'Alliance. « Le chrétien est greffé en son corps même, sur le Corps du Christ. Il participe réellement à une vie qui est à la fois le point culminant, l'achèvement, l'actualisation et l'incarnation de l'Alliance de Dieu avec les hommes. » (p. 301). Au cœur de l'union conjugale, signe et le fruit de l'union du Christ et de l'Église, le don des corps est figure, expression et incarnation de ce mystère de l'Alliance. En ce sens, il se reçoit du don eucharistique. Il signifie l'entrée dans le mystère de l'*agapè* comme don. De ce fait, le don charnel exige la relation d'alliance, le mariage. À la lumière de la compréhension sacramentelle du don charnel au sein de l'alliance conjugale, s'éclaire la position de l'Église concernant le défaut de signification des unions sexuelles hors mariage (pp. 305-350).

Concluons un tel parcours. Enraciner l'interrogation éthique dans une recherche anthropologique permet à l'éthique de trouver son ancrage dans le réel corporel (et pas seulement dans l'intention ou dans les représentations), faisant apparaître l'unité de la personne avec son corps, jusque dans sa dimension théologique (« temple de l'Esprit »). En outre, l'orientation éthique favorise une anthropologie dynamique où le corps devient expression de la personne, s'il s'intègre dans le

¹⁵ Jean-Claude Sagne, *La loi du don*, PUL, 1995.

¹⁶ Jean-Louis Bruguès, « Pureté du cœur, pureté du corps », *Communio*, XIII, 5, septembre 1988, p. 49.

dynamisme relationnel du don. L'anthropologie théologique donne un nom à ce dynamisme : l'*agapè* trinitaire. Une telle origine manifeste que la condition charnelle est *capax dei*, capable de recevoir la vie divine. La faiblesse de la chair devient le lieu du déploiement de la puissance de l'Esprit.

Cet enjeu de cohérence entre éthique, anthropologie et dogmatique se résume en cinq affirmations :

1. L'union charnelle trouve sa plénitude de sens dans l'union conjugale car la vocation du corps est d'exprimer la vie de l'esprit, lui-même suscité par l'Esprit, dont le mouvement essentiel est celui du don, qui, lorsqu'il est réciproque, est scellé par l'Alliance. C'est la révélation d'une profonde affinité entre mystère du corps et mystère de l'Alliance.

2. La chair est le lieu d'un choix éthique où s'exprime la liberté de la personne. La chair a capacité et vocation à exprimer l'alliance et le dynamisme spirituel du don. Le défi pour la morale chrétienne sera donc à la fois de distinguer le charnel et le spirituel, et d'ouvrir un chemin d'unification où se déploiera la liberté du sujet.

3. La vocation inscrite dans la chair sexuée à exprimer l'amour-don est confirmé par le mystère révélé de l'Alliance, que l'on peut interpréter selon la continuité ou la discontinuité : selon une théologie de la création, où « l'accent sera mis sur la continuité entre vie charnelle et vie sacramentelle » (p. 355), le corps sera perçu comme « sacrement primordial » (Jean-Paul II), mais selon une théologie de la rédemption, le corps sexué, marqué par le péché et une sexualité entachée d'ambiguïtés, sera sauvé par le sacrement du mariage dans le dessein salvifique de Dieu. Xavier Lacroix discerne là un « diptyque » (p. 356) qui serait en rapprocher du « triptyque » des Paroles du Christ (Jean-Paul II, TDC 64,1) qui complète le tableau par une « anthropologie de la Résurrection ».

4. Dans le corps, *capax dei*, appelé à entrer dans le dynamisme de l'*agapè*, se manifeste non seulement la faiblesse de la créature mais aussi son péché. Dès lors, la vocation à la sainteté dans la condition charnelle, est réponse libre à un appel à se donner, à entrer dans le dynamisme salvateur du don, et non recherche d'une perfection morale idéalisée et inaccessible.

5. L'éthique et l'anthropologie chrétiennes sont avant tout fondées sur la réalité mystique de ce don premier qu'est l'Esprit, procédant du Père par le Fils. En ce sens, c'est bien dans une mystique eucharistique que s'indiquent leur origine et leur horizon, dans la logique de l'*agapè* qui est participation au « mystère du Don total et du Corps livré » (p. 358).

La dernière phrase de l'ouvrage scrute le paradoxe du don : « la vie étant don, la recevoir et la donner ne font qu'un¹⁷ », renvoyant en cela au paradoxe évangélique formulé en Lc 9, 24 (« qui veut sauver sa vie, la perdra ; mais qui perd sa vie à cause de moi, la sauvera. »). Il est à noter qu'une version parallèle à ce verset (Lc 17, 33 : « Qui cherchera à conserver sa vie, la perdra et qui la perdra, la sauvegardera ») servira de point d'orgue d'un passage célèbre de l'enseignement

¹⁷ Cette phrase fait inclusion avec le sous-titre de son ouvrage écrit vingt ans plus tard : *Le corps retrouvé : donner la vie, c'est la recevoir*, Bayard, (2012), ce qui manifeste dans le temps la très grande cohérence de la pensée de l'auteur.

conciliaire¹⁸ que Jean Paul II considérera comme contenant « d'une certaine manière la définition de l'homme que nous a donné le concile Vatican II¹⁹ ». Cette résonance n'est pas le fait du hasard.

II/ *Le corps de l'esprit* (2002) : approfondissement et clarification

Cet ouvrage plus accessible porte non sur le corps *de chair* mais sur le corps *de l'esprit* : tout semble indiquer un changement de perspective sur le corps. En réalité, il s'agit plutôt d'un approfondissement, revisitant pour les clarifier certains points majeurs abordés dans le *Corps de chair*. Nous choisissons d'en restituer la trajectoire, au prix de quelques redites apparentes.

Notons d'abord, dans la titulature, le passage du « et » présent dans la première édition (le corps *et* l'esprit)²⁰ au « de » dans la seconde (le corps *de* l'esprit)²¹, manifestant la volonté de sortir d'une position qui resterait dualiste, où il s'agirait de conjoindre « deux réalités distinctes, susceptibles de faire nombre » (p. 14). Ce choix est clairement assumé : « Notre corps est bien le corps *de* l'esprit. » (p. 15). « Corps et esprit ne sont pas deux substances. Il n'y a qu'un seul sujet charnel, dont le corps est le lieu, la forme, l'apparaître et dont l'esprit est - ou peut être - le dynamisme, le souffle, la vie originelle. » (p. 14). L'essentiel est dit !

Dans cet ouvrage, l'auteur approfondit surtout une anthropologie révélée de l'incarnation, tout en épurant et simplifiant les formulations complexes du *Corps de chair*. Le corps est ainsi « le lieu où l'esprit prend corps, où l'invisible devient visible, où l'inattendu et la beauté surgissent dans le tissu du monde » (p. 15). L'enjeu est de redécouvrir, à la lumière de la foi chrétienne, que le corps est non seulement le lieu d'expression de la vie personnelle mais encore celui de la vie divine. À ce titre, le corps est appelé à rien de moins qu'à la Résurrection. Cette perspective est envisagée de façon plus audacieuse que dans le *Corps de chair*. C'est dire combien le corps actuellement exalté dans la culture contemporaine n'est pas le corps réel, mais seulement un corps idéalisé, imaginaire et soumis à des normes déterminées. C'est surtout « un corps sans mystère » qui met en scène une sexualité omniprésente, légère, décomplexée mais gravement menacée d'insignifiance.

Cette même culture contemporaine reproche au christianisme, pourtant religion de l'incarnation, de l'eucharistie et de la résurrection de la chair, d'avoir méprisé le corps. À décharge, l'auteur se plaît à citer Péguy : « le surnaturel est lui-même charnel²² » (p. 12) pour célébrer « l'impressionnante révélation du corps comme chair », en corrélant « l'existence comme sensible, désirante, affective » et « l'esprit comme souffle, respiration, dynamisme de tout l'être » (p. 12). Refusant une lecture trop irénique, car la chair est le lieu d'un combat contre l'esprit nous rappelle saint Paul, Xavier

¹⁸ « Allons plus loin : quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que “tous soient un..., comme nous nous sommes un” (Jn 17, 21-22), Il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et Il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour. Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même [*propter seipsam*], ne peut pleinement se trouver lui-même [*seipsum*] que par le don désintéressé [*sincerum*] de lui-même [*sui ipsius*] (cf. Lc 17, 33). », Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n. 24, 3, 1965.

¹⁹ JEAN-PAUL II, *Discours à la Curie romaine pour la présentation des vœux de Noël*, 22 décembre 1995, n° 2.

²⁰ Xavier Lacroix, *Le corps et l'esprit*, Vie chrétienne n° 398, 1998. Ce titre par ailleurs assez banal renvoie à près d'une dizaine d'ouvrages publiés à cette même période.

²¹ Xavier Lacroix, *Le corps de l'esprit*, Cerf, 2002.

²² « Car le surnaturel est lui-même charnel / Et l'arbre de la grâce est raciné profond », Charles Péguy, *Ève*, 1913.

Lacroix ose affronter le malentendu. Corps/esprit, charnel/spirituel ne désignent pas deux substances, mais deux attitudes existentielles : le repli sur soi de la créature et son ouverture à l'origine divine.

L'épiphanie du visage

Le corps est alors abordé selon une approche qu'on pourrait qualifier d'esthétique, où apparaissent cinq degrés de la beauté charnelle. Il s'agit en réalité d'une authentique esthétique du corps, celle qui conduit jusqu'au mystère insondable de la personne. En effet, le corps humain n'est pas seulement une belle *apparence*, une sorte de vitrine ou d'écran extérieur; il est beaucoup plus fondamentalement *apparaître* de la personne, et même parfois *apparition*. « Tout dépend de la qualité de notre regard » a écrit Gustave Thibon²³, un regard qui part du cœur et vise l'autre en son mystère ineffable. Est ici récusé le regard commandé par la convoitise, qui se contente de la surface de la peau, regard morcelant le corps, fasciné par son caractère séduisant, voire par son pouvoir d'excitation sexuelle. Seul un regard chaste perçoit la beauté véritable. La beauté est rayonnement de la personne dans sa globalité, « gloire du corps », donnant paradoxalement à voir l'invisible d'une vie absolument unique, personnelle, irremplaçable, et par là, infiniment respectable.

Du regard le plus superficiel au plus profond, c'est à un voyage initiatique que nous convie Xavier Lacroix : depuis le regard extérieur, banal, insignifiant jusqu'au regard qui vise le mystère insondable de la personne qui transparait en son visage. Ainsi, face au corps d'autrui, nous est donné de percevoir d'abord la « beauté plastique » (une harmonie appréciable mais qui peut rester impersonnelle), puis la « grâce sensible de l'expression » (un charme singulier et indéfinissable), le « rayonnement de la présence » (la manifestation d'une présence personnelle qui se fait événement), et enfin, peut-être, la « gloire cachée » (cette gloire secrète d'un être absolument unique, à l'image de la gloire de Dieu qui se cache dans l'humanité du Christ), voire le « visage transfiguré » (cette gloire rendue visible, telle celle de Moïse descendant de la montagne, celle de Jésus lors de la Transfiguration ou celle que manifeste l'aura de certains saints). Trop souvent, les premiers degrés plus extérieurs de la beauté masquent injustement les degrés plus essentiels. Cette ascension qui va du regard le plus extérieur percevant la beauté plastique du corps vers le regard capable de scruter le mystère ineffable de la personne, rappelle la dialectique du désir chez Platon²⁴. Mais elle est aussi à distinguer, car chez Platon, cette dialectique s'accomplit dans la contemplation d'une Beauté certes pure et idéale, mais impersonnelle et totalement éthérée, sans aucun lien avec la chair. Elle n'aboutit jamais à la personne, puisqu'elle n'en provient pas, ne partant que de « l'attrait des beaux corps ». Le corps n'est qu'un point de départ, certes nécessaire, pour une ascension dialectique, qui doit le moment venu s'en affranchir complètement. Au contraire, chez Xavier Lacroix, le corps tout entier, fût-il nu, peut devenir « visage », expression limpide de la personne, pour celui qui a le cœur assez pur pour le discerner.

Est poursuivie la traversée de la chair « incertaine », entre légèreté et gravité. Si dans l'approche érotique, par le regard désirant, l'autre se fait chair troublante, il se donne néanmoins à pressentir comme un mystère infini manifesté dans le fini. Cette expérience de démaîtrise qui est aussi impliquée dans la tendresse, où les êtres révèlent leur versant de faiblesse, est « reconnaissance mutuelle de deux faiblesses, entrée en résonance de deux fragilités » (p. 38). Tout l'art du philosophe et théologien lyonnais est d'approcher finement cette chair incertaine, apparaissant « à la

²³ Gustave Thibon, *Notre regard qui manque à la lumière*, Fayard, 1975.

²⁴ Platon, *Le banquet*.

fois proche et lointaine, saisissable et insaisissable, personnelle et impersonnelle » (p. 37), dans un geste résolument phénoménologique. Par delà une apparente « légèreté » de la sexualité favorisée par la facilité de rencontres décomplexées, et un sexe supposé libéré, le désir menace de s'émousser. Un retour de la « gravité » se manifeste notamment dans un sens de la pudeur, qui est « attente de la qualité d'un regard aimant et personnalisant » pour que l'union charnelle soit ce qu'elle est, « une confiance » (p. 45). Si la prétendue libération sexuelle n'a pas fait disparaître le caractère dramatique de l'érotisme, tissé de malentendus, de déceptions et de solitude, demeure aussi l'« aspiration » fondamentale vers l'autre, élan qui travers tout l'être personnel, du plus charnel au plus spirituel, davantage « cri vers l'autre » que « besoin d'assouvissement d'une pulsion » (p. 63). Cette aspiration correspond à ce que Jean-Paul II désigne par l'expression « écho de l'Origine ».

Le langage du corps : retour sur la signification des gestes charnels

L'approche se fait phénoménologique et poétique, empruntant autant à Lévinas et à Merleau-Ponty qu'aux poètes comme Rainer-Marie Rilke et René Char. Aux antipodes de l'expression « plutôt antipathique » de faire l'amour, qui traduit une mentalité techniciste, il s'agit d'exprimer par des gestes habités et ajustés les significations personnelles les plus riches, essentiellement le don de soi et l'accueil du don de l'autre : depuis la *caresse*, « libre promenade sur le corps-paysage », où est éprouvé le corps de l'autre dans un étonnant paradoxe de proximité et de distance, car l'autre, pourtant sous la main, reste insaisissable, à l'étreinte où *embrasser* au sens étymologie suppose d'ouvrir ses bras et d'offrir à l'autre un espace intime d'accueil inconditionnel jusqu'au *baiser*, échange des souffles, acte de vénération mais aussi montée du désir et la *pénétration*, où chacun est hôte pour l'autre, selon l'heureuse ambivalence, du mot français, à la fois celui qui reçoit et celui qui est reçu. Pour chacun se réalise un désir profond d'être inclus, « La femme [étant] enveloppante en son sexe, mais enveloppée en son corps » (p. 70).

Ces gestes qui ont vocation à exprimer et réaliser l'union intime « en une seule chair » de l'homme et de la femme, perdent toute leur riche signification personnelle dès lors qu'ils sont accomplis déconnectés d'une visée sponsale. Leur signification n'est d'ailleurs pas la pure production d'une volonté désincarnée. Elle s'ancre dans la constitution concrète de la chair sexuée et potentiellement féconde. En effet, ces gestes parlent le langage inscrit dans le corps, un langage dont le sens n'est toutefois jamais totalement limpide car « demeure l'ambiguïté du désir qui les sous-tend » (p. 73). Ainsi, la caresse peut être tentative de possession ou de séduction, l'étreinte peut tenter de prendre, de capturer au lieu d'accueillir et de protéger, le baiser peut être volé, la pénétration violente. En définitive, les gestes de l'amour ont une signification d'autant plus claire, univoque, qu'ils sont vécus au sein d'un contexte relationnel global dont le sens est lui-même clair. L'union charnelle incarnera l'amour dans la mesure où elle sera intégrée à un tissu de relations quotidiennes qui vient en éclairer le sens. Concrètement si dans la journée écoulée, la relation a été pleine de délicatesse, de soutien, d'attention réciproque, la signification des gestes charnels sera plus claire que si elle a été tissée d'indifférence, de malentendu ou d'inattention.

De la signification à l'exigence éthique

Le seuil de la responsabilité éthique, qui conduit la sexualité à hauteur d'un lien d'alliance, est franchi par l'exigence de cohérence existentielle. Devant une telle signification personnelle du langage des gestes, apparue dans une approche phénoménologique (« le corps-langage »), émerge l'exigence d'être à la hauteur de telles significations (« le corps m'engage »). Autrement dit, ce que réprouve l'éthique avant toute chose, c'est la dissociation entre le sujet et son corps qui conduit à

l'incohérence des gestes et des significations, manifestant l'inconsistance du sujet. L'éthique est appel vers l'unité avec soi-même et avec l'autre. Le premier commandement de l'éthique pourrait être : « unifie-toi ». Il s'agit donc de répondre personnellement : répondre de soi (de son corps, de ses impulsions, de ses gestes et de leur signification) et répondre de l'autre (de ses attentes, des désirs, de sa fragilité qui m'oblige). Par delà le ressenti subjectif, l'éthique de l'amour et de la sexualité implique d'intégrer la durée, l'horizon de la fécondité et la dimension sociale. L'intégration de la durée est épreuve de vérité, comme fidélité et comme attente, car l'amour n'est pas seulement intensité du sentiment, mais plus objectivement construction, création, œuvre. C'est à cette lumière que sont éclairées des notions comme la chasteté, la continence et la virginité. L'intégration de la fécondité, ne se réduit pas à la fécondité charnelle et vient ouvrir l'amour au-delà de la dualité, sur le tiers, selon la belle lecture d'Emmanuel Levinas : « Le dynamisme de l'amour le mène au-delà de l'instant présent, et même au-delà de la personne aimée²⁵. » L'intégration de la dimension sociale de l'amour manifeste qu'est engagée la recherche d'un bien qui n'est pas seulement individuel mais *commun*. L'intérêt d'une telle démarche qui conduit d'une patiente approche phénoménologique de la sexualité jusqu'au cœur d'une éthique interpersonnelle du lien, est de fournir tous les éléments qui rendront non seulement audibles, mais profondément signifiants pour tous, les accents propres à la Révélation chrétienne.

Révélation chrétienne du corps promis à la gloire

Dans une dernière partie, l'auteur élabore une anthropologie théologique qui articule le corps, l'âme et l'esprit, se démarquant explicitement d'une approche philosophique qualifiée de dualiste. Une telle anthropologie spécifiquement chrétienne ne méprise pas le corps. D'inspiration biblique, elle est à la fois *unitaire* (en hébreu, *nefesh* signifie à la fois « gorge », « souffle vital » et « âme ») et *ternaire* en ce que le *corps* animé et l'*âme* charnelle reçoivent eux-mêmes une vie venue d'ailleurs, le *souffle* de Dieu. Ainsi, entre le corps (*sôma*), l'âme (*psuché*) et l'Esprit (*pneuma*), apparaît un dynamisme d'animation : « un corps animé par une âme et une âme elle-même vivifiée par l'Esprit » (p. 106).

Si la chair se révèle à la fois grande, en ce qu'elle exprime la personne, et misérable, en ce qu'elle est fragile et dépendante (« toute chair est comme l'herbe, elle est comme la fleur des champs », Ps 103, 15), c'est parce qu'elle est le lieu d'un drame : elle peut vouloir se passer du Souffle qui la vivifie, l'Esprit. Pourtant c'est bien par elle que passe le Salut, comme en témoigne la révélation évangélique. Le corps occupe ainsi une place centrale dans la Révélation chrétienne. Les actes de soin au corps seront l'enjeu du jugement dernier (Mt 25, 31-46). Enfin, la Passion et la Résurrection concernent la chair très sainte du Verbe incarné. C'est donc « par votre corps » que Saint Paul invite à glorifier Dieu (1 Co 6, 12-20).

Cette valorisation du corps, lieu de la sanctification, interdit tout mépris de la chair. Ainsi les « péchés de la chair » sont des péchés « contre son propre corps » (1 Co 6, 18). Le corps innocent « n'est pas l'auteur, mais la victime du péché » (p. 113). L'anthropologie théologique paulinienne se prolonge dans les beaux développements théologiques d'Irénée de Lyon, qui insiste pour affirmer que c'est l'homme tout entier qui est à l'image de Dieu, et pas seulement son âme. « L'homme parfait, c'est le mélange de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair

²⁵ Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté*, Albin Michel, 1976, p. 57.

modélée selon l'image de Dieu²⁶ ». Le fondement de cette anthropologie de « l'homme tout entier » (1 Th 5, 23) réside dans le Credo et précisément dans la foi en la « résurrection de la chair ».

À une telle lumière révélée, Xavier Lacroix approfondit quelques aspects du corps « ressuscitable », esquissant une véritable « anthropologie de la résurrection » — qui n'était qu'à peine évoquée dans le *Corps de chair* — en éclairant la condition corporelle présente par la condition corporelle à venir. Si le corps est *relation*, si être incarné c'est être relationnel, la vie éternelle sera plénitude de vie relationnelle.

Si le corps est *rythme*, respiration, et par là chant et musique, mystérieuse anticipation de la vie à venir, « en ce temps où nous contemplerons face à face le Dieu unique et la vérité sans voile, nous sentirons, sans nulle inquiétude et pleins de joie, les rythmes par lesquels nous donnons le mouvement à nos corps²⁷. »

Si le corps est *beauté*, gloire entraperçue de la personne, cette beauté actuelle est promesse qui sera un jour pleinement tenue. Le corps glorieux sera épiphanie de la gloire du Ressuscité, qui transfigurera les corps et les visages.

Si le corps *illumine* la personne, le corps glorieux sera un corps pleinement lumineux, « drapé de lumière comme d'un manteau » (Ps 104, 2).

Si le corps est en continuité avec le *cosmos*, affirmer la résurrection de la chair c'est annoncer la naissance d'un monde nouveau.

Si le corps est *mémoire*, la résurrection de la chair n'abolira pas les traces et les blessures de l'histoire personnelle.

Cette révélation actuelle du corps à partir de son avenir glorieux, aussi éclairante soit-elle, reste encore largement inconcevable (cf. 1 Jn 3, 2).

Quelques chefs d'œuvre puisés aussi bien dans la statuaire grecque antique (Praxitèle), que dans la peinture moderne et contemporaine (Rembrandt, Le Greco, Matisse, Rouault, Bacon) viennent somptueusement illustrer les lumineuses réflexions de l'auteur.

III/ *Le corps retrouvé : donner la vie, c'est la recevoir* (2012) : l'heure des synthèses

Ce dernier ouvrage²⁸ recentré sur une intelligence chrétienne du corps, renouant avec le premier, est un magnifique petit traité d'anthropologie et d'éthique sexuelle, conjugale et familiale. La réflexion repart d'un malentendu récurrent : notre culture valorise beaucoup moins le corps qu'il y paraît, le réduisant souvent au biologique, là où le christianisme, si souvent accusé de mépriser le corps, est porteur d'une riche tradition de l'incarnation. Mais le *charnel* est beaucoup plus que le *biologique*. Divers courants contemporains (*gender theory*, transhumanisme, théorie des « nouveaux modèles familiaux ») ont pour effet de dissocier la personne de son corps, et de dissoudre la filiation et la différence sexuelle. Ces courants trouvent un appui biotechnologique déterminant dans l'assistance médicale à la procréation, trop souvent réduite à la mise en œuvre d'un projet parental. Est en jeu le sens même de la naissance qui déborde tous les projets. Deux personnes incarnées que traverse l'altérité fondatrice des sexes entrent en relation. Cette relation ne se réduit pas à la conjonction des

²⁶ Irénée de Lyon, *Adversus haereses*, V, 6, 1.

²⁷ Augustin d'Hippone, *De Musica*.

²⁸ Xavier Lacroix, *Le corps retrouvé, donner la vie c'est la recevoir*, Bayard, 2012.

organes génitaux encore moins à celle des gamètes. « L'enfant n'est pas fils ou fille d'un spermatozoïde et d'un ovule. Il est fils ou fille d'un sujet, son père et d'un autre sujet, sa mère, qui se sont rencontrés et unis. » (p. 51). Ce fait est riche d'une signification très profonde. Naître c'est donc provenir de deux corps personnels, masculin et féminin, qui se sont unis. Ces continuités hautement signifiantes entre corps, désir, amour, personne, n'apparaissent plus comme telles, si le corps se réduit au biologique opposé au mental et au volontaire. Parce qu'il en a vitalement besoin, l'enfant a un droit impérieux de se construire à l'ombre de deux repères identificatoires différents, masculin et féminin, d'être éduqué par le couple procréateur quand cela est possible et d'accéder à une généalogie claire et cohérente²⁹. Il a le droit à une parenté, dans laquelle paternité et maternité prennent sens l'un par l'autre, et qui ne se réduise pas à une simple « fonction parentale » devenue curieusement neutre. L'enjeu est de *retrouver* le corps, c'est-à-dire de retrouver l'unité vivante du corps et de l'esprit, d'un corps sexué qui est corps *de* l'esprit. Cela exige de retrouver le sens de cet ancrage charnel de l'existence, tout spécialement dans la compréhension de la filiation, de la sexuation et de la famille. Pour faire face aux paradoxes contemporains conduisant à dénigrer le corps, souvent considéré comme marqué par une limite humiliante eu égard à l'esprit et pour « retrouver » le corps personnel au cœur des problématiques les plus contemporaines, Xavier Lacroix propose de parcourir 4 axes :

Retrouver une attitude *phénoménologique*, faite d'attention à ce qui se manifeste à la conscience, pour faire droit au « sol » d'une chair sexuée, point d'ancrage irréductible des significations humaines. Retrouver le « monde de la vie » (*Lebenswelt*), monde d'avant la scission objet-sujet à laquelle nous avons habitués l'approche scientifique (Husserl). La *chair* comme phénomène originaire de la vie nous donne accès au sens (Henry), au corps propre, corps-sujet vécu de l'intérieur (Merleau-Ponty) et nous expose à l'autre (Lévinas). Contrairement à l'attitude scientifique qui tente de saisir le donné par l'analyse en le mathématisant et en dissociant le chiffable matériel de l'esprit insaisissable, l'attitude phénoménologique est attentive à ce qui se manifeste réellement, avant toute dissociation. Dès lors, la manifestation de la vie ne s'oppose pas à la manifestation de l'esprit. Au contraire, elle y conduit, comme dans le premier sourire d'un enfant, signe de cette parution de l'esprit dans le sensible. En outre c'est toujours à partir d'un corps masculin ou d'un corps féminin, que le vécu du désir et de l'être-au-monde se déploie spécifiquement.

Retrouver une parole *poétique*, par laquelle se donne à entendre l'existence incarnée, se situant à la frontière du visible et de l'invisible. Dans la poésie, les mots ne sont pas d'abord des concepts, mais sont revêtus de chair, une chair dans laquelle seulement prend sens la masculinité et la féminité reçues du corps. C'est vrai dans toutes les formes de l'expression artistique : la danse, le chant, la musique, la peinture, etc.

Retrouver la *bonne nouvelle chrétienne et biblique de la « chair »* à comprendre davantage comme un « corps animé », que comme une « âme qui se serait incarnée dans un corps ». La Bible pense le corps animé par une âme (*nefesh*), elle-même animée par une haleine, un souffle de vie (*nishmat haim*), ce Souffle que nous appelons Esprit. Il s'agit de retrouver cette anthropologie ternaire (corps, âme, esprit) qui est aussi unitaire. Le Nouveau Testament nous introduit au cœur du mystère du don ultime de Jésus, qui n'est pas seulement don de sa parole ou de sa pensée, mais don de son corps et de son sang, offert en vraie nourriture et vraie boisson, aussi choquant que cela puisse nous paraître. Discerner dans le corps, un temple habité par l'Esprit (1 Co 6, 19), ne signifie ni naturalisme, ni sacralisation du corps, ni confusion de l'acte Créateur avec les processus biochimiques, mais la

²⁹ Ceci est confirmé explicitement par la Charte internationale des Droits de l'enfant, 1989, n. 7 : « L'enfant a le droit de connaître ses parents et d'être élevé par eux. »

reconnaissance que dans l'humble donné charnel, vibre le souffle de l'Esprit, « mystérieuse inscription de l'éternel dans le temporel » (Péguy).

Retrouver *l'appartenance à un corps plus grand*. Être incarné c'est faire corps, être incorporé dans une famille, une communauté, un peuple, ce que l'individu moderne obnubilé par le libre-arbitre tend à oublier. La naissance et la filiation appellent cette immersion familiale, sociale et communautaire. Au principe de cette incorporation, apparaît l'importance du mariage : honorer le mariage c'est honorer le corps, car dans le mariage, la parole lie les corps. L'éthique personnaliste articule le lien entre corps et parole, s'opposant à toutes les formes de dissociations. La réflexion sur le corps conduit naturellement au mariage et à la famille, en tenant ensemble corporel et social, génération et éducation.

Cette considération chrétienne du corps révèle ce que notre auteur appelle « les noces du verbe et de la chair » (p. 97), des noces signifiantes, qui manifestent combien le corps est langage, porteur d'une parole dont il s'agit de respecter la vérité. Cette vérité du langage du corps, éclaire en profondeur toutes les relations interpersonnelles, celles de l'amitié, dans une certaine distance comme celles de l'amour conjugal. Cette même vérité du langage du corps vécue au sein de l'alliance conjugale éclaire l'unité profonde entre conjugalité et parentalité. C'est seulement au sein du lien conjugal authentiquement vécu, que peut s'épanouir en vérité le lien parental. Autrement dit, on n'est pas père tout seul, mais seulement en se recevant charnellement de l'épouse devenue mère, de même qu'on n'est pas mère toute seule, mais seulement en se recevant charnellement de l'époux devenu père. Cette profonde compréhension de la signification du corps éclaire puissamment la spécificité du lien conjugal, avec sa part de confiance et de fidélité (*fides*) ainsi que son caractère indissoluble, certes du point de vue sacramentel, mais déjà du point de vue anthropologique, en ce qu'il inscrit de l'irrévocable dans la chair.

L'ouvrage s'achève sur l'audace de la profession de foi dans la résurrection de la chair, qui ouvre un horizon absolument inédit à toute considération sur le corps. Contrairement à la doctrine dualiste de la réincarnation, qui réduit le corps à une sorte d'enveloppe extérieure à la personne, il s'agit d'un véritable corps personnel, animé par l'Esprit, dont les caractéristiques essentielles sont : relation, rythme, beauté, lumière, cosmos, mémoire. Au-delà de toute approche phénoménologique classique, le corps ressuscité demeure ultimement irréprésentable, car « ce que nous serons n'a pas encore été révélé. » (1 Jn 3, 2).

Ainsi nous discernons dans ces trois ouvrages le noyau anthropologique de l'éthique sexuelle, conjugale et familiale développée par Xavier Lacroix à travers une œuvre puissamment éclairante. L'effort monumental consacré à élaborer une anthropologie fondamentale de la personne incarnée, unifiée et ordonnée au don, a permis une grande moisson de prolongements éthiques, dans lesquels le moraliste excellait, tant par l'équilibre du jugement prudentiel que par l'acuité du discernement sur de nombreux domaines délicats de la vie humaine sensible touchant aussi bien à

l'identité sexuée³⁰, à la sexualité et à l'amour³¹, à l'homosexualité³², au couple³³, au mariage³⁴, à la famille³⁵, à la paternité³⁶ qu'à la bioéthique³⁷. L'éthique qu'il développait n'était pas prise dans le tourbillon des modes éphémères³⁸. Il comprenait en effet la tâche éthique comme « le souci des biens humains fondamentaux »³⁹, dont l'identification relève précisément d'une anthropologie fondamentale renouvelée.

Dans une attitude de fidélité profondément assumée à l'enseignement ecclésial et particulièrement au magistère récent, le philosophe et théologien⁴⁰ n'en fut pas moins, pour autant, un authentique penseur, un maître, libre d'explorer à partir d'une profonde méditation de l'Écriture, des voies inédites tant dans le déploiement des affirmations magistérielles, que dans la rencontre avec les courants de pensée et les pratiques les plus contemporains, avec un remarquable souci d'équilibre et de justesse⁴¹. Il a su puiser abondamment dans le magistère de Jean-Paul II et notamment dans sa théologie du corps, en ne se contentant pas de répéter, mais en y trouvant une source précieuse d'inspiration et d'interrogation. En ce sens, il incarnait existentiellement une synthèse dynamique entre foi et raison : « Aujourd'hui, j'expérimente très concrètement que la foi et la raison se nourrissent mutuellement » confiait-il simplement dans l'un des ses derniers livres⁴². À ce titre, il fut pour l'auteur de ces lignes un maître, un initiateur et un ami fidèle. Qu'il soit ici infiniment remercié.

³⁰ *Homme et femme, l'insaisissable différence*, éditions du Cerf, 1993; *La Confusion des genres*, Bayard, 2005.

³¹ *Les mirages de l'amour*, Bayard, 1997.

³² *L'amour du semblable, questions sur l'homosexualité*, éditions du Cerf, 2001.

³³ *La traversée de l'impossible : le couple dans la durée*, éditions Vie chrétienne, 2010.

³⁴ *Le mariage*, éditions de l'atelier, 1999; *Oser dire le mariage indissoluble*, éditions du Cerf, 2001; *Le divorce est-il une fatalité ?*, Desclée de Brouwer, 1992.

³⁵ *L'avenir, c'est l'autre, 10 conférences sur l'amour et la famille*, éditions du Cerf, 2000.

³⁶ *Passeurs de vie, essai sur la paternité*, Bayard Culture, 2004.

³⁷ *Chercher Dieu et veiller sur l'homme : repères pour une éthique chrétienne*, entretiens avec Loup Besmond de Senneville, Bayard, 2014.

³⁸ cf. Alain Etchegoyen, *La valse des éthiques*, François Bourin, 1991.

³⁹ Xavier Lacroix, *Chercher Dieu et veiller sur l'homme, Repères pour une éthique chrétienne*, Bayard, 2014, p. 15.

⁴⁰ « De la philosophie je tiens une argumentation, et de la théologie, je tiens une inspiration, un souffle intérieur. », *Ibid.*, p. 13.

⁴¹ « Je résume mes rapports avec l'Église par deux mots-clés : solidarité et problématisation. J'adhère à la parole de l'Église [...] En ce qui concerne les points centraux de la foi, je suis en accord total. Mais je garde ma liberté de problématiser, [...] de montrer que tout n'est pas évident. Lorsqu'on me dit que la sexualité est orientée vers l'amour, cela ne me paraît pas si évident que cela. La sexualité peut avoir d'autres facteurs, y compris des facteurs physiques, biologiques, ou liés aux pulsions », *Ibid.*, p. 21.

⁴² *Ibid.*, p. 15.