

Antoine Paris

Fille de roi, est-elle là dans sa gloire ? Absence des femmes, omniprésence des hommes et troubles du genre dans la liturgie chrétienne

1 Introduction

Le point de départ de cet article¹ – et de la communication qui en est à l'origine – est le titre choisi pour le colloque dont cet ouvrage constitue les actes : « Kirchenjahr weiblich ». Le mot « weiblich » oscille entre une réalité anatomique – le premier sens donné dans le *Duden* est « appartenant au sexe qui forme des ovules à partir desquels, après fécondation, un enfant peut se développer »² – et une réalité sociale – selon, par exemple, le troisième sens de « weiblich » dans le même dictionnaire : « [se dit] de la manière dont (dans une société) quelque chose est considéré comme typique, caractéristique de la femme et du sexe féminin »³. Dans les deux cas, il désigne la femme, les femmes et/ou le féminin

1 Au début de cet article, je tiens à remercier chaleureusement Marie-Ève Geiger d'avoir accueilli ma communication au sein du colloque qu'elle organisait ainsi que mon texte dans le présent ouvrage. Merci pour son soutien et pour sa patience tout au long de ce double processus. Je remercie également Christiane Klapisch-Zuber pour m'avoir offert l'exemplaire de *Trouble dans le genre* à partir duquel j'ai mené ce travail.

2 « Dem Geschlecht angehörend, das Eizellen bildet, aus denen sich nach Befruchtung Nachwuchs entwickeln kann », dans Konrad Duden *et al.*, *Die deutsche Rechtschreibung*, Berlin 28^e 2020 (1880) ; édition en ligne (*Duden online*), 2011, URL : <https://www.duden.de/rechtschreibung/weiblich>, page consultée le 30 octobre 2022. Sauf indication contraire, je propose mes propres traductions pour les textes dans une autre langue que le français.

3 « Von der Art, wie es (in einer Gesellschaft) für die Frau, das weibliche Geschlecht als typisch, charakteristisch gilt » (*Duden online*, 2011 : <https://www.duden.de/rechtschreibung/weiblich>, page consultée le 30 octobre 2022). La définition donnée de « weiblich » oscille ainsi entre ce que l'anthropologie nomme le « sexe » (la femme et le féminin comme réalités anatomiques) et le « genre » (la femme et le féminin comme réalités sociales). Cf. entre autres, Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris 2005, 67 (traduction par Cynthia Kraus de Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990). Judith Butler conteste néanmoins la distinction entre « sexe » et « genre ». J'y reviendrai.

et « Kirchenjahr weiblich » serait ainsi une « année liturgique *au féminin* » ou une « année liturgique *des femmes* ».

Que serait une telle année ? En quoi, du côté catholique en tout cas,⁴ l'« année liturgique » est-elle ou peut-elle être « féminine » ou être celle « des femmes » ?

1.1 Sexe et genre chez Judith Butler

Je⁵ propose de poser cette question à partir du sexe et du genre, de l'homme et de la femme, du masculin et du féminin tels que les conçoit Judith Butler dans *Trouble dans le genre*.⁶ Cette conception comporte deux aspects essentiels.

Premièrement, Judith Butler considère qu'il n'existe pas de différence entre le sexe et le genre parce que le sexe n'est pas une réalité strictement biologique et anatomique (neutre socialement) mais, tout comme le genre,⁷ n'existe que comme une réalité culturelle.⁸ L'argumentation de Judith Butler consiste notamment à montrer que la situation première (et prétendument naturelle) des sexes selon Jacques Lacan (l'homme a un Phallus ; la femme est un Phallus), Claude Lévi-Strauss (la prohibition de l'inceste) et Sigmund Freud (le complexe d'Œdipe) – donc selon deux types de discours dominants pour présenter le sexe (le discours psychanalytique et le discours anthropologique) – n'a rien de naturel. Elle repose, chez les trois auteurs, sur certains présupposés (le caractère naturel de l'hétérosexualité notamment). Ainsi, ces discours mettent en place

4 C'est le cadre dans lequel je situe ma réflexion dans cet article, à titre de point de départ, mais elle devrait être étendue à d'autres Églises et à d'autres « années liturgiques ».

5 Pour des raisons qui vont apparaître dans la suite de cette introduction, je suis obligé de donner un tour personnel aux réflexions qui suivent.

6 D'autres modèles auraient pu être utilisés. Celui de Judith Butler me paraît cependant le plus convaincant – et le plus libérateur.

7 Sur ce point, Judith Butler s'oppose à d'autres modèles, notamment anthropologiques, qui postulent que « le genre est culturellement construit indépendamment de l'irréductibilité biologique qui semble attaché au sexe » (Butler, *Trouble dans le genre*, 67) et dont elle montre qu'ils se rattachent, consciemment ou inconsciemment, à une opposition entre « nature » (pour le sexe) et « culture » (pour le genre) empruntée à Claude Lévi-Strauss : « Certaines théoriciennes féministes se sont approprié l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, y compris la distinction problématique entre la nature et la culture, pour arrimer et éclairer la distinction sexe/genre » (116). L'approche de Simone de Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe*, Paris 1949, suppose également une distinction entre le sexe (naturel) et le genre (qui relève de la construction sociale) (Butler, *Trouble dans le genre*, 223).

8 « Le genre n'est pas à la culture ce que le sexe est à la nature » (Butler, *Trouble dans le genre*, 69).

certaines rapports entre hommes et femmes sans les démontrer (la femme comme objet d'échanges entre les hommes chez Claude Lévi-Strauss, l'impossibilité d'un désir homosexuel du fils pour son père ou de la fille pour sa mère chez Sigmund Freud) et interdisent même de penser ces rapports en les situant (notamment chez Jacques Lacan) hors de ce qu'il est possible de dire et de penser. Ils dissimulent ainsi une partie de ce qu'ils imposent (la prohibition de l'homosexualité, sur laquelle reposent aussi bien la prohibition de l'inceste que le complexe d'Œdipe et qu'ils imposent en même temps). Dans ces trois cas, le sexe – en tant qu'homosexualité, hétérosexualité et désir – est donc une réalité aussi sociale que le genre.⁹ Il s'agit seulement d'une réalité dont le caractère social est *dissimulé*.

Deuxièmement, et en conséquence, ni le sexe ni le genre n'est une *substance* que l'on pourrait décrire.¹⁰ Au contraire, l'un et l'autre existent comme un *devenir*, comme une *performance*, au sens d'une activité sociale faite de répétitions et de rituels.¹¹ Par exemple, c'est parce que je porte, de manière répétée, des pantalons et jamais des jupes, que je suis de genre et de sexe masculin, ou plutôt que je *performe* ce genre et ce sexe : que je joue ce rôle.¹² Cependant, dans

9 Butler, *Trouble dans le genre*, 113–177. À la suite de Michel Foucault, Judith Butler considère également le corps, le pénis, la vulve et les autres organes spécifiquement masculins ou féminins comme des réalités sociales et non naturelles. À partir du moment où ils existent pour les autres et pour moi (et non en soi – un « en soi » auquel aucun humain ni aucune humaine n'a accès), ils sont des réalités culturelles : « La notion de "sexe" a permis de regrouper selon une unité artificielle des éléments anatomiques, des fonctions biologiques, des conduites, des sensations, des plaisirs et elle a permis de faire fonctionner cette unité fictive comme principe causal, sens omniprésent, secret à découvrir partout : la sexe a donc pu fonctionner comme signifiant unique et comme signifié universel. » (Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, Paris 1976, 204, cité par Judith Butler dans *Trouble dans le genre*, 196)

10 « *Le genre* n'est pas un nom, pas plus qu'il n'est un ensemble d'attributs flottants » (Butler, *Trouble dans le genre*, 96). Le sexe a une existence similaire au genre chez Judith Butler (Butler, *Trouble dans le genre*, 69 et 113–177, notamment).

11 Le genre en tant que « performativité » est « une répétition et un rituel » (Butler, *Trouble dans le genre*, 36) ; « le genre est lui-même une sorte de devenir ou d'activité » (224) ; « Comme c'est le cas pour d'autres comédies sociales de type rituel, l'action du genre requiert une performance *répétée*. » (264)

12 « Repenser les catégories du genre en dehors de la métaphysique de la substance est un défi à relever à la lumière de ce que Nietzsche notait dans *La Généalogie de la morale* : à savoir qu'"il n'y a point d'« être » caché derrière l'acte, l'effet et le devenir, l'« acteur » n'a été qu'« ajouté » à l'acte – l'acte est tout" » (Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, Paris 1908, 65, cité dans Butler, *Trouble dans le genre*, 96).

la société actuelle que nous connaissons,¹³ en France et en Allemagne par exemple, ainsi que dans celles qui les ont précédées,¹⁴ le fait **est** que le sexe et le genre sont toujours une « comédie » (au sens théâtral du terme).¹⁵ Le caractère artificiel et social du sexe et du genre est toujours dissimulé et remplacé par la prétendue évidence qu'ils seraient naturels et, donc, inévitables¹⁶ et que tout aussi naturels et inévitables seraient une certaine organisation de ceux-ci, à savoir, la supériorité, voire l'exclusivité de l'hétérosexualité, et la supériorité du sexe et du genre identifiés comme masculins sur le sexe et le genre considérés comme féminins. Or, si le sexe et le genre n'existent que comme des performances sociales, il est possible d'échapper à ce cadre en inventant de nouvelles performances, distinctes des premières¹⁷.

Est-il envisageable, à partir du modèle butlérien du sexe et du genre, de penser la place actuelle des femmes dans la liturgie et dans l'année liturgique de l'Église catholique et de proposer des pistes pour y donner aux femmes une place différente ?

1.2 La théorie butlérienne et le catholicisme

La question peut sembler incongrue dans la mesure où plusieurs textes officiels récents émanant de cette institution rejettent des idées proches de celles de Judith Butler, comme ce passage du *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* : « Face aux théories qui ne considèrent l'identité de genre que comme

13 J'ai recours à cette périphrase pour éviter de parler d'« Occident », un concept trop général pour être exact et utile.

14 Judith Butler n'envisage pas de société antérieure aux rapports de genres et de sexes organisés par l'hétérosexualité et le phallocentrisme hégémoniques (*Trouble dans le genre*, 177, notamment).

15 « L'idéal d'une hétérosexualité cohérente » est ainsi en même temps « un système obligatoire et une comédie [au sens théâtral du terme] intrinsèque » (Butler, *Trouble dans le genre*, 239).

16 « Cette catégorie est un construit naturalisé qui semble rendre inévitable l'institution de l'hétérosexualité » (Butler, *Trouble dans le genre*, 245).

17 C'est ce que Judith Butler nomme, dans le titre du troisième et dernier chapitre de *Trouble dans le genre*, des « [a]ctes corporels subversifs » (Butler, *Trouble dans le genre*, 179–266). Le « drag » est un de ces « actes », qui, en même temps, révèlent le genre et le sexe comme comédie et permettent de mener cette comédie autrement : « En imitant le genre, le drag révèle implicitement la structure imitative du genre lui-même – ainsi que sa contingence. » (Butler, *Trouble dans le genre*, 261). Voir aussi « [le drag] est une double inversion qui dit les “apparences sont trompeuses” » (Esther Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Chicago 1971, 103, cité dans Butler, *Trouble dans le genre*, 260).

un produit culturel et social dérivant de l'interaction entre la communauté et l'individu, faisant abstraction de l'identité sexuelle personnelle et sans aucune référence à la véritable signification de la sexualité, l'Église ne se lassera pas de réaffirmer son enseignement ».¹⁸ On pourrait se souvenir aussi, au début des années 2010, de plusieurs protestations émanant de milieux catholiques, en France, à propos de l'usage du concept de « genre » dans les textes politiques officiels, scolaires ou universitaires¹⁹ et dénonçant dans le genre une « théorie (...) perverse » et « une des dernières illustrations spectaculaires d'un monde dépourvu de Dieu qui condamne les hommes à être une matière ».²⁰ À partir de cette constatation, l'utilisation du modèle théorique de Judith Butler pour saisir la place des femmes dans l'année liturgique et dans la liturgie catholique et pour faire des propositions à leur sujet doit être justifiée de deux façons.

Premièrement, il me faut justifier ma propre légitimité à m'exprimer à ce sujet, en tant que laïc et en tant que je refuse de me reconnaître comme catholique²¹. L'Église catholique ne constitue-t-elle pas un univers à part, séparé de

18 Cardinal Renato Martino, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 2004, §24. URL : https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_fr.html, page consultée le 1^{er} novembre 2022. On lit aussi dans la *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde* rédigée par la Congrégation pour la doctrine de la foi en 2004 : « Pour éviter toute suprématie de l'un ou l'autre sexe, on tend à gommer leurs différences, considérées comme de simples effets d'un conditionnement historique et culturel. Dans ce nivelage, la différence corporelle, appelée sexe, est minimisée, tandis que la dimension purement culturelle, appelée genre, est soulignée au maximum et considérée comme primordiale. » (URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_fr.html, page consultée le 1^{er} novembre 2022).

19 Était notamment mise en cause une circulaire du 30 septembre 2010, introduisant un chapitre « Devenir femme ou homme » dans les programmes officiels de sciences de la vie et de la terre de classes de première (*Bulletin officiel* spécial n°9 du 30 septembre 2010, 7–8).

20 Thierry Giaccardi, « La théorie sur le genre ou la fin du genre humain », dans *Liberté politique. La nouvelle revue d'idées chrétienne*, 55, 2011, 49–62, [ici](#) 49. La plus grande partie du numéro est consacrée à la théorie du genre.

21 Cette critique m'a été adressée tout récemment après une conférence introductive que j'avais présentée au Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers, conférence où j'avais, entre autres, montré que les concepts butlériens permettent d'éclairer d'une façon nouvelle l'exégèse de Genèse 1–2, Juges 19–21 et Luc 1 et de critiquer plusieurs textes sociaux catholiques consacrés à la place et au rôle des femmes non seulement en tant que *textes* oppressifs mais aussi en tant qu'ils constituent des interprétations de la Bible contestables du point de vue exégétique (Antoine Paris, « Trouble dans le genre et trouble dans l'identité. Hommes et femmes dans la Bible », journées d'étude « Entre création et destruction : Les représentations de la femme dans l'Espagne médiévale », organisée par Soizic Escurignan,

celui (politique, universitaire ou militant) où le modèle de Judith Butler est pertinent et applicable²² – séparé au même sens que, en France, l'État et les Églises sont séparés depuis 1905, ce qui enlèverait aux théories de Judith Butler toute *applicabilité* dans le cadre catholique ? Je pourrais répondre à cette question en invoquant une vérité et/ou une justice universelle, au nom de laquelle il serait légitime d'appliquer n'importe quel modèle à n'importe quelle communauté si ce modèle apparaît comme juste et cohérent. Mais ce serait méconnaître le danger inhérent à tout universalisme, qui risque toujours trop d'aplanir et de nier les différences et les oppressions. Plus modestement, j'en resterai donc provisoirement²³ au régime de la croyance : *je crois* que l'humain mérite d'être libre (et à tout le moins de ne pas être opprimé·e) et que le modèle de Judith Butler permet de faire des propositions pour qu'hommes et femmes soient plus libres, au sein de l'Église catholique comme partout ailleurs.

À cela s'ajoute le fait que, deuxièmement, il me semble qu'il existe des points communs précis entre les discours que critique Judith Butler et les écrits sociaux émanant de l'Église catholique et ce, alors même que Judith Butler n'analyse aucun texte religieux dans *Trouble dans le genre*. Je mentionnerai ici cinq de ces points de convergence.

L'opposition, artificielle selon Judith Butler, entre le genre et le sexe, repose sur une opposition, tout aussi artificielle, entre culture et nature. Or, dans le discours social de l'Église catholique,²⁴ l'opposition entre genre et sexe prend

7–8 octobre 2022). À la fin de cette présentation, un intervenant a écarté ces propositions pour la raison que, n'étant pas catholique, je n'ai aucune légitimité à critiquer les textes officiels de l'Église catholique (ou même à m'exprimer à ce sujet). Selon lui, je n'aurais le choix qu'entre deux positions : adhérer à l'Église catholique et, étant pour ainsi dire à l'intérieur, avoir le droit de la critiquer ; soit la refuser, y être étranger et donc n'avoir le droit, à son sujet, que de me taire.

22 Du côté catholique, on pourrait me reprocher de vouloir faire triompher une foi butlérienne sectaire contre une foi chrétienne. À deux reprises dans le numéro de *Liberté politique* que j'ai précédemment mentionné, on trouve ainsi le mot « adepte » (« membre d'un groupe plus ou moins fermé », entre autres d'une « secte religieuse » selon le *Trésor de la Langue Française Informatisé*) pour désigner les défenseurs et défenseuses des idées de Judith Butler (Pierre-Olivier Arduin, « La "théorie du genre" au programme des lycées », 11–28, [ici](#) 14, et Giaccardi, « La théorie sur le genre ou la fin du genre humain », 54).

23 Le trouble dans le genre qui apparaît dans les textes catholiques me conduit cependant, en conclusion, à envisager une autre justification *a posteriori* pour mon apparent interventionnisme en milieu catholique.

24 Selon la *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde* de la Congrégation pour la doctrine de la foi, la famille est « *de par nature* bi-parentale » (je souligne).

également la forme d'une opposition entre culture et nature, formulée comme une opposition entre culture et réalités *ontologiques*²⁵ et entre volonté et nature.²⁶

La comédie hétérosexuelle et ses oppressions sont créées entre autres, selon *Trouble dans le genre*, par le discours anthropologique (essentiellement celui de Claude Lévi-Strauss). Or, l'« anthropologie » est constamment invoquée dans le discours social de l'Église catholique pour justifier²⁷ une différence entre le « masculin » et le « féminin »²⁸ et entre l'« homme » et la « femme », en lien avec la Bible,²⁹ mais aussi indépendamment³⁰ voire – ce qui peut apparaître comme un paradoxe – prioritairement à elle.³¹

25 « La femme est le complément de l'homme, comme l'homme est le complément de la femme : la femme et l'homme se complètent mutuellement, non seulement du point de vue physique et psychique, mais aussi ontologique. » (Cardinal Martino, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, §147, je souligne) ; la *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde* décrit également la différence hommes / femmes comme existant « à un niveau ontologique ».

26 La Congrégation de la doctrine de la foi critique la théorie du genre parce que celle-ci défendrait l'idée que « la nature humaine n'aurait pas en elle-même des caractéristiques qui s'imposeraient de manière absolue : chaque personne pourrait ou devrait se déterminer selon son bon vouloir » (*Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, je souligne).

27 La lutte contre la théorie du genre est présentée comme une lutte des anthropologies : « Après une brève présentation et une évaluation critique de certaines conceptions anthropologiques contemporaines, le présent document entend proposer des réflexions inspirées par les données doctrinales de l'anthropologie biblique » (*Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*).

28 « Le “masculin” et le “féminin” différencient deux individus d'égale dignité, qui ne reflètent cependant pas une égalité statique, car la spécificité féminine est différente de la spécificité masculine et cette diversité dans l'égalité est enrichissante et indispensable pour une vie sociale harmonieuse : “Si l'on veut assurer aux femmes la place à laquelle elles ont droit dans l'Église et dans la société, une condition s'impose : l'étude sérieuse et approfondie des fondements anthropologiques de la condition masculine et féminine » (Cardinal Martino, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, §146).

29 Les trois premiers chapitres de la Genèse « constitue[nt] la base immuable de toute l'anthropologie chrétienne » (*Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*).

30 Voir, par exemple, « *Un problème particulier lié aux unions de fait a trait à la demande de reconnaissance juridique des unions homosexuelles*, qui fait toujours plus l'objet d'un débat public. Seule une anthropologie répondant à la pleine vérité de l'homme peut donner une réponse appropriée à ce problème, qui présente différents aspects, tant sur le plan social que sur le plan ecclésial. C'est à la lumière de cette anthropologie “qu'apparaît [...] incongrue la volonté d'attribuer une réalité ‘conjugale’ à l'union entre des personnes du même sexe. En premier lieu s'y oppose l'impossibilité objective de faire fructifier le mariage à travers la trans-

La division des sexes et les oppressions qui y sont liées dépendent aussi, pour Judith Butler, du discours psychanalytique (celui de Sigmund Freud et de Jacques Lacan essentiellement). Or, sans parler de « psychanalyse », l'Église catholique défend la différence homme / femme en la présentant, entre autres, une réalité « psychique »³² et « psychologique ».³³

La société hétérosexuelle, selon Judith Butler, prétend que la séparation des sexes et des genres, ainsi que les relations hétérosexuelles, sont évidentes et naturelles alors que l'une et les autres sont des rituels sociaux. De même, « *L'Église considère la famille comme la première société naturelle* »³⁴ et pose la

mission de la vie, selon le projet de Dieu *inscrit dans la structure même de l'être humain [...]* » (Cardinal Martino, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, §228). Sauf pour la première phrase, déjà en italiques dans le texte, je souligne. Dans ce passage, aucune référence n'est faite à la Bible.

31 Lorsque l'auteur du *Compendium* écrit que « [l]e livre de la Genèse nous propose plusieurs points fondamentaux de l'anthropologie chrétienne », la formulation donne l'impression que « l'anthropologie chrétienne » existe avant la *Genèse* et indépendamment d'elle. De manière générale, le mot « anthropologie » est ambigu dans les textes sociaux de l'Église : il désigne à la fois un texte qui parle de l'être humain (comme Genèse 1-3) et une connaissance sur la structure et le fonctionnement de l'être humain (similaire donc à l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss). Conséquemment, par exemple, l'expression « anthropologie biblique » (qui apparaît notamment dans la *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*) peut désigner à la fois ce que la Bible dit de l'être humain et un savoir sur l'être humain extérieur à la Bible et que la Bible reprendrait et transmettrait.

32 La femme et l'homme se complèteraient « du point de vue (...) *psychique* » (Cardinal Martino, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, §147, je souligne).

33 Les unions homosexuelles sont rejetées par l'Église catholique, entre autres, parce qu'elles s'opposent à la « complémentarité interpersonnelle que le Créateur a voulue, tant sur le plan physique et biologique que sur celui éminemment *psychologique* entre l'homme et la femme » (Cardinal Martino, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, §228, je souligne).

34 Cardinal Martino, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, §211. Je souligne. Le vocabulaire de la nature et de la société (comme culture) sont cependant étroitement mêlés, voire confondus dans le paragraphe 211 du *Compendium*, ce qui conduit à nuancer le rapprochement avec le discours hétérosexuel selon Judith Butler, où nature et culture sont nettement séparés. Plus précisément, dans le *Compendium*, le vocabulaire de la culture est comme absorbé et assimilé par celui de la nature : « reléguer la famille "à un rôle subalterne et secondaire, en l'écartant de la place qui lui revient *dans la société*, signifie causer un grave dommage à la *croissance* authentique du corps social tout entier". En effet, la famille, qui *naît* de l'intime communion de vie et d'amour conjugal fondée sur le mariage entre un homme et une femme, possède une *dimension sociale* spécifique et originelle en tant que lieu premier de relations interpersonnelles, première cellule *vitale* de la société : elle est une *institution* divine qui constitue le *fondement de la vie* des personnes, comme prototype de tout *ordre social*. » (Cardinal Martino, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, §211, je souligne).

division des sexes tout comme le caractère hétérosexuel de la famille comme des évidences indiscutables.³⁵

Enfin, et surtout, de même que la société hétérosexuelle ne parvient pas à éliminer une zone de confusion entre les sexes tout comme entre les genres – le « trouble dans le genre » du titre de Judith Butler³⁶ – il existe un trouble dans le genre (et dans le sexe) dans le discours de l'Église catholique, comme lorsqu'on lit dans la *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde* que « ce que l'on nomme "féminité" est plus qu'un simple attribut du sexe féminin. Le mot désigne en effet la capacité fondamentalement humaine [donc autant de l'homme que de la femme] de vivre pour l'autre et grâce à lui ». ³⁷

Ce dernier point me fournit une hypothèse pour commencer ma réflexion : il est possible de réinventer les rôles des femmes et des hommes dans la liturgie catholique – notamment d'une manière plus libératrice – parce que cette liturgie et le discours social de l'Église catholique comportent une part de « trouble dans le genre », autrement dit de brouillage entre masculin et féminin, entre homme et femme, entre *männlich* et *weiblich*.

À partir de cette hypothèse, il est possible de procéder en trois temps.

Je montrerai d'abord comment la liturgie catholique est constituée comme un ensemble de rituels³⁸ qui définissent le sexe femme en le caractérisant par l'absence et le silence et le sexe homme, au contraire, par l'omniprésence et par l'exclusivité de la parole.

³⁵ Voir, par exemple, « Il revient à chacun, homme et femme, d'accepter son identité sexuelle. » (Cardinal Martino, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, §224) et « des exigences morales fondamentales auxquelles il est impossible de renoncer, comme (...) la promotion de la famille fondée sur le mariage entre un homme et une femme » (§569), ainsi que des affirmations présentées comme des vérités générales, telles que : « la famille, qui naît de l'intime communion de vie et d'amour conjugal fondée sur le mariage entre un homme et une femme » (§211) ou « le mariage, en tant que sacrement, est une alliance d'un homme et d'une femme dans l'amour » (§219).

³⁶ « L'expérience que nous faisons dudit corps [le corps tel qu'il est défini par la société] consiste précisément à hésiter entre ces catégories [le sexe et le genre masculins et féminins]. Lorsque de telles catégories sont mises en question, la *réalité* du genre entre aussi en crise : on ne sait plus comment distinguer le réel de l'irréel. » (Butler, *Trouble dans le genre*, 46).

³⁷ *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, Vatican 2004, §14.

³⁸ Le terme est employé par Judith Butler elle-même, sans qu'elle lui donne un sens religieux : le genre en tant que « performativité » est « une répétition et un *rituel* » (Butler, *Trouble dans le genre*, 36, je souligne).

Puis, j'identifierai les troubles – au sens des brouillages entre le sexe femme et le sexe homme – qui se manifestent dans ces mêmes rituels.

Enfin, je proposerai que, en suivant ces troubles déjà présents dans les rituels actuels, il est possible, en les prolongeant en des rituels nouveaux, de créer une nouvelle place des hommes et des femmes, plus juste et plus libératrice, dans la liturgie catholique.

2 Absence et silence de la femme, omniprésence de l'homme : les sexes dans la liturgie catholique

2.1 L'absence des personnages de femmes de pouvoir dans les lectures de l'année liturgique

Comme point de départ, je choisis quatre personnages bibliques de femmes présentées comme des dirigeantes ou comme proches du pouvoir :³⁹ Déborah, « femme prophétesse, femme de Lappidoth »,⁴⁰ une des « juges »⁴¹ – donc une

³⁹ Ce choix a sa part d'arbitraire. J'aurais pu également mener une recherche à partir des personnages de Myriam « la prophétesse, sœur d'Aaron » (Exode 15, 20), de Bethsabée, concubine de David (2 Samuel 11–12) et mère de Salomon (2 Samuel 12, 24 et 1 Chroniques 3, 5) et grâce à qui Salomon devient roi (1 Rois 1), ou encore de « la reine de Sabba » (1 Rois 10, 1–13 et 2 Chroniques, 1–12). J'ai choisi Déborah parce qu'elle est la seule femme à avoir dirigé seule Israël dans la Bible (comme « juge »), Jaël parce qu'elle est liée à Déborah, et Esther et Judith parce qu'elles sont les seuls personnages féminins auxquels un livre entier est consacré.

⁴⁰ Juges 4, 4. Le mot « femme » (אִשָּׁה, גִּבִּיָּאָה, אִשָּׁה לְדִפְדּוֹת) est répété en hébreu (אִשָּׁה לְדִפְדּוֹת, אִשָּׁה לְדִפְדּוֹת) et en grec (γυνή προφήτις γυνή Λαφιδωθ), mais pas dans le latin de la Vulgate (*prophetis uxor Lapidoth*), ni dans la plupart des traductions en français (André Chouraqui la conserve : « une femme, une inspirée, la femme de Lapidot » ; la traduction officielle liturgique de la Bible, non : « une prophétesse, femme de Lappidoth »). Voir, pour l'hébreu, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997 ; pour le grec, Alan E. Brooke (éd.), *The Old Testament in Greek. 1, 4. Vol 1. The Octateuch ; Pt. 4, Joshua, Judges, and Ruth*, Cambridge (MA) 1917. Le texte grec de Juges a été traduit en français par Paul Harlé dans *La Bible d'Alexandrie 7. Les Juges*, Paris 1999. Voir, pour le latin, Louis Pirot, Albert Clamer et al. (éd.), *La Sainte Bible : texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique. Tome 3. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois*, Paris 1955 ; pour les deux traductions françaises que nous citons : André Chouraqui (éd.), *La Bible*, Paris 1987, ainsi que *Bible – Traduction officielle liturgique française*, Paris 2013.

dirigeante d'Israël – dans le livre du même nom (Juges 4–5) ; Jaël, qui tue « Sisara, commandant de l'armée de Jabin » (Juges 4, 7), « roi de Chanaan » (Juges 4, 2), venu attaquer Israël, en lui plantant un clou dans la mâchoire (Juges 4, 21) ; Judith, qui réussit, par la ruse, à décapiter Holopherne, général assyrien ayant mis le siège devant une ville d'Israël Béthulie (Judith) et Esther, reine de Babylone, qui, en intercédant auprès de son époux Assuérus, sauve le peuple d'Israël en exil du massacre auquel les avait promis le ministre Aman (Esther).

Parmi ces quatre personnages, un seul apparaît dans les lectures du calendrier liturgique – c'est-à-dire dans les textes bibliques lus aux messes des dimanches et des semaines selon un ordre décidé par le *motu proprio Mysteriorum paschalis* du pape Paul VI (1969). Les histoires de Déborah, de Jaël et de Judith en sont absentes⁴² et, pour l'histoire d'Esther, seul Esther 4, 17 n, p–r, aa–bb, gg–hh⁴³ est lu, une fois dans chaque année liturgique, à chaque fois à une messe de semaine.⁴⁴ Ainsi, les paroles et histoires de trois de ces femmes (Déborah, Jaël et Judith) ne résonnent jamais dans les églises et ne sont jamais entendues par les fidèles dans le cadre liturgique,⁴⁵ tandis que seules celles et ceux

⁴¹ Selon Juges 4, 4, Déborah « jugeait (שפטה, ἑκρίνευ, *judicabat*) Israël à ce moment ». Le verbe שפטה signifie autant « juger » que « gouverner » (voir notamment Ernest D. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jérusalem 1987). Sur le livre des Juges et sur le rôle des « juges », voir notamment James D. Martin, *The Book of Judges*, Cambridge (MA) – Londres – New York 1975 ; Karl Gutbrod, *Das Buch vom Landes Gottes: Josua und Richter*, Stuttgart 1985 ; Philippe Abadie, *Des héros peu ordinaires : théologie et histoire dans le Livre des Juges*, Paris 2011 et Jocelyne Tarneaud, *Josué, les juges et la terre*, Paris – Perpignan 2016.

⁴² Ce qui ne veut pas dire qu'elles ne sont jamais lues dans un contexte catholique. Les offices monastiques comportent en effet tous les jours un « office des lectures », qui comporte, entre autres, la lecture d'un passage de la Bible, appartenant à une lecture en continu de cette dernière au cours des années. Les livres des Juges (où apparaissent Déborah et Jaël) et de Judith sont donc lu dans cet « office des lectures », ainsi que l'intégralité du livre d'Esther.

⁴³ Il s'agit d'une prière prononcée par Esther qui ne figure pas dans le texte hébreu (le Texte Massorétique) mais constitue une des additions de la version grecque (l'addition C), reprise ensuite dans la traduction latine de la Vulgate, puis dans la traduction officielle liturgique de la Bible. Sur les additions à Esther, voir notamment Carey A. Moore, « Esther, Additions to », dans David N. Freedman et al. (éd.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, New York – Londres – Toronto 1992, 626–633, et George Lyons, *Additions to Esther*, Princeton (NJ) 2000.

⁴⁴ En 2022–2023, année liturgique A (il y a trois années liturgiques : A, B et C), ce passage a été lu 1^{er} jeudi de Carême, le 2 mars 2022. La même lecture est prévue dans les années liturgiques B et C.

⁴⁵ Ce qui n'exclut pas, bien sûr, que des fidèles catholiques les découvrent dans la Bible, mais cela ne peut se faire que dans un cadre extérieur à la liturgie (cadre privé ou groupe de lecture de la Bible), à partir d'une initiative personnelle ou collective qui n'est pas prévue par la liturgie.

qui ont accès à une messe de semaine⁴⁶ peuvent entendre la prière de la quatrième (Esther).

2.2 L'absence des femmes derrière l'autel

Cette quasi-absence des femmes dans les lectures liturgiques s'ajoute à une présence exclusive des hommes derrière l'autel : seuls les hommes sont autorisés à être prêtres dans l'Église catholique,⁴⁷ donc, entre autres, à lire et commenter l'évangile et à accomplir le sacrement de l'Eucharistie.⁴⁸

2.3 La création des sexes par la liturgie catholique

Ces choix, répétés dans le cadre rituel, créent les sexes – ce que sont les hommes et ce que sont les femmes – selon l'Église catholique. Pour le dire autrement : ce n'est pas le sexe masculin qui définit le prêtre mais le prêtre qui crée ce qu'est le sexe masculin dans l'Église ; ce n'est pas du sexe féminin que dépend la place des femmes dans l'Église mais c'est cette place qui crée le sexe féminin selon le catholicisme.

Ainsi, les lectures liturgiques – et leur quasi-exclusion de nombreux personnages féminins – et le sacrement de l'ordination – réservé aux hommes –

⁴⁶ Si chaque prêtre catholique est tenu de célébrer une messe chaque jour, il est devenu rare, à part dans les grandes villes, que celle-ci ait lieu dans une église et soit accessible aux fidèles.

⁴⁷ « Seul un homme (*vir*) baptisé reçoit valablement l'ordination sacrée (...) Le Seigneur Jésus a choisi des hommes (*viri*) pour former le collège des douze apôtres (...) Le collège des évêques, avec qui les prêtres sont unis dans le sacerdoce, rend présent et actualise jusqu'au retour du Christ le collège des douze. L'Église se reconnaît liée par ce choix du Seigneur lui-même. C'est pourquoi l'ordination des femmes n'est pas possible. » (Congrégation pour la doctrine de la foi, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris 2015, §1577, promulgué en 1992, édition originale en latin : Vatican 1994 ; édition en ligne : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM ; page consultée le 2 novembre 2022).

⁴⁸ Les femmes ne peuvent que lire les autres lectures (tirées de l'Ancien Testament ou des livres du Nouveau Testament qui ne sont pas les évangiles) et les psaumes. La lecture de l'évangile par une femme dans une chapelle du 6^e arrondissement de Paris a récemment donné lieu à un scandale sous le prétexte que « seul quelqu'un qui a été consacré proclame l'Évangile » (<https://www.ouest-france.fr/ile-de-france/paris-75000/paris-une-messe-feministe-organisee-dans-une-chapelle-du-vie-arrondissement-crea-la-polemique-7715410#:~:text=Dans%20un%20communiqu%C3%A9%2C%20le%20dioc%C3%A8se,%C3%A9t%C3%A9%20transparent%20dans%20sa%20d%C3%A9marche>; page consultée le 2 novembre 2022).

créent les sexes masculin et féminin dans une opposition qui a trait à la présence et à la parole : le sexe masculin est créé comme omniprésent alors que le sexe féminin est créé comme radicalement absent ; le sexe masculin est créé comme origine de la parole (seuls les hommes peuvent lire l'évangile) et objet de celle-ci (les personnes les plus importants des textes bibliques lus dans le cadre liturgique sont quasi tous des hommes) alors que le sexe féminin est créé comme muet et comme absent des prises de parole.

On pourrait contester que j'ai mis de côté deux figures centrales dans la liturgie catholique, qui ne sont pourtant absentes ni des textes ni de la liturgie, ni privées de parole : Marie et l'Église. La première est célébrée notamment par deux prières : le *Regina caeli*, attesté dès un manuscrit du début du XII^e siècle⁴⁹ et utilisé notamment pour remplacer l'Angélus pendant tout le temps pascal de l'année liturgique, et le *Salve Regina*, attesté, pour son témoin le plus ancien, dans un antiphonaire du début du XIII^e siècle⁵⁰ et chanté à la fin de nombreuses messes.⁵¹ La seconde est présentée comme étant de sexe féminin, par exemple, dans la liturgie de la dédicace d'une église : « Ce temple signifie le mystère de l'Église, elle que le Christ a sanctifiée par son sang pour en faire son épouse resplendissante ».⁵²

Or, Marie et l'Église présentent justement, selon moi, un trouble dans le genre et dans le sexe.

3 Troubles dans la liturgie catholique

3.1 Trouble dans le genre et dans le sexe dans la liturgie catholique

Marie comme l'Église ont une féminité problématique. Marie est en effet présentée, à la fois, comme « vierge » et « mère »⁵³ et, en même temps, comme « mère »

⁴⁹ Manuscrit C5 de la Bibliothèque Vallicelliane (Rome), f. 154 r (daté entre 1100 et 1125).

⁵⁰ Ce manuscrit est conservé à la Basilique Saint-Pierre de Rome (Andreas Heinz, « Marianische Antiphonen », dans Walter Kasper et al. (éd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 6, Freiburg i. B. 1997, 1358).

⁵¹ Le *Salve Regina* est également chanté dans les monastères à la fin des offices de Complies.

⁵² *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris, editio typica*, Vatican 1977, §62. Ce texte a été publié le jour de la Pentecôte.

⁵³ « Fais, nous t'en prions, que par la Vierge Marie, sa mère, nous arrivions aux joies de la vie éternelle » dans le *Regina Caeli* (je souligne).

et comme « épouse »⁵⁴ de Jésus. En tant que « figure de l'Église »,⁵⁵ elle serait également, en plus de l'« épouse » de Jésus, le propre corps de celui-ci.⁵⁶ De même, l'Église est, à la fois, « l'épouse » de Jésus et son propre « corps »,⁵⁷ mais aussi, comme Marie, sa « mère », restée vierge.⁵⁸ Ainsi, l'une comme l'autre présente une impossibilité biologique – être à la fois le corps, l'épouse et la mère (restée vierge, qui plus est) du même homme. Pour cette raison, ni l'une ni l'autre n'est exactement une femme au sens du modèle hétérosexuel,⁵⁹ d'autant plus qu'elles sont assimilées, l'une comme l'autre, à un corps masculin. Le genre et le sexe de Marie et de l'Église sont donc situés dans une zone de trouble entre le masculin et le féminin.

Marie et l'Église ne constituent pas des exceptions parmi les personnages et acteurs et actrices de la liturgie. On pourrait mentionner par exemple le prêtre, qui, en tant qu'il est membre de l'Église, est une partie de « l'épouse »⁶⁰ de Jésus mais est aussi, en même temps, Jésus lui-même, donc « l'époux »⁶¹ de l'Église

54 Dans le §100 du *Compendium du Catéchisme de l'Église catholique*, Vatican 1992, Jésus est assimilé à Adam tandis que Marie est assimilée à Ève. Jésus et Marie seraient donc l'image du couple originel : « Obéissant au côté du nouvel Adam, qui est Jésus Christ, la Vierge est la nouvelle Ève, la véritable mère des vivants, (...) Vierge et Mère ».

55 « Marie est la figure de l'Église, sa plus parfaite réalisation » (*Compendium du Catéchisme de l'Église catholique*, §100).

56 « L'Eucharistie rend présent et réalise à nouveau sacramentellement l'acte rédempteur du Christ qui "crée" l'Église, son corps », dans Jean-Paul II, lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, Vatican 1988, §26, URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html, page consultée le 2 novembre 2022, je souligne.)

57 « (...) l'acte rédempteur du Christ qui "crée" l'Église, son corps. À ce "corps", le Christ est uni comme l'époux à l'épouse » (Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem*, §26).

58 « L'Église, elle que le Christ a sanctifié par son sang pour en faire son épouse resplendissante, vierge admirable par l'intégrité de sa foi, mère féconde par la puissance de l'Esprit » (*Ordo dedicationis*, §62, je souligne).

59 Ni Marie ni l'Église ne se conforment « aux exigences de la matrice hétérosexuelle ». Elles ressemblent ainsi à « la lesbienne » selon Monique Wittig : « Pour Monique Wittig, la lesbienne n'est pas une femme, puisqu'elle ne se conforme pas aux exigences de la matrice hétérosexuelle qui définit la féminité » (Éric Fassin, préface à l'édition française de Butler, *Trouble dans le genre*, 17).

60 « L'Église, elle que le Christ a sanctifié par son sang pour en faire son épouse resplendissante » (*Ordo dedicationis*, §62).

61 Voir notamment Cardinal Camillo Ruini, *Le prêtre époux de l'Église*, extrait des Actes de la 1^{ère} rencontre des prêtres en préparation au Jubilé, 1996, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_19061996_preglise_fr.html, page consultée le 3 novembre 2022.

puisqu'il « agit *“in persona Christi”* ». ⁶² Le prêtre lui aussi existe dans une zone de trouble entre masculin et féminin.

Un trouble semblable concerne la « femme de valeur » dont il est question en Proverbes 31, 10, passage cité dans l'encyclique de Jean-Paul II sur « la dignité de la femme » : « À toutes les époques et dans tous les pays, nous trouvons de nombreuses femmes “vaillantes” [*fortes* en latin] (cf. *Pr* 31, 10) ». ⁶³ Le passage biblique où apparaît l'équivalent de ce « vaillantes » peut être traduit, à partir de l'hébreu, ⁶⁴ de la manière suivante : « Une femme forte [vaillante dans la traduction de l'encyclique], qui la trouvera ? Elle est loin au-dessus du prix du corail. Il est au repos en elle, le cœur de son mari. » (Proverbes 31, 10–11) Une coïncidence étrange apparaît dans la version grecque de ce passage, ⁶⁵ où les mots correspondant à « une femme de valeur » sont γυνή ἀνδρεία, littéralement « une femme virile », expression qui peut être rapprochée du mot employé pour « mari » dans la suite du passage : ἀνὴρ. On ne trouve pas la même correspondance dans le texte hébreu, où la femme est caractérisée comme כַּחֲמֹל (cf. 31, 10) et où le mari est nommé כַּחֲמֹל. ⁶⁶ Pourtant, dans cette version aussi, un trouble dans le sexe et dans le genre apparaît. En effet, la phrase « Il est au repos en elle, le cœur de son mari. » (Proverbes 31, 11) suggère que les limites corporelles entre la femme et son mari disparaissent, comme si le cœur de l'homme battait dans la poitrine de son épouse.

3.2 Trouble dans le corps dans la liturgie catholique

L'hésitation de Marie, de l'Église, du prêtre et de la femme forte des Proverbes entre masculin et féminin sont aussi, en même temps, des troubles du corps. Qu'est-ce qu'un corps qui serait, comme celui de Marie et de l'Église, à la fois vierge et mère ? Qu'est-ce qu'un corps qui serait, comme celui du prêtre, époux et épouse en même temps ? De fait, le corps est lié au sexe et au genre. Tout

⁶² Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem*, §26.

⁶³ Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem*, §27.

⁶⁴ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

⁶⁵ Ce texte est édité par Alfred Rahlfs dans *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1935.

⁶⁶ Il n'y a pas de correspondance non plus dans la Vulgate, où la femme est qualifiée de *fortis* et où le mari est appelé *vir*, voir Louis Pirot, Albert Clamer et al. (éd.), *La Sainte Bible : texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique*. Tome 6. Proverbes. Ecclésiaste. Cantique des cantiques. Sagesse. Ecclésiastique, Paris 1946.

comme eux, il est construit socialement,⁶⁷ par exemple, en tant que certains organes sont définis comme sexuels ou érotiques et d'autres non⁶⁸ et en tant qu'il est créé comme une unité (l'unité du corps masculin et l'unité du corps féminin).⁶⁹ De manière générale, le sexe et le genre envisagés comme créations sociales sont des dynamiques de fragmentation et d'unification du corps.⁷⁰ Le trouble qui les concerne est donc aussi un trouble de la cohérence et de l'unité du corps.

Or, ces troubles du corps existent dans la liturgie par-delà les cas particuliers que nous avons évoqués. Ainsi, lorsqu'il évoque les liens entre le prêtre, l'Église et le Christ dans sa lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, Jean-Paul II décrit le Christ comme la « tête » de l'Église,⁷¹ puis l'Église comme son « corps » et, enfin, celle-ci comme son « épouse ». Le corps de l'Église est ainsi tantôt un corps complet (celui du Christ), tantôt un corps sans tête (si le Christ est sa « tête »).

On les trouve également dans certains des passages d'évangiles lus dans le contexte de la messe, à propos de Jésus. Son sexe et son genre existent dans un trouble entre masculin et féminin, comme lorsque, en Matthieu 23, 37, il s'assimile à une « poule » (ὄρνις en grec, *gallina* en latin – deux termes féminins)⁷² cherchant à « rassembler ses oisillons »⁷³ et un trouble existe également

67 C'est ce que Monique Wittig nomme le « genre » et le « sexe fictif[s] » (Monique Wittig, « La marque du genre », dans *La pensée straight*, Paris 2001, 132–143).

68 « Le fait de rassembler des attributs sous la catégorie de sexe est suspect, mais la distinction des “traits” eux-mêmes l'est aussi. Le fait que le pénis, le vagin, les seins et autres traits soient nommés parties sexuelles est un acte qui réduit le corps érogène à ces parties » (Butler, *Trouble dans le genre*, 228).

69 « Le “sexe” impose une unité artificielle sur un ensemble d'attributs discontinus » (Butler, *Trouble dans le genre*, 227).

70 « En réalité, l'“unité” que la catégorie de sexe impose au corps est une “dés-unité”, une fragmentation, une compartimentation et une réduction de la sensibilité érogène » (Butler, *Trouble dans le genre*, 228).

71 « L'auteur de la *Lettre aux Éphésiens* ne voit aucune contradiction entre une exhortation ainsi formulée et la constatation que “les femmes doivent se soumettre à leurs maris, comme au Seigneur ; en effet, pour la femme, le mari est la tête” (cf. 5, 22–23). L'auteur sait que cette attitude, si profondément enracinée dans les mœurs et la tradition religieuse du temps, doit être comprise et vécue d'une manière nouvelle, comme une “soumission mutuelle dans la crainte du Christ” (cf. Ep 5, 21) ; d'autant plus que le mari est dit “chef” [*caput* en latin, donc “tête”] de la femme comme le Christ est chef [*caput*] de l'Église » (Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem*, §24, je souligne).

72 En grec, ὄρνις peut être masculin ou féminin, mais, en Matthieu 23, 37, il est repris ensuite par un pronom féminin (αὐτή). Je suis le texte des éditeurs du *Novum Testamentum Graece* (Barbara Aland, Kurt Aland et al., Stuttgart 282012). Pour le texte latin, je suis le texte édité par

au niveau de son corps, comme lorsqu'il présente du pain en disant : « Prenez, ceci est mon corps. » (Marc 14, 22 et passages parallèles)

3.3 Trouble dans l'identité dans la liturgie catholique

Ces troubles dans le genre, dans le sexe et dans le corps sont en même temps des troubles dans l'identité. Qui est Marie si elle est à la fois l'épouse et la mère de Jésus ? Qui est le prêtre s'il est à la fois l'époux et l'épouse ? De fait, sexe, genre et identité sont intrinsèquement liés, du moins dans la société telle qu'elle est constituée par la norme hétérosexuelle, qui instaure l'idée qu'une identité fixe comporte un sexe et un genre déterminés, alors qu'une telle conception de l'identité et que le concept même d'identité sont des constructions sociales.⁷⁴ Leur nature fictive apparaît notamment quand se manifeste un trouble dans le genre, tel que celui de Marie ou du prêtre : ce trouble révèle non seulement le sexe et le genre mais aussi l'identité comme des réalités toujours en équilibre précaire.

Tout comme pour le corps, ces troubles de l'identité existent dans la liturgie par-delà les cas particuliers que nous avons évoqués. Ainsi, l'hésitation entre l'Église comme « corps » et comme « épouse » du Christ donne à ce dernier une identité qui est, en même temps, assimilée à l'Église (puisque l'Église serait son corps) et séparée d'elle (l'identité d'un époux ayant une existence séparée de celle de son épouse).

Comme pour le trouble concernant le corps, on trouve également ce trouble de l'identité dans certains passages d'évangiles lus dans le contexte de la messe, à propos de Jésus. Son identité y est également flottante, par exemple lorsqu'on lit en Matthieu 10 : « Ces douze, Jésus les envoya après leur avoir

Angela M. Kinney dans *The Vulgate Bible: Douay-Rheims translation*. 6. *The New Testament*, Cambridge (MA) – Londres 2013.

73 « Jérusalem, Jérusalem (...) combien de fois j'ai voulu rassembler, en plus, tes enfants, de la façon dont une poule rassemble, en plus, ses oisillons sous ses ailes » (Matthieu 23, 37).

74 « En d'autres termes, la "cohérence" et la "constance" de "la personne" ne sont pas des attributs logiques de la personne ni des instruments d'analyse, mais plutôt des normes d'intelligibilité socialement instituées et maintenues. L'identité étant fixée par des concepts stabilisants tels le sexe, le genre et la sexualité, l'idée même de personne est mise en question par l'émergence culturelle d'être marqués par le genre de façon "incohérente" ou "discontinue", des êtres qui apparaissent bel et bien comme des personnes, mais qui ne parviennent à se conformer aux normes de l'intelligibilité culturelle, des normes marquées par le genre et qui définissent ce qu'est une personne » (Butler, *Trouble dans le genre*, 84).

donné des ordres en disant :⁷⁵ (...) “Celui qui vous reçoit, c’est moi qu’il reçoit ; et celui qui me reçoit moi, reçoit celui qui m’a envoyé. (...) »⁷⁶ Selon ces paroles, Jésus est donc à la fois lui-même et tout hôte de ses disciples, sans compter « celui qui [l’]a envoyé », donc Dieu.

4 Les troubles du genre, du sexe, du corps et de l’identité comme chemins de libération

4.1 Des sexes participant d’une culture du viol

La création rituelle de l’homme et de la femme par la liturgie catholique, notamment la caractérisation de ces sexes, respectivement, par l’omniprésence et par l’absence, par la parole et par le silence – ainsi que par l’activité et par la passivité⁷⁷ – participe de deux systèmes oppressifs : celui de la société hétérosexuelle en général et celui de l’Église catholique en particulier, où le silence et la passivité, imposés structurellement et culturellement aux femmes, se prolonge dans les nombreuses violences sexuelles⁷⁸ qu’elles y subissent.⁷⁹

4.2 Des troubles présents dans la Bible et dans les textes de la liturgie

On pourrait m’accuser ici de vouloir imposer les concepts butlériens – la non-distinction entre le sexe et le genre, le trouble dans le genre, le genre comme

⁷⁵ Matthieu 10, 5.

⁷⁶ Matthieu 10, 40.

⁷⁷ Seuls les prêtres, donc les hommes, sont autorisés à accomplir les sacrements, donc à *agir* rituellement dans le cadre liturgique de la messe.

⁷⁸ Voir Butler, *Trouble dans le genre*, 227, n. 32, où Judith Butler fait l’hypothèse que les violences à l’égard des femmes, des gays et des lesbiennes prolongent, dans les actes, la caractérisation des sexes par le langage.

⁷⁹ Dans une étude de cas menée sur les Églises d’Haïti, Jean-Baptiste Kenol Rock a notamment montré comment le silence imposé aux femmes dans le cadre de l’Église catholique favorisait leur soumission à certains prêtres et les agressions sexuelles que certains leur font subir (Jean-Baptiste Kénol Rock, *La violence masculine à l’égard des femmes dans les Églises en Haïti : analyse praxéologique des récits de vie des personnes immigrantes haïtiennes qui vivent à Montréal*, thèse en sciences des religions de l’Université de Montréal, 2020, non publiée).

performance sociale⁸⁰ – à la liturgie catholique. Je crois qu'il faut reconnaître que ces concepts, notamment le trouble dans le genre, s'appliquent idéalement à celle-ci et, par-delà le seul cadre liturgique, qu'ils s'appliquent aussi à la Bible, et ce, y compris *malgré* les autorités de l'Église catholique. Pour le dire autrement : Jésus, Marie et l'Église sont plus *queer* – c'est-à-dire hors des sexes et genres masculins et féminins tels qu'ils sont définis par le cadre hétérosexuel obligatoire – que les responsables de l'Église ne veulent l'admettre.

Un cas particulièrement flagrant de négation de cette dimension *queer* des textes de la liturgie catholique par les autorités ecclésiastiques me semble apparaître dans la *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde* de 2004 :

« Vous tous qui avez été baptisés dans Christ, vous avez revêtu Christ... il n'y a plus l'homme et la femme », écrit saint Paul aux Galates (3, 27–28). L'Apôtre ne déclare pas ici dépassée la distinction homme-femme, qu'ailleurs il affirme faire partie au projet de Dieu. Il veut plutôt dire ceci : dans le Christ, la rivalité, l'inimitié, la violence, qui défigureraient la relation entre l'homme et la femme, sont surmontables et surmontées. En ce sens, la distinction entre l'homme et la femme, qui accompagne en effet toute la révélation biblique, est plus que jamais réaffirmée.⁸¹

Dans ce passage de l'Épître aux Galates – un passage lu notamment au cours de l'année liturgique C⁸² – Paul nie (οὐκ en grec, *non* en latin⁸³) la différence entre « homme » et « femme » (ἄρσεν et θήλυ en grec, *masculus* et *femina* en latin). Arriver à la conclusion que « la distinction entre l'homme et la

80 Ces concepts sont souvent déformés par les chercheurs et chercheuses catholiques qui s'expriment à leur sujet. Pierre-Olivier Arduin, directeur de la commission bioéthique du diocèse de Fréjus-Toulon, affirme, par exemple, que le « On ne naît pas femme, on le devient » de Simone de Beauvoir est « le mot d'ordre des penseurs de la théorie du genre, en particulier de sa chef de file outre-Atlantique, Judith Butler » (« La "théorie du genre" au programme des lycées », 13). alors que Judith Butler s'oppose à la distinction entre sexe et genre que présuppose la formule de Simone de Beauvoir (voir Butler, *Trouble dans le genre*, 224–225, où l'autrice commente directement la formule de Simone de Beauvoir). Les mêmes raisons conduisent à juger l'expression même de « théorie du genre » absolument inappropriée au texte de Judith Butler.

81 *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, §12.

82 En 2021–2022, Galates 3, 22–29 était la première lecture du 27^e samedi du temps ordinaire, le 8 octobre 2022.

83 Nous suivons le texte grec édité dans le *Novum Testamentum Graece* et le texte latin édité dans *The Vulgate Bible: Douay-Rheims translation. 6. The New Testament*.

femme » serait ici « plus que jamais réaffirmée » relève du contre-sens, y compris si on s'en tient au sens littéral.

4.3 Recréer les genres et les sexes dans la liturgie

Si on admet qu'il existe un trouble dans le genre et le sexe dans la Bible et dans la liturgie catholique elles-mêmes, il est possible d'envisager, y compris dans un cadre et à partir de sources strictement catholiques, des sexes masculin et féminin qui ne soient pas caractérisés selon des rapports favorisant l'oppression – fondés sur l'omniprésence du premier et l'absence du second ; sur la parole du premier et le silence du second – mais qui, à partir de ces mêmes sources, les réinvente d'une manière libératrice.

Comprendre que le genre et le sexe sont des performances sociales et qu'il subsiste toujours en eux une part de trouble, c'est en effet saisir, en même temps, que les rôles d'hommes et de femmes peuvent être « construit[s] autrement et, sans doute, moins violemment⁸⁴ ». C'est, par exemple, ce que fait la « collective féministe et chrétienne » « L'autre Parole », basée au Québec, qui intègre une place plus libre et active des femmes dans sa liturgie. On pourrait citer, par exemple, sa célébration de la Pentecôte, organisée le 11 mai 2005 et intitulée « La Ruah⁸⁵ souffle où elle veut!⁸⁶ », présidée par « trois concélébrantes », intégrant des « lectrices » et une « cérémonière », et où est notamment mise en valeur la figure biblique de Déborah, mentionnée plus haut.⁸⁷

84 « À ce stade, on en vient à comprendre que le champ sédimenté et réifié de la “réalité” de genre pourrait être construit autrement et, sans doute, moins violemment » (Butler, *Trouble dans le genre*, 46).

85 Le mot hébreu רִיחַ, qui apparaît notamment en Genèse 1, 2, est un féminin.

86 Le programme de cette cérémonie se trouve sur le site de la collective : <https://www.lautreparole.org/celebration-de-la-pentecote/>, page consultée le 3 novembre 2022.

87 « Toi qui as rempli de l'Esprit Marie, Déborah, Anne et Houlida, toi qui as fait naître ton fils d'une femme, jette ton regard sur chaque disciple que voici, qu'elle et il manifeste ton amour et ta justice avec sagesse » (<https://www.lautreparole.org/celebration-de-la-pentecote/>) Anne est la mère de Samuel (1 Samuel, 1–2) et Houlida, une « prophétesse » qui intervient en 2 Rois 22, 14–20 et 2 Chroniques 34, 22–28.

5 Conclusion

Les textes liturgiques catholiques me semblent ainsi créer les sexes masculin et féminin selon une relation oppressive et inégalitaire, donnant pouvoir au premier et soumission au second, mais contenant aussi un « trouble » qui est une voie de libération.

Envisagé plus largement, ce trouble concerne non seulement le genre et le sexe, mais aussi le corps et l'identité. On pourrait aussi y retrouver le fait que Jésus, dans les évangiles canoniques, franchit constamment les frontières, qu'elles soient politiques (la guérison du serviteur d'un centurion romain en Matthieu 8, 5–13 et parallèles), religieuses (la discussion avec la Samaritaine en Jean 4, 5–30) ou ethniques (l'exorcisme de la « petite fille » d'une « femme grecque, syro-phénicienne quant à son peuple » en Marc 7, 25–30 et parallèles).⁸⁸ À chacune de ces rencontres, l'identité de Jésus se transforme elle aussi, au point que, lorsque Jésus quitte la Samarie, celle-ci est présentée comme « sa propre patrie » (Jean 4, 44) et que certains de ses adversaires peuvent l'accuser, par la suite, d'être un Samaritain : « N'avons-nous pas raison de dire, nous, que, toi, tu es un Samaritain ? » (Jean 8, 48) Cette autre perspective sur le « trouble » me fournit ainsi un dernier élément pour justifier, *a posteriori*, mon intervention (ou interventionnisme), comme non-catholique, dans une question apparemment interne à l'Église catholique : Jésus lui-même crée un trouble, y compris aux frontières de l'Église ; l'identité catholique elle-même est affectée d'un trouble qui la rend relative et perméable.

L'Église, le prêtre, le Christ et Marie sont autant de figures situées à la fois du côté du masculin et du féminin, ce qui légitime, même d'un point de vue catholique, une réinvention plus libératrice des rôles des hommes et des femmes dans la liturgie.

La liturgie catholique est déjà *queer*, tout comme la Bible. En l'une comme dans l'autre, « il n'y a plus l'homme et la femme » (Épître aux Galates 3, 28). En cela, elles sont, pour tout humain, libératrices.

⁸⁸ Sur ce passage des frontières, voir notamment David Roads, « Social Criticism. Crossing Boundaries », dans Janice C. Anderson, Stephen D. Moore et al. (éd.), *Mark and Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis (MN) 2008, 145–179.