

*Quelques théologiens de l'âge classique face à l'irrémédiable corporéité de corps
problématiques.*

Dans le récit contemporain du catholicisme, l'affirmation d'un changement du rapport au corps, et notamment d'une nouvelle forme d'affirmation du rapport au corps, trouve facilement sa place. Depuis le début du siècle, la « théologie du corps » de saint Jean-Paul II, est souvent présentée comme une redécouverte de la tradition chrétienne sur le corps, en même temps qu'un vrai développement de la doctrine catholique sur le corps¹. En même temps, cette redécouverte n'apparaît comme telle que replacée dans un temps très court, et par contraste d'abord avec les siècles post-révolutionnaires, mais encore comme fondée sur une conception de la corporéité qui place la sexualité au cœur de ce dernier.

L'objet de ce texte est d'essayer de revenir sur des régimes plus anciens de rapport à la corporéité et plus précisément d'intellection de la corporéité, y compris dans sa dimension sexuelle, pour essayer de comprendre les glissements qui se donnent à voir dans l'histoire du rapport du catholicisme au corps, et la manière dont ces glissements interrogent les récits contemporains du catholicisme. Dans l'espace de ce court essai on se propose de le faire en se concentrant d'une part sur le discours tenu sur la corporéité par quelques théologiens dont le discours semble particulièrement révélateur et d'autre part sur des corps qu'on qualifiera de problématiques, en ce qu'ils viennent interroger le rapport les conceptions de la corporéité et la manière dont elles s'articulent à la culture confessionnelle catholique.

Le corps empêché, blessé, handicapé

Si les théologiens développent un discours spécifique sur les corps et plus spécifiquement sur les corps blessés ou handicapés c'est d'abord dans le cadre d'une herméneutique casuistique, qui peut conduire à un examen détaillé de ces derniers, dans la mesure où ils constituent autant de circonstances². C'est donc aussi la logique confessionnelle d'affirmation d'une hétéronomie sur les consciences qui produit une exploration détaillée des corps, et particulièrement des corps souffrants, dans la littérature de cas de conscience.

La formalité même du cas ouvre la possibilité d'un surgissement du factuel et du corporel, c'est d'autant plus le cas qu'une partie de cette casuistique est liée à de l'administration des dispenses (de jeune, d'office ou d'autres obligations) lesquelles trouvent

¹ Voir la présentation des catéchèses de Jean-Paul II, *La théologie du corps, l'amour humain dans le plan divin*, éd. Yves Semen, Paris, Cerf, 2014.

² Pour une présentation rapide du corpus de casuistique, voir Pierre Hurtubise, *La casuistique dans tous ses états*, Montréal, Novalis, 2005. Pour une interprétation des développements de la casuistique à l'âge confessionnel notamment par rapport à la construction du dualisme de la conscience et du droit, voir Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne, Il Mulino, 2000 et Miriam Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologne, Il Mulino, 1991.

souvent leur origine dans l'administration de défauts corporels. Bien sûr, la littérature casuistique – en particulier publiée – repose sur un travail de sélection et de réécriture des cas réels, qui peut conduire à laisser de côté les cas les plus problématiques. L'advenue du cas à écriture et publication suppose que ce dernier ne passe pas les frontières de ce qui est culturellement dicible. En retour, le cas peut fonctionner comme indice de ce que les théologiens sont prêts à penser du sein de l'économie savante et religieuse qui leur est propre.

Sans entrer dans un inventaire complet des variations corporelles qui peuvent devenir des circonstance en casuistique ou dans l'administration des dispenses, on peut mentionner la question de l'intégrité corporelle et des mutilations en particulier en lien avec l'administration des sacrements (en particulier de l'ordre et du mariage), celle de l'assignation sexuelle, celles de la maladie, mais aussi celle des âges de la vie et de leur complexité, mais aussi de toutes les dimensions que la pensée médicale renvoie au corps, notamment à travers la théorie des humeurs.

L'exploration de ces questions et de l'ensemble de leurs circonstances conduit à une forme de prise en compte assez radicale de la corporéité des corps par différence avec ce que l'on pourrait rencontrer dans la théologie morale contemporaine. Prenons en la mesure, sur un exemple dans le traité consacré au milieu du XVII^e siècle par Angelo Maria Verricelli, un des consultants clé de la *Propaganda Fide*, aux questions venue des missions³, exemple auquel le théologien affirme explicitement avoir été lui-même confronté. Un jeune homme naît sans testicules. Cependant, à l'âge de vingt-trois ans apparaît une forme de tumeur entre l'aine et le pénis (peut-être une hernie inguinale), qui pose la question de la présence d'un testicule caché mais actif. Le jeune homme est capable d'éjaculer, mais son fluide séminal sans être véritablement aqueux n'a pas non plus la densité du sperme tout en en ayant l'apparence. L'exploration médicale ne permet pas conclure, puisque la tumeur est récente. A l'examen, elle est douloureuse mais sa position ne permet de conclure à la présence d'un testicule. La question à laquelle est confronté Verricelli est celle de la possibilité pour cet homme de contracter un mariage. Il conclut à la vraie masculinité du jeune homme, en notant que si selon le jugement du médecin, l'examen par le médecin d'une pollution nocturne permet de conclure que ce liquide présente tous les accidents d'un véritable sperme, alors il est certain qu'il est doté de testicules, puisque le consensus des médecins est qu'il ne peut y avoir émission séminale sans organes génitaux masculins. Cependant, il ne peut pour autant se marier « car même les eunuques auxquels manquent des testicules peuvent, selon Galien, émettre une humeur visqueuse par volupté ». Le cas permet alors de remobiliser la discussion savante sur les eunuques et sur les conséquences de l'eunuchisme par rapport au droit du mariage.

L'exploration virtuose des corps – et là encore Verricelli qui s'intéresse spécifiquement à ses questions est un bon guide – est nourrie par l'interaction entre l'Europe et les espaces

³ Angelo Maria Verricelli, *Quaestiones Morales seu Tractatus de Apostolicis Missionibus*, Venise, 1656, p. 717 et sq. Sur ce texte, voir notamment Giovanni Pizzorusso, « La congrégation *De Propaganda Fide* à Rome : centre d'accumulation et de production de savoirs missionnaires (XVII^e-début XIX^e siècle) » dans Charlotte de Castelanau-l'Estoire, Marie-Luce Copete, Aliocha Maldavsky, Inès G. Zupanov, *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVI^e-XVIII^e siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, p. 25-40.

extra-européens, notamment à travers la mission. Celle-ci produit ainsi des situations liturgiques peu ordinaires. Peut-on par exemple protéger le corps dans la célébration eucharistique dans les régions les plus froides et à quel moment ? Un théologien comme Gabriel Vazquez, une des figures centrales de la casuistique classique au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, tenait que l'obligation de célébrer tête nue était de droit humain et que par conséquent la coutume pouvait y déroger, comme on le fait en partie en Pologne. D'autres théologiens classiques de la liturgie comme Azpilcueta avant Vasquez ou Tamburini au milieu du XVII^e siècle, tiennent pour une application stricte des normes liturgiques. Verricelli reprend la discussion sur ce point mais avec en tête des circonstances plus extrêmes que celles discutées par Tamburini⁴. La distance ne fait pas que confronter des cas déjà résolus à des situations plus intenses, elle produit aussi des questions nouvelles. Interrogé sur des questions transmises par des missionnaires à propos de la circoncision des chrétiens éthiopiens⁵, Verricelli, tout en affirmant son opposition à la pratique, concède la possibilité d'une tolérance si on ne peut espérer à vue humaine l'éradication de la pratique et que cela favorise les conversions, et ce parce que les Ethiopiens pratiquent la circoncision sans cérémonie, qu'ils le font pour les femmes (l'excision donc) et sans l'inscrire dans une sotériologie. En même temps, il refuse cette possibilité par le risque de scandale qu'une telle décision pourrait provoquer dans le monde catholique. On a là l'expression d'une des tensions fondamentales dans laquelle est prise l'exploration théologique des corps dans la phase avancée de la confessionnalisation : une amplification des possibles liée à la diffusion du savoir sur les espaces extra-européen et en même un resserrement doctrinal dont l'enjeu est aussi celui de la publicité de la théologie.

Parmi les questions casuistiques sur les corps, une catégorie fait un retour marqué : celles qui concernent les mutilations volontaires, une thématique de long terme dans l'histoire de la tradition chrétienne depuis Origène au moins. Parmi les cas discutés, ceux concernant les mutilations liées à l'appareil reproducteur interrogent particulièrement dans un moment de retravail des normes de genre par la dynamique de la confessionnalisation⁶. Dans l'ensemble, les mutilations pour nécessité médicales ne font guère l'objet de discussion, et cela vaut aussi pour des éléments de l'appareil reproducteur masculin. De Lugo, une autorité souvent reprise ensuite sur ce point, prend une position assez commune en affirmant que la partie peut être sacrifiée pour sauver le tout⁷. La question de la castration volontaire est, elle, plus largement discutée, en fonction de contextes culturels et religieux hétérogènes, y compris à l'échelle du seul monde catholique. Verricelli l'évoque par exemple à propos tant des harems en Orient et jusqu'en Chine que de la liturgie en Italie, mais aussi bien sûr pour

⁴ *Ibid.*, p. 764-765.

⁵ *Ibid.*, p. 734 et sq.

⁶ Voir notamment Kathleen P. Long, *High Anxiety. Masculinity in Crisis in Early Modern France*, Kirksville Mo., Truman State University Press, 2002.

⁷ Voir la disputatio *De Iniuriis circa bona corporis et in primis circa vitam et membra*, dans Juan de Lugo, *Disputationum de Iustitia et Iure*, Lyon, t. 1, 1656.

des raisons médicales (la médecine du XVII^e siècle y voit un moyen de prévenir les hernies)⁸. La présence de castrats⁹ étant canoniquement légitime (depuis au plus tard le pontificat de Clément VIII qui valide pour la liturgie romaine une pratique introduite sous Sixte Quint), les théologiens sont évidemment nombreux à justifier la pratique, en particulier dans les deux derniers tiers du XVII^e siècle : on la voit défendue par exemple par Gregory Sayer, Tommaso Tamburini ou encore Adam Tanner. La justification de la castration est largement développée par un théatin italien, Zaccaria Pasqualigo qui voit dans la conservation de la voix, notamment pour la liturgie, un bien supérieur qui permet d'étendre l'argument selon lequel la castration est licite pour le plus grand bien du corps¹⁰. Verricelli, pour sa part, la voit surtout comme caractéristique de la barbarie : elle est universelle chez les barbares de l'antiquité comme chez ceux de son temps (il s'appuie notamment sur les relations de mission de Nicolas Trigault). C'est une des raisons pour lesquelles il tranche plutôt contre la castration volontaire, tout en en retenant la probable licéité, et du coup le fait qu'elle ne conduit pas nécessairement à une irrégularité canonique qui rende inapte à l'ordination et aux bénéfices.

Sur ces quelques cas, on voit que si la logique de la société confessionnelle est certes celle d'une pression normative sur les corps qui se traduit dans le discours théologique, cette même logique suppose aussi d'une certaine manière une confrontation avec l'ensemble des savoirs (discours médical, connaissances géographiques et ethnologiques) qui nourrit une exploration détaillée des corps d'une part, et de l'autre accorde aussi une forme d'autorité à la médecine, interprète privilégié de la sémiotique des corps, dont les déterminations s'imposent aussi au théologien.

Le corps sexué et intersexué

Du point de vue de l'exploration savante des corps, un de ceux qui interroge le plus est le corps qui présente des ambivalences sexuelles. Comme Fernanda Alfieri l'a très bien montré dans son étude du théologien espagnol Tomás Sánchez, la principale autorité sur les questions matrimoniales et sexuelles¹¹, le traitement des questions sexuelles est lié de manière spécifique à la logique confessionnelle. La construction du for de la conscience comme territoire spécifique de l'autorité ecclésiastiques se joue notamment sur ce terrain.

Mais là encore le gouvernement des corps passe aussi par une nécessaire prise en compte du discours médical. La discussion de la masturbation se fait ainsi plus détaillée. Verricelli toujours a par exemple pensé un temps que la masturbation féminine n'est pas nécessairement immorale parce qu'elle ne se traduit pas par une perte de semence, par

⁸ A. M. Verricelli, *op. cit.*, p. 707 et sq.

⁹ Pour un aperçu général sur la castration dans l'Italie moderne, voir Valeria Finucci, *The Manly Masquerade. Masculinity, Paternity and Castration in the Italian Renaissance*, Durham et Londres, Duke University Press, 2003.

¹⁰ Voir Zaccaria Pasqualigo, *Decisiones Morales*, Vérone, 1641.

¹¹ Fernanda Alfieri, *Nella camera degli sposi, Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)*, Bologne, Il Mulino, 2012.

différence avec la masturbation masculine¹². Cela conduit un théologien comme Verricelli à discuter en détail une « éjaculation féminine », liée à la croyance en l'existence en un liquide séminal féminin, et à un débat médical sur les réceptacles de ce liquide dans l'appareil reproductif féminin. D'autres théologiens, comme Sanchez, discutent de la licéité de la masturbation féminine (avant ou après la copulation pour faciliter la conception), et le font là encore en lien avec le discours médical sur la reproduction.

La raison de l'attention portée par les théologiens aux corps intersexués où à la question de la castration, trouve de la même manière son origine dans la rencontre de la logique de la casuistique avec les discussions savantes (médicales, mais aussi littéraires et juridiques) sur les « eunuques ». Un théologien comme Pasqualigo favorable à la licéité de la castration, doit se défendre contre l'argument selon lequel « maius bonum corporis est virilitas » et que la castration détruit la virilité produisant un demi homme, demi femme, et notamment sur les fondements médicaux de cette affirmation que lui opposent ses adversaires, lesquels se basent notamment sur la théorie des humeurs, pour affirmer que l'homme sans testicules est nécessairement privé de la chaleur essentielle au corps viril, mais aussi à la préservation d'un esprit viril, caractérisé notamment par la maîtrise de soi.

Le XVII^e siècle est un moment d'inflation du discours sur l'eunuque mais aussi et surtout l'hermaphrodite en Europe et particulièrement en France¹³. L'intérêt pour l'eunuque participe d'une exploration savante des corps genrés qui voit se rencontrer à la fois des dynamiques scientifiques et des dynamiques relatives aux évolutions des rapports de genre dans l'Europe latine du temps (pour ne citer que quelques auteurs qui s'y intéressent : Marcello Francolini(1605)¹⁴, Jacques Duval (1612)¹⁵, Samuel Smith (1632)¹⁶, Melchior Inchofer (1653, posthume)¹⁷, Francisco de Amaya (1656)¹⁸ Caspar Loescher¹⁹, François de La Mothe Le Vayer²⁰ o La Fontaine (1654)²¹). Plusieurs théologiens participent à cette discussion, côté protestant par exemple Willem Salden qui lui consacre une *exercitatio* dans ses *Otia*

¹² A. M. Vericelli, *op. cit.*, p. 822 et sq.

¹³ Voir K. P. Long, *Hermaphrodites in Renaissance Europe*, Aldershot, 2006, A. R. Jones, P. Stallybrass « Fetishizing Gender. Constructing the Hermaphrodite in Renaissance Europe » dans J. Epstein, K. Straub (éds.) *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York, 1991, p.80-111. L. Daston, K. Park « The Hermaphrodite and the Orders of Nature. Sexual Ambiguity in Early Modern France », *Gay and Lesbian Quarterly*, 1, 1994, p. 419-438..

¹⁴ M. Francolini, *De matrimonio Spadonis utroque testiculo carentis disputatio*, Venise, 1605.

¹⁵ J. Duval, *Des Hermaphrodites, attouchemens des femmes et traitement qui est requis pour les relever en santé*, Paris, 1612. Sur ce texte, voir K. P. Long, « Jacques Duval on Hermaphrodites » dans ead., (dir.), *High Anxiety. Masculinity in Crisis in Early Modern France*, Kirksville, 2002, p. 107-138.

¹⁶ S. Smith, *The Ethiopian's Eunuch conversion or the Summe of thirtie Sermons upon part of the eight Chapter of the Acts*, Londres, 1632.

¹⁷ M. Inchofer *De eunuchismo dissertatio ad clarissimum virum Leonem Allatium* dans *Leonis Allatii, Symmikta sive opusculorum Græcorum et Latinorum vetustiorum ac recentiorum libri duo*, Cologne, 1653, p. 394-413

¹⁸ Fr. de Amaya, *Eunuchus sive in Flavii Julii Constantii imp. aug. rescriptum quod extat in l. Eunuchis v. c. qui testamenta facere possunt Commentarius*, Salamanque, 1625 ; repris dans F. de Amaya, *Opera luridica seu Commentarii in Tres Posteriores Libros Codicis Imp. Iustiniani, necnon Observationes Iuris nunc noviter additæ*, Lyon, 1667, p. 608-620

¹⁹ C. Löscher, *De Eunuchis dissertatio*, Leipzig, 1666. [je n'ai pas réussi à consulter cet ouvrage]

²⁰ Lettre 112, dans le t. 2 de l'édition Parisienne de 1662, p. 913-918.

²¹ J. de la Fontaine, *L'Eunuque. Comédie*, Paris, 1654.

*theologica*²², ou l'autrefois célèbre théologien jésuite du XVII^e siècle, Théophile Raynaud, auteur d'une dissertation sur l'eunuque, assez révélatrice pour notre objet, qui se présente comme une réfutation de la défense des castrats par Pasqualigo²³.

L'objet de ce texte est cependant bien plus radical. Il s'agit d'abord d'affirmer le danger que représente l'eunuque, et de mettre à distance dans l'ordre théologique les conséquences de la reconnaissance médicale de l'existence de ce dernier²⁴. Comme la femme, l'eunuque est présenté par Raynaud comme religieusement et politiquement déficient. Il partage avec les femmes une « molesse » qui l'empêche de persévérer facilement dans la vertu²⁵. Il n'est pas seulement impropre à la guerre, mais encore au gouvernement²⁶. De même, dès lors que l'histoire de l'Église atteste les méfaits des femmes, elle atteste encore les méfaits des eunuques, qui constituent une menace pour l'ordre ecclésiologique²⁷. Ils partagent l'affinité avec l'hérésie que Raynaud identifiait déjà chez les femmes. Cette familiarité contre-nature avec le féminin est la raison pour laquelle en dehors des cas légitimes (punition judiciaire, médecine préventive) toute forme de castration est détestable²⁸ en ce qu'elle est encore une atteinte à l'ordre naturel de la création. L'ordre créé que Raynaud défend est un ordre dans lequel n'existent que du masculin et du féminin. Face aux médecins et à certains de ses confrères théologiens, Raynaud prend fermement la position qu'il n'existe pas de troisième genre²⁹. La reconnaissance de corps intersexué que le discours médical lui impose et qu'il ne conteste pas (y compris par rapport à la conviction médicale courante au XVII^e siècle qu'un corps apparemment féminin devenir masculin par un mouvement soudain de chaleur corporelle qui en révèle les attributs virils), ne doit pas se résoudre en reconnaissance d'une pluralité des genres au-delà de la distinction binaire entre masculin et féminin.

Cependant l'exploration des corps hermaphrodites par le discours théologique, notamment dans un cadre casuistique, peut dans les faits venir interroger cette binarité dont l'on comprend que Raynaud ressente alors le besoin de la réaffirmer. Verricelli, là encore, dont le discours est nourri par des cas venus de contextes géographiques et culturels très hétérogènes, mais s'emploie aussi à mettre en scène devant ses lecteurs sa maîtrise virtuose de ces cas, entre dans une discussion beaucoup plus détaillée des corps hermaphrodites que

²² *Exercitatio vi De Eunuchis*, dans W. Salden *Otia theologica sive Exercitationum subcisivarum, varii argumenti, libri quatuor*, Amsterdam, 1684, lib. 3, p. 494-529.

²³ Théophile Raynaud, *Eunuchi nati, facti, mystici, ex sacra et humana literatura illustrati*, Dijon, 1655.

²⁴ Sur cette mise à distance du discours médical, voir K. P. Long, « Jacques Duval on Hermaphrodites », *art. cit.*

²⁵ Th. Raynaud, *Eunichi, nati, facti, mystici*, p. 50-51.

²⁶ « Quæ præterea magnam animi erectionem ad perrumpendam iniquitatem solent desposcere, ut ius dicere, gerere rempublicam, etiam ex meris naturæ luminibus ut faciebant Ethnici, vix unquam imbelli Eunuchorum generi fœliciter cesserunt. [...] Gestio Reipublicæ æque semper ominosa fuit Eunuchis », *Eunichi, nati, facti, mystici, ibid.*, p. 52-53.

²⁷ *Ibid.*, p. 59-60.

²⁸ § *Omnem alium Eunuchismum factitium, detestatione dignum esse, universe primum monstratur, ratione, ibid.*, p. 80.

²⁹ « Potest de hac divinæ structuræ immutatione liquere, ex eo quod Deus sexus discrevit, iuxta illud, *masculum et fœminam creavit eos*, non quod primi parentes hermaphroditi fuerint, ut Plato in Symposio fabulatus est, et insabe de Adamo dixit Gallus novator ; sed Deus utrumque sexum produxerit ; in Adamo masculinum, in Eva fœmineum, ut necessarium erat ad speciei propagationem et multiplicationem : Tertium autem hominum genus quod nec mas sit, nec fœmina, non produxit Deus in specie humana », *ibid.*, p. 81-82.

celle engagée par Raynaud. Il reprend des questions casuistiques classiques à leur propos (la validité de leur mariage, de leur ordination, de leur profession religieuse, mais aussi leur capacité à hériter ou à témoigner compte tenu des différences en droit entre les deux sexes de ce point de vue)³⁰. Cette exploration détaillée d'un sujet qui attire une attention singulière dans un champ « littéraire » où elle est liée à une culture de curiosité semble lui poser problème. Cela le conduit à se justifier en affirmant que s'il entre avec tant de détail dans ces cas, c'est en raison de la fréquence de l'androgynie aux Amériques, notamment en Floride et en Virginie (il renvoie en particulier au *Theatrum Orbis Terrarum* de Jan Janszoon et à la description de la Floride par Jacques Lemoyne de Morgues, ainsi qu'à la *Monstrorum Historia* d'Ulisse Aldovrandi). On peut bien sûr penser qu'il n'y a là qu'une protestation, quand précisément le texte de Verricelli sacrifie par ailleurs à la même culture de curiosité et sert peut-être à poser son auteur comme théologien capable de se saisir de ces objets curieux. En tous cas, c'est bien l'ensemble de la discussion savante qu'il remobilise, jusque dans la discussion des cas d'hermaphrodisme en médecine mais aussi dans le règne animal. Se donne aussi ici à voir la manière dont l'époque moderne, n'a pas encore mis à distance l'animalité de l'homme dans son anthropologie théologique.

Dans cette exploration détaillée des corps hermaphrodites et de leur présence dans des corpus anciens modernes, Verricelli en vient à se demander par exemple si on peut un rencontrer un hermaphrodite qui présente deux appareils génitaux parfaits et capable de reproduction, ce que la médecine du temps pense plus possible que ne l'estimait Aristote. Il reprend des exemples de parthénogénèse pour affirmer cette possibilité. De la même manière, il mentionne des corps capables de produire les deux liquides séminaux, de même que dans d'autres cas il discute la lactation masculine, rapportée dans plusieurs relations de voyages.

Comme la plupart des théologiens, Verricelli estime nécessaire d'assigner l'hermaphrodite au sexe dont les caractères dominant. Il rappelle les conclusions communes selon lesquelles le mariage leur est autorisé mais seulement dans la mesure où ils adoptent le rôle du sexe qui leur a été assigné au vu de l'examen médical. Ce n'est qu'en cas de véritable neutralité qu'ils peuvent choisir. Verricelli pour sa part, va un peu plus loin que les positions les plus communes : il considère qu'une personne intersexe peut changer de rôle sexuel, malgré un serment d'assignation, si l'autre sexe se met à dominer en lui. Selon lui l'hermaphrodite dans lequel la prévalence a changé doit persévérer dans le rôle matrimonial qui était le sien. Mais un hermaphrodite qui aurait contracté mariage dans un rôle féminin et qui vit ce changement, peut par contre en cas de veuvage contracter mariage dans un rôle masculin. Il explore, comme d'autres, le cas liminal du mariage de deux hermaphrodites, en particulier neutres, mais aussi celle des relations sexuelles en dehors du sexe dominant. Sur l'ordination ou la profession, l'élément clé – et celui sur lequel il varie par rapport à d'autres auteurs – est la présence des *principalia instrumenta* du sexe dominant. Pour l'ordination il considère non seulement que l'hermaphrodite plutôt masculin peut être ordonné, mais même

³⁰ A. M. Verricelli, *op. cit.*, p. 689 et sq.

qu'il n'est pas irrégulier (et dont n'a pas besoin de dispense), quand bien même manquent chez lui les *principalia instrumenta* masculins mais du moment que les organes féminins manquent eux aussi. Pour la profession religieuse, il est plus restrictif que les autres en appliquant les mêmes critères que pour l'ordination et en refusant toute forme de vie religieuse à une personne intersexe vraiment neutre.

C'est toute la complexité des corps moderne que le théologien affronte et qu'il affronte d'abord en partant des réalités qui lui sont données à voir par les savoirs de son temps.

Le corps comme lieu de manifestation du surnaturel

Un dernier corps problématique est révélateur des manières modernes de prendre en compte théologiquement les réalités corporelles, celui du corps dans lequel se manifeste le surnaturel.

Cette question est elle-même prise dans la question de la corporéité des manifestations et des apparitions, elle-même souvent abordée à l'époque moderne en lien avec la question du discernement des esprits et des apparitions. Dans son célèbre *Tableau de l'inconstance des anges et des démons* (1612)³¹, le parlementaire bordelais Pierre de Lancre revient, entre deux déterminations très réalistes sur le fait que les anges n'utilisent pas les corps des morts pour se manifester et qu'ils laissent une odeur suave, mais que par contre les démons n'hésitent pas à le faire. Il ajoute que les démons, comme les anges, peuvent aussi simuler de la corporéité, mais aussi agir sur les corps par exemple en manipulant les masses d'air ou en agissant sur les imaginations qui sont vues comme des puissances corporelles. C'est sur ces bases que les casuistes discutent par exemple la possibilité d'un rapport sexuel entre une personne humaine d'une part et incube ou succube de l'autre.

Cependant, le rapport au corps possédé ou influencé par un être spirituel évolue à l'âge confessionnel. Les spécialistes de la sorcellerie signalent ainsi la manière dont la théologie a été de plus en plus réticente à accepter comme surnaturelles des manifestations qui au XVI^e siècle pouvaient être regardées comme telles³². On voudrait ici mentionner autour d'un cas, exploré par un théologien qu'on a déjà mentionné, le jésuite Théophile Raynaud, certains aspects de l'évolution de la manière de considérer théologiquement le corps comme lieu de manifestation du surnaturel. Avant 1645, Raynaud est sollicité après la découverte d'un corps sans apparence de corruption à Carpentras. Le corps, inventé à l'occasion de travaux de préparation de caveaux funéraires dans l'église Saint-Siffrein sous l'épiscopat du cardinal Bichi, est l'occasion immédiate d'un culte spontané et d'une circulation de reliques dans la ville³³.

³¹ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des Sorciers et de la Sorcellerie*, Paris, 1612. Sur cet auteur célèbre et abondamment commenté voir en particulier, Sophie Houdard, *Les Sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (xv^e - xviii^e s.)*, Paris, Cerf, 1992.

³² Voir entre autre, Jan Machielsen, *Martin Delrio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

³³ Voir É. Granget, *Histoire du diocèse d'Avignon et des anciens diocèses qui l'ont formé*, Avignon, 1862, t. 2, p.

L'enquête qu'il conduit est l'occasion d'un petit traité sur l'incorruption des cadavres³⁴, qui s'inscrit cependant aussi chez lui dans une volonté plus générale, et très caractéristique des hautes eaux de la confessionnalisation catholique, de canaliser le rapport des fidèles au surnaturel. À Carpentras, l'intervention experte du théologien vient ici compléter celle du chirurgien Horace Rollery. Le traité de Raynaud est à la fois une réaffirmation de la réalité de la surnaturalité de l'incorruption des corps de certains saints et une reconnaissance de la possibilité de mécanismes naturels ou artificiels permettant de préserver les cadavres et donc un refus de l'équivalence entre incorruption et sainteté. Raynaud met son érudition autant au service de cette réaffirmation que de cette prise de distance. Il affirme ainsi que l'incorruption d'un cadavre ne contredit pas la loi naturelle et qu'on en trouve des exemples dans la littérature pré-chrétienne. Il réfléchit aux causes de la putréfaction et dès lors de sa possible absence ou des moyens de l'éviter. La chaleur ambiante étant la cause effective de la putréfaction, l'absence de chaleur peut causer une incorruption naturelle. Elle peut aussi être produite artificiellement, notamment grâce au sel ou à certains produits nitrés, au résidus de cèdre, ou encore l'usage de l'asphalte, de la myrrhe, de la cire, du miel etc.

Il ne consacre que deux chapitres de l'ouvrage aux causes surnaturelles de l'incorruption, qu'elles soient démoniaques ou divines. Le démon serait ainsi capable de simuler l'incorruption mais aussi de provoquer une incorruption véritable, laquelle est de toutes façons susceptible d'être produite naturellement. L'incorruption dont on a des exemples dans le monde protestant lui semble occasionnellement pouvoir relever de cette catégorie. L'incorruption peut même être un signe de la punition divine. Bien sûr à l'inverse, l'incorruption peut être voulue par Dieu comme signe pour les fidèles de la glorification, chez les saints, mais aussi chez des fidèles non canonisés. Il donne l'exemple relativement proche de son temps de Philiberte de Nemours, fille du duc de Savoie morte en 1524 et exhumée en 1631. Ainsi, l'incorruption apparaît dans ce traité donc comme profondément ambivalente en raison de son ubiquité.

Le travail du théologien est alors de proposer des critères de discernement, et c'est autour de ces critères qu'il revient au cadavre de Carpentras. Mais la résolution finale à laquelle il parvient est problématique et révélatrice. Dans le cas qui l'occupe Raynaud conclut que l'incorruption n'est pas naturelle. Le cadavre en question *ex se* est corruptible comme le montrent de légères lésions dorsales. L'incorruption n'est pas non plus le résultat d'un artifice, comme l'attestent les expertises du médecin et d'un chirurgien compétent. L'absence d'artifice démoniaque paraît au théologien plus que vraisemblable : il ne voit pas de signe de maléfice, d'intervention démoniaque ; la sépulture ne semble pas être celle d'une excommuniée ; il n'y a pas de défaut des organes internes. Devant le mystère de cette incorruption, le théologien recommande de laisser à Dieu la manifestation du caractère surnaturel de cette dernière et donc de refermer le tombeau en empêchant le culte.

Cette incapacité à conclure dit quelque chose de ce qui apparaît désormais comme

255.

³⁴*De incorruptione cadaverum, occasione demortui foeminei corporis post aliquot secula incorrupti, nuper refossi Carpentoracti*, Avignon, 1645.

l'insuffisance des critères théologiques, une fois affirmée d'une part la réalité des interventions surnaturelles, et d'autre part la nécessaire prudence dans leur discernement. Ce qui devient alors significatif, c'est précisément que la manifestation de la volonté divine suppose la mise à l'écart de la communauté et de l'objet potentiel du miracle. Raynaud enregistre l'exclusion de la communauté de la production du sens du fait surnaturel. Autorités cléricales et autorités savantes, rapprochées par des sollicitations réciproques, revendiquent un monopole sur l'interprétation religieuse des corps, mais de corps qu'il s'agit aussi d'encadrer et d'une certaine manière d'empêcher de parler.

Conclusions

Au terme de ce trop rapide parcours, il nous semble tout de même possible de signaler trois éléments historiquement significatifs. Tout d'abord, la distance des discussions modernes avec le régime contemporain de discussion des corps en théologie (et même plus généralement dans les discours religieux catholiques) est particulièrement frappant. Le discours moderne apparaît bien plus que le discours théologique contemporain comme une bataille savante avec la corporéité des corps et leur discursivité, qui prend en compte l'ensemble des signes que ces corps produisent et le fait en mobilisant tous les savoirs dans lesquels ces corps se donnent à voir. Des corps parlent (et parlent dans une diversité de situation), des théologiens réagissent et dans un registre qui n'est pas seulement ou simplement celui de l'éthique. Par ailleurs, l'autorité savante sur le corps est déjà celle du médecin, par rapport auquel le théologien se place en position d'interprète secondaire (même pour poser des déterminations plus décisives dans l'ordre moral ou juridique), mais en retour c'est bien toute la discussion médicale à laquelle le théologien s'affronte. Enfin, la théologie, face à des corps qui parlent trop et mal, est aussi le lien dans lequel se transcrit ce que Michel de Certeau a appelé une « réduction de l'espace du crédible » qui d'une certaine manière apparaît aussi comme ayant partie liée avec une forme de mise à distance des corps par le discours croyant.

Dans Verricelli, p. 185

187 Si on peut louer un local pour manger chez les Turcs, quand on sait que ledit local est généralement ad usum sodomiae