



Faculté de théologie (TECO)

Demande de changement de sexe : enjeux éthiques et théologiques au regard de la création

Une perspective de l'anthropologie chrétienne

Mémoire réalisé par
Éric Nzeyimana

Promoteur
Dominique Jacquemin

Lecteur(s)
Éric Gaziaux
André Wénin

Année académique 2016-2017
Master en théologie

REMERCIEMENTS

Ma plus profonde gratitude va à l'endroit de mon promoteur Prof. Dominique Jacquemin, pour son encouragement, son accompagnement et sa patience tout au long de cette étude. Ses compétences, sa disponibilité et son attention fraternelle ont été pour moi un facteur déterminant pour l'aboutissement de cette recherche.

Je remercie également les membres de mon jury, les Profs. Éric GAZIAUX et André WÉNIN pour leurs remarques judicieuses qui m'ont permis de pousser loin dans ma recherche.

Mes remerciements vont également à l'Université Catholique de Louvain, de façon particulière aux professeurs de la faculté de théologie.

Je remercie vivement mes parents pour m'avoir soutenu dès les premiers pas sur le long chemin de la sagesse et de la recherche scientifique. Je ne peux pas ne pas savoir gré à mes frères et sœurs qui ne cessent pas de penser à moi et de m'encourager.

Je remercie spécialement l'Archevêque de Bujumbura, Evariste NGOYAGOYE, qui m'a autorisé et encouragé à poursuivre mes études théologiques.

Un tout grand merci enfin à chaque personne qui a contribué d'une façon ou d'une autre pour la réussite de cette étude-.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Nous avons à traiter une question difficile, la demande de changement de sexe. En effet, il n'est pas possible d'être humain sans être homme ou femme. Etre une femme ou un homme structure nos sociétés, nos rapports interpersonnels, nos comportements, nos identités physiques, sociales, culturelles, religieuses et jusqu'à l'intime de nous-mêmes. Cela étant, être une femme ou un homme, ce n'est pas se revêtir de l'humain. Mais c'est être l'humain à part entière. À travers la femme ou l'homme, c'est tout l'humain qui s'exprime. Il est donc unimaginable de séparer l'humain de la féminité ou de la masculinité.

Néanmoins, dès le début de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, suite aux avancées de la médecine, des hommes et des femmes, dits transsexuels, ont exprimé le désir de changement de sexe par le fait qu'ils se sentaient homme ou femme alors que, biologiquement, ils étaient de l'autre sexe. Et depuis lors la médecine n'a pas cessé de répondre à de telles demandes suivant un protocole approprié. Cependant, changer son identité sur le plan physique ne suffit pas. Changer de sexe va de pair avec le changement de l'état civil. C'est ainsi, qu'au nom de la liberté des individus, dans pas mal de pays, le droit a fini par se positionner positivement en termes de reconnaissance en édictant une législation relative à la transsexualité ; en Belgique la première loi date de 2007.

Pourquoi s'intéresser à cette question ? Elle relève, de notre point de vue, d'une sorte de curiosité scientifique sous angle précis : l'étude des enjeux éthiques et théologiques relatifs au changement de sexe sous le regard de la révélation. Notre hypothèse de travail est que si la féminité ou la masculinité est telle que nous l'avons définie plus haut, la médecine a certainement du mal à changer un homme biologique en une femme biologique et vice versa. En revanche, si la médecine atteignait l'objectif visé et par elle et par la personne transsexuelle, notre définition de ce que sont la féminité et la masculinité ne serait plus valable. En conséquence, cela serait à même de rendre caduques les données de la révélation chrétienne. En fait, si nous nous rendons compte que l'entreprise de la médecine est *in fine* une vaine affaire, nous postulerons ici, à partir des sources scientifiques et des données de la révélation, à apporter certains arguments à mesure d'affirmer l'intransposabilité de la masculinité et de la féminité. Dans ce contexte, nous explorerons le questionnement éthique et théologique que suscite la réassignation sexuelle.

Notre intérêt pour cette question a évolué au fur et à mesure de la réflexion. Au départ, le déclic qu'a produit la notion de transsexualité dans le cours de *religions et genre* que nous avons suivi la première année de nos études de master en théologie, nous a directement reportés à notre culture d'origine, la culture burundaise. En effet, dans le Burundi traditionnel, même jusqu'aujourd'hui, il a toujours existé des activités dévolues strictement aux hommes et d'autres aux femmes. Les activités accomplies par les hommes ont été toujours plus valorisées que celles des femmes. C'est ainsi que la femme, à un certain moment, se sentait lésée socialement. Et depuis ma jeune enfance, j'entendais une chanson séquentielle, en laquelle une jeune fille regrettait d'être née fille, que si elle serait née garçon, elle pourrait vaquer, comme le garçon, à ces activités de valeur dans la société burundaise traditionnelle. Dans sa chanson, elle a pour interlocutrice, une génisse du nom de *bigeni*, à laquelle elle s'adresse. Mais on comprend qu'elle se confie à une autre fille avec qui elle partage le même sort. En notre langue maternelle, elle dit : « *Mana yarandiye bigeni ni umwarama bigeni, yangize umukobwa yingira umuhungu noteye agatoke kurugo kwa data, bakubakahirya nanje nkubaka hino, amarembo akarorana, bigeni. Ni numwarama, bigeni ! Urumva, bigeni !* » En français, la jeune fille dit : « Dieu m'a fait du mal, *bigeni*, Il m'a créée fille, si j'avais été née garçon, je pourrais planter les bananiers autour de l'enclos de mon père, et les uns pourraient construire une partie de l'enclos de mon père et, moi, j'aurais fait le reste de sorte que les deux piliers de l'entrée de l'enclos se retrouveraient face à face. Les choses sont ainsi, *bigeni* ! Ecoute, *bigeni* ! Et, à un autre couplet de la séquence, elle se ressaisit et dit : « *Mana ntiyandiye, bigeni. Ni umwarama, bigeni. Umukobwa numwana. Arasenya, akavoma, agakuka, agukubura, akarera ibibondo, abavyeyi bagashima, bigeni. Ni umwarama, bigeni ! Urumva bigeni !* » En français, la jeune fille réplique à elle-même et dit : « Dieu ne m'a pas fait du mal, *bigeni*. Les choses sont ainsi, *bigeni*. Une fille, c'est un enfant comme les autres. Elle va chercher du bois, elle puise de l'eau, elle balaie la maison, elle éduque les enfants au point que les parents en sont contents. » Cependant, nous avons compris que la plainte de la jeune fille burundaise ne renvoyait pas au transsexualisme, mais à une situation d'infériorité de la femme dans la culture burundaise. Car, ici la jeune fille ne nie pas qu'elle est une fille. Par ailleurs, elle montre, dans le deuxième couplet, qu'elle assume sa féminité en disant qu'une fille est un enfant comme les autres. Son problème est extérieur à elle et relève de la valorisation culturelle inéquitable des compétences des hommes et des femmes dans la communauté burundaise. Son seul souci, c'est la quête de la valorisation des activités faites

aussi par la femme, lesquelles sont, mine de rien, de valeur dans la société.¹ Par contre, le transsexualisme est un problème interne à la personne. La personne transsexuelle se sent autrement que ce qu'elle est biologiquement en tant qu'homme ou femme.

Il en est résulté que notre motivation de départ s'est éclairée, enrichie et approfondie pour finalement reposer sur le souci de savoir si par la pratique de réassignation sexuelle, grâce aux avancées de la biotechnologie et la technique en général, la médecine et la théologie peuvent désormais se disputer l'explication de l'origine de l'être humain de telle sorte que la médecine puisse prendre la place que la théologie réserve à Dieu.

Le changement de sexe suscite beaucoup d'interrogations dans les différents ensembles de la théologie. Le présent travail se limitera à la compréhension du phénomène du désir de changement de sexe et au déploiement des enjeux éthiques et théologiques à la lumière de la révélation chrétienne. C'est ainsi que notre travail sera réparti en quatre chapitres.

Le premier chapitre s'occupera du parcours de changement de sexe. A ce niveau, nous explorerons rapidement l'émergence du transsexualisme en essayant de comprendre de quel type de sexualité le transsexualisme véhicule face aux autres formes d'orientation sexuelle. Après, nous nous occuperons plus particulièrement du transsexualisme, de son expression à la satisfaction de la demande de changement de sexe. Nous ferons une courte évaluation pluridimensionnelle des résultats. Au deuxième chapitre, il sera question de chercher le point de vue de la révélation sur la création de l'humain et de son identité sexuelle. Nous nous référerons principalement aux des premiers chapitres du livre de la Genèse. Au regard de la dimension mythique de ces derniers, nous tâcherons de voir comment le mythe génésique véhicule la vérité sur la création et l'identité sexuelle de l'humain. Nous suivrons le mouvement de la révélation jusqu'à interroger le Magistère de l'Eglise pour recueillir également sa position sur la question. Au troisième chapitre, notre intérêt se focalisera sur les enjeux éthiques de la réassignation sexuelle. Nous en étudierons les implications morales de l'asymétrie entre l'homme ou la femme que la personne transsexuelle est biologiquement et la femme ou l'homme qu'elle se sent être. Nous nous demanderons ensuite si la pratique de la réassignation sexuelle par la médecine officielle relève de la finalité de cette dernière. De plus, nous analyserons la qualité du geste des entités engagées dans le processus de changement de sexe, à savoir la part de la médecine, du droit et de la personne transsexuelle. Nous nous ne manquerons pas de nous interroger

¹ Cf. Elias SENTAMBA, *Etudes sur la gouvernance au Burundi*, p. 29, en ligne : <https://repositorios.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/4515/3616.pdf;sequence=1> (consulté le 9 août 2017).

également, d'un point de vue moral, sur les possibilités de la manipulation de l'homme par l'homme qu'offrent les progrès technologiques actuels. Au quatrième chapitre, nous mènerons une réflexion spécifiquement théologique pour comprendre ce qu'est l'être humain selon le dessein de Dieu, la capacité et les limites d'automanipulation de l'être humain. Nous ne manquerons d'aborder la problématique du salut que suscite la personne transsexuelle, après la réassignation sexuelle, dans l'Eglise.

Pour y parvenir, nous utiliserons la méthode empirique et la méthode interprétative. Nous avons rencontré l'une ou l'autre personne transsexuelle, et notre but est aussi de les rejoindre au terme de ce travail en vue d'un accompagnement permettant l'approfondissement des enjeux éthiques et théologiques de la manipulation de l'homme par l'homme. En vertu du caractère interdisciplinaire du sujet, nous ferons inmanquablement recours à un corpus diversifié.

CHAPITRE I

LE PARCOURS DE LA DEMANDE DE CHANGEMENT DE SEXE

La demande de changement de sexe est à la fois un aboutissement et un point de départ. De la sorte, il nous importe de partir de la source pour comprendre le phénomène. Pour ce faire, nous commençons dans cette partie à faire le point sur la relation entre le sexe qu'une personne veut changer pour le mettre en harmonie avec le genre désiré, autre que celui présumé par la société conforme au sexe anatomique originaire de la personne, ce que nous nommons dès le début *genre traditionnel*. Nous verrons plus loin que le syndrome du transsexualisme naît justement de l'incongruence entre le sexe biologique et le genre désiré. Nous évaluerons l'apport de la médecine – qui se propose par la réattribution sexuelle de donner sa solution à la difficulté de dysphorie de genre – afin de bien constater si oui ou non la médecine est capable de changer un homme biologique en une femme biologique. En vue d'illustrer la réponse, nous appliquerons la méthode interprétative sur les résultats de l'enquête faite au sujet de deux transsexuelles.

1.1. LE RAPPORT ENTRE LE SEXE ET LE GENRE

1.1.1. *Le sexe, quid ?*

1.1.1.1. Approche définitionnelle

L'homme est ontologiquement un et indifférencié. Toutefois, la société fait l'expérience d'un homme individué et différencié. Les traits physiques, moraux, psychologiques, culturels et bien d'autres participent à cette individuation et différenciation de l'homme. Par-dessus tout, le sexe s'avère le plus grand trait de séparation ou d'individuation au sein de l'espèce humaine.

Cette double observation – la concomitance de l'indifférenciation et l'individuation chez l'homme – est corroborée par Georges Bastin². Selon ce dernier, le mot sexe vient du latin *sectus*, qui signifie séparation. Ainsi, Bastin affirme que l'espèce humaine est coupée en deux. Il complète son affirmation en précisant qu'au sexe biologique se juxtapose un sexe psycho-social, un construit de la société et surtout un fruit de l'éducation familiale, sans déjà parler de *genre*, terme qui ne sera introduit que longtemps après. De plus, le même Bastin rappelle que l'espèce humaine n'est pas strictement répartie en deux sexes opposés. Car, il s'avère, autant

² Cf. Georges BASTIN, *Dictionnaire de la psychologie sexuelle*, Bruxelles, Charles Dessart, 1970, p. 355

biologiquement que psychologiquement, que tout humain a des prédispositions indéniables du sexe opposé. Nous pouvons dès lors parler de l'existence d'un continuum entre l'homme et la femme.

La définition différentielle à prétention exhaustive, remonte à John Money. Il donne six niveaux de définition de la notion de sexe. Selon lui, nous pouvons distinguer le *sexe chromosomique* xx ou xy (qui détermine le caractère féminin ou masculin). Cette première définition s'érige contre l'opinion selon laquelle le sexe anatomique garantit la certitude de féminité ou de masculinité. Cette structure chromosomique se répartit dans toutes les cellules du corps. Deuxièmement, John Money parle du *sexe anatomique*. Celui-ci s'identifie à travers les caractères sexuels dits primaires et secondaires. Pour l'homme, les testicules constituent le caractère sexuel primaire du sexe anatomique, alors que chez la femme, ce sont les ovaires. Chez l'homme, les caractères anatomiques sexuels secondaires sont le pénis, le scrotum, la prostate, la répartition de la pilosité et la gravité du timbre de la voix. Chez la femme, le clitoris, la vulve, l'utérus, le vagin, les seins, un pelvis élargi, la répartition de la pilosité et un timbre de voix aigu constituent les caractères sexuels secondaires. Troisièmement, Money distingue *le sexe génital ou gonadique* pour désigner la présence des testicules chez l'homme ou les ovaires chez la femme. Au quatrième niveau se trouve *le sexe légal* enregistré par l'officier d'Etat civil à la naissance. Cinquièmement, Money signale l'existence d'un *sexe endocrinien ou hormonal*. Ici, le sexe est défini en référence à la production de l'hormone androgène chez l'homme et de l'œstrogène chez la femme. Le sixième niveau de définition du sexe chez Money est *le sexe psychologique*, lequel désigne, dans un milieu et une culture donnés, l'ensemble des traits, des attitudes, des comportements, qui vont de pair avec le sexe légal masculin ou féminin.³

Cependant, Robert Stoller tient à rappeler que, mis à part les sexes xx femelle ou xy mâle, il existe des individus dont la structure chromosomique sort de l'ordinaire. Stoller identifie les sexes chromosomiques faits de xo, xxy, xxxy, etc. Notre chercheur révèle que de tels cas présentent une mixture de quelques attributs biologiques de sexe. Sur le plan anatomique, de telles personnes sont souvent intersexuées ou hermaphrodites.⁴ Ainsi, nous pouvons nous rendre compte que le sexe est une réalité complexe de sorte que le seul discours anatomique ne suffit pas pour circonscrire sa réalité.

³ Cf. Raymond JANICE, *L'empire transsexuel*, Paris, Seuil, 1981, p. 35-36.

⁴ Cf. Robert STOLLER, *Recherches sur l'identité sexuelle à partir du transsexualisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 28.

Certes, le sexe traverse toute la constitution psychique, et morale de la personne humaine. Il est une référence pour l'évaluation de l'identité physique et morale de la personne humaine. Il est aussi ce qui fait de l'humain une femme ou un homme. Un homme ou une femme sans sexe n'est pas. En face d'une vérité contraire, la communauté des humains se croirait naturellement en face d'un tout autre vis-à-vis de l'être humain. Sans toutefois vouloir réduire l'homme à sa seule dimension sexuelle, nous pouvons affirmer, à la limite, contre toute autre théorie, que l'être humain est entre autres son sexe ou que le sexe fait l'être humain.

Ce faisant, la position de Karl Barth – qui définit l'homme comme un être solidaire et de relation tombe à pic. Barth dit :

« On peut concevoir la différenciation des sexes, qui est au centre des récits de la création dans la Genèse, comme l'équivalent, sur le plan créé, de l'orientation de l'humanité vers Dieu qui est réalisé en Jésus Christ. Si l'être humain est un être solidaire, c'est spécifiquement et concrètement comme homme ou femme ou plus précisément comme homme et femme. »⁵

Il ressort que l'homme – sauf à quelques exceptions près de cas confus – s'exprime par le masculin ou le féminin, ou le masculin et le féminin. Toutefois, nous ne pouvons pas clôturer ce point sans y apporter la nuance importante faite par Georges Bastin. De fait, le sexe masculin ou féminin n'est pas un absolu. Le masculin et le féminin sont moins un état de fait qu'une tendance limite que la nature n'atteint jamais complètement. L'homme et la femme sont ainsi distingués selon les proportions de leurs traits mâles et femelles. Il advient donc qu'un continuum s'établisse entre le masculin pur et le féminin pur. Et ceci, aussi bien sur le plan biologique que psychologique.

Sur le plan psychologique, au début, la personne humaine est asexuée. C'est pratiquement vers deux ans, avec la découverte de la différence des sexes et en raison de l'éducation familiale et sociale (types d'habits et comportements...) que surgissent les traits psychologiques spécifiques à la masculinité ou à la féminité. La résolution des complexes de castration et d'Œdipe, les comportements de ségrégation et les stéréotypes sexuels de la société conduisent ainsi le garçon à adopter des tendances agressives et conquérantes, et la fillette adoptera des comportements de séduction et de réceptivité⁶. Ainsi, le sexe est une réalité complexe et

⁵ Michael BANNER, *Ethique sexuelle*, dans Jean-Yves LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, PUF, 2007, p.1332-1335 (ici p.1334).

⁶ Cf. G. Bastin, *Dictionnaire*, p. 60.

évolutive qui excède la simple dimension physique et s'exprime au rythme de la maturation de la personne humaine.

1.1.1.2. Quelques autres notions importantes relatives au sexe

1.1.1.2.1. Sexuation, sexualité, sexué, sexuel

Les quatre notions ont ceci de commun qu'elles se rapportent directement au sexe de telle sorte que la distinction n'est pas une évidence. Selon Colette Chiland, il y a lieu de distinguer les quatre termes : « la sexuation est la division des êtres humains (le genre humain, c'est-à-dire l'espèce humaine) en sexes (généralement en deux sexes selon le dimorphisme sexuel, ou éventuellement en plus de deux sexes). Le sexué est donc ce qui relève de la sexuation. Tandis que la sexualité est la conjonction des deux sexes. Le sexuel relève donc de la sexualité. »⁷ Il ressort que la sexuation soit située du côté de l'identité sexuelle. La sexualité exprime, quant à elle, l'ensemble des rapports ou des comportements entre deux identités sexuelles différentes. Cependant, le terme *sexualité* n'a pas cessé de prêter à confusion. Dans le spectre de pensée de Sigmund Freud, la notion de sexualité a connu des mutations jusqu'à signifier la libido. Dans ce cas, la sexualité subit une extension sémantique et sort du seul domaine restreint de la génitalité et englobe la recherche de tout érotisme. Si on la réduit à la simple génitalité, ce serait oublier qu'elle comprend les émotions et les sentiments qui, d'emblée, sont d'un autre ordre que la sexualité, tels que l'attachement aux parents ou l'amour paternel et maternel.⁸

Certes, le monde est fortement marqué par l'appartenance sexuelle. Les gestes de l'homme ou de la femme sont sexués parce que posés par un homme ou une femme qui ont un corps masculin ou féminin. Ainsi, vouloir imaginer un monde d'une pure neutralité eu égard à la sexuation et à la sexualité est une vaine entreprise. Bertrand Vergely fait à ce sujet une fine réflexion lorsqu'il dit :

« La sexualité est bien vivante, ultravivante. C'est la raison pour laquelle on la fuit en produisant le drame d'un monde sans sexualité. Un tel monde est un monde enfantin, idéaliste au sens péjoratif du terme, désincarné, un monde d'hypocrisie où l'on fait semblant. On fait semblant de faire comme si

⁷ Colette CHILAND, *Changer de sexe. Illusion et réalité*, Paris, Odile Jacob, 2011, p. 38.

⁸ Cf. G. BASTIN, *Dictionnaire*, p. 357-358.

la vie n'était pas une réalité sexuée, érotique, comme si l'on pouvait se dispenser d'épouser cette vie dont l'incarnation plonge ses racines dans les profondeurs de l'ineffable. »⁹

Cela étant, il n'est pas moins vrai que le sexe gouverne, au moins en partie, nos identités, nos rapports interpersonnels et nos manières d'être en toute individualité, ou au sein des rapports à l'autre, au groupe et à la société.

1.1.1.2.2. Orientations sexuelles

1.1.1.2.2.1. L'hétérosexualité

Le terme fut introduit dans la littérature pour la première fois en 1868 sous la plume de l'Autrichien Karl-Maria Kertbeny dans sa lettre à Ulrichs. Kertbeny présente l'hétérosexualité comme un élément classificatoire de l'exercice sexuel. Pour lui, il existe quatre types de sexualité. En premier lieu, il cite le monosexuel – actes de masturbation pratiqués par l'un et l'autre sexe. Le deuxième type est l'homosexuel – actes sexuels pratiqués par les hommes avec les hommes ou les femmes avec les femmes. La troisième catégorie d'exercice sexuel est l'hétérogène – cas d'actes érotiques pratiqués avec les animaux. Enfin, Kertbeny désigne l'hétérosexuel pour signifier les actes sexuels faits par les hommes avec les femmes. La classification de Kertbeny se base sur une définition de la sexualité dont l'objectif premier n'est aucunement la procréation, mais le plaisir. Kertbeny fut le premier à avoir associé à l'hétérosexualité la terminologie de sexualité normale en tant que forme normale d'obtention du plaisir partagée par la majorité des gens.¹⁰

Par la suite, Richard Von Krafft Ebing a défini le terme hétérosexualité comme une sorte d'hermaphrodisme psychique qui caractérise une condition d'un homme qui se sent femme ou a l'âme de celle-ci. Pour Krafft Ebing, l'hétérosexualité se livre à notre connaissance sous une forme de recherche de plaisir sexuel avec une personne de sexe opposé, une forme qui ne renvoie pas forcément à l'intention consciente de la procréation.¹¹

⁹ Bertrand VERGELY, *sexualité*, dans Laurent LEMOINE, Eric GAZIAUX et Denis MÜLLER (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1853-1867 (ici p. 1856).

¹⁰ Cf. Alain GIAMI, *Cent ans d'hétérosexualité*, dans *Actes de Recherche en Sciences Sociales*, 1(1999), pp.38-45 (ici p.38-39), en ligne : http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1999_num_128_1_3292 (consulté le 9 août 2016).

¹¹ Cf. A. GIAMI, *Cent ans*, p. 39.

En 1905, Sigmund Freud, affirme que le but de l'acte sexuel n'est autre que la résolution de la tension sexuelle et l'apaisement de la pulsion sexuelle. Après lui, le zoologue Alfred Kinsey désigna, à la fin des années 1930, que le moyen de résolution de la tension sexuelle est l'orgasme. Après avoir montré que les moyens d'obtention de celui-ci sont divers, les travaux de William Masters et Virginia Johnson ont abouti, au début des années 1960, à une définition de l'hétérosexualité qui exclut le statut d'universalité de celle-ci et considère l'hétérosexualité comme une forme de sexualité parmi tant d'autres. Cette vision ne pouvait qu'aller à l'encontre de celle de l'Eglise catholique qui définit l'hétérosexualité comme la sexualité naturelle et normale.¹²

Selon plusieurs traditions et cultures, l'hétérosexualité est l'orientation sexuelle considérée comme normale, complète, plus épanouissante, et ordonnée aux lois de la Nature ou du Créateur. Elle permet la survie de l'espèce humaine, et met au service d'une communauté humaine, plus qu'une orientation sexuelle, la diversité des modes d'être et des capacités.

1.1.1.2.2.2. L'homosexualité

Selon Georges Bastin, l'homosexualité est l'expression d'une orientation sexuelle vers les personnes du même sexe. Selon lui, l'homosexualité se répartit en deux catégories. Il distingue l'homosexualité essentielle et exclusive, qui correspond à la nature même de l'orientation homosexuelle, et les formes accidentelles dues aux situations où les relations hétérosexuelles sont retardées ou impossibles, cas de l'armée, des prisonniers, etc. Les célibataires et les adolescents vivent souvent une homosexualité passagère ou accidentelle, mais, sous l'effet de l'habitude, des circonstances et de l'immaturité caractérielle, elle peut devenir une homosexualité essentielle. Bastin précise que chez l'adolescent, l'homosexualité est une étape possible et non nécessaire qui assume le passage du narcissisme à la relation hétérosexuelle¹³.

D'après les analyses du zoologue Alfred Kinsey, il n'y a pas lieu d'opposer l'homosexualité et l'hétérosexualité. Selon lui, l'opposition entre les deux orientations sexuelles ne peut que concerner une minorité des hommes et des femmes. Ses analyses ont abouti à une proportion de 37 % d'hommes contactés qui entre l'adolescence et l'âge avancé, ont eu des

¹² Cf. A. GIAMI, *Cent ans*, p. 39-42.

¹³ Cf. G. BASTIN, *Dictionnaire*, p. 195.

relations homosexuelles avec orgasme et 50 % des hommes célibataires jusqu'à l'âge de 35ans, qui ont vécu des expériences homosexuelles à partir de leur adolescence.¹⁴

A l'inverse de ceux qui croient que l'homosexualité est une perversion et qu'elle relève de l'ordre moral, José Davin dit que l'homosexualité ne saurait désigner autre chose que l'orientation sexuelle et affective d'une personne. Sur le plan sentimental ou sexuel, la personne homosexuelle a une attirance exclusive ou prédominante vers des personnes du même sexe. Cette attirance est à la fois physique et relationnelle. Davin stipule que l'homosexualité vécue sereinement et affectivement est en mesure d'ouvrir au don de soi et à la responsabilité tout comme l'hétérosexualité. Il poursuit que, même si l'intensité et l'expression varient d'une personne à l'autre, cette identité reste stable et définitive. Pour Davin, le fait d'être homosexuel ne relève donc nullement de l'ordre moral. En effet, un vice ou une perversion peut entamer le comportement sexuel de toute personne, hétérosexuelle ou homosexuelle. Notre chercheur nous rappelle que les précisions sur la terminologie homosexuelle apparaissent vers les années 1930 aux Etats-Unis, dans les milieux homosexuels. Les hommes homosexuels sont dits *gay*, une dénomination qui tire origine de l'expression *Gay pride* (c'est-à-dire fierté d'être homosexuel), ce qui signifie un bonheur de vivre. Les femmes sont dites lesbiennes suite aux pratiques féminines homosexuelles pratiquées dans l'île de Lesbos et vulgarisées par la poétesse Sappho, six cents ans avant notre ère. Et de ce qui précède, Davin conclut que de tout temps et partout la tendance homosexuelle a existé.¹⁵

Au regard de ce qui a été dit sur la définition de la sexualité en tant que conjonction des sexes, la sexualité est nuancée. L'homosexualité donne une autre image de la sexualité. L'attirance sexuelle n'implique plus nécessairement la différence des sexes. Toutefois, au vu des progrès actuels de la science, lesquels montrent que la transplantation utérine est encore expérimentale, l'homosexualité reste une orientation sexuelle incomplète ou limitée, en ce sens que, en ce qui concerne les gays, ils recourent à l'adoption ou à la gestation pour autrui quand il s'agit d'avoir un enfant. Cette situation limite est moins liée au fait que la sexualité soit ordonnée ou pas à la procréation, qu'au fait que ce qui est une aptitude, une possibilité et une propriété naturelle entre deux partenaires de sexes différents, devient jusqu'aujourd'hui l'inespéré au sein du couple de même sexe.

¹⁴Cf. A. GIAMI, *Cent ans*, p. 41.

¹⁵ Cf. José DAVIN, *les personnes homosexuelles*, Namur, Fidélité, 2014, p. 27-28.

1.1.1.2.2.3. La bisexualité

La bisexualité dont il est question ici est la bisexualité psychique. Celle-ci consiste en la coexistence de l'attirance hétérosexuelle et homosexuelle chez un individu. Ce comportement sexuel brise le caractère exclusif de l'une et l'autre orientation sexuelle, et confirme le continuum entre l'homosexualité et l'hétérosexualité.

Nous notons que sur le plan physiologique, les hommes comme les femmes disposent des traits caractéristiques de l'autre sexe. Bastin nous rappelle que biologiquement chaque homme ou femme est prédisposé(e) à la bisexualité. Il faut savoir aussi que l'embryon a des potentialités de développer les organes des deux sexes. Le sexe de l'enfant se spécifie après le troisième mois de grossesse. Du côté de la femme, le clitoris peut être pensé comme un pénis atrophié, tout comme, du côté de l'homme, les glandes mammaires, peuvent être considérées comme un cas d'atrophie. De plus, l'examen hormonal met en évidence la présence d'androgènes chez la femme, et celle d'œstrogènes chez l'homme. Il convient de remarquer aussi que la plupart des femmes connaissent une phase viriloïde à la ménopause, et que beaucoup d'adolescents traversent une courte phase fémininoïde. Cependant, les cas d'androgynie – avoir une apparence confuse qui vogue entre le féminin et masculin – et d'hermaphrodisme – où le développement des organes des deux sexes est net chez le même individu – est une anomalie pathologique.¹⁶

Nous précisons que la doctrine bisexuelle, dans sa forme brute, commence avec Karl Heinrich Ulrichs quand il a émis l'hypothèse que les invertis ont un cerveau de femme dans un corps d'homme. A sa suite, Richard Von Krafft Ebing a déclaré que la disposition bisexuelle, qui se développe à la puberté, crée autant de foyers cérébraux masculins et féminins que d'organes sexuels somatiques.¹⁷

Néanmoins, Freud soutient que la bisexualité psychique n'est pas une conséquence de la bisexualité biologique. La bisexualité psychique, qui traduit la question de sens que soulève l'orientation sexuelle, est le résultat d'identifications à la fois masculines et féminines¹⁸.

De plus, il est difficile de titrer la bisexualité comme une orientation sexuelle. Avant tout, l'orientation suppose une prise de position, une détermination, tout compte fait, un sens. En sus,

¹⁶ Cf. G. BASTIN, *Dictionnaire*, p. 59-60.

¹⁷ Cf. Sigmund FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Editions Points, 2012, p.66-67.

¹⁸ Cf. François GAUTHIER, *Réflexions sur la bisexualité psychique*, dans *Filigrane*, 2(1998), pp.50-67 (ici p.60), en ligne : http://benhur.telug.quebec.ca/SPIP/filigrane/squelettes/docs/vol7_no2_automne/gGauthier.pdf (consulté le 11 août 2016).

tout sens suppose une unité d'être et de vouloir-être. Peut-on fonder une orientation sexuelle sur deux sens de conjugalité sexuelle ? Ici, mon souhait est de garder à vue la nette différence entre une homosexualité ou hétérosexualité accidentelle et une hétérosexualité ou homosexualité essentielle. Si nous faisons recours à la logique, nous le comprenons mieux. Comme je l'ai déjà signalé ci-dessus, il est clair qu'une orientation sexuelle se réfère à la question du sens. Or, un sens est une direction spatiale ou morale, dans ce cas une ligne de conduite. Comment un sens indiquera-t-il concomitamment telle direction et son contraire ? Ne serons-nous pas au carrefour des confusions ? Donc, je crois que les débats autour du pour ou contre la bisexualité comme orientation sexuelle, finiront par abandonner le concept d'orientation sexuelle au sujet de la bisexualité pour finalement parler, tout au moins, d'une possible inconstance ou variance de telle ou telle autre orientation sexuelle.

1.1.1.2.2.4. Inversion

L'inversion se caractérise par la tendance à s'identifier à l'autre sexe et à assumer son rôle. Bastin déploie le concept selon deux sens. Dans un sens large, il reprend l'appréhension courante d'après laquelle l'inversion est une déviation sexuelle par laquelle l'individu, homme ou femme, prend pour objet sexuel non une personne de l'autre sexe, mais une personne du même sexe que lui. Dans ce cas, l'inversion devient synonyme d'homosexualité. Mais pour lui, cette acception élargie apparaît abusive. Bastin restreint le sens du mot inversion aux situations dans lesquelles les rôles des sexes sont inversés, où l'homme assume durant quelques jours un rôle féminin et inversement. Ainsi, l'inversion peut concerner aussi bien les relations hétérosexuelles que les rapports homosexuels. Elle s'étend autant sur les attitudes caractérielles que sur l'activité sexuelle elle-même.¹⁹

Sigmund Freud pousse la recherche et fait trois différenciations²⁰ :

- *L'inversion absolue* : Les personnes qui sont absolument inverties sont exclusivement attirées par les partenaires du même sexe. Le sexe opposé les laisse indifférents et parfois leur répugne. De telles personnes sont incapables d'accomplir l'acte sexuel normal et n'éprouvent aucune jouissance quand elles l'accomplissent.

¹⁹ Cf. G. BASTIN, *Dictionnaire*, p. 225-226.

²⁰ Cf. S. FREUD, *Trois essais*, p. 56-57.

- *L'inversion amphigène* : l'objet sexuel peut être du même sexe ou du sexe opposé. Il s'en suit que le caractère exclusif tombe.
- *L'inversion occasionnelle* : Il s'agit des cas où, en raison de l'inaccessibilité de l'objet sexuel normal, l'individu se rabat sur un partenaire du même sexe et parvient à jouir de la satisfaction sexuelle avec lui.

Nous remarquons que l'inversion est une expression de l'homosexualité essentielle et accidentelle. L'inversion peut être vue comme une pathologie ou comme un des modes de l'exercice de la libido humaine. Cependant, comme nous l'avons déjà dit pour la bisexualité, il n'est pas aisé de parler dans le cas de l'inversion, de l'orientation sexuelle. Seulement, l'inversion a ceci d'unique qu'elle ne concerne pas uniquement l'activité sexuelle, mais aussi les rôles et attitudes typiquement féminins ou masculins dans une société réunis sous le concept *genre*, autour duquel se structure, du moins en partie, la suite de notre réflexion.

1.1.2. *Le genre*

1.1.2.1. Approche historique et définition du concept

Nous savons que le genre est avant tout une question de langue, pour catégoriser surtout les humains et les animaux en espèce, en famille, en sorte, etc. Le concept genre est un concept polysémique. Sa sémantique est généralement liée à la sexualité. En grammaire française et latine, nous distinguons facilement les trois formes de genre : féminin, masculin et neutre. La langue devient donc un outil de sexuation ou de différenciation du monde selon le sexe.

Cependant, Colette Chiland conteste l'universalité de cet usage de la langue. Elle nous dit que l'illusion ethnocentrique selon laquelle il n'y a pas de langues sans genre tombe par exemple en face des sociétés asiatiques. Néanmoins, il n'empêche que les enfants apprennent qu'ils sont des filles ou des garçons. Chiland reconnaît qu'un lien entre le genre grammatical et le sexe existe. Mais elle dit qu'il est lâche. A titre d'exemple, elle dit que la jeune fille en Allemand se dit *das mädchen*. Cette appellation est au neutre, non pour rabaisser la jeune fille, mais en raison du fait que tous les noms en *-chen* sont au neutre. Au demeurant, le concept de genre connaît un vaste champ sémantique. La richesse de la langue française nous apprend que le genre humain est l'ensemble des êtres humains et dans la taxinomie le genre se situe entre la famille et l'espèce. Se référant aux différents types de productions littéraires, artistiques, scientifiques, et

autres, nous distinguons les genres artistiques et littéraires jusqu'à ce que le terme prenne des connotations que seul l'initié peut connaître.²¹

L'*Oxford Dictionary*, nous apprend que le terme *gender* revêt un aspect identitaire depuis le 14^{ème} siècle. Le terme vient du vieux français *gendre*, un dérivé du latin *genus*, qui, mis à part le sens grammatical, désignait le statut de mâle ou de femelle. Mais jusqu'à l'aube du XX^{ème} siècle, ce sens n'était pas encore partagé de par les différentes cultures et les milieux scientifiques.²²

Ce fut au milieu du xx^{ème} siècle, en 1955, que le concept *genre* revêtit plus explicitement un sens identitaire grâce à la contribution de John Money qui définit ce qu'il appelle le *rôle du genre* (gender rôle). Il dit :

« Par le terme de rôle de genre, nous voulons dire tout ce qu'une personne dit ou fait pour rendre public qu'elle a le statut de garçon/homme, ou bien celui de fille/femme. Le terme inclut la sexualité au sens d'érotisme, mais ne s'y limite pas. Un rôle de genre n'est pas établi dès la naissance, mais est construit en accumulant rencontres et échanges, un apprentissage occasionnel et non planifié et une instruction et une inculcation explicites [...] Bref, un rôle de genre s'installe à beaucoup d'égards comme la langue maternelle [...] Le genre est le statut social en fonction du sexe. »²³

Toutefois, il reste difficile de savoir, entre le genre et le sexe biologique, de quel côté situer la paternité, Si nous voulons aller plus loin, nous pouvons nous interroger davantage, à la suite de Geneviève Fraisse. Le sexe crée-t-il le genre ou est-ce le genre qui crée le sexe ?²⁴ En d'autres termes, pouvons-nous résoudre la question de l'œuf et de la poule pour notre cas d'espèce ?

1.1.2.2. Quelle articulation entre sexe, genre et culture ?

Pour tenter de répondre à notre interrogation, il est pertinent de penser le genre comme le résultat du rapport entre le sexe et la culture. Le mâle ou la femelle qui naît, naît dans une

²¹ Cf. Colette CHILAND, *Qu'est-ce que le genre ?*, dans *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, 1 (2016), p. 1-6 (ici p. 2).

²² En ligne : <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/gender> (consulté le 12 août 2016).

²³ C. CHILAND, *Qu'est-ce que le genre ?*, p. 3.

²⁴ Cf. Geneviève FRAISSE, *Les excès du Genre*, Paris, Lignes, 2014, p. 27-28.

culture. Le sexe subit une culturalisation. Certes, le genre est un construit culturel en fonction du sexe.

Cependant, il n'est pas moins étonnant que le féminisme en particulier arrive à affirmer que le sexe n'est pas une réalité physique isolable des représentations sociales. Le courant en vient même à signifier que la différence des sexes est rendue possible grâce au régime de genre, lequel rend physiquement conformes aux traits caractéristiques qui fondent la définition des sexes selon l'imaginaire collectif d'une société. En conséquence, à ce double titre, c'est le genre qui construit le sexe.²⁵ Il s'agit ici d'une évacuation de la question de nature et de matérialité du sexe. C'est à base de cette affirmation que le mouvement queer²⁶ défend les identités sexuelles sans essence.²⁷ Toutefois, contre ce militantisme anti-nature en ce domaine, et tous ceux qui affirment que le genre crée le sexe, Fraisse s'approprie la position de Kant, et dit : « La culture ne crée pas, mais développe la nature [...] Connaître notre ignorance de la nature et comprendre que la fin de la nature l'emporte ici sur la fin de l'homme, voilà ce que Kant nous dit avec insistance. »²⁸

Nous comprenons, ici, que Fraisse, à la suite de Kant, s'inscrit en faux contre ceux qui soutiendraient que le genre crée le sexe. De plus, il nous donne une lumière : le sexe ne produit pas le genre. C'est la culture qui produit le genre en fonction du sexe. Selon une terminologie propre à Paul Ricœur, le sexe s'assimilant à un donné de la nature, il est une *mêmeté*. Il revêt donc un caractère d'universalité. Le genre étant associé à la culture, il représente une ipséité, un produit du temps et de l'espace.²⁹ Ainsi, le rôle de la culture consiste à interpréter le sexe. Il s'en suit que les interprétations diffèrent au rythme de la différence culturelle. En conséquence, le rôle du genre dépend de la culture, quoiqu'un espace de convergence demeure en raison du fait que l'objet d'interprétation reste le même. Nous pouvons illustrer cette variation d'interprétation sexuo-culturelle et de rôle de genre par le protocole de l'enquête faite par Margaret Mead :

« Selon une enquête faite en Océanie par Margaret Mead sur la sexualité au sein des groupements ethnologiques, le rôle de genre peut différer d'une société à une autre. Ainsi, en Océanie, l'idéal arapesh est celui d'homme doux et sensible, marié à une femme également douce et sensible. Pour

²⁵ Laure BERENI et al., *Introduction aux études sur le genre*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2012, 2^e éd. revue et augmentée, p. 39.

²⁶ Queer est un terme anglais qui signifie étrange. Il a été utilisé pour stigmatiser au début les homosexuels ou autre personne qui se soustrait à la norme de genre. A la fin des années 1980, par retournement, il désigne un mouvement politique contestataire. Le mouvement défend la théorie des identités sexuelles sans fondement naturel, lesquelles constituent un lieu de la contestation des normes dominantes. (Cf. L. BERENI et al., *Introduction aux études*, p.51.).

²⁷ Cf. L. BERENI et al., *Introduction aux études*, p. 51.

²⁸ Geneviève FRAISSE, *A côté du genre, sexe et philosophie de l'égalité*, Paris, Le bord de l'eau, 2010, p. 91-92.

²⁹ Cf. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.147.

les Mundugumor, c'est celui d'un homme violent et agressif, marié à une femme tout aussi violente et agressive. Les chambuli, en revanche, nous ont donné une image renversée de ce qui se passe dans notre société. La femme y est le partenaire dominant ; elle a la tête froide, et c'est elle qui mène la barque ; l'homme est des deux le moins capable et le plus émotif. »³⁰

De ce qui précède, nous pouvons retenir que la culture exerce une pression sur le sexe – ce que j'appelle interprétation culturelle du sexe – et le sexe aussi applique une force sur la culture, ce que je nomme la résistance du sexe à l'interprétation culturelle. A ce niveau, Silvia Gherardi pousse plus loin et ratifie qu'à la culture, tout comme au sexe, est liée une puissance. Elle prend à témoin trois faits³¹ :

a) la récurrence avec laquelle le sexe et la culture traversent la langue, les schèmes de pensée, les structures sociales et politiques.

b) la fluidité de leur définition quand ils sont liés en raison de la variance culturelle.

c) l'équivocité du monde symbolique qui fait que le sexe parvient à se soustraire à un univers de significations purement culturelles.

Ainsi donc, le genre est le résultat du choc de la culture et du sexe. Le genre n'a donc pas un statut d'universalité. Chaque culture construit son genre, de sorte que d'une région du monde à une autre, les gens se différencient beaucoup plus par le genre que par tout autre attribut physique ou moral.

José Davin peaufine encore cette réflexion. Il affirme que les humains ne s'identifient plus en deux sexes anatomiques naturels, mais en *deux genres*, voire en plusieurs façons de se situer sexuellement. Pour lui, les données biologiques de notre corps ne fondent pas principalement l'identité humaine sexuelle. Celle-ci se structure avant tout à partir des résultats d'un ensemble de représentations, de comportements et de rôles sociaux, fruits de la culture et de l'histoire.³²

Dans ce cas, le genre devient le sexe construit socialement. Beaucoup ont d'ailleurs défini le genre comme *sexe social*. Cependant, le genre n'a de sens que quand il se définit en fonction du sexe, une identité qui résiste au pur particularisme. Il demeure ainsi vrai que le concept genre garde toujours présentes en son sein l'unité et la diversité.

³⁰ L. BERENI et al., *Introduction aux études*, p. 26.

³¹ Cf. Silvia GHERARDI, *Gender, symbolism and organizational cultures*, London-New Delhi, Sage publications, 1995, p. 17. (Traduit par moi-même).

³² Cf. J. DAVIN, *les personnes*, p. 46.

De fait, l'originalité du genre ne réside pas nécessairement en la prise en compte du social, mais dans le fait d'appréhender le social comme un lieu autonome, jouissant d'une causalité propre irréductible à des lois biologiques. L'enjeu politique est majeur. Si le recours à la nature parvient souvent à justifier les inégalités, l'invocation de l'histoire contribue par contre à rendre ces inégalités plus arbitraires aux yeux de ceux qui les subissent ; ce qui facilite leur remise en cause. La critique féministe fait tomber la première illusion. Selon le féminisme, si le biologique et le social sont deux domaines différents, l'idée selon laquelle les inégalités de pouvoir entre hommes et femmes découlent de différences anatomiques ou de la capacité des femmes à enfanter devient vide de sens.³³

C'est effectivement la réaction contre la dimension culture-constructiviste du genre qui nourrit, du moins en partie, le débat féministe et autres formes de militantisme en faveur des identités sexuelles minoritaires (homosexuels, lesbiennes, transsexuels, ...). A ce titre, nous comprenons mieux combien l'Américain Gayle Rubin inscrit sa définition du concept genre dans la ligne d'une idéologie culturelle de domination. Il dit : « le genre est une division des sexes socialement imposée et un produit des relations sociales de sexualité [...] Le genre désigne donc non seulement une différence, mais une relation hiérarchique entre femmes et hommes. »³⁴

Cette définition introduit la théorie selon laquelle le système patriarcal produit les structures et les relations sociales sur lesquelles se construit la différence sociale entre l'homme et la femme. Nous ne développons pas ici le sujet du système patriarcal considéré par les féministes comme soubassement du concept traditionnel de genre contre lequel ils dirigent énergiquement leurs réactions.

Cela étant, nous pouvons deviner le sort des notions de nature et de culture comme fondements du genre. Elles sont fragilisées. Car, un construit historique peut être historiquement déconstruit. La culture et les grandes convictions sont toujours susceptibles d'être défiées. On peut nier son statut social en tant que femme ou homme et penser autrement l'homme ou la femme, quoiqu'on ne cesse pas pour autant d'être naturellement ou biologiquement femme ou homme. Cela étant, une femme peut psychiquement se faire passer pour un homme et vice versa. Nous nous retrouvons en face du libre cours de la nébuleuse des identités sans essence. Il s'agit d'une crise de sens, une mort ou mise à mal de l'identité sexuelle, en ce sens que nous perdons

³³ Cf. L. BERENI et al., *Introduction aux études*, p. 24.

³⁴ Irène JAMI, *Sexe et genre : les débats des féministes dans les pays anglo-saxons (1970-1990)*, dans Ilana LÖWY et Hélène ROUCH (éd.), *La distinction entre sexe et genre* (Cahiers du Genre, 34), Paris, L'Harmattan, 2003, p. 129.

de vue l'unité sémantique entre le concept et le conceptualisé, entre le genre et le sexe biologique. Le transsexualisme tombe à pic pour illustrer le phénomène.

1.1.2.3. Formation de l'identité de genre : le sentiment d'être garçon ou fille

L'identité de genre dont il s'agit, ici, s'assimile à l'identité sexuelle ou à la conscience de la différence sexuelle dont la configuration dépend du moule de la culture. Nous faisons un rapide aperçu de la formation de l'identité de genre avant le complexe d'Oedipe et après la résolution du complexe.

1.1.2.3.1. La formation de l'identité de Genre avant le complexe d'Œdipe.

A la naissance, l'enfant est dépendant en tout de ses parents ou de toute autre personne qui prend soin de lui. Il se considère comme un prolongement de sa mère ou assimilé à elle. Il lui est attaché. Il n'a pas la conscience de la différence des sexes. Mais, il a un sexe. Peut-on parler à ce moment-là d'une absence totale de l'identité de genre ? Colette Chiland répond : « le genre renvoie au langage et, en se référant au genre, on peut glisser vers l'idée que c'est avec le langage que l'enfant apprend la différence entre les sexes. C'est une double illusion car le noyau de l'identité sexuée est déjà constitué entre 18 mois et 2 ans, avant que l'enfant n'ait acquis la maîtrise du langage et de la notion de genre grammatical. »³⁵ Nous donnons raison à Colette Chiland dans le sens où quoi que l'enfant n'ait pas encore la conscience de la différence des sexes, il n'en est pas moins sexué. Il est sexué dans le langage de ses parents et autres personnes qui entrent en contact avec lui ; il l'est aussi par les noms, les vêtements, les jouets, etc. L'adulte prend soin non d'un bébé sans identité, mais d'un bébé garçon ou fille, il ne dit pas les mêmes mots indistinctement à l'un comme à l'autre. Avant le complexe d'Œdipe, l'enfant est sexué biologiquement. Il ne le sait pas encore, mais cela lui est conféré dans le langage et les gestes des parents ou autres adultes qui interagissent avec l'enfant.³⁶

³⁵ C. CHILAND, *Changer de sexe*, p. 40.

³⁶ Cf. Nathalie BOTQUIN, *La métamorphose du corps : approche du transsexualisme* (mémoire inédit de licence en faculté de psychologie et des sciences de l'éducation), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2006, (Promoteur : Patrick de Neuter), p. 18-19.

1.1.2.3.2. L'accélération de formation de l'identité de genre lors du déclenchement du complexe d'Œdipe et de sa résolution

1.1.2.3.2.1. Rapide aperçu sur le complexe d'Œdipe

L'Œdipe est une théorie du 19^{ème} siècle, structurée et vulgarisée au XX^{ème} siècle par Sigmund Freud à partir de la mythologie grecque. Le complexe d'Œdipe traduit l'évolution de l'activité sexuelle de la personne humaine dès son bas âge.

Pour faire court, les psychologues et psychanalystes s'accordent à dire que le complexe d'Œdipe apparaît souvent pour la fille et le garçon entre 3-4 ans ou 3-5ans. A ce stade, le petit garçon, tout comme la petite fille, prend conscience de la différence des sexes. Le garçon, qui n'est pas comme sa mère, voit l'absence chez sa mère du pénis et voudrait remédier à cette absence. La jeune fille part chez son père à la recherche du pénis qui lui manque. Les deux se heurtent au tabou de l'inceste. Ils résolvent l'Œdipe par l'identification au parent du même sexe avec l'espoir que le garçon jouira comme son père de la rencontre amoureuse avec une fille qui se substituera à sa mère, et pour qui il comblera le manque. La fille s'identifiera à sa mère. Tout comme le garçon, elle croit plus tard rencontrer quelqu'un de l'autre sexe, dans une ambiance amoureuse. En remplacement de son père, elle trouvera le garçon qui lui donnera le pénis qui lui manque. A juste titre, le complexe d'Œdipe structure la vie et l'identité sexuelle, opère une différenciation et concourt à l'intégration de l'interdit, mais la gestion de cette étape est délicate et déterminante pour la simple raison que l'enfant avec l'aide des parents et des autres intervenants dans son éducation doit en principe en sortir après une identification à l'un des parents ou figure correspondant à son sexe.³⁷ Des deux côtés, la personnalité et l'identité de genre se forment suivant une ligne claire de l'appartenance, hormis quelques exceptions, au monde des hommes pour le garçon, et à celui des femmes pour la fille.

1.1.2.3.2.2. Chez le garçon

Pour un enfant mâle, à l'étape de l'Œdipe, quand il prend conscience de sa masculinité, on peut penser que s'accélère significativement et commence en bonne et due forme la formation de l'identité de genre. Robert Stoller précise comment s'opère la formation de l'identité de genre. Il postule que la plupart des psychanalystes s'accordent sur un fait : le développement de la

³⁷ Cf. Jacques ANDRE, *Les 100 mots de la Psychanalyse* (Que sais-je ?, 3854), Paris, PUF, 2009, p. 25.

sexualité mâle dépend de la manière dont le petit garçon se comporte face aux dangers et aux plaisirs fantasmés d'avoir un pénis. Cette conviction d'avoir un pénis développe un univers imaginaire subtil au rythme de l'apprentissage de la façon dont les parents lui souhaitent voir exprimer sa masculinité. Le petit garçon cherche aussi à connaître ce que signifie être femme, des fois en nourrissant des fantasmes comme le désir d'avoir un bébé et une poitrine³⁸.

Il s'agit d'une formation progressive à travers le contact, les échanges, rapports avec ses parents et son entourage. Les interdictions et recommandations..., qui découlent de la culture véhiculée par ses parents et autres, y participent manifestement. Finalement, l'identité de ce qu'est l'homme dans la société se cristallise et se formule sous forme d'un idéal chez le garçon.

1.1.2.3.2.3. Chez la fille

Avec le complexe d'Œdipe la fille aussi prend conscience de son sexe. Cette prise de conscience est due surtout aux origines biologiques dont les perceptions sensorielles des organes génitaux. Il reste à souligner que la confirmation parentale, c'est-à-dire tout ce qu'expriment les parents de la petite fille, dès sa naissance ; ce qu'elle sent chez eux en rapport avec son sexe participe fortement à la fixation de son genre. Pour la petite fille, l'expérience et l'intégration de son genre se font aussi naturellement à l'image de l'apprentissage du fait qu'elle n'a qu'une tête, deux yeux, une bouche, etc.³⁹ La fille entre progressivement dans le moule de la culture et de la société. Elle s'identifie au rythme de son âge à la femme selon les attentes de son milieu de vie.

En définitive, Robert Stoller nous donne, en général, trois facteurs de la formation d'identité de genre chez la fille comme chez le garçon : « Chez l'individu normal, elle découle de trois facteurs : l'anatomie et la physiologie des organes génitaux ; l'attitude des parents, des frères et sœurs, des pairs, vis-à-vis du rôle de genre de l'enfant ; et une force biologique qui peut plus ou moins modifier l'action de l'environnement. »⁴⁰ Ici, il s'agit d'une reprise de ce qui vient d'être dit précédemment, mais le facteur biologique s'y ajoute comme nouvel élément déterminant l'identité de genre, tout en nous faisant remarquer que l'identité de genre transcende la simple influence de l'environnement. D'où, malgré l'intégration familiale et celle de l'entourage selon la correspondance normale de genre et de sexe, une personne dès son jeune âge

³⁸ Cf. Robert STOLLER, *Recherches sur l'identité sexuelle à partir du transsexualisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 60-61.

³⁹ Cf. R. STOLLER, *Recherches sur l'identité sexuelle*, p. 71.

⁴⁰ R. STOLLER, *Recherches sur l'identité sexuelle*, p. 61.

ou à l'âge de l'adolescence peut faire des choix déconcertants, développer un sentiment et des attitudes de l'autre sexe jusqu'à désirer une appartenance.

1.1.2.4. Crise dans l'identité traditionnelle de genre : transgenre ou transidentité

Par identité traditionnelle de genre, nous entendons, comme souligné plus haut, l'identité de genre qui découle du sexe biologique d'assignation à la naissance. La crise vient quand l'évolution du sentiment de l'identité sexuelle ne correspond pas aux attentes et aux représentations traditionnelles d'une communauté selon le sexe de naissance. Le phénomène de transgenre est donc une confirmation que la formation de l'identité sexuelle de l'enfant mâle ou femelle échappe, des fois, aux balises de l'environnement parental, du voisinage et des *us et coutumes* dominant de son milieu de vie. Toutefois, ce phénomène diffère de la dose normale de masculinité et de féminité en chacun de nous. Il s'agit d'une expression claire d'un désir profond et durable d'appartenir à l'autre sexe.

A ce niveau, Stéphanie Brill et Rachel Pepper disent que l'identité de genre se réfère à l'intériorisation du sens, profondément ressenti, d'être mâle, femelle, les deux à la fois, ou de n'être ni l'un ni l'autre. Ici, s'ouvre une possibilité d'un genre qui n'est pas congruent avec le sexe anatomique. Nos auteurs stipulent que, parfois pour les cas les plus tenaces, la manifestation de cette non-congruence commence, à se manifester entre 2 et 4 ans. C'est souvent un écart par rapport à la normalité dans la société. Le *garçon trans*⁴¹ se dévoile par le port des robes, le souhait d'avoir de longs cheveux, le maquillage, la préférence pour les jeux féminins présentés comme féminins, etc. La *filles trans* se remarque par son insistance à avoir des cheveux courts, vêtements de garçons, sa préférence pour les jeux présentés comme masculins (le football), etc.⁴² A ce niveau, nous sommes en face d'une étape du transgenre dite *travestisme*. Celui-ci n'est autre que le souci de se sentir soi-même en portant les habits et en adoptant les manières et les habitudes du sexe opposé. Le transgenre est poussé à son paroxysme quand une *personne trans* en arrive à désirer changer son sexe corporel pour avoir un sexe qui correspond avec son genre : le transsexualisme.

Si la théorie du genre s'est développée depuis 1960, le mouvement transgenre commence à partir des années 1990. En effet, la déconstruction faite par le mouvement transgenre rattache la

⁴¹ Par la dénomination garçon trans, tout comme fille trans, personne trans, désir trans... nous désignons toute personne ou son sentiment dont l'expression de genre diverge avec le sexe biologique du concerné.

⁴² Cf. Stéphanie BRILL et Rachel PEPPER, *The transgender child*, Berkeley, Cleis Press, 2008, p. 4-5.

conception même de la sexualité contemporaine à une critique fondamentale qui ne cache pas la complicité criante avec le système de genre. Certes, la sexualité moderne est en effet fondée sur l'idée psychanalytique du choix de l'objet. Cela traduit une affectation des énergies libidinales à l'endroit de l'objet définitionnel de la sexualité. Dans cette optique, il y a lieu de distinguer l'attraction par l'autre sexe (hétérosexualité) et par son propre sexe (homosexualité). Parvenir à défaire le binarisme sexuel, revient à nier même la possibilité d'une sexualité basée sur le choix d'objet d'un même ou d'un autre sexe. Et briser l'unicité du sexe, c'est faire place à un *désir trans* dans lequel la sexualité n'est pas liée à la stabilité ou à l'existence même des sexes. Par conséquent, le transgendérisme met à terre les catégories de l'hétérosexualité et de l'homosexualité. Une personne transgenre peut nourrir une attraction vis-à-vis des hommes ou des femmes sans pour autant tenir en compte le fait qu'elle est attirée par son sexe ou l'autre sexe.⁴³

Le mouvement transgenre transforme le sexe en une forme d'abstraction. De plus, il opère une séparation entre le sexe biologique et le sexe social ou simplement le sexe et le genre. Mais, alors peut-on cautionner un genre sans sexe ou un sexe sans genre ? Peut-on penser à une neutralité socio-culturelle et du genre et du sexe ? A quoi rime une identité de genre sans aucune relation spéculative avec le sexe ? Nous percevons que cette argumentation du transgendérisme manque de bases solides pour nous convaincre de la possibilité de penser le genre sans le sexe. De plus, il me semble que le transgendérisme entretient la prétention de prolonger la réflexion sur les notions de sexe et genre au niveau d'un subjectivisme absolu.

A ce sujet, Geneviève Fraisse en vient à affirmer que le sexe et le genre ne peuvent pas être traités comme des choses à part. Selon elle, la sexuation du monde est un axe de lecture placé au centre et non à la périphérie. Faut-il donc faire entrer la réflexion sur le sexe et le genre par la porte grande de l'histoire et la sortir du privé ?⁴⁴ C'est un arbitraire aveugle que d'affirmer que le genre et le sexe dépendent d'un imaginaire isolé et neutre. A entendre les tenants du transgendérisme, le genre aurait une autonomie par rapport au sexe, de telle sorte qu'on puisse penser le genre sans le sexe. Or, Fraisse nous rappelle ceci : « le sexe est un mot en excès, et c'est pourquoi il subsistera, n'en déplaise au genre. Excès concret et excès abstrait, la langue

⁴³ Cf. L. BERENI et al., *Introduction aux études*, p. 48-49.

⁴⁴ Cf. G. FRAISSE, *Les excès du Genre*, p. 19.

française ne manque pas d'impertinence. L'allemand *Geschlecht* qui peut dire à la fois sexe et genre, nous emmènerait encore ailleurs. »⁴⁵

Par-là, il nous est signifié que le sexe et le genre sont liés. La séparation des deux conduits à une impasse logique et psychologique. Car, un individu qui se réclame d'un genre qui relève d'un autre sexe nie automatiquement son sexe. Ainsi, il déracine son genre. Il s'en suit que le transgenre fait un saut dans le vide. Le transsexualisme assume ce saut.

1.2. LE SYNDROME DU TRANSSEXUALISME

1.2.1. *Approche définitionnelle*

Le syndrome du transsexualisme dont il est question au cours de notre recherche, est celui qui aboutit à la demande de changement de sexe corporel. C'est la pleine et ultime expression du transsexualisme. Le transsexuel est une personne normale et intacte biologiquement. Sa seule préoccupation est de faire correspondre son genre à son sexe anatomique souhaité. Nous sommes en face d'un individu qui décide de son genre et de son sexe, ou sent – pour une meilleure expression – que son sexe n'est pas le vrai, que son vrai sexe est le sexe opposé. Le transsexualisme peut être compris comme le fait de quelqu'un qui ôte son masque. Le (la) transsexuel(le) n'est pas du tout en conflit avec son hétérosexualité. En règle générale, il est transsexuel et veut le rester. Le transsexualisme apparaît comme un modèle de style de vie qui n'admet que les deux pôles de la sexualité (masculin et féminin). Quand quelqu'un sent que son sexe résulte d'une *erreur biologique* (s'il faut parler d'erreur) et que son sexe n'est pas le vrai, le (la) transsexuel (le) se résout de demander une nouvelle réattribution sexuelle, du moins dans le cas paroxysmique qui nous concerne.⁴⁶

Nous pouvons dire que le transsexualisme constitue le triomphe du transgenre. Et au cœur du transgenre, le transsexualisme revêt une spécificité. Comme signalé plus haut, à-côté surtout du travestisme, qui est un désir de porter les habits et d'adopter les manières de l'autre sexe, le transsexualisme a ceci d'unique qu'il inclut la demande de changement hormono-chirurgical de sexe. De surcroît, en face du transsexuel, nous nous laissons convaincre qu'il est difficile de parler de normalité ou d'anormalité, de perversion, de péché ou non. Il s'agit d'une formation progressive d'une identité de genre opposé à son sexe jusqu'au rejet de celui-ci par l'intervention

⁴⁵ G. FRAISSE, *Les excès du Genre*, p. 31.

⁴⁶ Cf. L. BERENI et al. *Introduction aux études*, p. 45.

chirurgico-médicale. Le transsexualisme est lié aux catégories médicales qui l'accompagnent et le rendent possible. A ce titre, nous signalons que le terme a été d'ailleurs vulgarisé dans les années 1950 par le sexologue Harry Benjamin, qui établit un diagnostic du transsexualisme et milita en faveur de la transsexualité et des opérations de changement de sexe.⁴⁷

Il est certain que même si l'individu nie son identité d'homme ou de femme, il ne cesse pas de l'être pour autant. Il (elle) le reste anatomiquement, aussi de par sa structure chromosomique dispersée sur tout le corps. La demande de changement de sexe véhicule une crise entre les signifiants et les signifiés. Ni le genre ni le sexe n'ont plus de signification sexuelle. C'est le vide dont nous avons parlé ci-dessus.

En substance, « la position du transsexualisme correspond à un hors-champ où ni le sexe anatomique, ni le genre, n'auraient de signification sexuelle. Rupture d'une chaîne signifiante, qui s'opère au prix d'une castration bien réelle »⁴⁸

Mais, comment comprendre la demande de changement de sexe ? Comment identifier le phénomène ? De plus, le transsexualisme semble être un phénomène qui engage la sexualité sans y être lié. Nous pouvons même parler d'un cas d'intrusion au sein de l'identité sexuelle normale. Car, une sexualité qui n'a pas de rapport avec le sexe de l'individu, un genre qui n'a pas de rapport avec son sexe en déconcertent plus d'un.

En effet, « il s'agit d'une identité sexuelle qui se construit et se maintient en opposition au corps du sujet et au discours de la famille d'abord, de l'environnement social tout entier ensuite. On ne peut donc, pour la comprendre, que se référer à un désir du sujet, désir qu'il prend pour la vérité. »⁴⁹

1.2.2. Approche métaphysique du transsexualisme au prisme de l'hétérosexualité, de l'homosexualité et de la bisexualité.

Quoique la médecine et le droit – comme nous le verrons plus loin – décrète à propos, nous voulons tenter tout d'abord un essai de compréhension du phénomène sur le plan de l'être à partir des différentes orientations sexuelles.

⁴⁷ Cf. L. BERENI et al., *Introduction aux études*, p. 44.

⁴⁸ Patricia MERCADER, *L'illusion transsexuelle*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 85.

⁴⁹ P. MERCADER, *L'illusion*, p. 15.

Face à la demande de changement de sexe, nous pouvons comprendre la transsexualité comme une forme de sexualité transversale. Nous pouvons dire qu'il s'agit d'une forme subtile et de l'hétérosexualité, et de l'homosexualité, et par conséquent de la bisexualité. Pour le témoin-chercheur que nous sommes, nous sommes devant une forme d'hétérosexualité conditionnelle, comme si je disais : « Je serais hétérosexuel, si j'étais de l'autre sexe. » Nous savons que biologiquement la qualité d'homme ou de femme se trouve intrinsèquement liée à tout l'être de la personne. Comme indiqué ci-dessus, les chromosomes xy et xx se trouvent dans toutes les couches du corps de la personne. Nier sa féminité ou sa masculinité, revient à dire qu'il est autre réalité qui n'existe que par lui ou par elle ; l'homme ou la femme que le (la) transsexuel (le) veut devenir, sa création ou son propre produit.

Toutefois, le transsexuel ne demande jamais la mise à mort de sa vie. Rejeter sa féminité ou sa masculinité initiale pour revêtir le corps d'un homme ou d'une femme tout en voulant conserver son corps en dehors des parties sexuelles de celui-ci, revient à vouloir être par la médecine et le droit un semblant d'hétérosexuel. Car pour être hétérosexuel il faut d'abord être, or le transsexuel n'est pas ou du moins, il n'est pas ce qu'il est biologiquement. Il apparaît clairement que le transsexuel est un hétérosexuel qui n'est pas effectivement, parce qu'il n'est pas une femme qu'il croit être, ou elle n'est pas un homme qu'elle croit être. Il se nie ou elle se nie. Et s'il est autre que lui (elle), il (elle) n'est pas. En conséquence, nous tombons dans une sorte de nihilisme.

Raisonnons autrement : le transsexualisme, peut-il nous faire penser à une forme subtile d'homosexualité, en ce sens que le transsexuel ne veut pas se laisser attirer par l'autre sexe opposé à son sexe biologique initial, mais cherche à attirer son sexe à lui-même, ce que nous pouvons exprimer par la relation de réflexivité mathématique ? Il devient un *homosexuel hétérosexuel*. Par les chromosomes du corps, il est le même sexe, mais par son imaginaire, il est l'autre sexe.

N'étant pas au sens strict homosexuel(le) ni hétérosexuel(le), il (elle) n'est donc pas bisexuel(le). Elle (il) n'est pas attiré(e) par le sexe de la femme ou de l'homme qu'elle (il) est devenu(e)⁵⁰. Elle n'est pas attirée non plus par le sexe opposé parce qu'il reste malgré tout le même sexe de départ. Seulement, elle ne peut être qu'un semblant d'hétérosexuel et un semblant d'homosexuel, donc un semblant de bisexuel. En définitive, la transsexualité est une *transréalité*

⁵⁰ Je ne parle pas de la femme ou de l'homme qu'il (elle) est ; je rentre dans la logique du transsexuel ou de la transsexuelle qui croit qu'il (elle) est devenu (e) ce qu'il (elle) n'est pas.

sexuelle. Au regard du binarisme sexuel, le sexe du transsexuel ayant subi l'opération, comme nous le verrons ultérieurement, est un troisième sexe dont nous ne connaissons pas encore bien la nature par rapport à la féminité et à la masculinité initiales. Ce faisant, nous pouvons distinguer d'ores et déjà le transsexualisme dans les intentions et le transsexualisme dans les faits ; une thématique que nous développerons dans la suite.

En toute rigueur philosophique, l'être ne peut pas être et en même temps ne pas être. Par ailleurs, selon Parménide, « l'être n'est pas un concept abstrait, ce n'est pas le petit mot *est* qui lie, dans un énoncé logique, un sujet avec un prédicat. L'être est un nom, très riche, très mystérieux, ontologiquement dense, aimerait-on dire. »⁵¹ Ainsi, bien que la féminité ou la masculinité n'est pas l'être humain, mais une modalité de l'être humain, nous pouvons dire qu'être homme ou femme n'est pas un mot, c'est une réalité riche et dense qui ne peut pas se réduire à la simple machination de notre imaginaire. Le transsexuel est l'homme ou la femme qu'il ou elle rejette. Il ne peut pas ne pas l'être et continuer à vivre. Le changement de sexe sur le plan de l'être humain est un outrage, un dommage grave au corps en raison d'une obnubilation par l'esprit d'appartenir à l'autre sexe.

1.2.3. *La typologie du transsexualisme*

1.2.3.1. Le transsexualisme primaire.

Le transsexualisme primaire est tel en raison de l'âge auquel commence le désir d'appartenir à l'autre sexe. Colette Chiland donne une définition : « On pourrait aussi définir le transsexualisme primaire comme ayant commencé dès la toute première enfance et s'étant maintenu inchangé, sans variation et sans concession à son sexe biologique d'assignation, jusqu'au moment où le patient se présente en vue d'une réassignation hormono-chirurgicale du sexe. »⁵²

C'est ce transsexualisme que certains médecins ont longtemps qualifié avec le terme vrai. Ainsi, « [...] l'affirmation d'un syndrome de transsexualisme vrai ou primaire est que ce serait à ces patients-là qu'il conviendrait d'accorder la réassignation hormono-chirurgicale du sexe, et le changement d'état civil. »⁵³ Ce jugement médical ne tient pas. Car, d'aucuns peuvent traverser ce

⁵¹ Jeanne HERSCH, *L'étonnement philosophique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 19.

⁵² C. CHILAND, *Changer de sexe*, p. 152.

⁵³ Ibidem.

syndrome et vivre avec sans toutefois réaliser qu'il s'agit du transsexualisme pour la simple raison qu'ils ne sont pas informés sur le traitement du syndrome, ou qu'ils considèrent comme tabou leur souffrance, et ne veulent se confier à personne ; ou encore que le problème financier peut être un handicap. De plus, le malaise que suscite le désir d'appartenir à l'autre sexe constitue, lui aussi, un vrai malaise quoiqu'il survienne à l'âge adulte.

1.2.3.2. Le transsexualisme secondaire

Un transsexualisme est dit secondaire quand le transsexuel rend tardivement public son malaise. Colette Chiland appelle pareils cas de transsexualisme des *vocations tardives*. Chiland trouve la justification de ce type de transsexualisme dans le fait que, peut-être, le thème du transsexualisme est apparu tard, après une longue période de vie où l'individu endurait la souffrance, et où la personne ne se contentait que du travestisme ou de l'homosexualité.⁵⁴ En se référant à ses investigations, Colette Chiland nous dit que la majorité des cas de transsexualisme secondaire sont des hommes. Elle affirme :

« De temps à autre, en secret à partir de l'adolescence, ils avaient un besoin de se travestir en femme [...] Le besoin peut être ressenti comme egosyntonique ou egodystonique, compulsif, entraînant de la honte. Dans ses relations sexuelles avec sa femme, le travesti s'imagine être une femme. Si la femme est au courant et accepte, il met des pièces de lingerie féminine et va jusqu'à lui demander de mettre des sous-vêtements d'homme [...] le sujet ne se contente plus d'imaginer qu'il est une femme. Il veut en devenir une et pense que toutes ses tensions seront résolues. »⁵⁵

Nous nous rendons compte que la demande de réassignation tardive du sexe est un événement bouleversant dans la vie d'une personne. La personne peut avoir déjà occupé un rang social en tant qu'homme ou femme. A l'âge adulte, la société a déjà configuré son identité d'homme ou de femme. Changer de sexe devient réellement un tournant de l'histoire de l'individu. Pour les personnes mariées, la nouvelle assignation chirurgico-hormonale du sexe a généralement des conséquences graves sur la santé et souvent sur la persistance du couple. Il s'agit de fait d'une perte de repères. On ne sait plus qui est homme et qui ne l'est pas, qui est femme et qui ne l'est pas. Le couple est déséquilibré. Parfois, le divorce est inévitable.

⁵⁴ Cf. C. CHILAND, *Changer de sexe*, p. 156.

⁵⁵ C. CHILAND, *Changer de sexe*, p. 157.

1.2.4. Les hypothèses étiologiques du transsexualisme.

1.2.4.1. Etiologie biologique du transsexualisme

D'après les travaux des chercheurs Louis J.G.GOOREN, Michel A. HOFMAN et leurs coéquipiers de l'organisation *Graduate School Neurosciences Amsterdam*,⁵⁶ instituée par l'Université d'Amsterdam, on a pu montrer que des traits biologiques seraient à l'origine du transsexualisme. En effet, en 1985 et en 1995, lesdits chercheurs ont fait des examens post-mortem respectivement sur deux et six patients transsexuels. Ils ont découvert une anomalie du BST_c (bed nucleus of the stria terminalis) qui gît dans l'hypothalamus postérieur. En principe, le volume de ce noyau est généralement inférieur à 3 mm³ et atteint son volume stable à 3ans. Dans les cas normaux, ce noyau est plus volumineux chez l'homme que chez la femme. Souvent, il est de ± 2 mm³ chez l'homme et ± 1 mm³ chez la femme. Lors de l'examen post-mortem sur les patients transsexuels hommes de naissance mais affirmant appartenir au sexe féminin, les scientifiques ont obtenus des résultats attestant la présence des dimensions féminines du BST_c soit 0,93 mm³. Ils ont argué que leur transsexualisme serait dû au dysmorphisme minimalisant du noyau postéro- hypothalamique chez ces hommes. Et, inversement nous pouvons penser que la transsexuelle femme de naissance doit son transsexualisme au dysmorphisme maximalisant du noyau postéro-hypothalamique qui le rapproche du volume du noyau postéro-hypothalamique masculin. Mais, si cette étiologie biologique expliquait toutdu pourquoi du transsexualisme, aurions-nousdeux types de transsexualisme, à savoir le transsexualisme primaire et le secondaire. De plus, si l'étiologie biologique est exacte, le garçon transsexuel vit-il le complexe d'Œdipe comme la petite fille et inversement ? Nous avons encore à creuser.

Robert Stiller ajoute d'autres observations. Au sujet de la féminisation, il émet deux facteurs biologiques déterminants. Chez le garçon, il signale la déficience testiculaire et la production d'androgène dès la vie fœtale. De tels garçons, normaux à la naissance, développent un comportement féminin à partir de la puberté. L'autre facteur féminisant souligné par notre chercheur est un trouble du lobe temporal. Stiller stipule qu'un tel trouble est souvent à l'origine

⁵⁶ Valérie DEHOMBREUX, *Le transsexualisme : un carrefour entre psychologie, médecine, droit et regard de l'autre* (mémoire inédit de licence en Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2002 (Promoteur : Jean Florence), p. 43.

d'une féminisation chez le garçon. La manifestation commence par la complaisance dans les habits du sexe opposé.⁵⁷

Quant à la masculinisation, Stoller vise en premier l'injection d'une quantité importante de progestérone chez les mères pour lesquelles on veut éviter l'avortement spontané. Or, nous savons que la progestérone se transforme ensuite en testostérone, un des androgènes responsables du comportement sexuel masculin. Ainsi, la fille peut donner une impression d'être un garçon sous l'effet de l'excès de la progestérone. De plus, le syndrome adrénogénital qui se caractérise par une sécrétion excessive des hormones masculines provoque chez la fille une virilisation des organes génitaux externes, ce qui nourrit le sentiment d'être un homme.

Certes, les travaux des chercheurs néerlandais ou ceux de Robert Stiller nous mettent sur une piste de recherche de la causalité du syndrome du transsexualisme, mais nous devons explorer d'autres sources du syndrome car il n'est pas exclu qu'un individu biologiquement normal soit affecté par le syndrome. Il n'est pas certain non plus qu'un facteur biologique joue à lui seul, et puisse justifier toute la problématique.

1.2.4.2. La psychogenèse du transsexualisme selon Robert Stoller

Selon ses enquêtes, Stoller après avoir échangé avec la mère d'un transsexuel, a pu établir quatre facteurs susceptibles d'être pris en compte : (1) Un garçon né d'une mère motivée, en partie, par des tendances transsexuelles qui sont refoulées au cours de l'adolescence, tout comme l'influence peut provenir du père transsexuel. (2) Un désir conscient d'empêcher son fils de souffrir de l'absence d'un maternage chaleureux, comme elle-même en a souffert du chef de sa propre mère. (3) Une mère qui porte avec tendresse et excès son nourrisson contre son corps pendant trop longtemps. (4) Quand il y n'a pas un homme (père) présent dans le ménage, soit pour arrêter la mère lorsqu'elle encourage le processus de féminisation, soit pour jouer le rôle d'une personne virile de qui le garçon peut apprendre à être masculin. Cette responsabilité de la mère peut être aussi portée par le père pour la petite fille.

Néanmoins, ces hypothèses ne sont qu'en partie convaincantes. Car, un enfant transsexuel peut naître d'un couple hétérosexuel ancré et équilibré, pour des raisons complètement étrangères à ce dernier. Par ailleurs, Stoller nous dit lui-même qu'un cas de femme transsexuelle

⁵⁷ Cf. Robert STOLLER, *Sex and Gender*, New York, Aronson, 1976, p. 15-16.

ne produit pas nécessairement un garçon transsexuel. Stoller nous parle d'une mère avec des tendances transsexuelles et un sentiment de vide produit par sa propre mère et qui n'a pas produit un fils transsexuel, cela en l'absence d'un homme à la maison dans l'enfance de l'enfant.⁵⁸ Nous pouvons dire que les causes du transsexualisme sont diverses. Et comme il apparaît que le transsexualisme est de l'ordre du désir, de l'imaginaire, voire de l'intime, nous constatons que les causes sont complexes, pour ne pas dire énigmatiques. Toutefois, selon nos enquêtes et pour beaucoup de médecins, les causes psychologiques occupent le devant de la scène dans l'étiologie du transsexualisme.

1.2.4.3. L'anatomogenèse du transsexualisme : une concrétisation du dogme galénique

La question du changement de sexe est une vieille question. Dans le domaine médical, elle remonte au deuxième siècle de notre ère. En effet, Claude Galien (121 ou 129-200 de l'ère chrétienne) est un médecin du 2^{ème} siècle, né à Pergame, en Mysie, région du nord-ouest de l'Asie Mineure. Galien est vu par l'histoire de l'antiquité comme le plus grand médecin après Hippocrate. Dans ses études médicales, Galien s'est intéressé spécialement aux études anatomiques. Le défaut et le danger de l'applicabilité des conclusions de ses travaux sont liés, entre autres, au fait qu'il voulait étudier l'anatomie humaine à partir de celle des animaux ressemblant à l'homme comme le singe. De plus, Galien s'inscrivait comme Platon et Aristote dans une ligne téléologique et perfectionniste de la morphologie du corps. Il prônait que chaque partie du corps est faite pour un but donné. La même assurance a habité les esprits jusqu'au 16^{ème} siècle quand apparut *De humani corporis fabrica libri septem*, un traité qui a été rédigé et publié en 1543 par le brabançon Andreas Vesalius. Celui-ci, à l'encontre de Galien, montra la dissymétrie entre l'anatomie animale et l'anatomie humaine⁵⁹

Nous référant aux affirmations de Claude Galien, nous pouvons affirmer sans hésiter que le transsexualisme est le triomphe du rêve et le chef-d'œuvre de l'histoire de l'anatomie humaine. En effet, Galien disait :

« Supposez d'abord avec moi celles (les parties génitales extérieures) de l'homme rentrées et s'étendant intérieurement entre le rectum et la vessie ; dans cette supposition, le scrotum occuperait

⁵⁸ Cf. R.STOLLER, Recherches sur l'identité sexuelle, p. 207-208.

⁵⁹ Michel SAKKA, *Histoire de l'anatomie humaine* (Que sais-je ?, 1582), Paris, PUF, 1997, p. 34-35.

la place de la matrice avec les testicules situés de chaque côté, à la partie externe. Le pénis devient le col de l'utérus et le vagin, le prépuce les pudenda de la femme et ainsi de suite, à travers des canaux et vaisseaux sanguins divers. Une sorte de parité topographique garantissait aussi à l'inverse que l'on pourrait de force tirer un homme d'une femme. Supposez à l'inverse que la matrice se retourne et tombe en dehors, ses testicules (ovaires) ne se trouveraient-ils pas alors nécessairement en dedans de sa cavité, ne les envelopperait-elle pas comme un scrotum ? Le col (c'est-à-dire, le col de l'utérus et le vagin) jusque-là caché en dedans du périnée, pendant à cette heure, ne deviendrait-il pas le membre viril ? »⁶⁰

Galien nous rassure qu'il n'y ait pas de partie mâle qui ne peut simplement pas changer de position. Pour Galien, les anatomies reproductrices de l'homme et de la femme ne sont pas de nature à les partager ; au contraire les deux sexes ont une anatomie commune. Il dit que les femmes sont inverties, moins parfaites que les hommes, elles possèdent exactement les mêmes organes que les hommes, mais aux mauvais endroits⁶¹.

Ce dogme anatomique de Galien pose les premiers jalons, à la demande de changement de sexe, pour une exploration et une expérimentation sur les parties les plus intimes du corps humain. La question est de savoir si réellement nous pouvons établir une symétrie anatomique entre le corps de la femme et celui d'homme ? Une fois que la morphologie des organes génitaux est interchangeable, leur fonctionnement suit-il ipso facto ? Mais, comme nous le verrons plus loin, le corps résiste à la manipulation tous azimuts, la réalité des organes génitaux du (la) transsexuel (le) modifiés par la médecine introduit un doute au cœur du dogme galénique.

1.3. TRAITEMENT MEDICAL DU TRANSSEXUALISME

Comme défini par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), nous rappelons que le transsexualisme est le désir de vivre et d'être accepté en tant que personne appartenant au sexe opposé. A ce désir est associé souvent un rejet de son propre sexe anatomique et le souhait de subir une intervention chirurgicale afin d'établir une cohérence entre la satisfaction du désir et la forme du corps.⁶²

⁶⁰ Thomas LAQUEUR, *La fabrique du sexe*, Paris, Gallimard, 1992, p. 43.

⁶¹ Cf. Ibidem.

⁶² Cf. ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE, *Définition du transsexualisme*, en ligne : <http://droit-medical.com/perspectives/variations/865-prise-en-charge-transsexualisme> (consulté le 26.8.2016).

Et justement, le (la) transsexuel (le) qui nous intéresse, ici, est celui ou celle qui résiste à tout obstacle dans sa quête de la réassignation du sexe. Selon qu'on est une femme ou un homme de naissance, l'opération est toujours précédée par une phase probatoire, puis d'hormonothérapie dite féminisation ou masculinisation.

1.3.1. La phase probatoire⁶³

La phase probatoire est une période de mise à l'épreuve du (de la) demandeur (eresse) de la réassignation du sexe. La psychanalyse y prend part et d'après la régulation légale du cas de transsexualisme, comme nous y reviendrons ultérieurement, le médecin psychiatrique délivre une attestation qui permet au transsexuel de continuer son parcours.

Cette phase dure généralement ± 2 ans. Elle correspond au diagnostic. Deux médecins sont indiqués pour faire un diagnostic complet, à savoir le psychiatre et l'endocrinologue. Le psychiatre évalue s'il s'agit d'un cas de transsexualisme primaire (considéré comme vrai par nombre de médecins) ou de transsexualisme secondaire (cas le plus embarrassant, car souvent la personne est mariée et a déjà des enfants). Le psychiatre vérifie aussi s'il ne s'agit pas d'un phénomène comme un pseudo-hermaphrodisme, une psychose, un délire, etc. Le psychiatre peut avoir recours à l'échange avec les parents du patient, ses frères et sœurs pour collecter des informations relatives à l'enfance et la puberté du patient. Quant à l'endocrinologue, il fait un test pour voir si la constitution physique de la personne ne présentera pas des incompatibilités – trop de cholestérol par exemple peut causer des problèmes cardiaques – avec le traitement hormonal qui s'en suit. Les deux bilans sont de nature à permettre à la personne transsexuelle de poursuivre la procédure vers la réassignation du sexe ou d'arrêter le parcours en cas de diagnostic psychiatrique défavorable et du test endocrinien défavorable.

1.3.2. L'hormonothérapie⁶⁴

La présente phase est un processus de féminisation ou démasculinisation médicale du transsexuel. Dans un premier temps, au cas où le psychiatre atteste la recevabilité du cas, et que l'endocrinologue lui aussi signale qu'il n'y a pas de danger avec le traitement hormonal, le

⁶³ Cf. V. DEHOMBREUX, *Le transsexualisme*, p. 46 - 47.

⁶⁴ Cf. V. DEHOMBREUX, *Le transsexualisme*, p. 47- 48.

patient commence le traitement hormonal de substitution dit en sigle THS. La transsexuelle HF⁶⁵ commence par un traitement anti-androgène avec un effet de dévirilisation. Le transsexuel FH se soumet au traitement du progestatif.

En conséquence, pour l'homme, il se produit une inhibition des gonades, les testicules s'atrophient progressivement, une nouvelle répartition de la graisse sous-cutanée s'opère sur le modèle du corps de la femme, l'ardeur musculaire diminue. La barbe diminue légèrement. Seule la voix résiste sensiblement au changement. Beaucoup suivent une rééducation orthophonique.⁶⁶ Quant à la femme, la prise d'androgènes bloque le cycle des menstruations, augmente la pilosité sur le visage et le corps en général, rend la voix légèrement plus grave et réduit les tissus mammaires. Une force musculaire plus grande s'installe.⁶⁷ Ce traitement dure généralement 6 mois. Dans un second temps, les transsexuelles HF prennent soit par piqûres, soit par comprimés les hormones-œstrogènes pour la transsexuelle HF et la testostérone pour le transsexuel FH. Le traitement se fait sous le contrôle du médecin afin d'éviter le risque d'automédication ou de surdosage dans le but de provoquer les effets désirés plus rapidement, ce qui pourrait entraîner des effets collatéraux indésirables. En principe, le traitement commence par une faible dose. S'il n'y a pas de complications, on augmente la dose.

La métamorphose corporelle se fait progressivement. Le traitement THS ne provoque pas uniquement des effets physiques, mais il déclenche aussi des effets psychiques de sorte que, durant la période de l'hormonothérapie, le (la) transsexuel (le) est davantage à l'aise avec le sexe désiré. Il lui est par ailleurs conseillé pendant cette période de s'habiller et de se comporter sous le modèle du sexe auquel il (elle) veut appartenir. Il est plus évident que ce conseil médical n'est autre chose qu'une recherche de preuve que la personne est capable de vivre dans sa communauté en tant qu'une personne du genre auquel elle veut irréversiblement appartenir. La tradition anglo-médicale appelle cet exercice la phase de *real life test*. La personne vit et travaille dans sa société selon le rôle de son nouveau genre (ce qu'elle appelle son vrai genre). Le (la) transsexuel (le) peut en rester là, ou continuer le parcours et passer à la demande d'une intervention chirurgicale pour la réassignation. C'est le cas de la présente recherche.

Cette étape est une période pendant laquelle les médecins encouragent davantage le patient dans le sens de la transidentité. Nous nous demandons si les médecins veulent tester si

⁶⁵ HF et FH désignent respectivement dans notre propos la transsexuelle dont le sexe de départ est masculin et le sexe d'arrivée féminin ; et le transsexuel dont le sexe de départ est féminin et le sexe d'arrivée masculin.

⁶⁶ Cf. R. JANICE, *L'empire*, p. 62.

⁶⁷ Cf. R. JANICE, *L'empire*, p. 66-68.

l'homme ou la femme est capable de supporter la condition de femme ou d'homme, et partant créer un espace de liberté pour un éventuel abandon de la demande. Nous tenons à signaler que le traitement hormonal ne finit pas avec les opérations chirurgicales. La masculinisation ou la féminisation par hormones est un traitement à vie.

1.3.3. *La chirurgie de réattribution du sexe*⁶⁸.

Si l'évaluation des phases précédentes est positive, le transsexuel ou la transsexuelle qui le demande passe entre les mains du chirurgien compétent.

1.3.3.1. La réattribution sexuelle HF (homme vers femme)

Cette chirurgie se fait en deux phases : la vaginoplastie ou la création d'un vagin artificiel à base des tissus péniers et la labiaplastie ou la création des lèvres. L'opération dure $\pm$ 5 heures. Le chirurgien fait une incision sous les testicules jusqu'à l'anus. Puis, il pratique l'orchidectomie-ablation des testicules et des corps caverneux. Les vaisseaux et nerfs de la verge servent au façonnement du clitoris. Le chirurgien pratique entre l'anus et le conduit urinaire une béance qui servira de vagin. La peau de la verge retournée sert de paroi vaginale. Quand la peau du pénis n'est pas suffisante, on fait recours à un morceau d'intestin. L'urètre est raccourci pour être placé dans un nouvel emplacement du périnée. Avec la peau du scrotum, le chirurgien fait enfin la labiaplastie. Cependant, les risques et les complications ne manquent pas : infections urinaires, rétrécissement du diamètre du néo-vagin, hémorragies, perte de sensibilité sexuelle, rétrécissement urétral, hématomes, etc.

1.3.3.2. Réattribution sexuelle FH (femme vers homme)

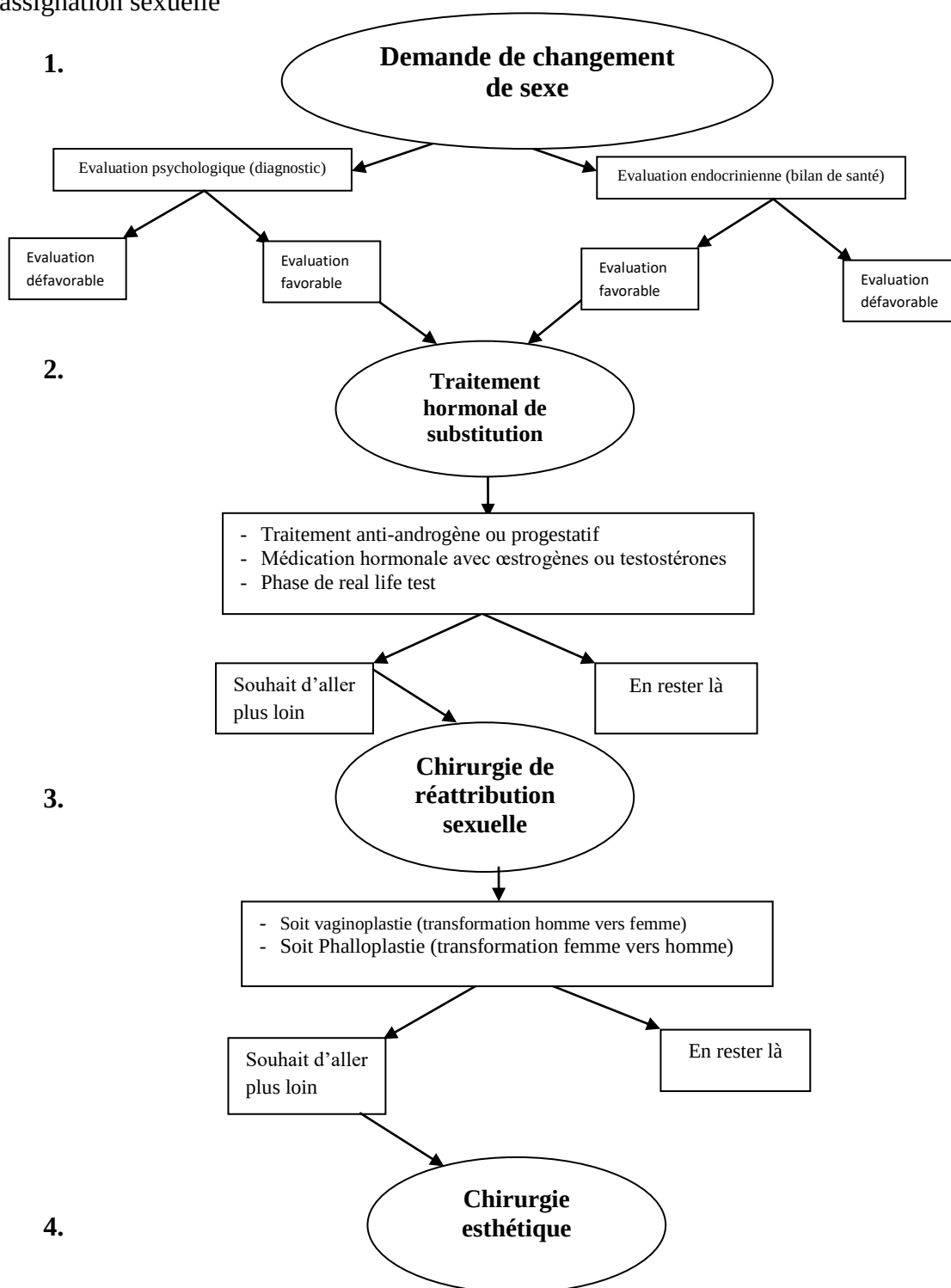
L'opération est plus compliquée que celle de la réassignation sexuelle HF. Elle se déroule en trois étapes. La première étape consiste à effectuer l'hystérectomie- ablation de l'utérus-, l'ovariectomie-ablation des ovaires- et la mammectomie-ablations des glandes mammaires. Le chirurgien plasticien joue un rôle d'envergure pour sauvegarder l'esthétique du corps. La deuxième étape est le prélèvement d'une portion de peau sur l'avant-bras du patient, à base de laquelle l'on façonne le fourreau du néo-pénis. La troisième étape constitue le travail de liaison

⁶⁸ Cf. V. DEHOMBREUX, *Le transsexualisme*, p. 48-51.

de l'urètre de la femme avec un urètre artificiel. Dans le fourreau du néo-pénis, le chirurgien met un cylindre de silicone approprié afin de produire en cas de besoin une érection en appuyant sur une pompe qui tient lieu de testicule. Il est fort recommandé que chaque étape soit assurée par une équipe afin de viser l'efficacité et d'éviter la fatigue qui nuirait à la lucidité requise. Car, cette opération dure ± 12 heures alors que la vaginoplastie ne dure que ± 5 heures. Tout comme la vaginoplastie, la phalloplastie présente aussi des risques importants : gangrène, problèmes urinaires divers, hématomes, cicatrices de taille sur la poitrine et l'avant-bras, etc.

Nous précisons que le transsexuel peut subir selon son bon vouloir d'autres opérations esthétiques relatives à sa réassignation sexuelle dans le but de transformer certaines parties du corps, afin de ressembler davantage à une personne de son genre d'arrivée : sa bouche son nez, ses pommettes, son menton sa pomme d'Adam, ses fesses, etc.

1.3.3.3. Arbre du transsexualisme⁶⁹ : schéma récapitulatif du parcours de réassignation sexuelle



⁶⁹ Les cercles désignent les étapes principales. Les rectangles montrent les étapes intermédiaires.

1.4. MA RENCONTRE AVEC DEUX PERSONNES TRANSSEXUELLES

1.4.1. *Celui qui allait devenir Chantal X*

Chantal X⁷⁰, homme de naissance, est une femme transsexuelle, que j'ai rencontrée à l'hôpital Saint Luc le jeudi 31 mars 2016, à 14 h, au cabinet du docteur Vinciane Corman. De son enfance, elle dit que ce qui tissait ses relations avec ses parents était uniquement le nécessaire pour vivre et étudier. L'idée d'être du genre du sexe opposé a commencé très tôt avant la puberté et s'est accrue à l'adolescence. Elle a trainé longtemps la souffrance liée à la dysphorie du genre. En 2010, elle décide de faire ce qu'elle appelle *le coming out* – elle commence donc une conquête publique de sa féminité. Ce fut selon elle, le début d'un dur combat qui passa par plusieurs étapes, à savoir la conquête de la reconnaissance sociale de sa féminité, les démarches médicales et la plainte auprès de l'asbl *Genres Pluriels*. Elle a fait le recours à cette association parce que la première évaluation psychologique était défavorable à l'hormonothérapie et aux préparatifs pour l'intervention chirurgicale. Le 24 juin 2013, par le docteur professeur Stan Monstrey, elle a subi l'intervention chirurgicale, à 50 ans et 12 jours de naissance et de conquête, selon elle, du corps qui lui correspondait. Enfin, elle nous a livré intimement qu'après trois ans de réassignation de sexe, elle se sent bien quoiqu'elle ne se sente réellement ni femme ni homme, mais un être entre les deux. Chantal X a rédigé un journal, non publié, intitulé *Je suis Socrate, et pourtant...*, où elle consigne toutes les informations sur les grands moments de sa conquête.

1.4.2. *Celui qui allait devenir Christine T*

Christine T⁷¹ est une femme transsexuelle, Belge, âgée de 42 ans, que j'ai rencontrée, le 15 juin 2016, à 18h, au cabinet du psychiatre Jean Yves Hayez, à Louvain-la-Neuve. Elle est née des parents *génération TV*⁷². En famille, il n'y avait pas d'échanges. La télévision occupait l'espace du dialogue. Elle dit de façon légère que sa famille était une bouffeuse d'émissions. Une fois, alors qu'elle était très jeune, une émission sur les transsexuels passa sur la chaîne

⁷⁰ Sous le désir de la patiente rencontrée à l'hôpital Saint Luc, à Bruxelles, le nom Chantal X a été formé de façon à garder l'anonymat.

⁷¹ Sous la recommandation du docteur Jean Yves Hayez, psychiatre qui travaille au centre Kinos de Louvain-la-Neuve, et le désir de la patiente, le nom est fictif.

⁷² Ici, Christine T a voulu signifier que ses parents étaient de la génération qui considérait que suivre les émissions télévisées était le signe à leur époque d'un homme ou d'une femme moderne. La conséquence était que les émissions télévisées prenaient la majeure partie du temps libre, de sorte qu'ils n'avaient presque pas le temps pour le social familial.

programmée ce jour-là. Et Christine T se dit en lui-même : « Voilà à quel état de vie je suis destinée. » Depuis lors, son identité transgenre s'aiguïsa.

Christine T signale que son transsexualisme a connu trois phases : la phase qu'elle appelle *ça va passer*, lors de laquelle elle refoulait de désir de se changer en femme. Ce fut la période où elle faisait l'école primaire et secondaire. Durant les années 1990, vers la fin de l'école secondaire, elle a essayé de s'informer sur le sujet par internet autant qu'elle pouvait. L'autre phase a été celle du *choix de garçon* malgré tout. Vu que son désir ne passait pas autant qu'elle le souhaitait, elle décida de refouler complètement son désir et de faire un choix radical de la vie de garçon. A l'université, elle a choisi les études d'ingénieur civil dans une faculté fréquentée presque uniquement par les garçons. Elle haïssait la couleur rose, les longs cheveux, elle détestait tout ce qui avait trait à la féminité. Après, en 2002, elle s'est mariée avec une femme qu'elle aimait. Mais, ce qui a commandé son choix et son mariage a été fondamentalement le stéréotype social d'un homme moderne de son temps : avoir du boulot, une femme, une maison et un chien. Au foyer, elle avait toujours tendance à se comporter en femme même si elle le cachait. De 2002-2006, elle eut deux enfants avec sa femme.

La troisième phase de la crise survint en 2011, elle commença une crise sans précédent. Elle avait toujours la migraine, au foyer elle était difficile à gérer, et devait tout le temps avoir à faire afin qu'elle ne donne pas à son état transsexuel le temps nécessaire pour la torturer. Elle se réfugiait toujours dans l'activisme. De la sorte, elle croyait pouvoir dissiper l'idée, mais elle revenait au galop.

L'an 2012, le refoulement n'était plus possible. Le désir était plus fort que lui, a-t-elle dit. Finalement, elle décida de sortir du secret pour paraître celle qu'elle a été toujours selon elle, en adoptant la vie publique d'une femme. Sa femme a demandé par la suite le divorce, et elles se sont séparées. La grande difficulté que Christine T a traversée fut l'explication de sa situation aux enfants. Les enfants étaient dépassés par les événements. Quand Christine T a décidé de vivre publiquement en femme, la migraine a disparu et elle a connu juste après une commodité et une aisance qu'elle n'avait jamais connues. Puis, tel que décrit plus haut, elle a entamé le parcours de réattribution sexuelle. Nous l'avons rencontrée quelques mois après la réassignation de sexe. Elle nous a confié qu'elle est maintenant à l'aise, quoi qu'elle souffre encore de ce fait qu'elle doit assurer la responsabilité de père des enfants, et qu'elle continue d'être appelée ainsi par ses enfants.

Elle nous fait part aussi du fait que lorsqu'elle a pris la décision de vivre publiquement son genre, la majorité de ses amis l'ont abandonnée. Nous lui avons posé la question de savoir si elle se sent parfaitement femme. Elle nous a répondu qu'à part le fait qu'elle ne sait pas ce qu'est être parfaitement femme, puisqu'elle n'est pas née dans cet état, ce dont elle nous garantit c'est qu'elle est bien pour le moment. Elle peut se détendre, se reposer, regarder les nuages, etc. Une chose qu'elle ne pouvait faire avant.

1.5. LA MEDECINE EST-ELLE CAPABLE DE CHANGER UN HOMME BIOLOGIQUE EN UNE FEMME BIOLOGIQUE ET VICE VERSA ?

Nous répondons à la question en nous basant sur les données recueillies dans nos entretiens avec Chantal X et Christine T, respectivement le 31 mars 2016, à l'hôpital Saint Luc Woluwe, et le 15 juin 2016, à l'atelier du lien, à Louvain-la-Neuve. De plus, en vue de mieux répondre à la question qui nous est posée à ce niveau de notre recherche, nous nous situons sur trois niveaux à savoir, le niveau physique, ontologique et social.

1.5.1. *Au niveau physique*

Chantal X et Christine T nous ont confié qu'après la réassignation sexuelle, elles se sont senties apaisées. Je confesse que quand j'ai vu Chantal X, je ne pouvais pas savoir qu'elle avait été une fois *il*. D'ailleurs, j'ai pensé à certains visages de femmes que je connais et qui lui ressemblaient. Seule sa voix l'a trahie. Mais, j'étais averti à travers mes recherches que ce qui résiste le plus pour les transsexuels masculins de naissance, c'est le changement de la voix. Quant à Christine T, sauf qu'elle a subi la vaginoplastie et qu'elle a adopté le comportement typique des femmes, son visage et l'allure de la morphologie de l'ensemble de son corps la trahissent encore. A ce niveau nous pouvons formuler une première thèse : *le parcours de la demande de changement de sexe ne finit pas avec la réassignation sexuelle.*

Comme déjà montré plus haut, et avec l'apport de mon entretien avec le psychiatre Jean Yves Hayez, les organes génitaux produits par la médecine ne sont pas fonctionnels au sens strict du mot. L'homme (femme de naissance) doit utiliser une prothèse pour simuler le fonctionnement d'un organe masculin. La femme (homme de naissance) ne peut pas connaître une jouissance physique quand elle copule. Sa jouissance ne peut être que psychologique.

Gilbert Hottois ne mâche pas ses mots. Il souligne que l'opération chirurgicale construit un vagin ou un pénis de substitution physiologiquement non fonctionnels. Et partant, il s'étonne que

les chercheurs favorables à un traitement psychique du transsexualisme soient peu entendus, contrairement à ceux qui prônent un traitement hormono-chirurgical.⁷³ Ce faisant, nous formulons une seconde thèse : *la satisfaction de la demande de changement de sexe n'est pas le seul moyen pour le traitement du transsexualisme*. Nous éclairons cette dernière thèse en formulant une troisième : *le traitement psychiatrique du transsexualisme reste le meilleur, puisque le transsexualisme lui-même est une question psychique plutôt qu'une question corporelle*.

En outre, les chromosomes xy ou xx qui se retrouvent dans toutes les couches du corps même dans les globules, ne changent pas quand se fait la réattribution sexuelle. De fait, la femme fabriquée par la médecine, n'est finalement qu'une forme de personne greffée sur un arbre d'homme et vice versa. En somme, nous référant à ce qui précède, nous sommes en droit d'affirmer que la médecine ne produit pas un homme biologique à partir d'une femme biologique ou une femme biologique à partir d'un homme biologique. Elle produit une apparence d'entre les deux selon le témoignage des enquêtées. Ce que nous pouvons appeler un *homme* ou une *femme synthétique*. Nous terminons ce point en proposant une quatrième thèse : *la réattribution sexuelle produit une femme ou un homme synthétique*. Alors, avec quels termes pouvons-nous définir une telle personne au regard de l'homme ordinaire ? A ce titre, nous sommes tentés de nous demander si effectivement le changement de sexe ne sert pas indirectement les causes du transhumanisme. Mais réservons la question aux recherches ultérieures.

1.5.2. Au niveau ontologique

L'être suppose une unité. Et d'après ce qui vient d'être dit ci-dessus, la réassignation sexuelle opère la vaginectomie ou pénectomie, mais ne transforme pas selon les catégories biologiques l'homme en une femme ou la femme en un homme. Par ailleurs, comment l'homme devenu une apparence de femme par la médecine peut-il effacer son histoire d'homme biologique initial qu'elle fut et vice-versa ? Ici, on peut nous opposer la possibilité du changement. Néanmoins, Jeanne Hersch nous prévient que la définition métaphysique du changement apparaît comme une aporie pour la vérité de l'homme ou de la femme produit (e) par

⁷³ Cf. Gilbert HOTTOIS, *Transsexualisme*, dans Gilbert HOTTOIS et Jean-Noël MISSA (éd.), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Médecine, environnement, biotechnologie*, Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 848-849 (ici p. 848-849).

la médecine. Elle dit : « le changement est porté par un être subsistant, qui change, et pourtant reste l'être. »⁷⁴ Or, le (la) transsexuel(le) nie son identité de départ. Elle(Il) veut être totalement femme, totalement homme, ni moins ni plus. Cela étant, la question du transsexuel devient non une question de changement d'être, mais plutôt une question de création d'être.

D'après l'appréhension du syndrome du transsexualisme par les transsexuels – du moins celles que j'ai rencontrées – le (la) transsexuel (la) est né (e) étant ce qu'elle ou il veut devenir. Néanmoins, la grande difficulté de la médecine et des transsexuels(les) réside dans le défi de faire correspondre la réalité à leur intention. Par ailleurs, Christine T et Chantal X nous ont sincèrement confié que, malgré leur conquête jusqu'au-boutiste de leur féminité, elles ne se sentent ni femme ni homme, qu'elles sont entre les deux, ce qui est grand-chose pour eux (elles).

Patricia Mercader évalue pertinemment la réattribution sexuelle. Elle nous dit que, sous un angle plus général, la transformation morphologique résultant de la réassignation est abusivement considérée comme un changement de sexe. Pour elle, ce qui change, c'est l'apparence du corps, et par conséquent l'image de l'individu dans sa vie sociale. Néanmoins, son histoire ne change pas, sa mémoire subsiste, et son corps, quoi que transformé quelque peu, reste le même corps⁷⁵.

Dominique Jacquemin, dans sa réflexion sur le corps comme lieu de l'être, nous dit : « [...] le corps est bien, pour une part au moins, le lieu de notre identité et le médiateur de notre manière d'habiter le monde et d'être en relation. »⁷⁶ Cela étant, l'homme ou la femme produit(e) par la médecine n'étant pas un (e)vrai (e), mais un semblant de d'homme ou de femme, celui-ci ou celle-ci devient incapable d'être la grammaire de l'être humain, car l'être est synonyme du vrai. Ainsi, la médecine est incapable sur le plan ontologique de produire une femme biologique, ou une vraie femme, à partir d'un homme biologique, ou un vrai homme, et vice versa.

Tout compte fait, nous acceptons que la médecine ne crée pas un être humain-homme ou un être humain-femme, mais un semblant d'être humain-homme ou un semblant d'être humain-femme. Ce dont nous pouvons être sûrs, c'est qu'avec la réattribution sexuelle nous sommes au croisement de l'illusion et de la réalité.

⁷⁴ J. HERSCH, *L'étonnement philosophique*, p. 12.

⁷⁵ P. MERCADER, *L'illusion*, p. 18.

⁷⁶ Dominique JACQUEMIN, *Vers une éthique pour la famille*, Namur, Lessius, 2014, p. 39-40.

1.5.3. Au niveau social

La société fait la culture et la culture fait la société. Nous avons vu précédemment combien la culture et la société exercent une pression sur l'identité de genre. De plus, l'homme est un être social. Il est un être de relations. Il a besoin d'autrui pour son équilibre psychique, physique, intellectuel et moral. Sur ce point, Chantal X et Christine T concordent : elles trainent une souffrance d'avoir été abandonnées par les amis en raison de leur choix de vivre publiquement selon le genre désiré. Chantal X nous a confié que, comme chrétienne pratiquante, elle souffre du fait que quand dans sa paroisse il y a des rencontres pour femmes, on ne l'invite pas. Elle considère cela comme une sorte d'homophobie ou une ségrégation. Nous comprenons ainsi que même si la médecine peut changer la morphologie de l'homme ou la femme, donner l'aval pour le changement de l'état civil, la médecine réussit peu à métamorphoser les images, les stéréotypes les convictions religieuses et culturelles des peuples. Il nous apparaît ainsi que la réattribution sexuelle ne va pas forcément de pair avec l'accréditation sociale de la nouvelle identité sexuelle de la transsexuelle ou du transsexuel.

CHAPITRE II

LE POINT DE VUE DE LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE SUR LA CRÉATION ET L'IDENTITÉ SEXUELLE DE L'HOMME ET DE LA FEMME

Nous venons de broser les grandes étapes du parcours du changement de sexe. Nous en avons fait le tour des tenants et aboutissants. Il nous reste à présent de voir si la différence sexuelle peut être vue comme une dimension aléatoire ou si elle est une frontière essentielle à l'être humain, au regard de la création de l'homme et la femme selon la révélation chrétienne. Nous exploiterons les récits de la Genèse qui s'y rapportent. Mais sachant que ces récits génésiques sont une expression mythique, nous serons amenés à interroger la littérature relative à ce genre littéraire pour scruter la pertinence des mythes des premiers chapitres de Genèse quant à la révélation de la vérité sur l'homme et la femme et sur leur identité sexuelle. Ensuite, nous dégagerons la spécificité de l'anthropologie biblique face aux autres types d'anthropologie. Enfin, nous interrogerons le Magistère pour récolter les grandes lignes de sa position sur l'identité sexuelle de l'homme et de la femme.

2.1. CREATION DE L'HUMAIN SELON LE LIVRE DE LA GENESE (GN 1-3)

2.1.1. Une coupe de sens du concept « homme » selon l'hébreu biblique⁷⁷

Premièrement, le terme *homme* renvoie couramment dans la bible au mot *ish* qui signifie mâle ou l'époux, le mari. A ce niveau le terme *ish* suppose son opposé *isha*, la femelle ou l'épouse ou la femme. Le mot *ish* apparaît dans la bible 2013 fois.

Deuxièmement, le mot *homme* reporte au mot hébreu *adam* qui signifie l'humain, l'homme en tant qu'une humanité. Le mot *adam* apparaît 412 fois. La Bible hébraïque utilise 131 fois l'expression *ben adam*, littéralement *filis d'homme* en désignant l'humain en général, ou un homme en particulier quand on prend en compte son humanité. Ce n'est qu'à partir du second et troisième chapitre que le nom *adam* deviendra nom propre après l'individuation de l'humain en mâle et femelle.

Troisièmement, le vocable *homme* renvoie aussi à *hénosh* qui apparaît rarement, à savoir 39 fois seulement. La racine du mot *hénosh* est liée au mot déjà évoqué *ish*. Le terme *hénosh* est parfois traduit par mortel, pour signaler la condition mortelle des humains. Toutefois, nous

⁷⁷ Cf. <http://biblique.blogspirit.com/archive/2006/09/01/adam-l-humain.html> (consulté le 5 février 2017).

sommes avertis que ce mot *hénosh* a la même racine que *hanach* qui signifie *être faible, être souffrant* (2 S 12,15, Si 11,12). Ainsi, *hanouch* signifie incurable, blessure. Selon la culture sémitique ancienne ces deux mots renvoient à la faiblesse. Il n'est donc pas étonnant de voir que la condition fondamentale de la finitude de la personne humaine fait surface à travers un des mots qui désigne l'homme, ce qui rappelle que la finitude est un état de nature.

De ces trois sens du terme homme, nous envisageons les trois niveaux de compréhensions de l'expression biblique sur la création de l'humain. Certes, nous avons l'expérience d'un *homme* en tant que mâle et femelle. Mais la Bible, par le terme *adam*, nous signifie que l'homme et la femme ont été d'une même humanité, de telle sorte qu'être homme ou femme est une manifestation individuée de l'humain. De plus le terme *hénosh* dévoile la vérité sur cet être placé au sommet de la création comme maître et gestionnaire (Gn 1,28). Quoi qu'investi d'une puissance sans égale au milieu des autres créatures, l'humain est faillible et fini, en témoigne la littérature biblique sur la chute de l'humain au jardin d'Eden (Gn 3,1s). Ces trois pôles de signification de l'humain nous éclaireront sur la création biblique de l'humain.

2.1.2. *La création de l'homme et de la femme par séparation de l'humain*

2.1.2.1. Premier récit : « *Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa...* »⁷⁸ (Gn 1,27s)

Manifestement, le premier récit (Gn 1) émane de la tradition sacerdotale eu égard au schéma sabbatique suivant lequel il est structuré. Il est donc utile de retracer le cadre général du premier récit de la création.

Le premier texte est une compilation plus qu'une doctrine. En effet, l'origine du monde s'inscrit dans une dynamique du calendrier annuel et de la célébration du Sabbat : « *Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel pour séparer le jour de la nuit, qu'ils servent de signes tant pour les fêtes que pour les jours et les années* » (Gn 1,14). L'usage du verbe hébreu *bara* (créer, former, façonner), qui n'a pour sujet que Dieu seul, confirme la foi du croyant qui célèbre et loue la toute-puissance de Dieu. La création biblique se présente comme une théophanie guerrière,

⁷⁸ Nous mettrons en italique les citations de la Bible pour les distinguer des autres citations.

une création par une lutte séparatrice (Gn 1,2-4).⁷⁹ Cette vision sémitique, nous l'avons souligné ci-haut, traîne aussi un relent de la conception mésopotamienne de la création.

A analyser Gn 1,27a (*Dieu créa l'homme (adam) à son image, à l'image de Dieu il le créa*) nous sommes en face d'une création massive, non individuée et sans distinction. Gn 1,27b (*mâle et femelle il les créa*) prête à penser que Dieu a créé d'abord l'humain, puis après a créé l'homme et la femme. Ici, il faut remarquer deux choses. Premièrement le narrateur change le verbe qui indique le conseil divin qui s'est tenu pour créer l'humain : « faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ! » (Gn 1,26). En Gn 1,27 le verbe *faire* est remplacé par créer. Or, le verbe créer, en hébreu *bara*, indique un faire radicalement nouveau, l'inattendu dont le sujet est le seul Dieu transcendant. Comme pour dire que Dieu en créant l'homme marque une frontière entre le faire d'avant et le faire qui se rapporte à la création de l'humain. De plus, ce verbe apparaît trois fois en Gn 1,27. Probablement, c'est une insistance sur la nouveauté du faire de Dieu quand il s'agit de créer l'homme et la femme. Cela étant, nous pouvons y voir la volonté du narrateur de souligner la supériorité de l'humain au regard des autres êtres de la création ou du moins sa singularité. Cependant, la présence de l'humain dans le même verset (Gn 1,27b) nous empêche de penser à une nouvelle création. Mais Gn 1,27b par les termes mâle et femelle n'est pas une animalisation anodine, nous pouvons penser que l'auteur sacré veut insinuer un rapport que l'humain entretiendra certainement avec les animaux. Au fond, selon l'exégète André Wénin, il s'agit moins ici de définir ce que sont l'homme et la femme qu'une remise de programme à l'humain par Dieu. Et c'est à travers l'exécution du programme par la médiation du faire comme Dieu que l'homme acquiert la ressemblance avec Dieu.⁸⁰ En extension, c'est par la manière dont il accomplira sa tâche de dominer la création qu'il pourra acquérir la ressemblance à Dieu, et donc qu'il pourra se démarquer en tant que différent du règne animal et roi de la création. Nous comprenons que Gn 1,27 nous situe davantage plus dans un registre éthique que dans un registre métaphysique.

En effet, l'auteur implicite de Gn1, par la médiation d'un langage mythique, construit une intrigue sur une réalité déjà vécue de telle sorte qu'il se permet de gommer certains détails pour atteindre aussi vite que possible son objectif : l'explication de ce qu'il en est de l'origine de

⁷⁹ Cf. Paul BEAUCHAMP, *Création*, dans Jean-Yves LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2013, p. 340-342 (ici p. 340).

⁸⁰ Cf. André WÉNIN, *Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 3 (2013), p. 401-420 (ici p. 402-403).

l'homme. Et le même auteur de Genèse inscrit Gn 1,27 dans la dynamique de la création par séparation reconnue aux autres étapes de la création de l'univers.

Sur ce, Wellhausen nous fait part de la conception sémitique de la création. Selon lui, le sémite sait que le monde ordonné apparaît par degrés par un acte de séparation. De plus, ce sont les grands éléments qui viennent au jour les premiers. Lagrange, quant à lui, nous renvoie, à propos, à l'*Hexaéméron*, traité de Saint Basile, où l'*opus creationis* est suivi de l'*opus distinctionis* et l'*opus ornatus*. Une conception antique qui affirme que Dieu crée en distinguant les parties confuses du monde et en les peuplant. Pour Cassuto, la création en général, y compris celle de l'homme et de la femme, a une origine sapientielle – pour le cas de la Bible cette origine est Dieu – qui dispose dans le livre de la Genèse les différentes classes des étants tel qu'il convient dans le temps et l'espace.⁸¹ Dans ce cas, le livre de Genèse passe pour le résultat d'une sagesse observationnelle qui explique l'origine de l'Univers à partir du cours quotidien de la vie.

Cependant, il faut remarquer que la tradition sacerdotale à laquelle est rattaché le premier récit de la création est plus récente et suppose une évolution dans la manière de voir et penser l'œuvre de Dieu et Dieu lui-même. De fait, la tradition dite sacerdotale est le résultat de tout un processus. En effet, un siècle et demi révolu, après la conquête et l'assimilation du Royaume du Nord par les Assyriens, le Royaume de Juda est à son tour assiégé et conquis par Babylone. Dans l'exil à Babylone, les prophètes Ezéchiel et le Second Isaïe et surtout les prêtres vont soutenir la foi du peuple en Exil en essayant d'adapter la religion à la nouvelle situation et susciter au sein du peuple des raisons d'espérer encore en Dieu d'Israël. En réalité, il s'agissait de répondre à tout un questionnement sur le pourquoi du silence de Dieu face de la souffrance de son peuple, la place des autres nations dans le projet de Dieu, la célébration de Dieu en une nation où le dieu *marduk* est adoré comme créateur. Rapidement, on remonte à Abraham et à son Alliance avec Dieu. Le droit d'Israël à une terre est validé par les tombes des ancêtres qui y sont enterrés. La vie de l'Exode et les souffrances encourues sont rappelées. Un nouveau sens de l'alliance au Sinaï est établi : Dieu fera d'Israël une nation de prêtres et une nation sainte. L'unique Loi devient le Sabbat. Toute la Loi tourne autour du culte. Ainsi, sanctifier le temps et la pratique de la circoncision pour marquer l'appartenance au peuple élu devient une priorité. D'autres prescriptions comme les prescriptions alimentaires ne manqueront pas d'y figurer. Au retour de l'exil, au début de l'époque perse, cette tradition contribuera sensiblement au rétablissement de

⁸¹ Cf. Paul BEAUCHAMP, *Création et séparation : étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (Lectio Divina, 201), Paris, Cerf, 2005, p. 17.

l'unité du peuple d'Israël autour du temple. L'événement de l'automne 538 marque le début de la restauration du temple (Esd 3,3).⁸² Il est donc normal que dans le premier récit – qui relève de cette tradition – la célébration du sabbat puisse être soulignée sous forme d'arrière-plan du langage du narrateur et comme un principe régulateur de l'action créatrice de Dieu même.

Nous comprenons que le peuple à cette époque-là avait déjà compris que Dieu dans sa bonté (Gn 1,4s) est un Tout-Autre. D'où, l'accent anthropomorphique est moins remarquable que dans le deuxième récit de la création. En effet, selon Paul Beauchamp, à l'époque de l'auteur sacerdotal, le sémite est convaincu que Dieu n'a pas de mains, mais qu'il agit au cœur des choses. Par ailleurs, les prophètes et psaumes réservent l'usage du verbe *asah* (faire) tant pour l'activité salvifique de Dieu que pour l'activité artisanale ordinaire.⁸³ Il s'en suit alors que l'auteur sacerdotal ne peut pas du tout narrer la création de l'homme à partir de l'argile (Gn 2,7) et de la côte de l'homme (Gn 2,21-22) pour la création de la femme comme le deuxième récit l'envisage.

2.1.2.2. Deuxième récit : « *Le Seigneur fit tomber dans une torpeur l'homme... Dieu transforma la côte qu'il avait prise à l'homme en une femme qu'il lui amena.* » (Gn 2,21-22)

Le deuxième récit est remarquablement une émanation de la tradition yahviste. La façon de raconter est en adéquation avec l'époque de l'auteur. Dieu qui joue l'artisan, qui plonge l'homme dans une torpeur comme pour faire fondre un objet et en séparer les éléments. La torpeur d'*adam*, en hébreu, *tardemah*, en latin, *sopor*, en anglais, *sleep*, est un sommeil profond dans lequel plonge l'homme sans connaissance ou songe. Il s'agit certes d'un langage purement mythique. Toutefois, comme nous le verrons plus loin, ici nous gardons en mémoire que le langage mythique n'a rien de fabuleux, mais véhicule un message.⁸⁴

Il suffit de lire le verset Gn 2, 23 pour s'en convaincre. Comment se fait-il que l'homme qui tomba dans une torpeur au moment de la création de la femme puisse reconnaître que la femme est un *os de ses os* ? Pourquoi n'a-t-il pas dit au moins : « voilà celle qui me ressemble de tous les êtres vivants. » ? Dire que la femme est l'*os de ses os* signifie que l'homme aurait assisté à l'assemblage des éléments constitutifs de la femme et à sa formation. Or, selon le texte,

⁸² Cf. Claude BOUCHARD, *La formation du Pentateuque. VIII - La Tradition Sacerdotale (P)*, en ligne : <http://www.abeditions.be/partafoi/03pentat/08sa0008.htm> (consulté le 5 août 2017).

⁸³ Cf. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 87.

⁸⁴ Cf. JEAN-PAUL II, *Homme et femme, Il les créa*, Paris, Cerf, 2005, p. 46-47.

l'homme fut tombé dans une torpeur hors de tout état d'éveil. Nous pouvons penser que l'auteur implicite de Genèse nous amène à nous référer au moment de la différenciation de l'humain. Une sorte de rencontre des deux modalités d'incarnation d'un même *adam*. Nous l'affirmons d'autant plus que, comme nous le verrons plus loin, certains exégètes traduisent par *côté* et non par *côte* la partie d'*adam* à partir de laquelle la femme fut façonnée. Pour peaufiner notre réflexion, il ne nous est pas interdit de dire que Gn2 s'intéresse moins au fait de la création décalée de la femme qu'à l'affirmation, d'une part, de la même constitution physique et métaphysique de l'homme et de la femme ; et de la spécificité différentielle de l'un et de l'autre, d'autre part.

Le deuxième chapitre de la Genèse est un texte plus ancien que celui du premier chapitre. Il a tout d'une poésie concrète. Selon bien des hypothèses, le texte a été rédigé sous la dynastie davidique, probablement entre le 10^{ème} et le 9^{ème} siècle avant Jésus-Christ. L'auteur de Gn2 place l'homme en un très beau jardin (Gn 2,10s) dit *Eden*, situé entre quatre fleuves quasi-mythiques. Il s'agit, dans un langage technique, d'une rédaction anthropomorphique : Dieu est vu comme un artisan, un chirurgien, se promène avec l'homme comme un ami, quoiqu'il ne cesse pas d'être le Tout-Autre.⁸⁵ Les influences des cosmogonies de la région mésopotamienne font surface dans le récit. En effet, selon la mythologie babylonienne *marduk*, à titre d'exemple, *dieu soleil*, lutte contre *tiamat*, (dieu qui représente l'eau salée), et, de la dépouille de *tiamat*, *marduk* créa le ciel et la terre. S'agissant de l'homme, il a été créé pour travailler à la place des dieux et les nourrir par les offrandes, il aurait été façonné d'argile et du sang d'un dieu. En raison probablement de ces influences, nous voyons effectivement que le deuxième texte Gn 2,4b-3,24, plus ancien que le premier, s'occupe moins de la création du cosmos en général que de la condition et responsabilité humaine dans le monde.⁸⁶ Nous y insisterons plus loin.

En effet, une chose est l'usage du terme *côte* par le livre de la Genèse pour parler de la création de la femme, une autre est de replacer ce mot dans l'ensemble du mouvement de signification globale de toute la Bible. A cet effet, l'apport de l'exégète André Wénin est capital. D'après lui, l'être humain façonné par Dieu est générique. Il ne s'identifie pas ni à la femme ni à l'homme. Il est les deux en même temps. Ici, Wénin prend distance vis-à-vis de la lecture traditionnelle de Gn2, 21-22. Il prouve que quand Gn 2 décrit comment dieu tire une côte du flanc de l'homme, entendu comme mâle, le terme hébreu *çéla* utilisé en Gn 2, n'a nulle part

⁸⁵ Cf. Jacques NIEUVIARTS, *Pourquoi deux récits de la Création ?*, en ligne : <http://croire.la-croix.com/Definitions/Bible/Genese/Pourquoi-deux-recits-de-Creation> (consulté le 09 février 2017).

⁸⁶ Cf. Paul BEAUCHAMP, *Création*, p. 341.

ailleurs dans la Bible le même sens de *côte*, mais apparaît trente-neuf fois en dehors de Gn 2 en prenant globalement non le sens de *côte* mais celui de *côté*. Remarquons en passant ici qu'André Wénin désigne Dieu au diminutif probablement pour montrer que le dieu dont il est question en Genèse ne traduit pas exactement le Dieu d'Abraham, mais que nous sommes en face d'une expression mythique qui se sert de symboles pour rendre compte de l'imagination autour de l'être et du faire du Dieu d'Abraham qui continuera à se révéler, et cela de façon parfaite en Jésus-Christ. De toutes les façons, Gn 2, 21-22 s'inscrit dans la perspective de la création par séparation, et non par retrait. Ce qui nous amène à tenir pour vraisemblable l'interprétation selon laquelle Gn 2, 21-22 relate simplement la séparation d'un être générique en deux côtés. Du coup, ce sens nous fait quitter toute définition de l'un des humains à partir de l'autre, toute hiérarchisation ontologique entre l'homme et la femme. Il est donc naturel d'y voir une différenciation d'un *même* : l'humain (*adam*). La torpeur dans laquelle fut plongée l'humain à l'instant de la séparation montre que ni l'un ni l'autre ne peut se targuer d'être témoin de l'origine de l'autre. Le fondement de leur différence se place hors de leur portée. Ainsi, les deux sont dans le face à face, chacun comme devant un mystère. Une limite quant à la maîtrise de l'un sur l'autre est radicalement posée. La femme ne saurait donc être l'homme et vice versa. Ils sont tous appelés à assumer la différence.⁸⁷

Cependant, le génie du deuxième chapitre réside dans son potentiel de penser l'homme sous son double aspect sexuel et de montrer que la corporéité et la nature sexuelle ne s'identifient pas complètement quoique le corps humain normalement constitué soit sexué, qu'il soit homme ou femme. Toutefois, Jean-Paul II souligne que le fait que l'homme soit son corps relève plus profondément de la structure du sujet personnel que de sa constitution psychosomatique d'homme ou de femme. A cet effet, la solitude de l'homme que relate Gn 2, comprise à partir de sa profondeur, montre qu'elle se réfère à l'humain, et qu'elle est antérieure à la signification de l'unité originelle de l'homme (*ish*) et de la femme (*isha*), qui sont deux modalités d'incarnation du même être humain.⁸⁸ A ce niveau le deuxième récit de la création rejoint le premier. Cela étant, les deux traditions sur la création en Gn 1-3 ne s'opposent pas mais se complètent.

⁸⁷ Cf. A. WÉNIN, *Humain et nature, femme et homme*, p. 411-412.

⁸⁸ Cf. JEAN-PAUL II, *Homme et femme*, p. 46.

2.1.2.3. L'unité significationnelle des deux récits sur la création de l'homme et de la femme

Quand nous lisons dans la Bible que « Dieu crée Adam à son image, mâle et femelle il le crée » (Gn 1,27) et que « Le Seigneur fit tomber dans une torpeur l'homme... Dieu transforma la côte qu'il avait prise à l'homme en une femme qu'il lui amena. » (Gn 2,21-22) nous constatons une polarité qui met en évidence les deux côtés essentiels d'Adam en vue d'une union sans confusion. Certes, les deux récits de la Genèse sur la création de l'homme et de la femme sont sous-tendus par une unité significationnelle. Selon Philippe Dautais, du premier chapitre de la Genèse au début du troisième, les deux récits ne parlent que d'Adam ou d'*ish* et *isha*. Eve apparaît à la fin du troisième chapitre. Ainsi, *ish* et *isha* sont les deux principes l'un masculin et l'autre féminin inscrits en Adam. Il s'agit de deux pôles qui président essentiellement à la verticalisation d'Adam (l'humain) par rapport à la masculinité et à la féminité. Selon Dautais, *ish* définit l'être humain – homme ou femme – en vertu de sa capacité de souvenir, de faire mémoire, de prendre conscience et de pénétrer la profondeur de soi-même par ses capacités intellectuelles. Il exprime le principe masculin. *Isha*, représente l'immense richesse inscrite au cœur de l'être humain – homme ou femme –, toutes les potentialités de l'image de Dieu et de la création. Elle exprime le principe féminin. Ici, Dautais nous prévient que le récit de Genèse structure une vérité spirituelle relative à chaque être humain, de sorte que les deux récits se dotent d'une profondeur pédagogique immense.⁸⁹

C'est ainsi que Gn 2,23a où l'homme montre entre autres à travers son expression extatique – « Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! » que l'humain se définit comme un être de relation, laquelle relation se fonde sur la différence constitutive en Adam. Et nous pouvons même remplacer Gn 2,23a par l'exclamation suivante : « voici celle qui est l'essence de mon essence, l'être de mon être. » Ainsi, un des objectifs de Gn 1,27 et Gn 2,23 principalement est de mettre en relief qu'Adam assume la polarité *ish-isha* pour advenir à la totalité de lui-même. Inversement, l'homme et la femme doivent passer par leur humanité pour accéder à la masculinité et à la féminité. La vie de l'homme apparaît comme un chemin qui passe par l'intégration des deux polarités, toute proportion gardée, qui forment un continuum en chaque homme et femme.⁹⁰

⁸⁹ Cf. Philippe DAUTAIS, *Le chemin de l'homme selon la Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 38-39.

⁹⁰ Cf. P. DAUTAIS, *Le chemin de l'homme selon la Bible*, p. 39.

Selon la tradition biblique, la relation est le fil rouge même de la création et se retrouve en général à la base de celle-ci. Michel Maldamé le dit mieux :

« La création est, pour le philosophe comme pour le théologien, le don du tout de l'être à tous les êtres, par un être transcendant. C'est une production totale de l'être. La création ne suppose pas de sujet préexistant. Ce n'est pas un passage d'un état à un autre état, mais la venue pure et simple à l'existence. Pour cette raison, la production dont il s'agit dans la création doit être pensée comme une relation. Puisqu'il n'y a ni matière préexistante, ni une part de Dieu s'aliénant pour devenir le monde [...]. La relation est dissymétrique : Dieu donne, la créature reçoit. Dieu est activité la créature est passivité dans cet acte. L'acte créateur est un don de l'être. La créature existe selon tout ce qu'elle est par ce don. La relation est donc réelle pour la créature, qui, sans elle, ne serait pas. Pour ce qui est de l'autre terme de la relation, le créateur, la notion de relation permet de voir que cet agir ad extra ne le prive de rien, ni ne lui ajoute quoi que ce soit. La création apparaît comme un acte de liberté et de pure bonté. »⁹¹

Il devient clair que les deux récits de la Genèse sur la création de l'homme et de la femme se complètent dans leur expressivité mythique. D'après la littérature sémitico-génésiqque, l'être humain est un et pluriel. L'homme et la femme sont unis dans leur être et leur origine. L'homme et la femme sont une manifestation, mieux encore une incarnation d'une même réalité qu'est l'humain. Ainsi, l'unité d'origine et d'être, au-delà de ce que Gn 2,23 peut laisser entendre pour les moins avertis, quant à la trame de fond du message de la Genèse, fonde l'égalité et la même dignité entre l'homme et la femme. La création simultanée d'Adam et du couple en Gn 1,27, qui vient en fin de l'œuvre de la création et la création d'Adam suivi de la création différée de la femme à partir de l'homme – qui devient tel et se reconnaît tel dans le vis-à-vis avec la femme en Gn 2,22-23 – sont des passages d'une profondeur immense. Les deux versets pris en eux-mêmes proposent à notre attention le fait que l'humain n'a d'existence qu'en tant qu'homme ou femme. De plus, ils révèlent que l'homme et la femme sont les deux côtés interchangeables et inconfondables de l'humain. Il ressort qu'être homme ou femme ne saurait être de l'ordre de l'épiphénomène, mais d'une existence substantielle de l'humain.

En outre, la création de l'homme et de la femme s'opère par séparation que ce soit en Gn 1 ou Gn 2. André Wénin nous fait d'abord voir que la création découle du nom de Dieu. YHWH (Adonai) devient le nom propre de Dieu à partir de Gn 2, 4. Or, YHWH est un tétragramme

⁹¹ Jean-Michel MALDAMÉ, *Le Christ pour l'univers* (Jésus et Jésus-Christ, 73), Paris, Desclée, 1998, p. 86.

formé à partir du verbe être, *hyh*, en hébreu. Le nom de Dieu se traduit ainsi par *il est* ou *il fait être*. Cela entre en adéquation avec l'autorévélation du nom de Dieu à Moïse : « *Je suis qui je serai* » (EX3, 14). Etant un avec sa parole en raison de sa perfection, Dieu crée en Gn1 par sa parole. *Dieu dit* : « *que soit [...]* » (Gn 1, 3s). Et sa parole est séparatrice (Gn 1, 4s).⁹²

Quant à la création de l'homme, le verbe hébreu *bara* (créer) apparaît au sujet des monstres des vivants (Gn1, 21) et à la création de l'homme en Gn 1. La première occurrence en Gn 1,21 peut faire penser à une frontière entre les êtres vivants et les êtres inanimés. En Gn 1,27, il apparaît trois fois. Une insistance particulière. Dans le sillage de la pensée de Josy Eisenberg et Armand Abecassis, nous pouvons comprendre cette insistance par le fait qu'à ce niveau, la différence ne le situe pas entre les vivants seulement mais entre le créé à l'image de Dieu et le reste qui ne l'est pas. *Bara* est au comble de la séparation à travers la création de l'homme et de la femme, une opération séparatrice au sein de l'humain (*adam*). L'autre séparation peut être perçue au cœur du fait que l'homme soit créé à l'image de Dieu sans être pour autant Dieu, celui-ci demeurant le Tout-Autre.⁹³ De fait, Gn 1, 27, à lui seul, peut ressortir la triple séparation envisageable autour de la création de l'humain. Gn 1, 27b (« [...] mâle et femelle, Il les créa [...] ») montre une affinité de l'humain avec les animaux, signe de la nette différence entre l'humain et son Créateur. De plus, Gn1, 27a (« *Dieu créa l'homme à son image [...]* ») désigne la séparation de l'humain avec les animaux. Et Gn 1, 27b révèle la séparation au sein même de l'humain en masculin et en féminin.

Gn 2 offre une nouvelle séparation de la femme et de l'homme, en scindant en deux côtés l'*adam*, après l'avoir plongé dans une torpeur. Cette séparation se fait à l'insu de l'homme et de la femme, ce qui lève la prétention à la supériorité de l'un sur l'autre et montre que le *non-savoir* est une dimension constitutive de l'homme et de la femme.⁹⁴

Cela étant, l'homme et la femme sont invités à prendre la vie comme un don, à consentir à un manque symbolisé par l'état d'inconscience dans laquelle a été plongée *adam* en vue de l'apparition des deux côtés de lui-même, d'une part. En plus, ne peut-on pas se demander si Gn 2, 23 – où l'homme entre en extase à la vue de la femme – vient signifier le don de la prise de conscience à *adam* de ce qu'il est, à travers la mise en rapport de l'homme et la femme, d'autre part ? Ici, nous sommes conscients que nous ouvrons un débat de grande portée dans le monde

⁹² Cf. André WÉNIN, *La création séparation comme Œuvre de l'Origine*, dans Françoise MIES (éd.), *Que soit! L'idée de création comme don à la pensée*, Namur, Lessius, 2013, p. 27-39 (ici p. 28-30).

⁹³ Cf. A. WÉNIN, *La création séparation comme Œuvre de l'Origine*, p. 33.

⁹⁴ Cf. A. WÉNIN, *La création séparation comme Œuvre de l'Origine*, p. 35.

de la théologie biblique. En tout cas, si tel est le cas, nous pouvons penser que Gn 2,23 donne une lumière sur la nature et l'histoire de l'humain, qui s'interprètent comme une oscillation entre le savoir et le non-savoir, la possession et le manque, la perfection et l'imperfection. Le drame de Gn 3, où l'homme et la femme brisent les frontières pour supprimer les pôles du non-savoir, du manque et de l'imperfection, est un indice du projet maléfique de l'obscurcissement de la différence des sexes. Car cette dernière n'implique pas une domination par un savoir, cette fois-ci de la femme, qui vient d'être trompée par le serpent (Gn3, 4-6), mais une relation. Or, toute relation doit poser des limites, sans quoi elle perd son caractère subjectif pour finalement devenir une objectivation. André Wénin nous rappelle que, quoique la lecture traditionnelle de Gn 2-3 y voit le fondement du mariage, ce corpus de la Genèse s'intéresse avant tout à la différenciation entre l'homme et la femme, d'une part, et à la mesure et la démesure que connaît leur relation, d'autre part.⁹⁵ Comme cette différence prolonge ses racines dans les profondeurs de l'être-même de l'humain, il apparaît que l'homme et la femme ne peuvent trouver leur épanouissement qu'en s'abandonnant à la dynamique oscillatoire évoquée, ci-dessus, par une appropriation responsable. Et cette appropriation passe certes par l'assomption de la différence des sexes qui signifie une et même chose : l'unité de l'humain dans la pluralité.

2.2. APPROFONDISSEMENT TYPOLOGIQUE DU RAPPORT HOMME-FEMME SELON GN1-3

2.2.1. *Rapport de similitude*

En Gn2, 18, il est dit : « [...] *Je veux lui faire une aide qui lui soit accordée [...]* ». Adonai décide de donner une aide à *ish*. Le terme *aide*, en hébreu, *ezer*, ne s'emploie dans la Bible que quand Dieu vient en aide à l'homme ou à une tribu. Il s'agit donc d'une aide qui sort de l'ordinaire. Une aide sans quoi l'homme ou la femme mourrait, cesserait d'être (Gn 2, 20 ; Dt33, 29 ; Ps 33, 20 ; Ps 70, 6). Ainsi, Dieu donne à l'homme une aide à sa mesure, comme un vis-à-vis, celle qui lui correspond. Cette aide qui est assortie à l'homme ne peut être qu'une aide de même nature que lui, ce qui fonde la complémentarité assimilable à celle de la clé et de la serrure d'une porte pour exécuter un même ordre (fermer ou ouvrir). Attendu que *adam* a été créé à l'image de Dieu, nous pouvons dire que l'homme et la femme sont aussi l'un et l'autre fait à la

⁹⁵ Cf. A. Wénin, *Humain et nature, femme et homme*, p. 415-416.

nature et à l'image de l'un et de l'autre. La relation entre l'homme et la femme est essentielle⁹⁶. La femme est pour l'homme une aide dont il ne peut pas se passer et vice versa. L'homme n'est pas aléatoire pour la femme et vice versa. Gn 2, 23 montre qu'*ish* reconnaît un lien ontologique et familial entre lui et *isha*. Lorsqu'Adam s'écrie : « *Pour le coup, c'est l'os de mes os, la chair de ma chair !* », il montre la relation de parenté entre l'homme et la femme. Il s'en suit que l'homme et la femme sont ensemble le symbole de l'humanité. Ainsi, Henri Blocher se rend compte que l'être humain est un *être avec*. Mais il remarque que même si la sexualité rend nécessaire l'être avec, elle n'est pour autant nécessaire à l'être avec.⁹⁷ Le rapport de similitude qui s'établit entre l'homme et la femme n'est pas symétrique. La similitude entre l'homme et la femme se fonde sur l'unité de nature, et l'asymétrie entre les deux ouvre à la différence et à la complémentarité.

2.2.2. Rapport différentiel

Gn 1, après avoir évoqué l'unité et la spécificité de l'être humain (v. 27 a et b), parle de « mâle et de femelle », une différenciation (v. 27c). En effet, le livre de Genèse porte à notre attention que l'homme et la femme ne peuvent habiter leur mandat de créatures à l'image de Dieu, qu'en étant tournés l'un vers l'autre. A l'instar des hormones, le corps, la féminité, la masculinité imprègnent la personne entière : l'intelligence, la sensibilité, la vie volontaire, etc. Et la complémentarité vient marquer l'importance de la sexualité comme déjà évoqué précédemment. En effet,

« Nul ne peut prétendre être à lui seul, à elle seule, l'entière humanité. Chacun est dans l'exil de la différence où il est porté manquant, défailant dans la rencontre avec l'autre. L'avènement de la femme comme sujet singulier de désir renvoie l'homme à son propre désir singulier. L'imaginaire de l'un n'est pas l'imaginaire de l'autre, la jouissance de l'un n'est pas la jouissance de l'autre ; la vérité de l'un n'est pas la vérité de l'autre. Rien, de soi, ne dit à l'homme ce qu'est la femme, rien de soi, ne dit à la femme ce qu'est l'homme hors de la rencontre où ils se risquent. »⁹⁸

⁹⁶ Cf. Pierre BERTHOUD, *Le rapport des sexes au fil de l'histoire de la révélation*, en ligne : <http://larevuereformee.net> (consulté le 16.3.2017).

⁹⁷ Cf. Ibidem.

⁹⁸ Albert DONVAL, *Insoutenable hiérarchie...Illusoire égalité*, dans Xavier LACROIX (éd.), *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Paris, Cerf, 1993, p. 13-24 (ici p. 22).

Certes, la différence limite et l'homme et la femme. La femme n'est pas une extension de l'homme comme le laisserait croire une lecture moins avisée de Gn1, 21. La femme, tout comme l'homme, est le lieu de l'altérité. Mais, la différenciation rappelle surtout au Terrien (*adam*) son ultime vis-à-vis qu'est Adonaï, ce qui fonde l'épanouissement d'une relation personnelle et intime avec Dieu.⁹⁹ En effet, selon la tradition biblique, la première différenciation pour l'homme se situe dans le rapport de celui-ci avec Dieu. Cela parce qu'elle s'annonce comme l'indice primordial du Tout-Autre qui n'a pas de sexe, mais dont, par contre, l'homme et la femme sexués sont dits être l'image.

Ainsi, la première chose qui est dite de l'Adam est qu'il est deux : mâle et femelle (Gn1, 27). Le Talmud le confirme en affirmant que l'homme sans la femme diminue l'image de Dieu. En hébreu, deux lettres distinguent les termes *iyeh* et *iyehah* (homme et femme) : le yod et le hé qui forment ensemble le commencement du nom de Dieu, *yh*. Nous pouvons y voir une façon d'indiquer que l'autre sexe est pour chacun des deux révélateurs de la face cachée du divin.¹⁰⁰

Finalement, la différence entre l'homme et la femme s'enracine dans l'être même de Dieu. Quoique le sexe ne soit pas la causalité de cette différence, Dieu lui-même, selon la révélation chrétienne, se décline comme Père, Fils et Saint-Esprit. Tout comme les trois hypostases de la trinité sont d'une même nature divine, ainsi l'homme et la femme dans leur différence sont de même nature humaine. Sur ce, la réflexion d'Eric Fuchs est pertinente :

« La limite signifiée par la différence sexuelle est un sens à déchiffrer qui ne se réduit pas au simple constat de la différence physiologique des sexes [...] La différence est le principe même de toute relation humaine : je ne suis pas toi tu n'es pas moi, quelle que soit la profondeur du lien affectif entre deux êtres, jamais le mystère de leur altérité même quand l'homme et la femme se donnent l'un à l'autre. C'est pourquoi la tradition biblique [...] fait de la différence sexuelle le marqueur de la création de l'être humain. L'être humain que Dieu créa à son image est d'emblée homme et femme (Gn1, 27). C'est par leur altérité qu'ils sont l'image de Dieu, le Tout-Autre [...] »¹⁰¹

⁹⁹ Cf. P. BERTHOUD, *Le rapport des sexes au fil de l'histoire de la révélation*, en ligne : <http://larevuereformee.net> (consulté le 16.3.2017).

¹⁰⁰ Cf. Xavier LACROIX (éd.), *La différence sexuelle a-t-elle une portée spirituelle ?*, dans Xavier LACROIX (éd.), *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Paris, Cerf, 1993, p.139-149 (ici p.148).

¹⁰¹ ERIC FUCHS, *Quand l'obligation se noue avec la liberté*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 35-36.

Certes, l'homme et la femme sont deux modalités d'être de l'humain, pour mieux dire, deux modalités de l'incarnation du même humain. La notion de différence au cœur de l'humain est fondamentale. Comme déjà signalé plus haut, elle est la condition et la possibilité de la relation. Or, cette dernière est la condition même de la création biblique. Car, dès Gn 1,4 nous voyons que la bonté de la création suppose une relation de celle-ci avec le Créateur. Par ailleurs, il s'agit d'un appel à l'existence. La création est, en effet, l'œuvre de la libre volonté du créateur. Il s'ensuit que l'homme et la femme constituent une différence qualitative. Ainsi, l'un et l'autre sont interchangeables. L'homme est l'humain en tant qu'homme, et la femme est l'humain en tant que femme. Gn1, 27 nous montre que le fait qu'*adam* a été créé à l'image de Dieu est inscrit même au cœur de la différence sexuelle. En conséquence, cette dernière devient même la condition de l'humanité d'être à la ressemblance de Dieu par la conjonction sans confusion ni fusion du *faire* féminin et du *faire* masculin.

2.2.3. *Rapport fonctionnel*

La question qui se pose dès qu'il y a une formation d'une communauté c'est la question de l'ordre, des rôles ou de la fonction. La lecture de Gn 2, 21-23 peut donner lieu à une sorte d'infériorisation de la femme. Mais Gn 2,18 présente la femme en tant qu'une aide qui lui est semblable. Il ne s'agit de rien d'autre qu'un vis-à-vis de l'homme. Or, le vis-à-vis ne peut être que son égal, celle qui communie à la même origine, même nature et même destinée. De plus, c'est déjà un acquis que la femme est un des deux côtés de l'humain. L'ordre entre les deux se fonde dans leur différence. Et le principe de cet ordre est la complémentarité, sans quoi le désordre supplante l'ordre.

Plus haut, nous avons vu que chacun des deux sexes est révélateur de la présence de Dieu au cœur de la création. C'est ainsi que, Eduard Joseph Young nous dira que la femme réalise sa plus haute destinée lorsqu'elle est une aide pour l'homme.¹⁰² A cela s'ajoute que l'homme ne peut aussi réaliser sa plus haute destinée qu'en accueillant cette aide en tant que don, reçu et apprécié à la hauteur de sa relation avec le Donateur.¹⁰³ Or, la nature de cette relation ne peut être qu'une relation d'amour. In fine, le principe fonctionnel, précédemment énoncé qui régit le rapport fonctionnel (principe de complémentarité) entre l'homme et la femme, ne peut

¹⁰² Cf. P. BERTHOUD, *Le rapport des sexes au fil de l'histoire de la révélation*, en ligne : <http://larevuereformee.net> (consulté le 16.3.2017).

¹⁰³ Le terme est en majuscule parce qu'il signifie ici Dieu.

correspondre à la bonté du dessein du créateur que quand il est une expression d'amour. Sinon, on serait pris dans le piège socio-culturel de domination qu'exprime à la fois Gn 2,23 et Gn 3,12 où respectivement, selon une des lectures, la femme garde le silence comme une résistance à la volonté d'objectivation de l'homme d'une part, et d'autre part, l'homme s'innocente devant le Créateur et inculpe la femme, une façon de s'inscrire en faux contre la décision prise par la femme de cueillir le fruit sous l'instigation du serpent sans son avis.

Par-là, nous donnons parfaitement raison aux courants de pensées et activistes qui plaident pour l'égalité sociale des sexes. La différence des sexes ne profite en rien à l'humanité quand elle est le lieu du mépris et de l'exclusion sociale. Dans ce cas, elle cesse d'être une source d'épanouissement, de complémentarité pour devenir une source d'oppression.

2.3. QUELLE EST LA PERTINENCE DU MYTHE COMME MEDIUM DE LA VERITE BIBLIQUE SUR LA GENESE ET LA DEFINITION DE L'HUMAIN ?

2.3.1. *Le mythe, quid ?*

S'il y a un concept sur lequel divergent les esprits des penseurs contemporains tout comme ceux d'hier, c'est bel et bien le *mythe*. Selon Julien Ries, le mot mythe vient du mot grec *muthos*. Ce terme a un double sens. Il signifie d'un côté parole, et d'un autre récit. Au sens de parole, il s'agit d'une parole, de la parole publique, de la conversation, l'objet de la conversation, la pensée exprimée ou le message. Au sens de récit, *muthos* signifie la narration, la fiction, la fable, la trame d'une comédie ou d'une tragédie. Historiquement, la sémantique du concept mythe a connu des mutations. Dans le dialecte ionien du poète Homère, le mot aurait communiqué à la même signification que le mot *logos* dans le dialecte attique. Dans la tradition grecque, l'usage de *muthos* s'opposait à celui de *logos*. *Logos* étant l'expression de la vérité, *alètheia*, *muthos* signifiait en revanche autre chose que le vrai.¹⁰⁴ Le mythe est aussi un art littéraire. Il semble qu'après la mort de Socrate, Platon, dans le *Phédon*, le *Banquet*, *Phèdre*, s'est servi du mythe pour masquer son incrédulité en les dieux de la société. Mais pour Aristote, les mythes forment la mémoire déformée d'anciennes pensées philosophiques, une forme symbolique d'une théologie panthéiste utile pour la moralisation de la masse.¹⁰⁵ C'est cette vision que la perspective scientiste adoptera. A la suite d'Aristote, Krappe dira que « le mythe donne une

¹⁰⁴ Cf. Julien RIES, *Le mythe et sa signification* (Information et enseignement, 6), Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1982, p. 5.

¹⁰⁵ Cf. J. RIES, *Le mythe et sa signification*, p. 20-21.

réponse provisoire aux questions posées par l'homme curieux de connaître la raison des choses. Il est un phénomène intellectuel dans lequel il ne faut pas chercher du symbolisme. En fait, le mythe est un conte explicatif qui s'évanouit en présence de l'hypothèse scientifique. »¹⁰⁶ Ici, le mythe n'a pas une valeur de vérité au regard de la vérité scientifique. Le mythe est par défaut de l'explication scientifique.

Le théologien Rudolf Bultman dit que le mythe est le contraire de l'histoire. Dans cette optique, le mythe ne peut que référer à un ensemble de faits illusoires alors que l'histoire est validée par le principe de vérifiabilité.

Pour le sociologue Victor Larock, le mythe forme un bloc de la pensée et de la croyance collectives. Ses caractères spécifiques d'irrationalité, d'émotivité, de dynamisme et de récurrence sont une émanation de la collectivité. Le mythe selon lui est chargé de virtualité et d'action. Il est une représentation relative à tout objet de connaissance ou d'action dont les caractères spécifiques (irrationalité, émotivité, dynamisme, récurrence) procèdent de son origine collective. Nous entendons par-là que le mythe n'est pas seulement un simple récit. N'étant pas une œuvre individuelle, il couvre le domaine du visible et de l'invisible, car il est le résultat d'une création collective. Le mythe a ainsi une force de cohésion qui se déploie entre les membres du groupe. Le mythe produit la communion.¹⁰⁷

Le philologue Károly Kerényi s'est illustré quant à lui par le nouveau nom qu'il a donné au contenu d'un mythe : *mythologème*. Selon lui, le mythologème est l'ensemble des représentations anciennes transmis par la tradition, au sujet souvent des dieux et d'êtres divins, de combats de héros et de descentes aux enfers, etc. Le mythologème n'est pas une simple forme d'expression. Il contient un message. Et le message mythique remonte aux origines. Il n'évoque pas des causes, il parle de faits.¹⁰⁸ C'est justement à ce niveau qu'on comprend le fonctionnement du mythe. Celui-ci ne répond pas à la question : pourquoi ? Il répond plutôt à la question : à la suite de quoi ? Il raconte les événements qui sont à la base du monde.¹⁰⁹ Le psychiatre Carl Gustav Jung réfère le problème de la psychanalyse non à la libido comme Freud, mais aux grands mythes de l'humanité. Pour Jung l'âme humaine est par nature religieuse et a la capacité d'entrer en relation avec l'être transcendant qu'est Dieu pour la plupart. Dans son

¹⁰⁶ J. RIES, *Le mythe et sa signification*, p. 6.

¹⁰⁷ Cf. J. RIES, *Le mythe et sa signification*, p. 7.

¹⁰⁸ Cf. J. RIES, *Le mythe et sa signification*, p. 119.

¹⁰⁹ Cf. Ibidem.

travail, il a découvert les images primordiales dites archétypes par l'analyse comparée des rêves des malades et des différents mythes de l'humanité.¹¹⁰ Il n'est donc pas aberrant d'affirmer que les mythes sont émaillés d'une dimension structurante de l'être humain. Le mythe permet à l'humain de briser certaines limites qui l'empêcheraient de rendre compte de son autocompréhension et de son *Weltanschauung*.

Enfin, il me semble que la précision faite par Charles Delattre sur la notion de mythe soit pertinente. Delattre nous fait savoir que désigner un mythe ne signifie pas se référer à un objet. Mais il s'agit de se reporter à un ensemble théorique en plongeant son regard dans ses contours et contenus. En effet, c'est indiquer ce qui ne trouve pas son être ailleurs que le geste même de la désignation. Le procédé mythique est une invention du présent qui donne à son produit des formes archaïques tout en ne visant pas à construire le passé mais à se justifier en tant que présent.¹¹¹

Il ressort clairement que le mythe ne saurait être pris pour une illusion ni pour une histoire. Il est fait de virtualité et d'action, de vérité et de son support, de clarté et de zones d'ombres. Cette dualité est insécable. Par ailleurs, elle est plus une unité qu'une parité. Le message ne saurait être séparé de son emballage. S'en tenir uniquement au message n'est qu'une façon de dépouiller une collectivité de sa tradition et de sa richesse. Ne se contenter que du seul emballage du mythe et refuser à celui-ci sa valeur de signification, c'est priver le mythe de sa fonction première d'être messenger et donneur de sens au sein d'une collectivité, quelquefois avec des ambitions universelles, comme le veut le mythe des premiers chapitres du livre de Genèse.

A analyser de plus près, dans le champ sémantique du terme mythe, il est beaucoup moins aisé de tracer la frontière entre les termes *mythe* et *fiction*. Selon Jean-Marie Schaeffer, comme le mythe, la fiction est un acte de parole, que notre auteur appelle une feintise ludique partagée au sein une communauté. Au sens logique, la fiction se présente sous la forme d'une construction d'un monde possible, une alternative au monde dit réel, lequel monde est créé par un langage et

¹¹⁰ Cf. J. RIES, *Le mythe et sa signification*, p. 117.

¹¹¹ Cf. Charles DELATTRE, *Avant-propos. Construire le mythe : une perspective pragmatique*, dans Danièle AUGER et Charles DELATTRE (éd.), *Mythe et Fiction*, en Ligne : <http://books.openedition.org/pupo/1802?lang=fr> (consulté le 19 juin 2017).

une culture.¹¹² Par souci de clarté, nous jugeons important de développer un peu notre approche sur la ressemblance et la différence entre un mythe et une fiction.

2.3.2. *La différence entre mythe et fiction*

Le mot fiction est apparu au XIII^e siècle, et vient du nom latin *fictio*, dérivé lui-même du verbe *figere* qui signifie : façonner, imaginer, forger de toutes pièces et feindre. Il s'agit d'une action d'imaginer ou une chose imaginée.¹¹³ Certes, un mythe et une fiction sont tous des produits de l'imaginaire traversés par des éléments culturels et traditionnels d'une société. Il ne s'agit pas cependant d'une simple reproduction de la vision du monde d'une société ni d'un pur résultat du seul imaginaire. Un mythe et une fiction s'analysent dans un espace intermédiaire entre la part de l'individu et celle de la collectivité.¹¹⁴ Mais la différence entre mythe et fiction est de taille. Nous avons vu plus haut que le mythe rend compte du présent par des éléments linguistiques archaïques. Le mythe ne cherche pas comme la fiction à trouver une alternative au monde réel, tel qu'indiqué plus haut. Il cherche plutôt à le justifier en reportant le lecteur aux événements originaux à la suite desquels le monde présent s'est développé.

Le mode de production et de transmission d'une fiction vise à rendre le discours compréhensible, alors que le mythe se préoccupe moins de l'auteur et du public ou lecteur. De fait, la fiction appartient en premier au domaine de la communication, tandis que le mythe appartient au domaine de représentation considéré comme commun et communautaire. Le mythe se présente comme un moyen de connaissance totalisante d'une telle culture, alors que la fiction n'existe que dans la relation entre un individu et son œuvre, entre l'œuvre et le public ou spectateur. Mythe et fiction ne sauraient pas être interchangeables, ils fonctionnent différemment.¹¹⁵

Delattre distingue la fiction du mythe du fait que si la fiction jaillit du pacte de lecture entre l'individu et le contexte culturel dans lequel on se plonge, le mythe est désigné explicitement ou implicitement. L'auteur ne définit pas ce qu'il fait, mais le lieu où il se situe. Le

¹¹² Cf. Michel BRIAND, *Le dialogue entre mythe et fiction : à propos du Dionysos de Lucien*, dans Danièle AUGER et Charles DELATTRE (éd.), *Mythe et Fiction*, en Ligne : <http://books.openedition.org/pupo/1826> (consulté le 21 juin 2017).

¹¹³ Cf. SÉBASTIEN et al., *Fiction*, en ligne : http://lettres.tice.ac-orleans-tours.fr/php5/coin_eleve/etymon/etymonlettres/narration/fiction.htm (consulté le 21 juin 2017).

¹¹⁴ Cf. C. DELATTRE, *Avant-propos. Construire le mythe*, en ligne : <http://books.openedition.org/pupo/1802?lang=fr> (consulté le 19 juin 2017).

¹¹⁵ Cf. Ibidem.

mythe généralement préexiste à son usage. Mais les mythes auxquels on se réfère peuvent ne pas préexister de façon figée. Et la tradition – support du mythe – il n'est pas à concevoir comme un réservoir d'éléments ou d'outils à mettre au service du récit. La tradition peut être ici envisagée dans le sens d'une vue d'esprit ou d'un assemblage d'objets divers pouvant être le fruit d'une création de toute pièce. Le mythe est interne à une procédure de langage. Le mythe préexiste à l'enquête du mythologue. Il s'agit d'une découverte faite par le mythologue au moyen surtout d'une analyse portée sur le document. La fiction réfère cependant par son existence elle-même. Au moment où le mythe est une construction du mythologue, la fiction s'établit par le contrat entre le public (lecteurs, auditeurs, ou spectateurs) et le contexte culturel dans lequel naissent le chant, l'image, le poème et le geste. Si le mythe est de l'ordre rétrospectif, la fiction appartient à l'instant présent.¹¹⁶

Mais alors quelle est précisément la valeur de vérité de la fiction et du mythe ? Tout d'abord, il est pertinent de signaler que la fiction n'a rien de commun avec le mensonge, celui-ci étant une transformation volontaire et dissimulée de la réalité. La fiction est à chercher du côté du récit fantastique, de la poésie ou de toute forme de feintise ludique partagée. La fiction ne connaît pas de malice en son sein. La fiction se définit par un compromis entre celui qui fictionne et le public ou le lecteur. Et la valeur de vérité d'un mythe tient au fait que celui-ci est un récit inventé ou un référent doté d'une vérité symbolique plus profonde que les faits extraordinaires, mis à son service, transmis comme des faits réels avant la critique et la prise de distance vis-à-vis du récit mythique.¹¹⁷ Ainsi, le rôle du mythologue consistera certainement à passer à l'herméneutique pour extraire la vérité symbolique du mythe.

Il n'est donc pas permis au mythe, à la manière de la littérature fabulatrice, tel le surréalisme, de passer outre les lois qui tissent la compréhension du discours. La raison est une partie intégrante du mythe. Néanmoins, comme l'a montré Heidegger, la vérité herméneutique propre au mythe n'est ni cohérentiste, ni d'adéquation, mais une vérité aléthéique. Ici, *alètheia*, concept de la pensée grecque, est défini par Heidegger en tant que dévoilement de l'être, un passage de l'être au paraître. Un énoncé n'est ainsi vrai que si, par lui, la chose vient à nous. Et il n'y a pas lieu de parler de la fausseté comme de corollaire antinomique de la vérité. Cela veut

¹¹⁶ Cf. Ibidem.

¹¹⁷ Cf. M. BRIAND, *Le dialogue entre mythe et fiction*, en Ligne : <http://books.openedition.org/pupo/1826> (consulté le 21 juin 2017).

dire que le mythe révèle ce qui a eu lieu déjà. La vérité du mythe n'est pas une vérité de cohérence mais un principe régulateur de la narration préjudicielle.¹¹⁸

Nous retenons par conséquent que la valeur d'un mythe dépendra nécessairement du modèle d'interprétation qu'on lui applique. Pour ce faire, il nous revient de faire un aperçu de quelques théories d'interprétation d'un mythe. Mais faut-il saisir à l'avance qu'autant que les définitions, les interprétations mythiques divergent. Nous choisissons de nous intéresser aux différentes théories d'interprétation du mythe d'après Van Riet Georges.

2.3.3. *Les modèles d'interprétation d'un mythe selon Georges Van Riet*¹¹⁹

Georges Van Riet propose trois théories principales d'interprétation à savoir la théorie tautégorique, la théorie allégorique et la théorie symbolique. Il a de la sorte montré trois autres théories secondaires qui découlent de la transposition des trois premières : la théorie phénoménologique, la théorie psychanalytique et la théorie existentielle. Nous développons ici les trois théories principales d'interprétation du mythe.

2.3.3.1. Théorie tautégorique

La théorie tautégorique est une interprétation qui relève du bon sens ou du premier niveau de compréhension d'un mythe. Elle n'envisage pas de figuration. Selon cette théorie, le sens du mythe est à chercher en lui-même. Georges Van Riet voit dans ce cas que le mythe dit explicitement ce qu'il dit, ni plus ni moins. Le mythe est ici toujours considéré sous sa forme littéraire. D'après les représentants de ce modèle d'interprétation, la valeur du mythe est nulle. Pratiquement, le mythe ne présente aucune valeur épistémologique. On n'a pas à chercher de la vérité dans une expression mythique ; il est l'équivalent d'une fiction ou d'une fable. Le mythe ne peut pas prétendre ni au réel ni au raisonnable.

Il convient de remarquer que le risque encouru sera de considérer à titre d'exemple que les textes bibliques de Genèse (Gn1-3) ne signifient rien. Car, ce bloc mythique de la Bible,

¹¹⁸ Cf. Donald IPPERCIEL, *La vérité du mythe : une perspective herméneutique-épistémologique*, en ligne : http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1998_num_96_2_7081 (consulté le 22 juin 2017).

¹¹⁹ Cf. Georges Van RIET, *Mythe et vérité*, en ligne : http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1960_num_58_57_5031 (consulté le 3 juin 2017).

dépourvu de figuration, face aux critères de rationalité, perd sa place dans le concert des unités de signification quant à la vérité sur l'homme et le monde.

2.3.3.2. Théorie allégorique

La théorie allégorique de l'interprétation d'un mythe reconnaît deux sortes de signification : une signification littérale, apparente et une signification voilée ou dissimulée sous la première. Celle-ci n'est autre chose que l'interprétation tautégorique. Elle est incohérente, donc inacceptable. La théorie allégorique sauve le mythe grâce au crédit accordé aux images et figures au moyen desquelles on fait venir à la surface un sens latent ou caché. De fait, à la lumière de cette théorie, au premier degré, le mythe est un bavardage inintelligible. Grâce au sens allégorique, le mythe devient intelligible, voire vrai. C'est à ce niveau que l'allégorisme dépasse le tautégorisme. L'interprétation allégorique peut être de l'ordre de la science, de la philosophie, de la dogmatique religieuse. Une fois le mythe élucidé, le mythe fait place à la science ou à la philosophie ou à la dogmatique religieuse.

Georges Van Riet distingue ainsi plusieurs types d'allégories dont les principales sont : l'allégorie de type physique, historique, moral et métaphysique. Cependant, Van Riet nous fait remarquer que l'inconvénient de cette théorie est que les éléments intraduisibles en langage clair inspirent moins d'importance au profit du sens caché. De plus, l'allégorisme pose immanquablement la question des critères d'interprétation. En définitive, on ne sait pas si l'interprète découvre le sens au cœur du mythe ou impose le sien à ce dernier. Notre auteur conclut que l'allégorisme ne dépasse pas de beaucoup le tautégorisme.

2.3.3.3. Théorie symbolique

Georges Van Riet remarque enfin que l'interprétation symbolique se distingue du tautégorisme par le fait qu'elle ne prend pas en compte le sens littéral du récit. Elle diffère aussi de l'allégorisme parce qu'elle ne réfère pas au sens voilé qui se porterait à notre connaissance grâce au travail d'interprétation qui recourt aux images pour élucider le récit.

L'interprétation symbolique renvoie au sens caché qui ne peut pas être exprimé autrement qu'en faisant recours aux symboles. Les symboles dans le mythe permettent d'exprimer des réalités les plus hautes, des vérités religieuses les plus sublimes ou mystérieuses. *Le mythe-*

symbole permet de nous rendre compte de l'inadéquation entre notre langage ordinaire et l'expressivité des réalités métaphysiques, tel le mystère de Dieu. Ce qui fait que la différence entre les trois théories soit de l'ordre épistémologique.

En effet, Van Riet nous avertit que le mythe énonce le probable. Il relève de l'opinion vraie. Il s'en suit que les symboles soient les mieux habilités à rendre compte du sens du mythe. Car, dans l'interprétation symbolique, le mythe est irremplaçable. Il n'est pas dissipé par l'avènement de la philosophie. La philosophie touche ici ses limites. Dans la pensée de Van Riet, la philosophie et la pensée mythique coexistent. Par ailleurs, il est des domaines, comme nous l'avons évoqué plus haut, où le symbole mythique va plus loin que le simple raisonnement philosophique. Selon la théorie symbolique, par le mythe, l'esprit se rend capable de remonter dans le passé en partant du moment présent, et penser l'avenir comme il a vécu le passé. A la lumière de l'interprétation symbolique, le mythe représente ainsi le monde de telle sorte que l'action humaine y trouve toujours un sens, tout en sachant que le mythe ne relève pas de l'action mais de la réflexion autour de l'action.

Néanmoins, Marc Girard, formule une mise en garde contre le danger de la catégorisation des symboles de sorte qu'on en arrive à forcer un symbole à entrer dans un carcan théorique ou un schéma préconçu qui finissent par limiter la puissance d'évocation du symbole. En même temps, le même auteur nous dit que se refuser de prendre en compte le discours dans lequel le symbole s'insère et la réalité voilée qu'il évoque signe la mort du symbole et de son sens.¹²⁰ Ainsi donc, nous comprenons ici que l'arbitraire ne concerne pas uniquement l'interprétation tautégorique et allégorique, mais guette aussi la présente interprétation.

En tout cas, des trois modèles d'interprétation d'un mythe, nous nous penchons sur la théorie symbolique quant au type de vérité que véhiculent les textes du livre de la Genèse au sujet de la différence entre l'homme et la femme et de ses implications théologiques et anthropologiques.

¹²⁰ Cf. Marc GIRARD, *Les symboles dans la Bible* (Recherches, 26), Québec, Bellarmin, 1991, p. 16.

2.3.4. *La portée théologique des mythes et de la narrativité biblique à partir des premiers chapitres de la Genèse*

Nous ne pouvons pas penser le mythe en dehors du monde du récit. Le mythe est lui-même un récit ou une narration. Or, la narrativité est un véhicule ou une enveloppe du message. Quand nous lisons la Bible et que nous voyons que les juifs et les chrétiens racontent des histoires, nous touchons une des preuves littéraires que ces gens croient en un Dieu qui se révèle et agit dans l'histoire. Le récit peut s'appréhender comme un témoin sans faille d'un Dieu qui se donne à connaître dans le défilement et le vécu de l'histoire d'hommes et de femmes. D'où le salut se dit dans une histoire. Il suffit de se reporter à l'histoire de l'apparition de l'ange Gabriel à Marie, pour ne citer que ce cas.¹²¹

André Wénin ne tarderait pas à illustrer notre propos. Il nous fait remarquer qu'en Gn 1, à titre d'exemple, la maîtrise exercée par Dieu sur le chaos à partir duquel il fait émerger le monde ordonné n'enregistre pas de violence. Ainsi, cette image suggère à l'être humain d'avoir la même attitude envers les bêtes. Le repos du septième jour met une limite à la maîtrise de Dieu. Cela suggère à l'humain de contenir aussi son empire sur l'animal.¹²² En plus, pour André Wénin, les quatre premiers chapitres de la Genèse se présentent comme le résultat d'une réflexion sur la condition humaine, les rapports entre les hommes. Ils stipulent quels sont les rapports qui se tissent ou se défont entre les frères. Ils inspirent aussi la voie par laquelle l'homme peut devenir plus humain en se séparant de son animalité entre autres par le respect des limites qui lui ont été fixées par le créateur.¹²³

Cette pensée mythique ne pourra en aucun cas être remplacée, comme nous l'avons vu ci-dessus, par une philosophie ou un autre type de connaissance. A partir de ces exemples de valeur théologique du bloc mythique des premiers chapitres du livre de la Genèse, nous ne pouvons pas ne pas nous rendre compte que le mythe a indéniablement une identité épistémologique irréductible à quoi que ce soit.

¹²¹ Cf. Daniel MARGUERAT, *Entrer dans le monde du récit*, dans Daniel MARGUERAT (éd.), *Quand la Bible se raconte*, Paris, Cerf, 2003, p. 9-37 (ici p. 19).

¹²² Cf. André WÉNIN, *Lire la Genèse comme un récit. Quelques clés*, dans Daniel MARGUERAT (éd.), *Quand la Bible se raconte*, Paris, Cerf, 2003, p. 39-66 (ici p. 41).

¹²³ Cf. A. WÉNIN, *Lire la Genèse comme un récit*, p. 39.

Tel que nous y avons déjà touché un point ci-dessus, Jean-Paul II nous dira que le mythe en sa qualité de récit ne désigne en aucun cas un contenu fabuleux. Mais il nous garantit qu'il s'agit simplement d'une façon archaïque d'exprimer un contenu plus profond.¹²⁴

En définitive, le mythe fait montre de l'univers mental de l'homme archaïque. Mais cet archaïsme concerne le présent et ne finit pas de nous habiter. En effet, le *Weltanschauung* de l'homme prémoderne, y compris l'homme juif, distingue deux pivots de l'existence humaine : le sacré et le profane ou le céleste et le terrestre ou encore le divin et l'humain. Cette distinction dualiste s'impose à tous comme une évidence, et est porteur de jugement de valeur. Le sacré est valorisé, alors que le profane est perçu comme mauvais ou compté pour rien ou insignifiant. L'homme doit recevoir de l'*Au-delà* les forces vitales. S'il ne se ressourc pas auprès de l'*Au-delà* ou s'il s'y oppose, il n'est rien. L'homme archaïque interprétera toute son expérience à base de cette distinction entre le sacré et le profane.¹²⁵

Mais la question qui émerge ici est alors celle-ci : comment cet archaïsme fonde-t-il l'ontologie ? Nous donnons ici la parole à Jacques Vermeulen pour y répondre. En effet, cet auteur rappelle d'abord à titre illustratif que l'archaïsme dont il est question dans Gn 2-3 n'en est pas un. C'est plutôt une réalité toujours actuelle. Gn 2-3 est un récit mythique au sens noble du terme en ce sens qu'il ne vise pas une situation seulement d'antan, mais fait le cas de l'expérience d'aujourd'hui et de toujours au sujet de la condition humaine universelle et de la place de l'homme dans le cosmos, comme André Wénin l'a dit aussi plus haut.¹²⁶

Ensuite, Vermeulen nous dit que Gn 1-3 nous y éclaire à merveille. A lire Gn 1-3, c'est un récit dont la progression chronologique s'impose. Avant tout, un Dieu bon crée un monde bon. Ensuite vient le serpent, symbole de la tentation à laquelle l'homme ne résiste pas. L'homme devient pécheur. Cette chronologie s'inscrit dans une perspective ontologique. Ce qui arrive en premier lieu chronologiquement est aussi premier dans l'ordre de l'être. Ce qui vient en second lieu est second aussi dans l'ordre ontologique. En effet, le mythe d'Adam et Eve est une expression modale du dédoublement des origines du bien et du mal. Le bien est originaire. Le mal, quoiqu'il puisse être radical, ne l'est pas. L'être créé est bon. En amont du statut de pécheur

¹²⁴ Cf. JEAN-PAUL II, *Homme et femme*, p. 46.

¹²⁵ Cf. Jacques VERMEULEN, *Le mythe d'Adam et Eve* (Cahier de la Forel, 1), Charleroi, CUNIC, 1988, p. 11-12.

¹²⁶ Cf. J. VERMEULEN, *Le mythe d'Adam et Eve*, p. 12.

de l'humain, vient l'être humain créé bon. Jacques Vermeulen nous dit alors que cette primauté de la bonté ne saurait pas être temporelle. C'est plutôt une primauté ontologique.¹²⁷

En vertu des acquis sur la théorie symbolique d'interprétation, nous sommes en mesure d'affirmer dans la perspective de la pensée chrétienne que les mythes bibliques sont de nature à nous donner des bases pour la compréhension de ce qu'est l'homme et le monde dans le sens aléthéique de la vérité, où l'action précède toujours la pensée mythique. Nous l'avons suffisamment expliqué plus haut. Toute notre entreprise au sujet de la valeur littéraire d'un mythe consistait à chercher à savoir si oui ou non le mythe biblique peut être une source de vérité sur Dieu, l'homme et le monde, dans le cas qui nous retient, si le bloc mythique des premiers chapitres du livre de la Genèse peut avoir un mot légitime à dire au sujet de l'identité et de la différence sexuelles de l'homme et de la femme afin de tenter de cerner ce qu'il en est de la demande du changement de sexe selon la foi chrétienne.

2.4. SPÉCIFICITÉ DE L'ANTHROPOLOGIE HÉBRAÏCO-BIBLIQUE AU REGARD DES AUTRES CONCEPTIONS ANTHROPOLOGIQUES

2.4.1. *L'anthropologie platonico-aristotélicienne*

Platon est un des philosophes antiques qui a pensé l'être humain. Pour Platon, l'homme est composé d'un corps mortel et d'une âme immortelle. L'âme anime le corps lui insuffle le dynamisme vital. Le corps quant à lui, est perçu sous la forme d'une prison de l'âme. Ce raisonnement de Platon peut se justifier par le rapprochement de deux lemmes grecs *sêma* qui signifie tombeau, et *sôma* qui signifie corps.¹²⁸

En effet, *Sôma* – qu'on traduit par corps – désigne originellement le cadavre. Platon a exploité ce sens originel pour bâtir son anthropologie. Il dit :

« Certains le définissent le tombeau (*sêma*) de l'âme, où elle se trouverait présentement ensevelie ; et, d'autre part, comme c'est par lui que l'âme exprime ses manifestations, à ce titre encore il est justement appelé signe (*sêma*) d'après eux. Toutefois ce sont surtout les Orphiques qui me semblent avoir établi ce nom, dans la pensée que l'âme expie les fautes pour lesquelles elle est punie, et que, pour la garder (*sôzêtai*), elle a comme enceinte ce corps qui figure une prison ; qu'il

¹²⁷ Cf. J. VERMEULEN, *Le mythe d'Adam et Eve*, p. 84.

¹²⁸ Cf. P. DAUTAIS, *Le chemin de l'homme selon la Bible*, p. 45.

est donc, suivant son nom même, le *sôma* (la geôle) de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette, et qu'il n'y ait point à changer une seule lettre. »¹²⁹

Ainsi, pour Platon, l'homme est une dualité. Entre l'âme et le corps, l'âme est en tout cas la partie noble de l'homme. L'âme gouverne le corps. Elle veille à ne pas laisser le corps se soumettre aux pulsions et tentations, ce qui la conduirait à la perte.¹³⁰ L'âme est immortelle tandis que le corps n'est qu'un séjour provisoire de l'âme. Sur ce, Platon dira :

« [...] les âmes venues d'ici ont une existence là-bas, et inversement reviennent ici-même et renaissent de ceux qui sont morts. S'il en est ainsi, si des morts renaissent vivants, une seule conclusion est possible : nos âmes sont là-bas. En effet, des âmes qui n'existaient pas ne pourraient pas connaître une nouvelle naissance [...]. »¹³¹

En même temps que Platon parle de l'immortalité de l'âme, il évoque aussi la métempsychose. Dans le *Timée* 41d-42d, Platon expose les lois qui régissent l'incarnation des âmes. D'après lui, toutes les âmes doivent d'abord s'incarner dans un être humain de sexe masculin. L'âme qui réussit à vaincre les désordres qu'entraîne l'incarnation, dont les plaisirs et désirs liés au corps, pourra rejoindre son lieu d'origine à savoir l'astre auquel le Démonstrateur l'a confié. Si l'âme échoue, elle s'incarne dans le corps d'une femme. Et si elle ne s'amende toujours pas, elle s'incarne dans celui d'une bête. Platon expose clairement la hiérarchisation entre l'homme et la femme.¹³²

Le corps n'est qu'une habitation passagère, lieu de séjour de l'âme. Celle-ci est de l'ordre de la finitude. En effet, Platon se situe dans le cadre de la rationalité mathématique. Selon lui, comme les âmes préexistent à un endroit qui leur est propre, dans le *là-bas* évoqué précédemment, elles y sont à un nombre fixe. Mais comment Platon envisage-t-il la relation de l'âme au corps ? Peut-on établir l'identité de la personne humaine à partir des deux ? Pour répondre à ces questions et corollaires, il est tout d'abord pertinent de savoir que, chez Platon, entre l'âme et le corps il y a, comme déjà dit, un rapport comparable à celui du tombeau au cadavre. Il s'agit d'une dualité tranchée. Le corps est voué à la mort, à la disparition, et donc

¹²⁹ PLATON, *Cratyle*, 400 c, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 76.

¹³⁰ Cf. Sylvaine LANDRIVON, *La femme remodelée*, Paris, Cerf, 2015, p. 26.

¹³¹ PLATON, *Phédon*, 70c-d, Paris, les Belles Lettres, 1983, p. 25.

¹³² Cf. S. LANDRIVON, *La femme remodelée*, p. 27-28.

relié au monde sensible, tandis que l'âme, en raison de son immortalité, relève du monde immatériel et intelligible. L'âme apparaît donc comme l'essentiel à retenir de l'homme. D'après la vision platonicienne, il devient donc difficile de décliner l'identité humaine au sens moderne du terme. Car, entre l'âme et le corps, il n'y a pas d'unité. S'il faut parler d'identité, l'homme pourrait avoir une double identité.

Quant à Aristote, il voit le vivant fait d'une âme et d'un corps. L'âme est par nature la partie qui commande, et le corps celle qui est commandée. Néanmoins, il paraît, selon Aristote, que, chez les pervers, c'est le corps qui commande à l'âme du fait qu'ils sont dans un état défectueux et contre nature. La distinction entre l'âme et le corps est claire. L'âme rend compte de toute la vie de l'humain. L'âme est l'acte d'un corps naturel animé d'un mouvement vital. Elle met en mouvement le corps dans le sens de la causalité finale. L'âme est forme du corps. Elle est dans ce cas cause et principe du corps vivant. L'âme apparaît ainsi comme l'entéléchie du corps.¹³³

Naturaliste et biologiste, Aristote, sort de la vision idéaliste et mathématicienne de Platon. Aristote réhabilite le corps et lui donne un statut conforme. Il dit :

« [...] parmi les corps naturels, les uns ont la vie, cependant que les autres ne l'ont pas ; et par vie, nous voulons dire la propriété de par soi-même se nourrir, croître et dépérir. Si bien que tout corps naturel, ayant la vie en partage, peut être substance, une substance, cependant, comme on l'a dit, composée. Mais, puisque c'est précisément un corps qui a cette propriété, c'est-à-dire, possède la vie, le corps ne saurait être l'âme. Le corps, en effet, ne se range pas dans les réalités qui se disent d'un sujet, mais se présente plutôt comme sujet ou matière. Il faut donc nécessairement que l'âme soit substance comme forme d'un corps naturel qui a potentiellement la vie. Or cette substance est réalisation. Donc, elle est la réalisation d'un tel corps. »¹³⁴

Nous notons en passant que le terme *réalisation* désigne chez Aristote l'état résultant de l'activité ou des opérations relatives aux potentialités du corps.¹³⁵ Nous constatons que chez Aristote, l'âme et le corps forment une unité. Pour le cas qui nous concerne, cette unité est la personne humaine. Aristote précise :

¹³³ Cf. S. LANDRIVON, *La femme remodelée*, p. 29-30.

¹³⁴ ARISTOTE, *De l'âme*, Paris, Flammarion, 1993, p. 135-136.

¹³⁵ Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, p. 136.

« C'est pourquoi l'on n'a pas besoin de chercher si le corps et l'âme font un, exactement comme on ne le demande non plus de la cire et de la figure, ni globalement, de la matière de chaque chose et de ce qui a cette matière. Car l'un et l'être, dont on parle effectivement en plusieurs sens, c'est, souverainement, la réalisation. »¹³⁶

Il nous faut considérer que la notion de *réalisation* élimine le problème de l'unité du corps et de l'âme en ce sens que la matière et la forme sont une seule chose perçue comme potentielle, d'une part et actuelle, d'autre part ; de sorte que l'unité de cette chose substantielle – le corps animé – lui est attribuée conformément à une forme immanente et non en vertu de la participation du corps à une forme séparée.¹³⁷

L'homme aristotélicien est donc une unité. L'âme est la fin du corps. Elle est la cause finale de toutes les opérations des organes du corps. L'opération rationnelle étant la plus spécifique pour l'homme. L'âme étant une résultante des activités corporelles et ainsi forme du corps. Elle est sans aucun soupçon unie au corps en tant que couronnement des opérations corporelles. L'homme est donc sous l'angle aristotélicien une pure immanence. De plus, nous pouvons faire ressortir un principe selon lequel tel espèce d'être, telle âme. Car, ce sont les activités corporelles qui déterminent la spécificité d'âme pour tel vivant. Ici, nous pouvons dire que l'âme chez Aristote est infinie. Elle ne préexiste pas dans un *là-bas*. Elle est correspondance à telle nature d'activités d'un tel corps. Ainsi donc, dans le sens aristotélicien, le corps produit l'âme par ses opérations, et l'âme donne la forme au corps. L'homme est donc un être vivant supérieur, en plus des simples activités biologiques communes aussi aux animaux, il est un être rationnel, ce qui veut dire que son âme est qualitativement supérieure à celle des plantes et des animaux. Aristote Affirme que l'âme humaine est la substance qui correspond à la raison, c'est-à-dire la détermination essentielle qui fait que l'humain soit ce qu'il est.¹³⁸ Selon Aristote, la raison est la marque distinctive de l'être humain au sein de la création, et s'identifie à l'âme humaine. De ce qui précède, nous en déduisons que l'être humain est une unité corporelle faite de matière et forme (âme). Pour le cas de l'être humain qui nous occupe, il reste à savoir chez Aristote quand la matière devient (animation de l'embryon) ou cesse d'être homme (en cas de mort). A ce propos, Aristote pense la matière corporelle avant, pendant et après son animation. Quand il définit l'âme, l'expression *qui a potentiellement la vie* ne vise ni un état de la matière corporelle

¹³⁶ ARISTOTE, *De l'âme*, p. 138.

¹³⁷ Cf. Ibidem.

¹³⁸ Cf. Ibidem.

antérieure ni postérieure à la vie, mais un corps animé dont la potentialité équivaut à la réalisation finale, ce qui constitue l'âme.¹³⁹ Ainsi, un corps qui n'est plus en activité perd sa forme, donc son âme. L'homme qui meurt perd son âme.

2.4.2. *L'anthropologie des sciences humaines*

Les sciences humaines, à commencer par la psychanalyse et la psychologie, conçoivent l'homme comme un composé psychosomatique. Il est, d'un côté, influencé par l'environnement et, d'un autre, sous l'emprise des pulsions ou du *Ça*¹⁴⁰ qu'il contrôle par la raison ou le *Moi* conscient.¹⁴¹ Nous ne pouvons pas ne pas insister sur la part de l'autre dans le projet de circonscription de ce qu'est la personne humaine dans le domaine des sciences humaines. En effet, tel que l'affirme Sigmund Freud, l'autrui joue un rôle prépondérant dans la vie de l'individu. L'autrui est par moment modèle, quelquefois un associé, d'autres fois un objet ou un adversaire. Il s'ensuit même que, pour Freud, la psychologie individuelle est au sens large une forme de psychologie sociale pleinement justifiée.¹⁴²

En outre, les coutumes, la morale, la loi... forme le *Surmoi* qui devient une sorte de gendarme intérieur. Le *Surmoi* tend à centrer la personne humaine sur la conscience morale en conséquence de quoi l'homme se trouve quelquefois introduit dans une autocondamnation et dans la culpabilité. Nous signalons que la mise en œuvre de l'inconscient fut un événement de taille qui a auréolé le XX^{ème} siècle et une étape unique dans la compréhension de la personne humaine. Ce pas a permis d'explorer les mémoires et de mettre à jour les conditionnements transgénérationnels de l'être humain.¹⁴³

Nous saisissons aisément que les sciences humaines se penchent à concevoir l'être humain à partir de son potentiel psychologique, social et de la complexité des rapports interpersonnels que l'individu entretient dans son milieu de vie.

¹³⁹ ARISTOTE, *De l'âme*, p. 139.

¹⁴⁰ Le *Ça* tout comme le *Moi* et le *Surmoi* sont les trois instances du psychisme qui ont été dans l'histoire de la psychanalyse développée surtout par Sigmund Freud.

¹⁴¹ Cf. P. DAUTAIS, *Le chemin de l'homme selon la Bible*, p. 46.

¹⁴² Cf. Sigmund FREUD, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1976, p. 83.

¹⁴³ Cf. P. DAUTAIS, *Le chemin de l'homme selon la Bible*, p. 46-47.

2.4.3. *L'anthropologie scientifique*

Le modèle le plus répandu chez les scientifiques pour décrire l'origine de l'univers c'est le *Big Bang*. Le Big Bang étant ici entendu comme une gigantesque explosion de lumière, il y a quinze milliards d'années. Depuis lors, la matière s'est complexifiée en produisant la matière minérale, végétale, animale et enfin l'homme. Celui-ci est selon cette théorie des sciences l'aboutissement d'un extraordinaire processus évolutif des primates hominidés (famille des singes). Dans ce processus d'évolution, le cerveau a eu pour épiphénomène l'intelligence. La pensée, les sentiments sont produits par le jeu des synapses, et l'ADN n'est autre chose que la suite d'une logique chimique de l'univers. Au total, l'homme est, dans cette approche, un agrégat d'atomes, il provient de la matière. Il est réduit à ses fonctions purement biologiques. Il n'est plus qu'un corps. La mort met fin à l'existence humaine et implémente le processus de décomposition de ce qui a été composé au cours de sa formation évolutive. De nos jours, l'effort des scientifiques consiste à tenter de faire reculer les frontières de la mort en essayant de maintenir en vie l'homme, de modifier certaines déterminations corporelles, de prolonger la vie ou de ralentir son vieillissement.¹⁴⁴

Teilhard de Chardin donne trois singularités dédoublées de l'être humain. Il dit que l'être humain est caractérisé par trois formes de peurs, chacune avec son remède. Selon Teilhard, l'homme a la peur d'être perdu dans un monde si grand, de telle manière que l'humain s'y voit sans importance. De plus, pris dans un groupe zoologique et eu égard à ses capacités de locomotion, l'homme aussi a peur d'être réduit à l'immobilité vu l'effort qu'il ferait s'il s'agissait de partir d'un bout à l'autre bout du monde. Enfin, l'homme a peur d'être enfermé à l'intérieur d'un monde apparemment clos irrémédiablement.¹⁴⁵

Teilhard de Chardin signale que l'homme trouve les remèdes relatifs à ses peurs dans le potentiel propre à sa nature. En effet, le pouvoir de *réfléchir* met l'homme sur un niveau supérieur et privilégié parmi les autres choses. Ce qui fait qu'il signifie et a de l'importance au cœur du monde. En sus, l'homme a le pouvoir de *se co-réfléchir* qui lui donne de repartir évolutivement dans un domaine tout nouveau. Enfin, l'homme a le pouvoir de porter un *jugement critique supraréflexif* qui apparaît finalement comme une porte ouverte sur l'irréversible.¹⁴⁶ Ainsi, dans la perspective de Teilhard, l'homme est un animal unique par sa

¹⁴⁴ Cf. P. DAUTAIS, *Le chemin de l'homme selon la Bible*, p. 44.

¹⁴⁵ Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparition de l'homme*, Paris, Seuil, 1956, p. 295.

¹⁴⁶ Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparition de l'homme*, p. 296.

capacité de réflexion. Il résout ses problèmes de mobilité par les explorations et inventions (voitures, avions, fusées...). De par sa capacité critique, il peut prendre distance vis-à-vis du monde et par son psychisme se projeter en dehors de celui-ci.

2.4.4. *L'anthropologie hébraïco-biblique*

La pensée hébraïque apporte une particularité au regard des différentes conceptions anthropologiques esquissées ci-dessus. Trois termes concourent à l'élucidation de la pensée anthropologique hébraïque : *bâsâr*, *rû^ah* et *nèphèsh*.¹⁴⁷

Le terme *bâsâr* désigne, en hébreu chair, corps, voire âme. Il serait aberrant, à titre d'exemple, de vouloir selon la linguistique hébraïque penser la notion d'âme à partir du dualisme platonicien. L'hébreu va jusqu'à désigner l'homme par âme. Un hébreu ne perçoit pas comme Platon un corps qui contient une âme. Mais il perçoit une âme vivante avec toute la richesse de son intelligibilité. C'est ainsi que l'hébreu emploie indistinctement les termes âme (*nèphèsh*) ou chair (*bâsâr*) pour désigner l'homme vivant en ce monde. En conséquence, la chair ne s'identifie pas, dans la Bible, à la pure corporéité. Elle indique l'homme dans sa fragilité du fait qu'il n'est pas un dieu. En plus, *bâsâr*, en hébreu, est du genre masculin comme le corps en français. Cependant, sa première signification est celle de la chair au sens de viande : « *J'ai tant gémi que mes os collent à mon bâsâr* » (102,6).¹⁴⁸ Selon Sylvaine Landrivon, le psalmiste exprime ici une notion de profondeur de l'être humain, de sorte que le principe fondateur de toute la création touche finalement l'être humain par son *bâsâr*.¹⁴⁹ Il en résulte que, par-là, le terme *bâsâr* selon la conception hébraïque n'indique pas uniquement le corps ou la chair mais va jusqu'à désigner ce par quoi l'homme est la substance humaine.

Quant au terme *rû^ah*, dans la plupart de ses occurrences dans la Bible comme en Gn2, 7, il signifie le principe de vie, l'esprit de Dieu ou de l'être vivant. Le terme *rû^ah* a une signification spirituelle au sens du vent. Chez les pères de l'Eglise, en Occident, la position accréditée fut celle de Saint Augustin qui assimile ce souffle à la création de l'âme. Thomas d'Aquin y a aussi adhéré. En revanche, en Orient, comme chez Cyrille d'Alexandrie, *rû^ah*, évoque l'Esprit Saint.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Cf. S. LANDRIVON, *La femme remodelée*, p. 35-36.

¹⁴⁸ Cf. S. LANDRIVON, *La femme remodelée*, P. 36-37.

¹⁴⁹ Cf. S. LANDRIVON, *La femme remodelée*, p. 37.

¹⁵⁰ Cf. S. LANDRIVON, *La femme remodelée*, P. 38-39.

Mais force est de constater que Gn 2,7 peint un acte concret de Dieu qui souffle dans les narines de l'humain qu'il venait de façonner dans l'argile. Il y a donc lieu d'y voir une simple transmission d'une force vitale, d'une respiration continue par Dieu à l'homme. Et c'est effectivement en ces termes qu'Hermogène l'entend. Celui-ci dit que le souffle divin, le *pneuma*, présent depuis la nuit des temps, ne saurait être confondu avec l'âme qui, elle, est capable de pécher. Il s'impose d'après lui d'établir une séparation ontologique entre l'âme et Dieu en tant que cette dernière est issue de la matière. Pour résoudre la difficulté, Tertullien choisit un nouveau vocabulaire. Il ne nomme pas *Spiritus*, le souffle de Dieu, il reste dans le registre du concret et utilise le terme *flatus* – qui signifie aussi vent, gaz intestinaux, âme ou principe spirituel – pour parler du souffle de Dieu.¹⁵¹

Comment peut-on alors intégrer le troisième terme, *nèphèsh*, dans ce puzzle déjà presque bien reconstitué pour rendre compte de l'homme en tant que matière et esprit ? En effet, *nèphèsh* signifie, au sens le plus concret, la gorge : « *sauve-moi, ô Dieu, car les eaux me sont entrées jusqu'à l'âme.* » (Ps 69,2). Par extension, le terme signifie le souffle, la vie, la personne vivante, l'être concret, le moi ou la personne humaine concrète animée de son dynamisme vital. Le concept *nèphèsh* évoque donc une réalité à fois physique et spirituelle. Et dans la pensée sémitique, on ne sépare pas *nèphèsh* de *bâsâr*. Le *bâsâr* est le concret de *nèphèsh*. Ce qui nous amène à dire ici que c'est à travers la chair, *bâsâr*, qu'on atteint la personne, *nèphèsh*. Il n'est pas aberrant de voir en le terme *nèphèsh* un principe de liaison entre les deux autres termes *bâsâr* et *ru^ah*. A titre illustratif, le fait d'être affamé peut-être littéralement traduit par : « *son âme, vide de nourriture, est altérée.* » (Is29, 8 ; Pr 6, 30 ; Nb11, 6). *Nèphèsh* signifie la vitalité de l'être et exprime la créature dans sa globalité, y compris ses comportements. Loin de référer à une composante divine en l'être humain, il s'agit plutôt d'un terme qui renvoie à la condition de créature matérielle et finie. Il n'épuise donc pas la réalité humaine, ce qui revient à constater qu'il est délicat de traduire *nèphèsh* par âme.¹⁵²

De ce qui précède, nous remarquons que, sans devoir évoquer les conceptions scientifiques et celles des sciences humaines esquissées ci-dessus, l'anthropologie hébraïque est différente de celle des grecs et ses dérivées. Dans la pensée d'Israël, l'homme n'est pas perçu sous forme de dualité, il est plutôt une réalité synthétique faite de corps et d'âme en termes d'une unité de puissance vitale. De fait, l'homme est pensé par le peuple juif comme une entité psycho-

¹⁵¹ Cf. S. LANDRIVON, *La femme remodelée*, P. 42.

¹⁵² Cf. S. LANDRIVON, *La femme remodelée*, P. 40-41.

physique. Pour un Juif, la vie psychique de l'homme (sa connaissance, son amour, sa volonté, ses sentiments, etc.) émane de son être physique. Quand la Bible parle de Dieu qui sonde les reins et les cœurs, cela veut dire que pour le Juif la vie morale et psychique de l'homme provient de son cœur et de ses reins (Ps 139, 23 ; Jr 17, 10 ; Ac 15, 8 ; Rm 8, 27). Le corps est érigé en source de la moralité humaine. Il apparaît clair que la tradition hébraïque ne considère pas que la personnalité de l'homme trouve son centre dans son âme – comme l'exprimait la pensée grecque – non plus dans le souffle vital que Dieu lui communique, simple principe de vie biologique, mais plutôt dans son être terreux, en tant que tiré de la poussière. En voie de conséquence, rien ne peut nous permettre de traiter le corps d'une personne comme une entité à part sans prendre en compte la dignité de l'être humain auquel il appartient. Cette conception sera doublée d'importance par l'incarnation du verbe qui non seulement anoblit le corps mais nous en promet la conservation en tant que corps glorieux pour l'éternité.¹⁵³ Il est démontré de la sorte que, si nous nous reportons au sujet qui nous occupe, la révélation judéo-chrétienne est loin de valider la logique transsexuelle qui établit une incongruence entre le corps et le reste de l'être comme si l'homme était fait de différentes entités indépendantes formant une pièce démontable avec possibilité de remplacer les éléments de son système. Plus loin, nous aurons l'occasion de préciser davantage ce point de vue.

2.5. LA LUMIERE DE L'INCARNATION SUR L'IDENTITE SEXUELLE DE L'HUMAIN

2.5.1. *La plus-value de l'humanité de Jésus à partir de l'Épître aux Philippiens (Ph 2,6-11) au regard de l'humain du début de la Genèse*

Ph 2, 6-11 est un hymne qui décline l'identité narrative de Jésus. A bien analyser les versets 6 à 8, ils forment une unité. En substance, l'hymne en ces versets rappelle que Jésus a assumé le tout de l'humanité et trace l'attitude radicale de serviteur humble et obéissant à Dieu que Jésus a adoptée. Les versets 9 à 11 forment une autre unité qui décrit l'accomplissement de sa vocation de serviteur et la seigneurie ainsi que la gloire de Dieu qui y est relative, et dont il a été bénéficiaire en guise de récompense pour son obéissance. L'hymne suggère par-là l'attitude loyale de tout humain qu'Adam a manquée.

¹⁵³ Cf. S. LANDRIVON, *La femme remodelée*, p. 49.

Elena Di Pede et André Wénin y voient une affirmation fondamentale qui interroge et dépasse Gn 1-3. Jésus n'a pas cherché à être l'égal de Dieu comme Adam. Mais lui qui s'est dépouillé kénotiquement reçoit gratuitement de la part de Dieu la gloire qu'il n'a pas cherchée comme une proie à conquérir. Il est ici sous-entendu que ce que le premier humain a voulu saisir en pur mimétisme, Jésus le reçoit par sa volonté d'accorder sa vie au fait d'être l'image de Dieu. Nos exégètes soulignent qu'au moment où Adam était éloigné par Dieu du lieu de bonheur et de la vie (Gn3, 23-24), Jésus est proclamé par le même Dieu et qu'il passe pour l'égal de Dieu sans qu'il l'ait cherché par un geste de possession. Et la vocation de l'humain n'est authentique que quand celui-ci s'inscrit dans la perspective du don et d'obéissance.¹⁵⁴

Il apparaît évident que Jésus, image parfaite de Dieu (Jn14, 9) devient aussi par sa vie d'homme sous le regard de Dieu, une image parfaite de tout homme et toute femme à devenir sous la mouvance de l'Esprit-Saint. Jésus passe ainsi pour le vrai Adam. Ainsi donc, la demande de changement de sexe en niant son identité sexuelle de départ s'écarte largement de la perspective de don et d'obéissance qui a marqué Jésus, lui la vraie image de l'homme et de la femme placés parfaitement sous le regard de Dieu. Ici, en fin de compte, nous envisageons Jésus à la fois comme l'image et l'imagé. Car l'homme parfait ne peut qu'être Jésus, son image ne peut être que Jésus lui-même et tous ceux à qui il donne de le devenir.

2.5.2. *La masculinité de Jésus et le dessein de Dieu pour le salut de l'humanité*

Jésus étant le sauveur de toute l'humanité, on peut penser qu'il devait être neutre quant à son identité sexuelle. Mais hélas nous avons vu que l'humain se manifeste en tant que masculin ou féminin. Nous pouvons aller jusqu'à dire que, selon les catégories aristotéliennes, l'humanité est pour l'être humain ce que la substance est pour l'être en général, et le fait d'être homme ou femme est pour l'être humain, ce qu'est l'accident pour la substance. Tout comme l'accident manifeste la substance, la masculinité ou la féminité manifeste l'humain. La question qu'on peut se poser consiste à savoir si oui ou non la masculinité de Jésus n'instaure pas une partialité quant à la révélation de Dieu au monde et au salut apporté à la communauté humaine faite d'hommes et de femmes.

¹⁵⁴ Cf. Elena DI PEDE et André WÉNIN, *Le Christ Jésus et l'humain de l'Eden. L'hymne aux Philippiens (Ph 2, 6-11) et le début de la Genèse*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 43 (2012), p. 225-241 (ici p. 238).

Elisabeth Johnson nous certifie justement qu'au sujet de la masculinité de Jésus une lecture de certains mouvements féministes va dans ce sens. Elle résume cette lecture en trois arguments. Le premier argument pointe du doigt la mission révélatrice du Christ, et pose que comme Jésus est le révélateur de Dieu et qu'il est masculin, la masculinité est une caractéristique essentielle de la divinité. Le deuxième argument vise la notion de ressemblance. Cet argument dit que le Christ étant masculin, les hommes jouissent d'une proximité identitaire avec le Christ plus que les femmes. Le troisième argument, subséquent aux deux premiers, affirme qu'en fin de compte la masculinité de Jésus est un handicap pour le salut des femmes, car selon un aphorisme primitif, ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé.¹⁵⁵

Elisabeth Johnson n'a pas manqué d'apporter un correctif à cette perception tendancieuse et lacunaire de la masculinité de Jésus. Tout d'abord, elle montre que l'être humain est multidimensionnel. En effet, toute personne est faite de plusieurs constantes intrinsèques dont le rapport à son propre corps – qui inclut sa sexualité –, le rapport aux autres personnes et à son environnement, le rapport à l'organisation sociale, politique et économique de sa communauté, le rapport à son temps et à son milieu de provenance historique, le rapport à des théories culturelles, etc. Ces constantes forment un réseau d'influence dans la vie de la personne. S'il en vient qu'une d'entre elles change, c'est toute la vie de la personne qui change. Arrêter uniquement son attention sur la sexualité, c'est ne pas faire justice à la multidimensionnalité de la personne humaine.¹⁵⁶

Il est tout aussi pertinent, pour répondre au féminisme radical qui perçoit le patriarcat comme une source d'oppression, que la croix représente une attitude de kénose du patriarcat. Via le sacrifice de la croix, le pouvoir dominateur mâle se vide et s'humilie en vue d'une nouvelle humanité marquée par le service et l'émancipation mutuelle. Le fondamental égalitarisme baptismal introduit dans la communauté chrétienne une communion des membres au caractère d'*imago christi*, les baptisées revêtent le Christ dans leur corps, jamais sans lui (Ga 3, 27-28). Sans distinction de sexe, tous sont appelés à reproduire l'image du Christ dans la communauté (Rm 8, 29). Les métaphores des sarments qui doivent rester attachés à la vigne des métaphores et la thématique des membres du corps développée par saint Paul sont d'une éloquence imbattable pour nous convaincre que la réalité du Christ traverse les murs de la masculinité pour se faire un

¹⁵⁵ Cf. Elisabeth JOHNSON, *La masculinité du Christ*, dans *Concilium*, 238 (1991), p. 145-154 (ici p. 146-147).

¹⁵⁶ Cf. E. JOHNSON, *La masculinité du Christ*, p. 149.

patrimoine à part entière de la féminité au même titre qu'elle l'est pour les hommes.¹⁵⁷ A ce même sujet, faut-il aussi préciser que l'image du Christ ne saurait résider dans la ressemblance sexuelle avec le Jésus historique, mais plutôt avec l'identité narrative de Jésus dans le monde par la puissance de l'Esprit de Dieu.¹⁵⁸

Elisabeth Johnson poursuit sa réflexion en nous disant que la féminité de Jésus est certainement importante pour son identité historique. Mais au niveau théologique, elle n'est pas du tout déterminante au sujet de son identité de Christ. De plus, la masculinité du Christ n'est point normative pour une communauté. Simplement la masculinité du Christ est une preuve effective de l'incarnation du Verbe, mais la mission du Christ concerne tout l'humain comme lui aussi est entre autres la manifestation de ce dernier. Comme nous pouvons parler de *l'humain total* qui réunit l'homme et la femme, notre auteure parle d'un *Christ total* en lequel tous les deux pôles de l'humain se retrouvent chacun comme chez soi.¹⁵⁹

2.6. LE MAGISTERE DE L'EGLISE ET L'IDENTITE SEXUELLE DE L'HOMME ET DE LA FEMME

2.6.1. Avant Vatican II

Le Magistère de L'Eglise n'a pas manqué au cours de l'histoire de s'exprimer sur la différence entre l'homme et la femme et l'identité relative à chacun d'eux. Avant Vatican II, deux moments nous paraissent intéressants à savoir le concile de trentes 1545 et l'événement de l'encyclique de Pie XI, *Casti Conubii* de 1930.

En effet, une des préoccupations du concile de Trente fut le souci de la création des séminaires ou des viviers pour la formation des prêtres. Une préoccupation corollaire fut celle de développer les lieux avec ou sans clôture pour l'épanouissement religieux des femmes dans les différents ordres. C'est ainsi que les pères conciliaires ont fixé cette idée normative : la femme devait être mariée ou cloîtrée pour être parfaite et faire son salut. Ici le concile se situe dans un contexte culturel de son temps, la femme ne jouit pas d'une autonomie morale, elle doit se faire aider par son mari ou l'Eglise ou les deux à la fois, peut-on penser. En plus, le cloître était un moyen pour certaines femmes d'échapper aux différentes violences de l'époque pratiquées par la

¹⁵⁷ Cf. E. JOHNSON, *La masculinité du Christ*, p. 151-152.

¹⁵⁸ Cf. E. JOHNSON, *La masculinité du Christ*, p. 153.

¹⁵⁹ Cf. E. JOHNSON, *La masculinité du Christ*, p. 154.

domination masculine, les supérieures jouissaient d'une liberté significative¹⁶⁰. Toutefois, le concile marque un progrès au regard de la légendaire conception thomiste sur la femme, laquelle conception remonte à Aristote. René Metz, partant de la phrase de la Somme théologique : *Femina est mas occasionatus* (Ia, q.92, a.1, obj.1), certifie que pour Saint Thomas d'Aquin la supériorité de l'homme sur la femme est certaine. Dans une perspective aristotélicienne, Thomas d'Aquin pense que la femme est un *mas occasionatus*, un mâle manqué. Pour lui, la femme est le résultat d'une déficience ou d'un hasard : *femina est aliquid deficiens et occasionatum*.¹⁶¹

Dans l'Encyclique *Casti connubii*, au sujet de l'émancipation de la femme, Pie XI fait reposer l'identité sexuelle des gens sur les différents rôles qu'ils accomplissent dans la société en tant qu'homme et femme. Le pape ne cache pas son inquiétude au sujet des dérives des mouvements de libération de la femme qui risquaient de briser l'ordre domestique, surtout que l'enfantement commençait à être perçu aussi comme une source d'oppression pour la femme. Pour lui, le fait que l'homme soit premier dans le foyer ne résulte pas seulement de la simple complémentarité des différents charismes et capacités, mais cela est plutôt d'institution divine, car c'est Dieu qui est l'auteur de tout don et de toute capacité tous azimuts. Néanmoins, le Pape ne voulait pas légitimer les abus de l'homme contre la femme dans la société. Par ailleurs, on sent qu'il avait la pleine conscience que l'heure de la conquête de l'identité sexuelle et sociale de la femme qui s'inscrit dans le sens du respect de la dignité humaine tombait à point.¹⁶² Quoiqu'il ne ressorte pas clairement que la femme soit vue comme un vis-à-vis de l'homme en raison d'un conformisme socio-culturel, le regard de Pie XI fait progresser la perception de l'Eglise au sujet de l'identité sexuelle de l'homme et la femme dans le sens d'une égalité complémentaire.

2.6.2. Vatican II

Le concile Vatican II marque un tournant dans la vision de l'Eglise sur les rapports entre les hommes. Il dit :

¹⁶⁰ Cf. Nicole LEMAITRE, *La réforme en continuité réussie, le concile de Trente*, en ligne : <http://histoire.univ-paris1.fr/agregation/moderne2003/cours12.htm> (consulté le 6 juillet 2017).

¹⁶¹ Cf. Martin BLAIS, *Thomas d'Aquin et la femme*, en ligne : http://ethicpedia.org/IMG/pdf/Thomas_d_Aquin_et_la_femme-miette-120a-Martin_Blais.pdf (consulté le 6 juillet 2017).

¹⁶² Cf. PIE XI, *Lettre encyclique Casti connubii*, en ligne : https://w2.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html (consulté le 6 juillet 2017).

« Dieu, qui veille paternellement sur tous, a voulu que tous les hommes constituent une seule famille et se traitent mutuellement comme des frères. Tous, en effet, ont été créés à l'image de Dieu, qui a fait habiter sur toute la face de la terre tout le genre humain issu d'un principe unique (Ac 17,26), et tous sont appelés à une seule et même fin, qui est Dieu-lui même. »¹⁶³

Cette position des pères conciliaires ne laisse pas de place à l'infériorité de la femme par rapport à l'homme. Plutôt, il apparaît clair que la femme y est vue comme un vis-à-vis de l'homme, car tous sont des frères. De plus, tous sont et ont une même provenance : l'humain créé par Dieu en vertu du principe de la séparation tel que nous l'avons vu plus haut. Par cette déclaration, le concile opère une révolution au regard de la vision du concile de Trente. Vatican II dépasse de loin en la matière l'encyclique *Casti connubii* de Pie XI ; à la femme est reconnue une autonomie et une identité hors de tout conditionnement culturel et social à la manière des époques antérieures. L'homme et la femme sont appelés à vivre en vis-à-vis, dans la différence et la complémentarité. Ici le mythe de la domination de l'homme sur la femme, soi-disant voulue par le créateur est tombé. L'homme et la femme ont par les dires du concile une même source, une même dignité et une même destinée.

Le même document conciliaire tient un discours normatif quant au rapport à son corps : « il est interdit à l'homme de dédaigner la vie corporelle. Mais, au contraire, il doit estimer et respecter son corps qui a été créé par Dieu et qui doit ressusciter au dernier jour. »¹⁶⁴ Ici, c'est comme si le concile répondait négativement et catégoriquement à l'homme ou à la femme qui fait une demande changement de sexe.

Mais il ne faut pas peut-être aller trop vite. Il me semble qu'il n'est pas aisé de comprendre ce que veut dire le concile quand il formule l'interdit sur le mépris de son corps. Probablement que le concile veut exprimer un dogmatisme déterministe autour de l'acte créateur, une façon peut-être de dire que Dieu ne fait rien en vain. On peut penser aussi à une recommandation du concile à ne pas commettre le suicide ou à lutter contre la psychologie négative. De toutes les façons, le concile s'inscrit en faux contre le changement de sexe, en ce sens où justement, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, la personne qui est dans une forte posture genrée, du moins pour le cas qui nous concerne présentement, hait son corps, car elle affirme que son corps n'est pas le sien. Nous y reviendrons dans les chapitres qui suivront.

¹⁶³ CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 24, § 1, Paris, Centurion, 1967, p. 239.

¹⁶⁴ CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 14, § 1, p. 225.

2.6.3. Après Vatican II

Après Vatican II, l'identité sexuelle de la personne humaine n'a cessé directement ou indirectement de préoccuper le Magistère de l'Eglise. Le pape Jean-Paul II en a manifesté l'intérêt surtout dans ses deux encycliques à savoir *Mulieris dignitatem* et *Familiaris consortio*.

D'une part, dans *Mulieris dignitatem*, le pape rappelle que l'homme et la femme ne peuvent exister que comme une *unité des deux*.¹⁶⁵ Or, pour éviter la confusion, deux conditions majeures de l'unité sont l'identité et la distinction. Ainsi donc, dans l'esprit de *Mulieris dignitatem*, l'homme et la femme sont une *différence unitaire*. Il s'en suit que l'homme n'a pas à chercher selon Jean-Paul II à être une femme ou celle-ci à être un homme. Sinon, il y aurait un risque de confusion destructrice qui mettrait en cause l'*unité des deux* que sont l'homme et la femme. Le pape Jean-Paul II a certainement voulu ici mettre en exergue la stricte interdépendance des deux volets de l'humain et l'irréductibilité de l'un à l'autre.

D'autre part, de Gn 2, 18-25, le pape déduit que l'homme et la femme sont une *aide chacun pour l'autre*, donc une aide réciproque.¹⁶⁶ Rappelons-nous que plus haut nous avons vu que l'aide dont il est question en Gn 2 n'a rien d'aléatoire ou de facultatif. Le terme aide, *ezer*, en hébreu, signifie une aide sans laquelle on cesse d'exister. Cependant, cette aide ne signifie pas en rien que l'homme ou la femme ne peut pas pratiquement mener sa vie de manière autonome. Loin de là, un homme ou une femme est un être humain à part entière, capable d'organiser au quotidien sa vie, mais en tant qu'homme ou femme. Le sens du terme *aide* vise en premier le fait que l'homme à lui seul ou la femme à elle seule, ne suffit pas pour manifester l'humain. Pour illustrer l'humain, nous devons tenir ensemble l'homme et la femme. Cette réciprocité de l'homme et de la femme peut d'ailleurs être entendue dans le sens de la nécessaire complémentarité des capacités différentes et de la sauvegarde de l'espèce.

Dans *Familiaris consortio*, le pape Jean-Paul II souligne la notion de dignité pour l'homme et la femme. Il dit :

« En créant l'être humain *homme* et *femme*, Dieu donne la dignité personnelle d'une manière égale à l'homme et à la femme, en les enrichissant des droits inaliénables et des responsabilités propres à la personne humaine. Puis Dieu manifeste la dignité de la femme de la façon la plus élevée possible

¹⁶⁵ Cf. JEAN-PAUL II, *Mulieris dignitatem*, n° 7, § 1, en ligne : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html (consulté le 7 juillet 2017).

¹⁶⁶ Cf. JEAN-PAUL II, *Mulieris dignitatem*, n° 7, § 5.

en assumant Lui-même la chair de la Vierge Marie, que l'Eglise honore comme la Mère de Dieu en l'appelant la nouvelle Eve et en la proposant comme modèle de la femme rachetée »¹⁶⁷

Nous réalisons que le Pape s'inscrit ici beaucoup plus dans la perspective de l'émancipation de la femme. Mais faut-il remarquer que les notions d'égalité et de droits inaliénables montrent à quel point l'identité sexuelle est ici soulignée tout en étant incluse dans la vision globale de l'être humain qui s'incarne équivalement en l'homme et en la femme *mutatis mutandis*. Si, plus haut, dans *Mulieris dignitatem*, le pape a parlé d'identité sexuelle de l'homme et de la femme au sens exégétique, ici, dans *Familiaris consortio*, le pape adopte une perspective sociale et pastorale.

Le ton du pape Benoît XVI s'est aussi fait entendre au sujet de l'identité sexuelle de l'homme et de la femme. Dans son discours aux participants au congrès international *femme et homme*, au Vatican, en 2008, le pape a inscrit son discours, entre autres, dans la logique de l'émancipation de la femme, mais il a pointé du doigt les différentes tendances politiques et socio-culturelles qui visent à semer la confusion au cœur de l'identité sexuelle de l'homme et de la femme. Il dit :

« Face à des courants culturels et politiques qui cherchent à éliminer ou au moins à voiler et confondre les différences sexuelles inscrites dans la nature humaine, les considérant comme une construction culturelle, il est nécessaire de rappeler le dessein de Dieu qui a créé l'être humain homme et femme, avec une unité et dans le même temps une différence originelle et complémentaire. La nature humaine et la dimension culturelle s'intègrent dans un processus ample et complexe qui constitue la formation de l'identité, où les deux dimensions, la dimension féminine et la dimension masculine, correspondent l'une à l'autre et se complètent. »¹⁶⁸

Par-là, le pape Benoît XVI touche la grande problématique du genre qui porte d'une manière ou d'une autre notre sujet. Il fait une subtile distinction entre l'homme et la femme en montrant que la différence entre l'homme et la femme est originelle. Et il me semble important de nous y attarder. La différence entre l'homme et la femme étant originelle, cela veut dire que l'homme et la femme sont une émanation d'une seule et même réalité qu'est l'être humain. Cette

¹⁶⁷ JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 22, § 4, en ligne : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (consulté le 7 juillet 2017).

¹⁶⁸ BENOÎT XVI, *Discours du pape Benoît XVI aux participants au congrès international "femme et homme", l'humanum dans son intégralité*, en ligne : https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080209_donna-uomo.html (consulté le 7 juillet 2017).

différence n'est pas originaire, sinon la complémentarité entre l'homme et la femme qui tire sa source de l'unité ontologique de l'être humain, elle n'aurait pas de sens, parce qu'on serait confronté non à une même espèce humaine mais à deux espèces différentes. Mais comme cette différence est originelle, cela signifie qu'il n'a pas existé un temps quelconque où l'être humain ne s'est pas manifesté dans la différence de sexe. Ainsi, la différence sexuelle entre l'homme et la femme apparaît, nous l'avons beaucoup souligné plus haut, comme une condition de la manifestation de l'humain.

Quant au pape François, à travers *Amoris laetitia*, faisant suite aux deux synodes récents sur la famille, non seulement il souligne l'identité sexuelle dans la différence entre l'homme et la femme, mais aussi lance un appel en faveur d'une éducation dans ce sens. En effet, pour lui,

« L'éducation sexuelle devrait inclure également le respect et la valorisation de la différence, qui montre à chacun la possibilité de surmonter l'enfermement dans ses propres limites pour s'ouvrir à l'acceptation de l'autre. Au-delà des difficultés compréhensibles que chacun peut connaître, il faut aider à accepter son propre corps tel qu'il a été créé, car une logique de domination sur son propre corps devient une logique, parfois subtile, de domination sur la création. La valorisation de son propre corps dans sa féminité ou dans sa masculinité est aussi nécessaire pour pouvoir se reconnaître soi-même dans la rencontre avec celui qui est différent. De cette manière, il est possible d'accepter joyeusement le don spécifique de l'autre, homme ou femme, œuvre du Dieu créateur, et de s'enrichir réciproquement. »¹⁶⁹

Cet enseignement du pape François fait écho au souci d'éducation à la différence sexuelle qui a été exprimé, en 1995, par le Conseil Pontifical pour la Famille humaine. Ledit Conseil rappelle que naturellement le garçonnet ou la fillette, à travers ses rapports avec les adultes et l'expérience familiale accède progressivement à la signification vraie et claire de ce que signifie être une femme ou un homme. Et le Conseil fait une mise en garde aux sociétés obnubilées par des idéologies révolutionnaires de ne pas tomber dans une opposition radicale à ce que la culture a établi sous forme d'une *stéréotypisation des rôles* dévolus différemment aux femmes et aux hommes. Car, le déni de la différence des sexes nuirait en conséquence surtout au développement psychologique de l'enfant. Les membres du Conseil Pontifical pour la Famille voient que c'est dans un climat familial sain que les enfants apprennent que la différence des

¹⁶⁹ FRANÇOIS (pape), *La joie de l'amour. Amoris laetitia*, Namur, Fidélité, 2016, n° 285, p. 208.

sexes implique d'une manière ou d'une autre la différence des rôles familiaux et domestiques dans le respect de la dignité de chacun.¹⁷⁰

Ainsi, à partir des différents sommets de l'enseignement de l'Eglise que nous venons d'évoquer à propos de l'identité et de la différence sexuelles, il nous appartient de considérer maintenant que l'Eglise enseigne que l'identité et la différence sexuelles forment un état de fait indéniable, irremplaçable et interchangeable. Cependant, le Pape François vient de nous faire remarquer que la cohérence entre la vie dans son ensemble et l'identité sexuelle de l'homme et la femme dans leur différence ne va pas toujours de soi, d'où elle est aussi une question d'éducation. Il s'ensuit que le propos du pape François débouche sur les différents enjeux éthiques que suscitent les personnes qui ne se sentent pas en phase avec leur sexe biologique, et sur une attitude de compréhension et d'accompagnement.

¹⁷⁰ Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Vérité et signification de la sexualité humaine : Des orientations pour l'éducation en famille*, n° 80, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_fr.html (consulté le 9 juillet 2017).

CHAPITRE III

LES ENJEUX ÉTHIQUES DE LA RÉASSIGNATION SEXUELLE

La réassignation sexuelle est le moment ultime de la demande de changement de sexe. Elle se présente comme une résolution médicale de la dysphorie du genre. Suite aux avancées de la biotechnologie médicale, nous verrons dans cette partie de la recherche les principaux débats éthiques que soulève la réassignation sexuelle. Nous nous pencherons sur l'état de la moralité des différents pôles d'interventions dont la médecine, le droit et la personne transsexuelle elle-même. Après quoi nous proposerons quelques postures éthiques face à l'actuelle influence irrésistible de la technique.

3.1. LES CONSEQUENCES MORALES DE LA DISSENSION ENTRE LE CORPS PHYSIQUE ET LE CORPS METAPHYSIQUE DU TRANSSEXUEL

3.1.1. *Quid du corps physique ?*

La dimension physique du corps humain est une réalité également objectivable. Le corps physique de l'homme est la part de l'homme qui fait partie de la matérialité du monde. Le fonctionnement du corps humain a des similitudes avec celui des animaux et des plantes. Sa texture s'inscrit, toute proportion gardée, dans une connaturalité avec les éléments du cosmos. Maurice Merleau-Ponty fait un tableau éloquent du corps physique humain. Il dit : « visible et mobile, mon corps est du nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe même du corps. »¹⁷¹ Ici le corps est envisagé comme une réalité sensible et doté d'un dynamisme interne et relationnel. Jean Marie Onfray, cité par Dominique Jacquemin, fait une précision importante :

« Notre corps est le lieu de notre présence au monde et par-là même le lieu de notre présence aux autres. Il est là et permet la relation, mais il est aussi parfois las et peut devenir obstacle à cette même relation. Le corps, chemin et obstacle dans la relation ! Notre écoute est profondément dépendante de notre corps et du corps de l'autre. Le nier serait se faire illusion. »¹⁷²

¹⁷¹ Jean-François MALHERBE, *Sens et savoir dans la décision clinique. Questions des critères de la mort*, dans *Laval théologique et philosophique*, 2 (1996), p. 511-525 (ici p. 521).

¹⁷² Dominique JACQUEMIN, *Vers une éthique pour la famille*, Namur, Lessius, 2014, p. 29.

Le corps humain en sa dimension physique est le support de la relation, une possibilité de notre *dasein*, de *notre être-là*, selon l'expression de Heidegger. Nous pouvons aller jusqu'à dire que le corps humain pris dans ce sens est la source d'identification de la personne humaine. Le corps humain sous son angle physique ou matériel est par analogie un objet dont peut étudier le fonctionnement, les limites, les capacités d'adaptation, etc. Pour pousser plus loin, le corps physique de l'homme est perçu ici, selon le sens de l'étymologie grecque de *phusis*, comme un ensemble de différents mécanismes d'engendrement biologique.¹⁷³

Dominique Jacquemin nous dira ainsi que le corps humain peut être vu que comme notre *objet*. Un objet dont la médecine dresse les contours, celui que nous lui confions. C'est ce même corps qui est la matière de la publicité ; il est présenté par la sexualité comme un objet de consommation. Jacquemin rappelle que le corps est à la fois ce qui nous attire dans son éclat, mais aussi ce qui nous répugne dans son altération de sorte qu'il devient finalement cette réalité qu'on ne voudrait ni côtoyer ni être.¹⁷⁴ Le corps humain est un événement dans le monde, il est commun mais il est singulier. Le corps humain est unique, toujours nouveau même si il est le même. Il est là au carrefour du voyant et du visible, du touchant et du touché, du sentant et du sensible jusqu'à ce qu'un accident fatal le défasse.¹⁷⁵ Malherbe nous rappelle que même si le corps physique de l'homme est une chose parmi les choses, il est tout de même un centre de perspective, un point d'intentionnalité organisatrice du monde. Le corps est ainsi pôle cosmogonique du cosmos. Faut-il préciser que cette intentionnalité s'exerce dans une intériorité qui échappe à toute maîtrise humaine. De plus, cette intentionnalité n'est pas en dehors de la construction du corps humain. Elle fait partie de ce corps, dirions-nous. Cet état de choses révèle la structure métaphysique du corps humain.¹⁷⁶

3.1.2. *Quid du corps métaphysique ?*

Si le corps physique peut être perçu comme un corps que *j'ai*, Malherbe nous dit dans ce cas que le corps métaphysique se définit en tant que le corps que *je suis*. Il s'agit de *nous* en tant que nous transcendons le simple corps physique et que ne pouvons en aucun cas nous y réduire. Quand nous définissons le corps de la sorte, le concept métaphysique ne veut rien dire d'autre

¹⁷³ Cf. J.-F. MALHERBE, *Sens et savoir dans la décision clinique*, p. 519.

¹⁷⁴ Cf. Ibidem.

¹⁷⁵ Cf. J.-F. MALHERBE, *Sens et savoir dans la décision clinique*, p. 521.

¹⁷⁶ Cf. Ibidem.

que l'irréductibilité de notre corps aux mécanismes d'engendrement biologique.¹⁷⁷ Nous réalisons que le corps physique et le corps métaphysique sont deux réalités différentes, mais dépendantes l'une de l'autre. Comment penser la frontière entre le *corps que je suis* et le *corps que j'ai* ? Nous pouvons dire que le corps métaphysique ressort de la prise de conscience de son corps. Aussi le corps métaphysique est cette conscience de son corps, quoiqu'on se situe ici dans une perspective minimaliste, parce que le *corps que je suis* déborde la simple lucidité que nous avons sur le *corps que nous sommes*.

En effet, selon Malherbe, l'identité métaphysique de l'être humain est le mouvement de la quête de sens, tandis l'identité physique est son patrimoine génétique. Le *corps que je suis* ou métaphysique est donc l'incarnation d'une conscience de soi dans le *corps que j'ai* ou l'être physique. Cette conscience diffère du *cogito* cartésien, car elle est ici envisagée en tant que pôle réflexif de la dialectique du *moi* avec l'inconscient constitutif du *moi*. Il en résulte que le *corps que je suis* soit finalement une incarnation dans le *corps que j'ai* d'une dialectique partiellement consciente entre mon *moi* et mon inconscient. Cet inconscient se situe à deux niveaux. Il est à la fois individuel et collectif. Nous signalons par-là toutes ces racines inconscientes à la fois individuelles et collectives dont le *corps que je suis* est le centre au cœur des choses où se situe le *corps que j'ai*. Celui-ci peut être envisagé à la fois comme cause et manifestation de la dialectique du *moi* et de l'inconscient de laquelle surgit la conscience. Le corps physique sera toujours le lieu de l'expressivité de cette dialectique. Les maladies psychosomatiques en sont la lampe témoin.¹⁷⁸

Nous dirons que le corps physique et le corps métaphysique forment une unité que je peux appeler le corps global ou la personne humaine. L'arrêt de la quête de sens de la vie, c'est aussi l'arrêt du fonctionnement du corps physique qui devient un cadavre. Le déploiement de la quête de sens de la vie est toujours porté par un corps physique. A la lumière de l'élucidation que nous venons de fournir, la perception morale de ce qu'est la personne humaine ne saurait pas se dérober à cette corrélation nécessaire entre le corps physique et le corps métaphysique.

¹⁷⁷ Cf. J.-F. MALHERBE, *Sens et savoir dans la décision clinique*, p. 519.

¹⁷⁸ Cf. J.-F. MALHERBE, *Sens et savoir dans la décision clinique*, p. 522.

3.1.3. *Le problème moral soulevé par la dissension entre le corps physique et le corps métaphysique*

Nous avons vu que le problème du (de la) transsexuel (le) est un désaccord profond entre ce que nous venons de nommer le corps physique et le corps métaphysique. Le (la) transsexuel (le) affirme qu'il (elle) est une femme dans un corps d'homme et vice versa. Cette affirmation est en déphasage avec les conclusions que nous avons formulées sur l'herméneutique de l'humain au deuxième chapitre. Le problème moral soulevé par la dissension entre le corps physique et métaphysique est de taille. La femme que l'homme transsexuel ou l'homme que la femme transsexuelle affirme être peut-être interprété(e) comme un moment de la quête de sens de ce que nous avons appelé plus haut *corps global* ou simplement un moment du sens de son existence. Car, ce moment appartient au corps métaphysique qu'est le transsexuel ou la transsexuelle. Or, nous avons vu que le corps physique manifeste le corps métaphysique, le *corps que je suis*. De plus, on ne saurait dissocier les organes sexuels du transsexuel ou de la transsexuelle du reste de son corps. Le sexe est notre corps quoique celui-ci ne se réduise pas au sexe, tout en sachant que le sexe ne puisse pas dire non plus tout du corps. L'incompatibilité psychologique entre la dimension physique et la dimension métaphysique du corps met en péril le corps, car le corps humain est une unité des deux aspects.

Dominique Jacquemin nous apprend beaucoup sur ce qu'est le corps. Il nous dit que le corps humain dans sa globalité est le lieu d'intégration de ce qu'est l'humain. Selon lui, il n'est pas seulement le support de notre vie et de notre personnalité, mais il révèle cette personnalité même et fait montre de la part de ce qu'est notre vie. Il apparaît clair qu'un va-et-vient unitaire entre l'intériorité et l'extériorité corporelle est ainsi posé. Antoine Vergote, cité par Jacquemin, précise que le corps n'est pas une condition extérieure à l'esprit mais le lieu de sa formation et de sa permanente condition intrinsèque.¹⁷⁹

Pour Jacquemin, le corps est sous-tendu par trois niveaux à savoir, le niveau objectif comme matérialité corporelle, le niveau psychologique comme corps vécu et le niveau ontologique comme corps envisagé selon la philosophie chrétienne. Les trois niveaux décrivent le strict lieu de vie de la personne humaine. Quand une de ces trois dimensions change ou est affectée, c'est la personne qui change ou est affectée. Jacquemin nous rappelle que l'interconnectivité de ces trois aspects du corps fait que nous ne pouvons pas avoir une prise

¹⁷⁹ Cf. D. JACQUEMIN, *Vers une éthique pour la famille*, p. 35.

totale sur lui en ce sens que le corps dit plus face à ce que nous expérimentons ; de telle sorte qu'il révèle le sacré en tant qu'une réalité à laquelle nous devons notre plus grand respect.¹⁸⁰

Dans la perspective du philosophe Maine de Biran, Caterina Rea fait le point sur le rapport structurant des différentes dimensions du corps. En effet, Caterina Rea rappelle que nous agissons et nous nous savons agir en tant que corps qui se livre à la volonté et l'accompagne. En cédant à la volonté, le corps forme une unité plus intime et plus rapprochée avec le *moi* dont il manifeste le dynamisme par la concrétisation du vouloir humain. Pris dans ce sens, le corps rentre dans la structure de l'*ego* et se définit comme inhérent à la structure subjective de la personne humaine. Selon cette vue, le corps cesse d'être une extériorité, une simple manifestation du *corps que nous sommes*, pour se décliner sous le modèle d'une intériorité. Cela non pas parce que notre corps diffère du *res extensa*, un corps comme les autres, tel que le dualisme cartésien l'exprime, mais surtout parce qu'il suit le mouvement du vouloir auto-conscient du *moi*.¹⁸¹

La question qui demeure consiste à savoir comment rendre compte du problème moral du transsexuel. Le (la) transsexuel(le) affirme être un homme ou une femme dans son intériorité, mais il ne l'est pas dans sa corporéité. Or, nous avons beaucoup souligné que celle-ci est partie intégrante de l'intériorité. Selon la personne transsexuelle, le corps dans son extériorité exprime autre chose que son intériorité, ainsi les cartes sont brouillées. Car il n'y a pas de perception morale sans extériorité corporelle, tout comme l'extériorité corporelle sans intériorité devient cadavre. Si l'extériorité corporelle suit son sens et que l'intériorité corporelle suit un autre, l'être humain n'est plus un sujet moral pour la simple raison qu'il ne peut pas dans ce cas avoir une personnalité, laquelle résulte justement de la conjonction de l'intériorité et de l'extériorité. Or, un homme qui n'est pas un sujet moral est soit un enfant n'ayant pas atteint l'âge de raison, un inconscient, un handicapé mental ou un autre ayant une autre forme d'infirmité qui va dans ce sens. Pourtant, le transsexuel est conscient. Il voit qu'il ne peut pas être totalement une femme ou un homme. Mais il veut quand même être « quelque chose » de cela. Nous pouvons penser à un *forcing* que le transsexuel veut faire subir à son corps. Et comme à tout enfant ou à tout adulte, toute proportion gardée, la sagesse humaine apprend à bien prendre soin de son corps dans sa globalité. Le problème moral de la dissension entre le corps physique et le corps métaphysique

¹⁸⁰ Cf. D. JACQUEMIN, *Vers une éthique pour la famille*, p. 35-36.

¹⁸¹ Cf. Caterina REA, *Corps subjectif et question morale chez Maine de Biran*, dans *Revue Philosophique de Louvain*, 1-2 (2005) p. 82-104 (ici p. 95).

est un problème complexe de l'éducation du transsexuel à la différence sexuelle et à ses implications. Nous pouvons même imaginer que l'étiologie psychobiologique du transsexualisme – que nous avons évoquée au premier chapitre – relève de ce problème complexe de l'éducation, lequel peut avoir des incidences sur les structures physiologiques du corps.

L'appel à l'éducation à la différence sexuelle que le pape François nous a proposé au deuxième chapitre trouve ici sa pleine importance. Et de ce fait le problème du transsexualisme se solde plus psychologique que somatique. La médecine, qui normalement s'inscrit dans une perspective thérapeutique et réparatrice du corps biologique, nous y reviendrons dans le point qui suit, ne semble pas être maîtresse de la situation en face du cas de réassignation sexuelle.

3.2. LA REASSIGNATION SEXUELLE RELEVE-T-ELLE DE LA POSTURE DE L'ETHIQUE MEDICALE ?

3.2.1. *La mission de la médecine*

Du latin *medecinus*, la médecine est une activité de médiation. La racine indo-européenne *med* signifie une opération de remise en ordre par une domination. Nous pouvons aller jusqu'à parler de remédiation faisant face au processus de démédiatisation corporelle, l'autre nom de la maladie.¹⁸² Nous trouvons, dans le Banquet, la mise en relief de la fonction de la médecine dans le mythe d'Aristophane relaté par Platon, quand celui-ci montre comment le dieu Apollon remédie au désastre de la division des humains en deux parties chacun par Zeus.¹⁸³ Mais pour assurer sa fonction, la médecine a besoin de la *technè*. Celle-ci n'est nullement de l'ordre du pur artificiel. Aristote, à travers l'adage *l'art imite la nature* (*Poétique*, 1, 1447 a 16) complété par le passage où Aristote dit que l'art achève ce que la nature n'a pas pu mener à bien (*Physique*, II, 8, 199a 15-17), donne aussi à la *technè* la fonction de médiation. Il en résulte que la technique ou l'art soit doté d'une faculté de naturalisation de la nature ; en d'autres mots, la technique jouit d'un pouvoir d'emmener ou ramener la nature à elle-même.¹⁸⁴

¹⁸² Cf. Dominique FOLSCHEID, *La médecine comme praxis : un impératif éthique fondamental*, dans *Laval théologique et philosophique*, 2 (1996), p. 499-509 (ici p. 506).

¹⁸³ Cf. Michael GONEBERG, *Mythe et Science autour du genre et de la sexualité. Éros et les Trois Sexes dans le Banquet de Platon*, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-diogene-2004-4-page-44.htm> (consulté le 23 juillet 2017).

¹⁸⁴ Cf. D. FOLSCHEID, *La médecine comme praxis*, p. 507.

Ainsi, la mission de la médecine est sous-tendue par cette relation entre la nature et la technique ou l'art. Son rôle consiste essentiellement à assurer la remédiation de la nature par la technique, la nature étant ici entendue dans le sens d'un *telos*, d'une autofinalité interne à elle-même. De la sorte, l'application des prothèses au corps, à titre d'exemple, se trouve justifiée. Mais même si la prothèse relève du domaine de l'artificiel, elle reconduit la nature défaillante à elle-même. Il est cependant hors de question que l'on puisse entendre par la fonction médicale le fait que celle-ci puisse se servir de la technique pour réaliser des fins qui relèveraient du seul arbitraire humain contre la finalité propre à la nature en vertu d'un principe extérieur à elle. Une telle initiative produirait une extra-nature, expression d'un pur artifice coupé de sa mission au sein de la nature. La médecine opère dans les limites de la finalité naturelle inscrite au sein de l'être humain en particulier et du vivant en général. Il s'ensuit que la perspective médicale est celle de la guérison ou de la restauration.¹⁸⁵

3.2.2. *Le transsexualisme, passage de la maladie comme dysfonctionnement à la maladie comme langage*

Le transsexuel est un malade hors du commun. Comme nous l'avons dit tout au début, il y a une inversion de rôle. Pour les autres maladies, c'est le médecin qui révèle au malade le mal de son corps à partir (quelquefois non) de la temporalité de la maladie exprimée par le patient et des résultats des appareils appropriés. Pour le cas du transsexuel, c'est le patient qui révèle au médecin (psychanalyste comme chirurgien) la nature de la maladie. Cela parce que le psychanalyste abonde dans le sens d'une réorientation éducationnelle du transsexuel – du moins pour le cas qui nous concerne – alors que le patient réclame ses droits relatifs au genre car il veut aller jusqu'au bout. Quant au chirurgien, aucun indicateur ne montre que la personne transsexuelle a une lésion qui nécessite une intervention chirurgicale. De la sorte, tant le psychanalyste que le chirurgien se trouvent désarmés.

L'intervention chirurgicale de la réassignation sexuelle est un cas hors du commun eu égard à la tâche habituelle qui incombe au chirurgien. Son intervention ne se situe pas dans le cadre de la maladie comme dysfonctionnement du corps, mais dans le cadre de la maladie comme langage. Une maladie *comme langage* ne se fonde pas sur une objectivation mais sur une posture de subjectivation. Ici la maladie n'est pas dissociable d'un vécu au sens du corps

¹⁸⁵ Cf. Ibidem.

métaphysique que nous avons évoqué plus haut.¹⁸⁶ Le cas du transsexualisme est un cas typique de la maladie *comme langage*. Dans ce cas, le sens de la chirurgie médicale fait fausse route. Car son domaine est le domaine de l'intervention en cas de dysfonctionnement biologique. Pour le cas de la demande de changement de sexe, la donne change en biomédecine. Nous pouvons bien transposer ce que Denizeau dit du cas des médecines complémentaires sur la situation de transsexualisme :

« [...] la maladie n'est plus de l'ordre du dysfonctionnement du corps malade qu'il faut ramener dans les normes d'un corps sain, mais elle intervient comme langage : le corps nous dit quelque chose. Redonner la parole au patient va de pair avec un imaginaire de la maladie comme langage de soi [...] le symptôme ne se réduit plus alors à une signification biologique mais intervient comme symbole : il signifie une réalité absente ou une réalité refoulée. »¹⁸⁷

Par-là, Denizeau met en lumière le problème psychique et moral du (de la) transsexuel(le). Les symptômes de la maladie de la personne transsexuelle, si du moins nous pouvons abusivement désigner sous le concept de maladie son mal de n'avoir pas un corps qui lui correspond, ne dénotent pas une réalité présente, mais une réalité absente : son corps de femme ou d'homme comme son vrai corps et dont il ou elle est à la recherche. De plus, c'est une réalité refoulée, car les transsexuelles - Chantal X et Christine T - auprès desquelles nous avons mené notre enquête ont toutes affirmé que depuis un bout de temps elles ont essayé de refouler le désir de devenir femme et, c'est bel et bien malgré elles, qu'elles ont entrepris le processus de réassignation sexuelle ; le désir était devenu finalement plus fort qu'elles.

Nous avons vu plus haut que le champ d'action de la biomédecine est de l'ordre d'une aide portée à la nature par une thérapie entendue comme une réparation ou une amélioration tout en restant conforme à la téléologie de la nature. Comme le transsexualisme n'a pas une signification biologique qui susciterait une mobilisation de la biomédecine, la réassignation sexuelle couvre de doute moral le geste chirurgical de la biomédecine.

Alberto Bondolfi nous dit à propos que lorsque le geste médical est posé en vue de préserver une qualité normale ou naturelle de notre corps, il n'y a point de difficulté morale mais

¹⁸⁶ Cf. Laurent DENIZEAU, *Médecine académique et médecines complémentaires. Le savoir versus le croire ?*, dans Eric FIAT et al. (éd.), *Techniques, promesses et utopies, où va la médecine ? : actes du colloque du 20 au 22 novembre 2014 au Collège des Bernardins* (Collège des Bernardins, 39), Paris, Parole et Silence, 2016, p.211-229 (ici 222).

¹⁸⁷ L. DENIZEAU, *Médecine académique et médecines complémentaires*, p. 223.

quand il s'agit de dépasser les possibilités considérées comme normales pour atteindre des standards extraordinaires dépassant toute normalité, le doute moral se pose au cœur du faire médical. Bondolfi n'ignore pas que d'autres éthiciens soutiennent des arguments contraires qui mettent à mal le concept de nature ou l'évitent en le jugeant confus et en montrant que quelquefois on confond nature et culture. Notre auteur rappelle ici que la notion de normalité naturelle jette ses racines dans la conception aristotélicienne de la nature. Dans cette optique, le concept de nature porte des implications métaphysiques et repose sur l'hypothèse selon laquelle chaque organisme vivant est doté d'une finalité inscrite au cœur de sa structuration la plus intime.¹⁸⁸

Robert Spaemann nous prévient que ceux qui veulent éviter la notion de nature portent le souci d'exploitation de la nature dans tous les sens. Il rappelle à titre d'exemple qu'au sujet de la volonté des biotechniciens d'améliorer la conformation naturelle de la vie humaine, cela implique un geste de domination de la biomédecine qui ne peut, selon lui, qu'être jugé de façon radicalement négative pour la simple raison que ce faire biomédical contredit la téléologie immanente à telle ou telle autre vie. Mais Bondolfi affirme par ailleurs que cet argument ne fait pas l'unanimité dans tous les camps. Ceux qui ne l'acceptent pas le taxent de paralogisme naturaliste et de dogmatisme moral.¹⁸⁹

Certes, la technique est un outil de valorisation de la nature. Mais il n'est pas moins vrai que la nature a des lois qui s'imposent à nous et en deçà ou au-delà desquelles nous perdons de vue l'être ou l'objet qui lui appartient. Nous pensons que l'aveu de madame Chantal X que nous avons souligné au premier chapitre, lequel précise qu'elle ne se sent ni femme ni homme mais comme une réalité d'entre les deux, nous éclairent là-dessus. De plus, le traitement hormonal à vie de ceux qui se font changer le sexe ne nous convainc pas moins. Notre conclusion est ici que, quand la biotechnologie médicale fait la réassignation sexuelle non seulement, elle sort de son domaine habituel – traitement des maladies comme dysfonctionnement biologiques – en traitant les maladies *comme langage*, mais aussi outrepassse la téléologie naturelle ; en témoigne le fait que le sexe de réassignation n'en est pas un, mais un semblant de sexe.

¹⁸⁸ Cf. Alberto BONDOLFI, *Comment argumenter à propos de l'amélioration de la condition biologique de la vie humaine*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 286 (2015), p. 163-180 (ici p. 174-175).

¹⁸⁹ Cf. A. BONDOLFI, *Comment argumenter à propos de l'amélioration*, p. 175.

3.2.3. *La réassignation sexuelle, passage de la chirurgie thérapeutique à la chirurgie de libération*

Nous venons de voir que le transsexualisme peut être pris comme une maladie de langage. Nous avons souligné que l'intervention médicale déborde du champ habituel de la biomédecine. Mais nous n'avons pas répondu à la question : vers où va la médecine dans ce cas ? Nous nous rendrons compte que la biotechnologie médicale en faisant des interventions chirurgicales au sujet des maladies *comme langage* inscrit son geste chirurgical dans une perspective de libération. Ici le terme libération peut être entendu au sens spirituel du terme.¹⁹⁰

Sans devoir nous reporter aux époques les plus reculées, nous constatons que la médecine moderne occidentale repose sur deux piliers, à savoir la méthode anatomo-clinique – un achèvement de la tradition hippocratique – et sur la médecine expérimentale. Elle établit pour guérir un rapport causal entre les manifestations cliniques et les changements structurels des organes en attachant une importance aux signes et aux lésions afin d'établir des corrélations qui s'imposent.¹⁹¹ La médecine contemporaine s'appuie sur les acquis de la médecine moderne et se double de l'usage de l'imagerie (scanner, IRM et, surtout, reconstruction de l'image en trois dimensions) qui permet de voir directement l'organe et, par conséquent, la lésion qui le frappe.¹⁹² A ces deux époques, en règle générale, l'acte de soin est appréhendé sous forme d'une réparation du corps ou d'une restauration du corps, un retour à un *avant* de la maladie. La guérison devient donc un retour à un état de santé antérieur vu comme la normalité de la vie.¹⁹³ Cependant, la définition de la santé de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) apporte une nouvelle compréhension. En effet, la santé est perçue en tant qu'un état de complet bien-être physique, mental et social. En vertu de cette définition, la bonne santé n'équivaut pas uniquement à une absence de la maladie ou d'un autre handicap biologique ; la notion du bien-être relativise *ipso facto* le fait que la santé soit évaluée par rapport à la présence ou pas de la maladie. Le couple *normal-pathologique* s'insère dans un système de représentations du corps et de la maladie.¹⁹⁴

Fondée sur le bien-être, la bonne santé fait appel à un regard sur soi et une évaluation de son état d'être. Il s'agit d'évaluer si on est bien dans sa peau. Partant de la notion du bien-être, la

¹⁹⁰ Cf. L. DENIZEAU, *Médecine académique et médecines complémentaires*, p. 224.

¹⁹¹ Cf. Alain-Charles MASQUELET, *Mutations du regard médical*, dans *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem*, 1 (2007), p. 57-68 (ici p. 64).

¹⁹² Cf. A.-C. MASQUELET, *Mutations du regard médical*, p. 66.

¹⁹³ Cf. L. DENIZEAU, *Médecine académique et médecines complémentaires*, p. 224.

¹⁹⁴ Cf. L. DENIZEAU, *Médecine académique et médecines complémentaires*, p. 226.

santé et la guérison débordent du cadre strict de la médecine pour s'inscrire dans une perspective de quête de sens. Le patient devient aussi auteur de sa guérison. La guérison n'est pas nécessairement à attendre de quelqu'un d'autre. Elle est surtout à rechercher en soi. Le thérapeute ne peut que jouer le rôle de médiateur entre le patient et la maladie. La guérison du corps semble être une guérison de sens qui permet au sujet d'être lui-même, de se sentir chez soi dans son corps en rejetant ce qui minerait ce bien-être ; il s'agit donc d'une forme de libération. Guérir ne signifie plus se rétablir, retrouver un avant de la maladie, c'est aussi une transformation de la vie.¹⁹⁵ Nous entendons bien que cette perspective appréhende la guérison aussi comme un *devenir autre* ou un *être-autrement*. Il me semble fort vrai que le transsexualisme s'inscrit dans ce système de représentations de la maladie et de la guérison. La personne transsexuelle qui demande le changement de sexe n'est pas un simple patient, elle est maître de sa situation, le médecin n'est là que pour être un facilitateur de la libération du patient qui a déjà trouvé un remède : en finir avec le corps masculin ou le corps féminin selon qu'on est homme ou femme d'origine. Et cette logique médicale où le patient est plus maître que le soignant échappe à celle de la médecine académique universelle.

3.2.4. *Le traitement chirurgical du transsexualisme, une posture de l'éthique des médecines complémentaires*

Nous venons de voir que le traitement biomédical du transsexualisme ne relève pas en principe de l'éthique de la médecine classique dite aussi académique ou universelle. La notion du bien-être développée précédemment rencontre effectivement l'orientation des médecines complémentaires. Elles sont désignées au pluriel car elles sont plusieurs et de différentes émergences épistémologiques. L'appellation « médecines complémentaires » est un fourre-tout regroupant, selon Wunenburger, toutes pratiques soignantes faisant recours aux autres procédures et remèdes eu égard à la pratique de la médecine officielle et académique. Selon les différentes cultures, on peut citer, entre autres, les médecines traditionnelles, acupuncture (Chine), médecine ayurvédique (Inde), le reiki (Japon), la biologie totale, ostéopathie, etc. Ces médecines sont dites complémentaires ou alternatives. Elles sont complémentaires parce qu'elles prennent en charge ce qui normalement ne relève pas de l'approche médicale, puisant ici à la problématique de l'élaboration du sens. Elles sont alternatives parce qu'elles mettent sur pied de

¹⁹⁵ Cf. L. DENIZEAU, *Médecine académique et médecines complémentaires*, p. 22.

nouvelles lectures du corps et donnent lieu à une diversité de rationalité médicale. Ce qui fait qu'elles sont complémentaires au niveau social mais alternatives au niveau épistémologique.¹⁹⁶

Si la médecine officielle et objective, corrélativement aux différentes étiologies des maladies et des remèdes appropriés, s'occupe essentiellement de la question du comment, les médecines complémentaires s'occupent des questions du *pourquoi ?*, surtout *du pourquoi moi et non les autres ou l'autre ?*, qui surviennent surtout à l'annonce de graves maladies par la médecine académique. Elles fondent leur pratique non sur l'objectivation de la maladie mais sur sa subjectivation, et aident le patient à s'y reconnaître. Leur spécificité est la valorisation de la singularité.¹⁹⁷

De ce qui précède, nous pouvons affirmer que la médecine académique ou officielle qui procède à la réassignation de sexe, change de perspective. Le transsexuel n'a pas une maladie ni une lésion quelconque. Il a un sentiment poignant. Un sentiment de n'être pas dans la peau de son sexe. Il se déclare étranger à son corps qu'il faut changer comme si on changeait l'enveloppe d'une missive. Pour faire bref, la médecine, en accomplissant le désir de la personne transsexuelle, quitte sa chaire de l'objectivité scientifique et de la guérison comme restauration pour se positionner dans le domaine des médecines complémentaires, en servant les causes de la subjectivité et de la guérison comme libération et quête de sens existentiel.

3.3. LA LECTURE DE LA QUETE DE LIBERTE DU TRANSSEXUEL DANS UNE PERSPECTIVE JUDEO-CHRETIENNE

Nous venons de voir que la réassignation sexuelle est identifiable à une forme de libération. Cela est d'autant plus vrai que la personne transsexuelle se sent comme dans une prison dont il faut sortir. Il importe donc de rencontrer la notion de liberté chez le transsexuel afin de considérer quel type de liberté il s'agit.

3.3.1. La conception grecque de la liberté

Chez les grecs, la liberté n'est ni originaire et primordiale. Elle est conquise et acquise. Ainsi, les grecs sont moins libres. Le *fatum* en est une preuve. On ne peut même pas fuir le sort

¹⁹⁶ Cf. L. DENIZEAU, *Médecine académique et médecines complémentaires*, p. 218-219.

¹⁹⁷ Cf. L. DENIZEAU, *Médecine académique et médecines complémentaires*, p. 221.

d'un dieu. L'homme est dominé par la nature, autrement dit par le hasard et la nécessité. Héraclite dira que le monde est comme un enfant qui fait le jeu de trictrac. Dans ce contexte, la liberté est toujours arrachée aux dieux ou à la nature. Il faut un grand courage comme celui d'Antigone pour être libre. Aristote parle de *bia* pour désigner la violence avec laquelle on acquiert la liberté. Il y a toujours un *hybris* en son exercice. D'où la liberté est toujours accompagnée inévitablement de culpabilité. On se rend facilement compte que les grecs n'avaient pas une notion métaphysique de la liberté. Les stoïciens ont inventé la liberté morale non en dehors de cette oppression des dieux et de la nature mais au sein du système qui fait que la liberté morale passe aussi par l'acceptation de la souffrance.¹⁹⁸

Cette conception de liberté exprime une notion d'esclavage de telle sorte que l'acquisition de la liberté apparaît sous le modèle d'une émancipation. Il s'agit d'une situation de dictature des dieux et de la nature.

3.3.2. Conception judéo-chrétienne de la liberté

Dans perspective judéo-chrétienne, la liberté est immanente à l'être. Elle n'est pas un arrachement mais un don. Un don de Dieu et non un arrachement au dieu. La création elle-même est une expression de la liberté. La création de l'homme est le résultat d'une délibération : « *faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance* » (Gn 1,26a). La liberté constitue le centre névralgique des choses créées. La notion de liberté selon le judéo-christianisme est une forme de défatalisation de l'histoire et de l'être. Si la conception grecque de la liberté considère la nature à la fois comme sujet et objet, ce que Spinoza appellera la nature naturante, la vision judéo-chrétienne pose Dieu au début de toute chose. En outre, la nature ne conduit pas à la nature comme chez les grecs – ce qui introduit la notion de répétition ou circularité – mais la nature se reçoit de Dieu et est ouverte à lui. Ainsi, la liberté n'est plus exclusivement dans le cercle de l'immanence, elle est reliée à la transcendance. La liberté judéo-chrétienne a pour spécificité la reconnaissance de l'autre, car Dieu qui donne la liberté constitue cette altérité originaire. Ainsi donc, la liberté ne sera pas ici conçue primordialement comme la faculté de choisir, mais comme une capacité métaphysique au sens strict du terme, une liberté à assumer à titre personnel et responsable en ayant à rendre des comptes en raison de présence d'un vis-à-vis inscrit dans le

¹⁹⁸ Cf. Adolphe GESCHÉ, *L'homme créé créateur*, dans *Revue théologique de Louvain*, 22 (1991), p. 153-184 (ici p. 158).

geste de la création surtout à travers les responsabilités que Dieu confie à l'homme (Gn 2,15.19-20).¹⁹⁹

Dans cette optique judéo-chrétienne, nous trouvons un fondement du discours moderne et post-moderne des défenseurs du droit à la liberté. L'*Humanium* (une organisation internationale de parrainage d'enfant) rappelle que la liberté est un droit sacré et imprescriptible dont jouissent tous les êtres humains. Elle mentionne que la liberté est la faculté d'agir selon sa volonté, en observant la loi et les droits d'autrui.²⁰⁰ Cette définition montre les deux composantes essentielles de liberté dans la perspective judéo-chrétienne : la dimension ontologique de la liberté et la reconnaissance de l'altérité.

3.3.3. Critique judéo-chrétienne de la liberté chez le transsexuel

La personne transsexuelle, en quête de réassignation sexuelle, est en quête autrement dit de la liberté. Son esprit est enfermé dans un corps qui n'est pas le sien. Elle veut en découdre avec ce corps pour recouvrer sa liberté. Elle est comme en esclavage. Nous pouvons penser que la liberté défendue par le (la) transsexuel (le) n'est pas une liberté ontologique. Par ailleurs, nous avons souligné que, du moins si nous nous limitons à celles que nous avons eues en interview, elles affirment que c'est malgré elles qu'elles ont implémenté le processus de réassignation. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, l'une d'entre elles s'est même mariée alors qu'elle était encore un homme. Mais le désir a continué de la malmené jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à décider de demander la réassignation sexuelle. Si nous pouvons parler de liberté, il s'agirait d'une liberté sous le modèle grec. Une liberté arrachée où, comme Antigone, il faut vaincre l'oppression du tyran, le corps d'homme ou de femme qui n'est pas sien.

La liberté du (de la) transsexuel (le) vue au prisme de sa demande de changement de sexe s'inscrit dans une logique de l'hétéronomie. Le désir de changer de sexe passe pour une pression. Le transsexuel pense qu'il sera libre quand il mettra loin de lui son apparence de femme ou d'homme. Mais selon la perspective judéo-chrétienne, la vraie liberté suppose une autonomie, qui, à son tour, donne lieu à la notion de responsabilité, critère de l'évaluation morale. Nous ne dirions pas que la personne transsexuelle n'est pas autonome, parce qu'elle décide, elle peut préférer la souffrance à la réassignation. Elle se présente librement chez le psychiatre,

¹⁹⁹ Cf. A. GESCHÉ, *L'homme créé créateur*, p. 159-160.

²⁰⁰ Cf. <http://www.humanium.org/fr/comprendre-2/droit-aux-libertes/> (consulté le 17 juillet 2017).

l'endocrinologue et dans le bloc opératoire. En nous référant à Eric Gaziaux, s'il y a lieu de parler d'autonomie chez la personne transsexuelle, le transsexualisme est une belle illustration d'une *autonomie affectée*.²⁰¹ Elle est affectée parce que le pouvoir de décision de la personne transsexuelle est soumis à une pression de son désir qui ne peut pas s'identifier à une pure volonté selon les témoignages des concernés.

Toutefois, Gaziaux nous dit que cette autonomie affectée est dite aussi de toute personne humaine. Car elle liée à la notion de limite et du péché ; car elle renvoie à la condition de créature qui est appelée à s'ouvrir à l'autre qu'est Dieu pour réaliser son autonomie. Cela parce que l'autonomie en raison des limites humaines, est portée par le dynamisme de grâce qui vole à son secours pour la porter à l'accomplissement. Ainsi, par là nous retrouvons les quatre notes de l'autonomie reconnue à tout homme – tel qu'Eric Gaziaux le précise – à savoir l'autonomie créée, appelée, blessée et libérée.²⁰²

La personne transsexuelle ne pourra être en harmonie avec elle-même que si elle s'inscrit dans la dynamique du don, le don de la liberté. Et ce don de la liberté est porté par un corps que le (la) transsexuel (le) est appelé à aimer et à assumer. Ne pas assumer son corps peut être interprété comme une faible présence à soi, un niveau limité de lucidité sur soi causé par une dose d'obscurcissement de la condition de pécheur. Edgard El Haiby le dit clairement :

« Dans la mesure où l'homme se trouve dans la situation d'une liberté encore engagée dans le devenir ; dans la mesure où sa situation de liberté est toujours une situation coconditionnée par la faute, par ce que nous nommons *péché originel* ; dans la mesure où l'homme, en sa réflexion, ne se trouve jamais, lorsqu'il commence de réfléchir, devant la possibilité pure d'une liberté encore totalement neutre, mais, dès toujours, devant une liberté ayant agi librement ; dans la mesure où l'homme en définitive, ne peut jamais porter un jugement réfléchi sur cette sienne liberté dès toujours réalisée, l'expérience transcendantale est dès toujours une expérience ambiguë, que la réflexion de l'homme ne peut jamais maîtriser de façon adéquate. »²⁰³

Il résulte ainsi que la personne transsexuelle ne sera pleinement libre qu'en se laissant libérer par un autre qu'est Dieu comme elle a reçu de cet Autre-même le don de son corps qui sert de support nécessaire à sa liberté possédée et recherchée en même temps. Et si la personne

²⁰¹ Cf. Eric GAZIAUX, *Autonomie*, dans Laurent LEMOINE, Eric GAZIAUX et Denis MÜLLER (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 233-248 (ici p. 247).

²⁰² Cf. E. GAZIAUX, *Autonomie*, p. 247-248.

²⁰³ Edgard El HAIBY, *Théologie et bioéthique chez Karl Rahner*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 247.

transsexuelle se laisse guider par son seul psychisme et s'y enferme, elle se retrouvera dans un engrenage de limites comme l'expérimentent ceux qui ont déjà subi la réassignation sexuelle et ne se sentent pas pour autant au vrai sens du terme de l'autre sexe.

3.4. LA MEDECINE, LE DROIT ET LE TRANSSEXUEL A L'EPREUVE DE L'ETHIQUE DE LA RESPONSABILITE ET DE LA CONVICTION

3.4.1. *Précision sur les notions d'éthique de la responsabilité et de la conviction*

3.4.1.1. Quid de l'éthique de la responsabilité ?

Un des grands théoriciens de l'éthique de la responsabilité fut le sociologue allemand Max Weber. *La science en tant que vocation et profession, La politique en tant que vocation et profession* furent deux conférences légendaires, prononcées à Munich en 1919, lors desquelles Weber a explicité l'éthique de la responsabilité. En effet, l'éthique de la responsabilité est de l'ordre de la rationalité téléologique. Elle est dans une dynamique subordonnée à une fin. Elle se caractérise par un intérêt particulier attaché aux moyens quant à leur efficacité opérationnelle et aux conséquences. Le souci d'efficacité peut amener au réajustement des moyens et des finalités transitoires selon les conditions du moment en vue toujours d'aboutir au but recherché. A ce niveau, Max Weber va jusqu'à identifier l'éthique de la responsabilité à l'éthique du succès ou l'éthique de l'adaptation au possible. La dérive étant ici l'opportunisme qui vise surtout des fins sûrement atteignables et des moyens adaptés et sûrs, même si les critères moraux sont moins respectés.²⁰⁴

L'attention aux conséquences est le caractère spécifique de l'éthique de la responsabilité. Le choix des moyens peut entraîner des conséquences contre-productives ou néfastes pour d'autres finalités d'envergure ou contre les valeurs à respecter individuellement ou collectivement. L'éthique de la responsabilité ne se pratique pas en vase clos, elle est ouverte en ce sens qu'elle s'intéresse aux conséquences de l'agir sur les autres ou en général sur l'environnement. Weber disait que l'éthique de la responsabilité devait être une éthique des hommes d'action ou des hommes de la politique. Sur ce, Max Weber pensait que le but de l'homme politique est la grandeur et la puissance de l'Etat-nation. Nous touchons ici les limites de la pensée webérienne sur l'éthique de la responsabilité parce que cette pensée est teintée de

²⁰⁴ Cf. Gilbert HOTTOIS, *Ethique de la responsabilité et éthique de la conviction*, dans *Laval théologique et philosophique*, 2 (1996), p. 489-498 (ici 490-491).

l'idéologie de son époque. Max Weber utilisait, de façon rare, l'expression allemande *machtethik*, qui signifie éthique de la puissance. Cela nous montre en passant que l'éthique de la responsabilité n'est pas sans convictions, en témoigne cette pensée wébérienne sur l'éthique de la responsabilité. Peut-être en outrepassant la pensée de Max Weber, Gilbert Hottois pense que plus la puissance est grande, plus grande sera la capacité de prendre des responsabilités et de parvenir aux buts visés. Dans cet ordre d'idée, l'éthique de la responsabilité engendrerait une augmentation illimitée des moyens d'une grande efficacité dans tous les secteurs de la vie individuelle et communautaire.²⁰⁵

La question qu'on peut vite se poser, d'après même le sujet que nous traitons, consiste à savoir la place de la science et de la technique au sein de l'éthique de la responsabilité. Selon Gilbert Hottois, la science et la technique y prennent part sous deux angles, à savoir l'angle du choix des moyens les plus efficaces et celui de la prévision des conséquences.²⁰⁶ C'est à ce point de vue de l'apport de la science et de la technique dans la praticabilité de l'éthique de la responsabilité que nous nous examinerons l'attitude de la médecine, du droit et de la personne transsexuelle face au cas de la réassignation sexuelle.

3.4.1.2. Quid de l'éthique de la conviction ?

L'éthique de la conviction repose sur la rationalité axiologique. Elle veille à ne pas passer outre les valeurs et les normes. Elle n'est pas pour autant irrationnelle, car elle reste cohérente vis-à-vis d'une conviction (exemples : ne jamais user de la violence, dire toujours la vérité...). Elle n'est pas irréaliste car la réalité, pour elle, ne relève pas du réel physique mais des valeurs transhistoriques qu'il faut honorer, peu importent les conséquences matérielles. Le salut de l'âme peut par exemple passer par le sacrifice du corps. Max Weber parle dans ce cas d'un *idéalisme conséquent*. L'éthique de la conviction exige la pureté des moyens et affiche une indifférence à l'égard des conséquences, car ce n'est pas l'efficacité qui prime mais le respect d'une valeur durant tout le processus d'une action. L'agent moral n'a pas à se préoccuper des conséquences, il s'attèle à garder une intention pure. La responsabilité morale est évaluée à partir de la qualité de la volonté, le reste relèvera du hasard ou de la providence. Par contre, l'éthique de conviction

²⁰⁵ Cf. G. HOTTOIS, *Ethique de la responsabilité et éthique de la conviction*, p.491.

²⁰⁶ Cf. G. HOTTOIS, *Ethique de la responsabilité et éthique de la conviction*, p. 492.

peut avoir des conséquences néfastes sur le volet collectif quand cette conviction pousse jusqu'à légitimer une violence pour faire respecter la valeur.²⁰⁷

La même question que nous avons formulée précédemment au sujet de l'éthique de la responsabilité resurgit : quelle est la place de la science et de la technique au sein de l'éthique de la conviction ? Gilbert Hottois répond à cette question en affirmant que si l'éthique de la conviction se soucie moins de la science et de la technique, le savant est impérativement concerné par l'éthique de la conviction. En effet, le savant doit respecter la valeur typique à la science : la vérité. Chercher et trouver la vérité constitue le socle de la vocation et de la profession du savant.²⁰⁸ Ce sera à base de cette nature de la vocation et de la profession du savant que nous examinerons la posture éthique de la médecine, du droit et de la personne transsexuelle au prisme de la réassignation sexuelle.

3.4.2. *La médecine à l'épreuve de l'éthique de la conviction et de la responsabilité*

Face au cas de la réassignation sexuelle, l'éthique de la responsabilité et de la conviction interroge en premier lieu la médecine qui prend en charge la demande de la personne transsexuelle. Michel Henry définit la vie sur le plan phénoménologique en tant qu'une réalité dotée d'une faculté de s'éprouver en tout point de son être. Selon Michel Henry, la vie n'est pas palpable, elle s'éprouve sous forme de passage continu de la souffrance à la joie. Selon notre auteur, la vie se sent dans son intériorité invisible et dans son immanence radicale. De plus, Michel Henri précise qu'on ne se donne pas la vie, il précise qu'on peut même la subir dans une totale passivité. Il conclut sa définition en affirmant que, quoiqu'il en soit, le seul fait d'éprouver qu'on existe est l'une des grandes joies possibles.²⁰⁹

Cette définition est bien entendu critiquable. Quand Henry affirme que le seul fait d'éprouver qu'on a la vie produit une grande joie, nous ne savons pas comment il peut justifier le suicide, la guerre contre son corps d'homme ou de femme pour le cas du transsexuel et bien d'autres cas de rejet de sa vie qui ne s'envisagent pas sans le corps. Mais ce que nous retenons de la définition de Michel Henry est que la vie s'éprouve et échappe à l'expérimentation médicale.

²⁰⁷ Cf. G. HOTTOIS, *Ethique de la responsabilité et éthique de la conviction*, p. 492-493.

²⁰⁸ Cf. G. HOTTOIS, *Ethique de la responsabilité et éthique de la conviction*, p. 493.

²⁰⁹ Cf. Thierry MAGNIN, *Penser l'humain au temps des nouvelles technologies*, dans Eric FIAT et al (éd.), *Techniques, promesses et utopies, où va la médecine ? : actes du colloque du 20 au 22 novembre 2014 au Collège des Bernardins* (Collège des Bernardins, 39), Paris, Parole et Silence, 2016, p.159-174 (ici 168).

La médecine se sait comme un faire. Sa technique ne peut qu'être généralement efficace dans le domaine de l'objectivité. Or, la demande du transsexuel relève d'une demande de la vie, du *s'éprouver* ou du *se sentir*. C'est ce que nous avons désigné plus haut par le corps métaphysique. La médecine n'utilise pas le scanner pour visualiser une lésion à l'origine du désir de changement de sexe. Le médecin, pour être simpliste, prend directement son bistouri après avoir vérifié le taux de glycémie et les conséquences éventuelles de la perte de son sang et autres précautions médicales. Il ne répond pas à une demande de guérison mais à une demande qui relève de la vie en tant que sentiment intérieur et invisible. L'agir du médecin est ici intercepté par l'éthique de la conviction : le chirurgien en procédant à la réassignation sexuelle est-il convaincu de chercher la vérité et de servir la vérité ? Ne trahit-il pas la valeur défendue par le savant et qui relève de l'éthique de la conviction ? Par ailleurs, à l'article 9 du code de déontologie médicale, élaboré par le Conseil National de l'ordre des médecins en Belgique, il est dit ceci : « le médecin doit s'abstenir, même en dehors de l'exercice de sa profession, de tout acte de nature à entacher l'honneur ou la dignité de celle-ci. »²¹⁰ Il s'en suit que même si le médecin associait à la pratique de la réassignation sexuelle au seul domaine extra-médical, la déontologie médicale le lui interdirait. De toutes les façons, il est clair que la réassignation est pratiquée contre la science et la conscience collective de la médecine académique.

Quant à l'éthique de la responsabilité, comme nous l'avons bien explicité plus haut, le médecin s'écarte loin de la logique médicale de la restauration du corps. Tout d'abord le traitement hormonal consiste à perturber le cours normal de la vie biologique du corps de l'homme ou de la femme pour le forcer à fonctionner selon l'esprit qui habite la personne transsexuelle. Nous sous-entendons que la posture du médecin endocrinien relève de l'éthique de la responsabilité entendue comme une éthique de la puissance tel que Max Weber le soulignait de temps en temps. Et la réassignation sexuelle est le lieu d'un *hybris* médical prononcé. En effet, la logique médicale de restauration est cohérente avec l'état des choses. La médecine ne dispose pas de la matière pour fabriquer un homme ou une femme comme on monte un véhicule. Même la biotechnologie appliquée aux gamètes part du *déjà-là*, donc du donné. Pas de matière pour fabriquer un gamète mâle ou femelle, moins encore de la substance avec laquelle la médecine pourrait nous façonner un homme adulte ou une femme adulte. En outre, la médecine crée plus de problème qu'il n'en résout si nous l'analysons objectivement. La personne ayant

²¹⁰ CONSEIL NATIONAL DE L'ORDRE DES MÉDECINS, *Code de déontologie médicale*, en ligne : [file:///C:/Users/User/Downloads/code-fr-2017-07-18%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/code-fr-2017-07-18%20(2).pdf) (consulté le 18 juillet 2017).

subi la réassignation a un faux sexe et non un sexe physiologiquement normal. La médecine rend la personne transsexuelle dépendante de la prise des médicaments hormonaux, cela toute sa vie durant ; et bien d'autres conséquences qui découlent de la vulnérabilité du corps humain. Normalement, les médicaments sont pris pour une guérison d'une maladie ; or, dans notre situation, au lieu de rétablir le corps en état de santé, la médecine rend malade son patient toute sa vie. Quelle inversion de sens ! Quelle responsabilité du corps médical !

En vertu de la responsabilité du corps médical dans une société, nous croyons que la réflexion du philosophe Hans Jonas, qu'il a fixée en 1979 quand il s'exprimait au sujet de l'écologie, peut créer une résonnance dans le domaine de la médecine officielle. Il disait : « La soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné par la démesure de son succès, qui s'étend maintenant à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire n'ait jamais provoqué. »²¹¹

Certes, la réassignation sexuelle est soumise au bien-être du (de la) transsexuel (le), donc à sa quête de bonheur. Mais peut-on imaginer un bonheur désincarné ? Le bonheur peut-il mieux se fonder sur un faux corps ou un corps réel ? Nous croyons que l'éthique de la conviction peut permettre, une fois vécue par le corps médical, de se détourner d'un faire incohérent. Quant à l'éthique de la responsabilité, telle que nous l'avons soulignée, elle n'ouvre pas moins les yeux sur les limites de la biomédecine et sur la notion de vulnérabilité du corps à entretenir selon sa propre dynamique. Imposer une autre dynamique radicale au corps humain ne peut que le détruire, car ce serait une façon de lui imposer une nouvelle finalité. Et si la médecine pratique la réassignation sexuelle par inféodation au désir du patient transsexuel, sa posture n'est pas dans ce cas différente de celle du savant qui, dans un domaine de sa compétence, s'inféode à l'ignorant en la matière. Or, la logique élémentaire ne le permet pas, à moins que les sens soient renversés. Ce qui n'est pas le cas. Ainsi, la rationalité médicale est interpellée par l'éthique de la conviction et de la responsabilité en vue d'un *aggiornamento* sur le cas de la réassignation sexuelle.

3.4.3. *Le droit à l'épreuve de l'éthique de la conviction et de la responsabilité*

Par souci de délimitation de notre propos sur ce point, nous précisons à l'avance que nous nous référons à la législation belge et à la jurisprudence française. Depuis le premier septembre

²¹¹ T. MAGNIN, *Penser l'humain au temps des nouvelles technologies*, p. 173.

2007, une loi relative à la transsexualité est entrée en vigueur. L'article 2 §1 de cette loi signale ce qui suit :

« Tout Belge ou tout étranger inscrit aux registres de la population qui a la conviction intime, constante et irréversible d'appartenir au sexe opposé à celui qui est indiqué dans l'acte de naissance et dont le corps a été adapté à ce sexe opposé dans toute la mesure de ce qui est possible et justifié du point de vue médical, peut déclarer cette conviction à l'officier de l'état civil. »²¹²

En France, par contre les tribunaux pour statuer sur le cas de transsexualisme se basent beaucoup plus sur les textes de la convention européenne de la sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Ainsi, la cour de cassation, lors de son assemblée plénière du 11 décembre 1992, n° 91-11900 a précisé ce qui suit :

« Vu l'article 8 de la convention européenne de la sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, les articles 9 et 57 du code civil , le principe de l'indisponibilité de l'état des personnes ; attendu que lorsque , à la suite d'un traitement médico-chirurgical, subi dans un but thérapeutique, une personne présentant le syndrome du transsexualisme ne possède plus tous les caractères de son sexe d'origine et a pris une apparence physique le rapprochant de l'autre sexe, auquel correspond son comportement social, le principe du respect dû à la vie privée justifie que son état civil indique désormais le sexe dont elle a l'apparence que le principe de l'indissolubilité de l'état des personnes ne fait pas obstacles à une telle modification [...] »²¹³

Nous référant à l'article 2 de la législation belge relative à la transsexualité et au préambule de la cour de cassation française lors de l'assemblée plénière du 11 décembre 1992, nous pouvons remarquer un écart énorme entre l'esprit de l'éthique de la conviction et le contenu des formulations de la loi belge relative à la transsexualité et du préambule de la décision de ladite cour de cassation. L'article 2 de ladite législation belge parle d'une adaptation du corps de la personne transsexuelle dans la mesure du possible. Ici, la législation belge confesse que le faire médical n'est pas à mesure de transformer un homme en une femme et vice versa. L'expression *dans la mesure du possible* signifie que la loi statue sur un *à peu près*, un semblant, ou au sens strict un faux. Or, l'une des raisons d'être du droit dans son ensemble consiste à garantir l'ordre

²¹² MONITEUR BELGE, *La loi relative à la transsexualité*, en ligne : http://igym-iefh.belgium.be/sites/default/files/downloads/file_fr_86_-_10_mai_2007_trans.pdf (consulté le 18 juillet 2017).

²¹³ Annick BATTEUR (éd.), *Les grandes décisions du droit des personnes et de la famille*, Paris, Lextenso, 2016, 2^e éd., p.142.

public et à établir la vérité surtout en cas de plainte juridique. Il est même d'usage dans les tribunaux qu'à la barre des accusés, le juge exige du témoin de révéler la vérité selon la formule classique dans sa variance : « je jure de dire la vérité et rien que la vérité. » Cela laisse transparaître que la valeur défendue, entre autres, par le juge est la vérité.

Le préambule de la décision de la cour de cassation mentionnée ci-dessus ne cache pas la trahison de la valeur de vérité. Les expressions telles que « le sexe dont elle a l'apparence » et l'abstraction faite du principe de l'indissolubilité de l'état des personnes confirme le peu de souci pour la valeur de la vérité. A cela s'ajoute que ce Denis Salas nous dit, que fonder une décision juridique ou une législation sur l'apparence, c'est sacrifier l'extériorité comme dimension fondatrice du droit pour sujet.²¹⁴ En Belgique, nous soulignons en passant que la nouvelle loi du 24 mai 2017, qui entrera bientôt en vigueur, n'exige plus la réassignation sexuelle pour changer civilement de sexe. L'écart, vis-à-vis de l'éthique de conviction, s'agrandit davantage.²¹⁵ Denis Salas constate que l'intervention du droit marque un éloignement par rapport au réel tel que la formule *fictio figura veritatis* l'exprime. Car, selon lui, quand le tribunal déclare que tel homme devient une femme, il s'agit d'un homme dont parle et quand le tribunal dit que telle femme est dès à présent un homme, ce qu'il dit, il le dit d'une femme. On se retrouve dans un domaine non de la vérité mais celui de la fiction, figure de la vérité. Le droit, en vertu de sa nature, atteste par ses expressions même qu'il ne peut pas rejoindre la conviction subjective de la personne transsexuelle.²¹⁶ Ce qui fait que le droit en légiférant sur le changement de sexe, établit un éloignement entre lui et l'éthique de la conviction.

L'éthique de la responsabilité questionne tout autant la parole du juriste quand il prend des décisions en faveur de la réassignation sexuelle. Certes, le droit jouit d'un pouvoir dans la société. Et son geste ne manque jamais de conséquences sociales. Au prisme de l'éthique de la responsabilité, Denis Salas affirme que le droit transsexuel n'est pas sans conséquences. Pour lui, quand le droit procède au changement du sexe de la personne transsexuelle, ce droit inquiète à plus d'un titre.

« N'est-ce pas oublier que le sujet transsexuel, comme tout sujet, habite un monde humain, monde issu de la différenciation de sexes et des générations, monde déjà façonné par des représentations où il doit prendre sa place ? Savons-nous bien où peut nous mener cette reconstruction du sujet à

²¹⁴ Cf. Denis SALAS, *Sujet de chair et sujet de droit : la justice face au transsexualisme*, Paris, PUF, 1994, p. 29.

²¹⁵ Cf. le site : https://www.rtbf.be/info/belgique/detail_la-chambre-approuve-la-loi-sur-les-transgenres?id=9616404 (consulte le 05 août 2017).

²¹⁶ Cf. D. SALAS, *Sujet de chair et sujet de droit*, p. 69.

partir du soin dû à l'individu souffrant en effaçant en lui la personne qui reçoit son identité d'un ailleurs que lui-même ? [...] Toute la question est de savoir si on peut reconnaître un effet au sexe psychologique qui habite ces sujets au risque de toucher aux fondements du droit civil [...] La psychanalyse, la médecine et psychiatrie ont procéduralisé leurs réponses faute d'un savoir suffisant. Les enjeux juridiques et éthiques malgré le petit nombre de cas, ne le sont pas moins. Quelle nouvelle frontière va en résulter entre l'homme et la femme ? Est-ce la naissance d'un troisième sexe ? Peut-on parler d'un genre ou d'un sexe neutre ? Quelles en sont les implications pour la société tout entière dont les institutions cardinales reposent sur la différence des sexes, le mariage, le divorce, la filiation, l'état des personnes ? Et dès lors que les voies de l'adoption ou de la procréation assistée sont ouvertes, comment évaluer les enjeux pour les générations futures compte tenu des risques de bouleverser l'économie symbolique de la reproduction humaine ? »²¹⁷

De ce qui précède, nous réalisons que le droit est invité à s'ouvrir aux différents enjeux éthiques que son geste décisionnel ou législatif suscite en matière du transsexualisme dans une perspective de l'éthique de la responsabilité. Nous pensons que, tel que Salas vient de les repérer ci-haut, ils sont de nature à lui permettre l'acquisition d'un peu plus de lucidité sur sa pratique et les conséquences diverses de celle-ci en matière de réponse à la demande de changement de sexe.

3.4.4. Le désir de la personne transsexuelle à l'épreuve de l'éthique de la conviction et de la responsabilité

Lors de nos entretiens d'abord avec Chantal X et puis après avec Christine T, nous avons pu réaliser qu'il existe un écart entre le désir et la compréhension de leur propre désir. Toutes les deux affirment qu'ont été d'abord hommes suite à une erreur de la nature. Mais quand j'ai posé la question à Christine T pour savoir si elle se sent réellement femme après sa réassignation sexuelle, elle m'a sincèrement répondu, nous l'avons mentionné au premier chapitre, qu'elle ne sait pas ce qu'est être femme, mais que ce dont elle est sûre pour le moment, c'est qu'elle peut regarder les nuages à travers les fenêtres et en être contente, une façon de décrire son soulagement après le changement de sexe. Le fait que la personne transsexuelle cherche et nomme une réalité dont elle ignore le contenu et affirme l'avoir trouvée alors qu'elle ne saisit pas du tout sa nature, pose un problème logique, de sens de la vérité recherchée. Cela étant, la

²¹⁷ D. SALAS, *Sujet de chair et sujet de droit*, p. 29-30.

demande de changement de sexe porte un écart non négligeable avec l'éthique de la conviction. Celle-ci suppose une assurance au moins théorique en la valeur défendue.

Nous avons souligné plus haut que Chantal X nous a aussi confié qu'elle ne se sent ni femme ni homme, mais qu'elle a un sentiment d'être entre les deux. Cela montre que le geste de réassignation sexuelle n'a pas produit le contenu du désir de Chantal X. Sur le terrain de l'éthique de la responsabilité, nous nous interrogeons au sujet de la représentation de la personne transsexuelle à propos de son corps, laquelle représentation forme d'une manière ou d'une autre l'intransigeance avec laquelle la personne transsexuelle exprime qu'elle veut passer à l'état de l'autre sexe via la biotechnologie médicale. Son désir renvoie à une impression de puissance et de maîtrise sur son corps. Mais à considérer le *ni l'un ni l'autre* qu'est Chantal X, nous pouvons penser, toute proportion gardée, à une forme de destruction de son corps. En témoigne le fait que par l'exaucement de son désir par le milieu médical, la personne transsexuelle soumet son corps à une dépendance médicamenteuse à vie.

Une autre question peut être légitimement posée. En France, sans compter le coût de la chirurgie plastique éventuelle après la réassignation sexuelle, le prix de l'opération de la réattribution sexuelle varie en moyenne entre 10. 000 et 15. 000 euros.²¹⁸ On peut se demander si la quantité d'argent exigée pour le changement de sexe ne ruine pas économiquement les personnes transsexuelles, et qu'en fin de compte elles se dépouillent de leur corps et de leur économie. De plus, beaucoup d'amis de ces deux personnes transsexuelles interviewées les ont abandonnées, y compris les plus proches et nous nous demandons si l'absence de légitimité sociale du transsexualisme ne pose pas question à la personne transsexuelle dans la dynamique de l'éthique de la responsabilité.

3.5. DEFIS DU THEOLOGIEN MORALISTE FACE A LA BIOTECHNOLOGIE COMME POSSIBILITE DU TRAITEMENT CHIRURGICO-MEDICAL DU TRANSSEXUALISME

A l'heure de la biotechnologie et de la technique en général, le théologien moraliste, comme tout éthicien, et tout être humain en général, est appelé au discernement et à l'accompagnement. Mais il aura à éviter quelques dangers qui peuvent obscurcir sa mission.

²¹⁸ Cf. <https://www.estheticon.fr/prix/transsexualisme/france> (consulté le 19 juillet 2017).

3.5.1. Deux dangers éthiques à éviter

3.5.1.1. Posture d'une éthique de synthèse

Le domaine de l'éthique est un domaine mouvant. Il est mouvant de par sa nature. Car, l'éthique est le domaine du sens. Or, le sens indique un mouvement, une direction ou un passage. Les définitions morales d'un siècle sont mises à l'épreuve par les événements et les changements d'un siècle suivant. Se fier à des conclusions et synthèses d'un siècle passé, c'est trahir la vocation de l'éthique dont la nature repose sur le mouvement de la vie et de sa signification. La technique révolutionne la vie tous azimuts et n'épargne pas nos milieux de vie les plus intimes. Le problème de la contraception, la procréation médicalement assistée, le clonage, la vie *in vitro*... ne pouvaient pas se poser avant que la technique n'en offre pas les possibilités. Le changement de sexe qui nous occupe n'était pas possible au début du XIX^{ème} siècle par exemple. Il est donc clair qu'une éthique de synthèse n'est pas la bienvenue en l'Eglise, d'autant plus que celle-ci se définit en tant qu'*Ecclesia semper reformanda*, une Eglise en perpétuel réajustement et conversion. Les nouveaux défis suscitent de nouveaux ateliers éthiques.

Bernard Häring est l'un des théologiens moralistes qui nous éclaire au sujet de l'attitude que l'Eglise doit adopter, aujourd'hui, à l'heure des différentes mutations, y compris l'influence des avancées de la science et de technique. Il nous dit :

« L'histoire se déroule aujourd'hui selon une dynamique et avec une rapidité que les siècles passés ne pouvaient imaginer. L'Eglise vit dans l'histoire humaine et se trouve appelée à en être le sel et la lumière ; elle rencontre donc toujours de nouveaux signes des temps, de nouveaux problèmes, de nouveaux défis. Par conséquent, une théologie purement répétitive trahirait la mission de l'Eglise. Le théologien moraliste ne peut pas se contenter de ses synthèses et de ses réponses. »²¹⁹

A la suite de Bernard Häring, nous recommandons d'éviter le danger d'une morale de synthèse, car la vie humaine elle-même n'est pas une synthèse. Elle est en mouvement et un mouvement a son sens ; c'est celui dont s'occupe surtout la théologie morale. Face à la demande de changement de sexe, la foi chrétienne est invitée à la réflexion pour en apprécier les implications théologiques et éthiques afin de se rendre compte de nouveaux défis que pose le transsexualisme au sein de la communauté chrétienne. Et d'une manière générale, nous réalisons que notre heure n'est plus celle d'une théologie morale de confort, mais celle du déplacement

²¹⁹ Bernard HÄRING, *La théologie morale*, Paris, Cerf, 1992, p. 20.

intellectuel, spirituel et moral. Quant aux usagers des nouvelles techniques, surtout dans le domaine médical qui nous occupe, nous imaginons que le fait la réassignation sexuelle ne produit pas un homme réel à partir d'une femme ou une femme réelle à partir d'un homme, mais une autre réalité sans référent dans la communauté des femmes et des hommes. Cette réassignation incomplète peut faire douter les médecins de leur confiance en la *compétence illimitée* de la biotechnologie et les sensibiliser aux implications éthiques et sociales du « service » qu'ils offrent aux demandeurs de changement de sexe. Cela étant, ils pourront cesser de nourrir le fantasme relatif au changement de sexe au sein de la communauté des hommes et des femmes. A ce niveau, nous pensons que la remarque de Valentine Gourinat est très pertinente :

« Il semble clair que la technologie ne peut résoudre toutes les problématiques relatives au corps humain et à ses performances, surtout lorsque cette même technologie implique une altération du corps (comme c'est le cas de l'amputation). Le corps naturel est une machinerie particulièrement ingénieuse et complexe, plus performante dans son ensemble que toutes les technologies de substitution que l'homme a pu créer jusque-là. En d'autres termes, au-delà de certaines actions extrêmement ciblées, aucune prothèse n'est en mesure d'égaler ce que le corps humain fait de façon naturelle. Et toute atteinte au corps biologique rompt la belle machinerie, entraînant un déséquilibre et une suite de problématiques que la simple technologie n'est en tout état de cause pas en mesure de régler. En un sens, notre imperfection naturelle ne cacherait-elle pas au fond une forme de perfection ? »²²⁰

3.5.1.2. Posture d'une éthique à caractère idéologique

Nous entendons par « une éthique idéologique », une éthique qui serait fondée sur un fanatisme qui consiste à faire triompher tel point de vue sans toutefois faire le contour de la situation, du temps et d'autres enjeux qui permettraient plus de lucidité en vue d'une décision plus éthique.

Bernard Häring nous confie qu'au sein de l'Eglise nombre d'idéologies, sous forme d'exclusivismes et de légalismes, ont à titre d'exemple miné et obscurci la mission de la morale chrétienne au service de la paix, le Christ, dans le monde.²²¹ Nous n'oublions pas que pour le cas qui nous concerne, le corps médical est fait d'hommes et de femmes qui peuvent être porteurs de

²²⁰ Valentine GOURINAT, *Le corps prophétique : un corps augmenté*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 286 (2015), p. 75-88 (ici p. 88).

²²¹ Cf. B. HÄRING, *La théologie morale*, p. 171

certaines idéologies allant dans le sens de la mise à l'épreuve, par exemple, de l'idée de la création de l'homme par Dieu. La confiance exagérée en la toute-puissance de la technique biomédicale peut être à la source également des dérapages du personnel médical. Pour ne faire que ces quelques allusions, toute forme d'idéologie fausserait, en tout état de cause, le vrai sens du déploiement des réflexions et des gestes éthiques, que ce soit dans un domaine ou dans autre. Ceci priverait la communauté humaine d'un équilibre moral en face des performances technologiques d'aujourd'hui et de demain.

3.5.2. *Quel est peut-être l'apport du théologien moraliste ?*

3.5.2.1. Ethique de discernement

Face à la biotechnologie qui risque de dépasser certaines limites infranchissables si on veut que l'action de l'homme ne se retourne pas contre lui-même, le théologien moraliste ne jouera certainement pas un rôle policier. Tout d'abord, la technique n'est pas à combattre, mais à promouvoir comme nous l'avons dit plus haut. Et le Pape Benoît XVI, dans l'encyclique *Caritas in Veritate*, n'a pas manqué de souligner :

« [...] la technique n'est jamais purement technique. Elle manifeste l'homme et ses aspirations au développement, elle exprime la tendance de l'esprit humain au dépassement progressif de certains conditionnements matériels. La technique s'inscrit donc dans la mission de cultiver et de garder la terre (cf. Gn 2,15) que Dieu a confiée à l'homme, et elle doit tendre à renforcer l'alliance entre l'être humain et l'environnement appelé à être le reflet de l'amour créateur de Dieu. »²²²

En conséquence, Thierry Magnin nous certifie que le rôle de l'éthique n'est pas celui de la censure ni celui de freiner le développement des sciences et techniques mais celui de discerner ce qui va dans le sens de l'humain et rend plus performantes les technologies modernes. Notre auteur nous dit que le défi de l'époque actuelle est la recherche des bases solides pour un développement durable qui ne met pas l'humain au bout du gouffre. Pour ce faire, Magnin ne nous cache pas qu'un équilibre entre le développement scientifique, technique, économique, juridique, éthique, culturel, social et politique est nécessaire.²²³ Cet éclairage de Magnin rencontre harmonieusement le souci de

²²² BENOÎT XVI, *L'amour dans la vérité*. Lettre encyclique *Caritatis in veritate* (documents d'Eglise), § 69, en ligne : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (Consulté le 20 juillet 2017).

²²³ Cf. T. MAGNIN, *Penser l'humain au temps des nouvelles technologies*, p. 174.

l'encyclique *Laudato si* au sujet de l'environnement. Le pape François précise que les problèmes liés à l'environnement sont inséparables des contextes humains, familiaux, urbains, de la relation de chaque personne avec soi-même, laquelle relation pilote celle qui s'établit entre elle et les autres de sortes que le tout soit supérieur à la partie.²²⁴ Nous réalisons que cette réflexion du pape François peut se transposer dans la sphère de la biotechnologie médicale qui nous concerne particulièrement ici. En théologien moraliste, que nous sommes en devenir, nous voyons qu'il est pertinent de rappeler au corps médical, qui offre la possibilité de changement de sexe grâce à la biotechnologie, et à la personne transsexuelle qui met sa confiance en la performance biotechnologique, que le corps humain n'est pas que le sexe quoique le corps ne s'envisage pas sans le sexe. Nous réaffirmons qu'assumer la vie à partir de la totalité du corps est plus salubre et humain que l'assumer à partir d'une partie du corps, le sexe, car la vie humaine est une unité. A propos, Magnin souligne que la matière humaine n'est pas une matière à projets comme le laisseraient croire certains services offerts par la biotechnologie, comme la réassignation sexuelle. Il nous rappelle que le véritable bonheur et accomplissement humain ne peut se réaliser au cœur de l'unité *corps-psyché-esprit*.²²⁵ Ce qui nous amène à dire, en résumé, que la vie humaine et le corps qui la porte sont plus à accueillir et assumer qu'à faire ou projeter. Cependant, le théologien moraliste tâchera conjointement de ne pas perdre de vue, à titre d'exemple, la souffrance que porte la personne transsexuelle, faute de quoi son discours passera pour une pure idéologie. Cela nous fait dire que le critère de discernement du théologien moraliste en face des différentes conséquences de la biotechnologie, pour des cas sensibles en matière d'éthique comme la réassignation sexuelle, sera cette supériorité du tout sur la partie, mais envisagée dans le sens qui prend toujours en compte le fait qu'il n'y a pas de tout sans la partie. Ce qui est sûr, c'est que la demande de changement de sexe est un des signes des temps de notre époque que la théologie est appelé à discerner et à interpréter pour en tirer les implications qui s'imposent. Nous y reviendrons au chapitre qui suit.

3.5.2.2. Ethique d'accompagnement

En posant un regard rétrospectif, Denis Salas nous rappelle que le mouvement intellectuel dit « pensée 68 », fondé sur la conception de la vie comme un pur désir, l'exaltation des bonheurs privés, des projets individuels et des singularités, n'est pas resté sans influence jusqu'à

²²⁴ Cf. PAPE FRANÇOIS, *Loué sois-tu ! Lettre encyclique Laudato si' (documents d'Eglise)*, Namur, Fidélité, 2015, §141.

²²⁵ Cf. T. MAGNIN, *Penser l'humain au temps des nouvelles technologies*, p. 174.

nos jours.²²⁶ À cela s'ajoute le fait que les sociétés surtout capitalistes apparaissent psychiquement épuisantes pour les individus qui sont sans secours face aux différentes questions qui leur sont retournées par le cours de la vie comme : pourquoi moi ? Pourquoi suis-je née femme ? Pourquoi suis-je né homme ? Que me veut la société ? Que faire de ma vie quand je suis seul à décider ?²²⁷

Ces questions et bien d'autres demandent une réponse et quelquefois le seul individu se retrouve moins outillé pour y répondre. En outre, on ne s'écarterait pas trop de la vérité en affirmant que le phénomène de réassignation sexuelle est iatrogène. Car, le relai médiatique des techniques chirurgicales et endocriniennes n'est pas sans influence, surtout dès l'événement de 1953 aux Etats-Unis quand Christine Jorgensen - ex-sergent de l'armée américaine - annonçait pour la toute première fois à l'échelle mondiale son projet de réassignation sexuelle.²²⁸ L'iatrogénie du phénomène du transsexualisme peut être aussi repérée du côté de la promulgation de la loi sur la transsexualité. En Belgique, depuis que le Moniteur belge a promulgué la loi sur la transsexualité en 2007, la même année 2007, au sein de l'ensemble du groupe des personnes transgenres en Belgique, les chiffres des professionnels en la matière indiquent une prévalence de réassignation sexuelle « homme vers femme » de 1 sur 12 900 et une prévalence de réassignation sexuelle « femme vers homme » de 1 sur 33 800²²⁹. Les années qui ont suivi, 221 cas ont été enregistrés l'an 2008, et 270 l'an 2009.²³⁰

Pour ne citer que ces quelques cas, nous voyons que la demande de changement de sexe peut être paramétrée de diverses manières. A part l'environnement culturel, le relai médiatique des cas de réassignation sexuelle, la législation au sujet de la transsexualité, nous voyons un autre phénomène qui ne nous laisse pas sans questionnement. Pourquoi y a-t-il plus d'hommes qui se font changer le sexe que de femmes ? Par ailleurs, les transsexuelles que nous avons rencontrées, au premier chapitre, étaient toutes masculins de naissance. Ne peut-on pas penser que le transsexualisme résulterait d'un déséquilibre familial où l'affection maternelle finit par envoûter les jeunes garçons en raison probablement de la présence irrégulière du père, et ce qui finalement pose le problème d'identification pour les jeunes garçons ? Mais à part l'étiologie psychogénétique surtout que nous avons repérer au premier chapitre, les cas de divorce ne

²²⁶ Cf. D. SALAS, *Sujet de chair et sujet de droit*, p. 9.

²²⁷ D. SALAS, *Sujet de chair et sujet de droit*, p. 13.

²²⁸ D. SALAS, *Sujet de chair et sujet de droit*, p. 35.

²²⁹ Cf. le site : <http://www.infotransgenre.be/f/presse/chiffres/> (consulté le 20 juillet 2017).

²³⁰ Cf. le site : <http://www.dhnet.be/actu/societe/de-plus-en-plus-de-belges-changent-de-sexe-51b739bae4b0de6db97618b9> (consulté 20 juillet 2017).

justifient-ils pas au moins en partie le phénomène du transsexualisme en général en ce sens où les enfants s'identifieraient à un des parents le plus proche d'eux ?

En tout état de cause, nous réalisons qu'un accompagnement éthique vaut la peine. Concrètement, avant l'opération nous pouvons, après avoir écouté le récit de son désir de réassignation sexuelle, faire remarquer à la personne transsexuelle tous ces enjeux ici inventoriés, et bien d'autres, en nous référant toujours à la temporalité de son désir, en vue de l'aider à prendre une distance autant que possible par rapport à toutes ces zones d'influences. Nous pouvons l'aider à adopter une conception du corps dans sa globalité pour qu'elle puisse finalement arriver à dépasser le dualisme entre son corps et son état d'être, tout en lui montrant les conséquences irréversibles de la réassignation de sexe sur l'ensemble du corps. Une autre stratégie consisterait à la sensibilisation à l'aspect financier de l'opération. Cependant, au cas où la personne persisterait dans le sens de la réassignation sexuelle, en toute honnêteté de moraliste, il nous faudra accueillir la décision ferme de la personne transsexuelle et reconnaître les limites de la compétence de l'accompagnement éthique en face du *je* de l'altérité. Après la réassignation, le travail d'éthicien consistera à aider la personne transsexuelle à se reconnaître dans sa décision et l'assumer afin de faire face au défi surtout de la reconnaissance sociale de son nouvel état d'être.

3.6. PROPOSITION D'UNE TAXONOMIE ETHIQUE A L'HEURE DE BIOTECHNOLOGIE ET DE LA TECHNIQUE EN GENERAL DANS LA PERSPECTIVE ELLULIENNE

3.6.1. *Éthique de la non-puissance ou de la démaîtrise*

Jacques Ellul spécifie que tout accroissement de la puissance engendre souvent une mise à mal ou une régression ou un pur et simple abandon des valeurs. Selon lui, quand un Etat passe pour effectivement un Etat tout puissant, il n'y a plus de valeur à respecter. Le mot d'ordre devient : *tout ce qui peut être fait doit être fait*. La puissance cherche un *toujours plus*. Et lorsqu'un Etat accepte les limitations juridiques et un cadre constitutionnel, l'Etat choisit de ne pas recourir à la puissance qu'il pourrait utiliser.²³¹

L'éthique de la non-puissance ne signifie en rien l'impuissance ou la passivité ou l'acceptation du destin. L'éthique de la non-puissance trouve son écho biblique dans le geste de

²³¹ Cf. J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 63.

la démaîtrise du Créateur qui se dessine au sein du repos du Créateur après la création du ciel et de la terre, le septième jour (Gn 2,3). Une éthique de la non-puissance se réfère à un établissement des limites. Et nous savons que la fixation des limites est une dimension constitutive de toute société et de toute culture. Par ailleurs une posture de l'illimité n'est pas de l'ordre de l'humain.²³²

A part l'attention à l'unité de la personne humaine, le respect du principe de la vulnérabilité et la prise en compte des incidences anthropologiques des pratiques, l'éthique de la non-puissance est une des quatre vigilances de formule Xavier Lacroix, cité par Magnin, à l'heure du foisonnement de la technologique quand celle-ci touche l'humain.²³³ Ainsi donc, dans le domaine de la technique, l'éthique de la non-puissance exprime une prise de conscience que le *techniquement possible* n'est pas nécessairement *le moralement bon*. Pour le cas qui nous concerne, l'éthique de la non-puissance invite la personne transsexuelle, le corps médical et le droit à reconnaître leurs limites propres et celles de la technique.

3.6.2. *Ethique de la liberté*

Il n'est pas moins vrai que la puissance des moyens n'assure pas la liberté. L'homme est en principe invité à se libérer de tout ce qui l'inscrirait dans une forme de déterminisme. Pour Jacques Ellul, si, hier, l'homme était déterminé par les facteurs naturels et sociologiques et culturels, nous pouvons aujourd'hui nous rendre compte que les moyens de sa libération risquent de passer pour une source d'aliénation quand il s'inféode au système technicien. L'éthique de la liberté consistera donc en une acquisition d'une capacité morale de prise de distance face aux propositions de la technique pour faire un choix plus libre et plus humain.²³⁴ C'est effectivement l'éthique de la liberté qui, par cette prise de distance vis-à-vis de l'idéologie de consommation corrélative aux avancées de la technique, permettra d'évaluer dans le domaine de la technique le nécessaire, l'utile, l'accessoire, le superflu, l'encombrant et le nuisible à la vie humaine. En vertu des acquis de cette éthique, le (la) transsexuel (le) pourra prendre distance par rapport aux influences iatrogéniques. L'éthique de liberté lui permettra aussi d'aiguiser un esprit critique par rapport à son désir de changement de sexe et à l'illusoire réalité du service médical pour le changement du sexe afin de prendre une décision plus éclairée.

²³² Cf. J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 65-66.

²³³ Cf. Thierry MAGNIN, *Les nouvelles biotechnologies en question*, Paris, Salvator, 2013, p. 93-94.

²³⁴ Cf. J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 67.

3.6.3. *Ethique des conflits*

Tout groupe humain pour évoluer doit canaliser les conflits se manifestant en son sein. Aucun groupe humain ne peut connaître une évolution, s'il n'y a pas au préalable une remise en cause des uniformités sociales. Or, selon Ellul, la technique tend à uniformiser. Les gens copient les modes d'être, de paraître et de faire que la technique propose. Sans la remise en cause génératrice des conflits, sans la canalisation des divergences des points de vue, une communauté ne peut pas évoluer davantage, et l'éthique de la liberté que nous venons d'envisager ne sera pas possible. Entendons-nous bien, les conflits ou tensions dont il est question ici ne sauraient pas être de nature destructrice, mais plutôt calculés afin que la communauté reste dynamique dans son questionnement, car, d'après Jacques Ellul, toute société « achevée » est morte.²³⁵

Il s'agira des conflits qui s'inscrivent dans une logique de la concurrence en recherche de stratégie efficace pour que la technique profite le plus à l'homme conçu dans sa totalité d'être et de devoir être. Pour le cas du transsexualisme, ouvrir un débat rassemblant le corps des psychanalystes, des chirurgiens et des juristes sur la compétence de la biotechnologie en la matière, l'écart entre le désir du (de la) transsexuel (le) et les résultats après la réassignation sexuelle. A notre humble avis, pour une question, comme la réassignation sexuelle, qui engage une communauté, il est moins avantageux de laisser toujours chaque pôle concerné intervenir selon ses seules compétences. L'ouverture d'un débat pluridisciplinaire pourra apporter une meilleure appréciation sur le cas de la réassignation sexuelle, du moins pour ce qui nous concerne ici.

3.6.4. *Ethique de la transgression*

Pour nous référer à une dernière piste de réflexion, nous traiterons rapidement d'une éthique de la transgression. Cette dernière, peut être appliquée dans plusieurs domaines. En matière d'accompagnement des personnes en fin de vie, surtout pour le cas de la problématique de l'euthanasie par exemple, Dominique Jacquemin définit l'acte de transgression en tant qu'un

²³⁵ Cf. J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 69.

chemin nommé et emprunté pour le penser et le vivre sans devoir envisager les notions du bon ou du mauvais et qui constitue la normativité d'une action éthique.²³⁶

En revanche, Jacques Ellul, conçoit l'acte de transgression dans le domaine de la technique non pas lui aussi sous la forme de la transgression d'un tabou ou d'une autre norme morale, mais sous la forme de démystification de la technique, de récusation des impératifs d'actions basés sur la technique ou, s'il s'impose, de refus des conditionnalités imposées aux gens afin de faire triompher les orientations de la technique sans la prise en compte du bien global des individus. Ici, l'éthique de la transgression implique en fin de compte de procéder à la critique équilibrée des ambitions du progrès.²³⁷

Cela étant, l'éthique de la transgression au contact avec les diverses offres de la technique ne signifie pas un rejet en bloc de la technique ni une méfiance, mais une possibilité de soustraire aux appâts de la technique pour finalement la dominer et non pas la laisser nous dominer. C'est à ce prix que la technique occupera sa place de service auprès de l'homme afin que ce dernier ne soit pas à la merci de la technique. Dans le domaine de la technique, l'éthique de la transgression est aussi une voie ouverte à l'éthique de la liberté, de la non-puissance et des conflits car elle permet de se refuser même d'appliquer, à titre illustratif, une formule technologique – on peut penser à ce titre à un pays qui arrête la production des armes nucléaires alors qu'il a les moyens matériels et les atouts scientifiques – quand celle-ci ne sert pas l'humanité mais l'asservit ou la détruit. A ce moment il s'agit d'une transgression des lois internes à la technique en ce sens qu'on peut choisir de refuser ce que la technique peut offrir d'autant plus que nous avons vu plus haut que ce qui est techniquement possible n'est pas toujours moralement bon.

En résumé, l'éthique de la transgression dans le domaine de la technique en s'ajoutant aux trois autres précédentes, forme un bloc de la taxinomie éthique capable d'aider la personne transsexuelle, le chrétien et tout homme en général à voir la bonne face de la technique et le revers de celle-ci afin d'intégrer lucidement sa vision sur la biotechnologie et la technique en général dans la perspective de son option fondamentale pour la vie.

²³⁶ Cf. Dominique JACQUEMIN, *L'euthanasie : un lieu pour le théologien ?*, dans Eric GAZIAUX (éd.), *Paroles de foi et réalités éthiques. Quelles voies et quelles voix* (trajectoires, 26), Namur, Lumen Vitae, 2016, p. 13-46 (ici p.28).

²³⁷ Cf. J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 70.

CHAPITRE IV

UNE THÉOLOGIE SPÉCULATIVE FACE À LA RÉASSIGNATION SEXUELLE

Nous approfondissons tout d'abord l'intelligibilité de l'être humain dans la perspective de la création. Nous serons plus particulièrement attentifs au don de la liberté. Nous verrons que ce don est canalisé en ce sens que le pouvoir qu'il procure ne contredit pas la finalité interne à la créature humaine. Il sera opportun de mener une évaluation théologique précise sur la manipulation de l'homme par l'homme en fixant des critères qui doivent servir de repères pour tout chrétien dans sa pratique de l'automanipulation. Afin de donner quelques repères pour une pastorale en faveur des personnes transsexuelles après la réassignation sexuelle, le présent chapitre nous permettra aussi de faire un point sur ce que peut être le discours de l'anthropologie théologique quant à l'administration des moyens de salut que sont les sacrements.

4.1. BRÈVE HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE AU SUJET DE L'HUMAIN AU REGARD DU DÉSIR DE CHANGEMENT DE SEXE

4.1.1. *L'être humain dans la perspective de la théologie de la création*

Il est pertinent dès le début de rappeler que la théologie de la création dans son ensemble, dans une perspective judéo-chrétienne, se présente sous forme de rupture vis-à-vis de nombre de traditions différentes dont la tradition grecque. Adolphe Gesché nous plonge dans la différence de la conception grecque de la création et celle de la tradition judéo-chrétienne tout en donnant la spécificité de celle-ci. Ainsi, la création dans le monde grec résulte d'un effet producteur des êtres à partir d'un stock originaire des êtres dit *chôra*. Une sorte de lieu d'émergence immanente de tous les êtres où tout est confus, sans aucune distinction. La venue à l'existence différenciée se produit respectivement grâce aux trois principes à savoir la nature (*phusis*), le hasard (*tuchè*) et l'art (*technè*). Les choses les plus merveilleuses sont l'effet d'abord de la nature, puis du hasard. La nature est rationnelle (les lois naturelles) tandis que le hasard est imperméable à la raison. Mais les deux principes, à égalité de pouvoir, participent à l'avènement des êtres arrachés à l'indifférence du chaos selon un processus de la nécessité immanente. Cela nous rappelle la phrase de Démocrite qui affirme que tout ce qui existe au ciel et sur la terre existe par le hasard ou la nécessité. Les choses les moins importantes arrivent à l'existence différenciée par l'effet de l'art. Dans cette dernière catégorie, il y a encore deux distinctions. L'artiste produit de deux manières. La première est celle qui est sérieuse et noble (*spoudaion*), elle est de fait une

imitation de la nature. Il s'agit par exemple du travail de la médecine et de l'agriculture. L'autre qui n'est pas sérieuse, est la manière avec laquelle on produit certaines œuvres comme les jouets (*paidias*). Ceux-ci n'ont pas une forte part de vérité ontologique parce qu'ils ne sont que des simulacres d'êtres (*eidôla*). Nous pouvons ici penser au travail de la musique et de la peinture. Selon la conception grecque, si nous pouvons parler de création, celle-ci est le résultat du cosmos lui-même.²³⁸

La question que nous pourrions vite poser aux grecs consisterait à leur demander de nous dire simplement l'origine de la *chôra*. Mais nous ne nous y attardons pas outre mesure, l'essentiel étant d'avoir un terme de comparaison quand nous parlons de l'origine des êtres et des choses d'après la tradition judéo-chrétienne, sur laquelle nous voulons nous arrêter maintenant.

Certes, quoiqu'il ne soit pas à l'abri des influences des autres conceptions des traditions environnantes, comme nous l'avons repéré au deuxième chapitre, l'imaginaire judéo-chrétien est façonné par la foi en Dieu créateur. Tout comme dans le monde grec où la *chôra* est l'origine des choses, dans la tradition judéo-chrétienne, il y a un début, une origine : Dieu, un sujet. Au tout début de la Bible, il est dit : « *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.* » (Gn 1,1). La différence essentielle, avec la conception grecque, est que les choses ne viennent pas à l'existence différenciée par le principe de la nécessité et du hasard mais par une intentionnalité. Ce qui introduit la notion de volonté et de liberté. Placer Dieu au début des êtres et des choses, c'est échapper réellement à la confusion et à l'indifférenciation en ce sens où le hasard et la nécessité établissent toujours dans l'univers des zones obscures. Mais la pensée judéo-chrétienne lève toute forme de confusion, car tout est subordonné à un dessein du créateur.²³⁹

Nous avons vu au deuxième chapitre, de façon peut-être moins détaillée, que le verbe *bara* qui signifie créer, désigne un acte qui produit une réalité toute séparée et distincte de toute antécédence. Nous avons pu montrer que la première séparation se situe entre le Créateur et le créé, ce qui procure d'ailleurs le sens à l'expression génésique *ex-nihilo*. Cette séparation entre le Créateur et le créé, se prolonge aussi au sein du créé. Un ordre, une différence, comme le fait l'artiste pour ses objets, sont établis. La notion de différence au sein de la création introduit aussi la notion d'altérité à l'intérieur de la création. Et la notion l'altérité dévoile qu'au sein de la création, il y a un espace qui rend possible le dynamisme créateur. Cela étant, la création n'est

²³⁸ Cf. A. GESCHÉ, *L'homme créé Créateur*, p. 154-155.

²³⁹ Cf. A. GESCHÉ, *L'homme créé Créateur*, p. 156.

pas une réalité bouclée, elle est plutôt inachevée, elle accuse un manque, une possibilité de choix contre le principe grec de la nécessité, un espace de liberté et d'invention.²⁴⁰

Il s'en suit qu'une différence entre la théologie judéo-chrétienne de la création et la philosophie grecque est nette. Cette spécificité de la théologie judéo-chrétienne de la création marque aussi la spécificité de l'anthropologie judéo-chrétienne.

Adolphe Gesché le précise bien. Il rappelle que la philosophie grecque est une *méta-physique* en ce sens que la nature (*phusis*) précède toute autre existence. Quant à la théologie, elle est une *pré-physique* puisque Dieu, un sujet immatériel, précède la nature matérielle. On comprend qu'un espace de liberté, de créativité artistique, de la nouveauté, d'une révélation se trouve aménagé. Cette créativité originaire de Dieu se prolonge en l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1,27), lui le grand artiste parmi les créatures. Cette spécificité d'image et de ressemblance de Dieu ne constitue pas l'homme en extra-cosmique. Il est ancré dans le cosmos. Il apparaît au cours du déploiement d'un ordre créationnel général (Gn 1,1-2,4a). L'homme est lié à la matière. Sa chair est en connivence avec l'essence de la nature immanente. L'homme ne peut être séparé de l'histoire et de la matière. Le salut de l'homme ne s'envisage pas sans le salut du cosmos, car l'histoire du salut, c'est aussi l'histoire de toute la création. Saint Paul le dit dans son Epître aux Romains : « [...] la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu [...] » (Rm 8,19). Ainsi donc, toute psychologie désincarnée est vouée à être une pure subjectivité, donc erronée, car il n'y a de pure subjectivité qu'en Dieu. L'homme ne peut être conçu sans l'objectivité de la matière.²⁴¹

Sans tomber dans une sorte de réductionnisme ni d'un côté comme de l'autre, nous réaffirmons que l'homme est une unité différenciée. Une unité, de la *pure part de Dieu*, en vertu de sa création à l'image et à la ressemblance de Dieu, et de la *pure part du cosmos*, en raison de son appartenance à l'ordre général de la création. Ainsi, le salut de l'esprit humain ne peut pas s'envisager sans le salut du corps humain.

Quoique cette appartenance cosmique semble minorer la teneur ontologique du statut de l'homme, il ne cesse pas d'être une exception au cœur de la création. L'exception de l'humain se remarquera essentiellement dans la manière d'accueillir et de gérer l'œuvre de la création. Le retrait de Dieu, le septième jour, met l'homme à l'épreuve de cet accueil et de cette gestion de la

²⁴⁰ Cf. A. GESCHÉ, *L'homme créé Créateur*, p. 164.

²⁴¹ Cf. A. GESCHÉ, *L'homme créé Créateur*, p. 166-167.

création, Dieu jouant ici l'absent (Gn 2,2).²⁴² Marie Balmory, quant à elle, voit encore une fois dans ce retrait de Dieu, ce sabbat exodique, une expression de la liberté la plus radicale pour l'homme. Dieu fait don de liberté à l'homme, car Lui-même se rend libre de Lui-même en arrêtant de créer, jour de l'incrée. Le jour non de l'objet, mais le jour du sujet, le jour de la libération de toute servitude.²⁴³

4.1.2. *Le don de la liberté humaine et le pouvoir autocréateur de l'homme*

L'homme n'est pas un automate, il est plutôt une autonomie. Et nous venons de voir que cette autonomie lui vient de Dieu. A l'opposé de l'acquisition de la liberté selon les grecs, tel que nous l'avons vu au chapitre précédent, c'est une autonomie posée et voulue par Dieu, elle n'est pas arrachée ni accompagnée de culpabilité. Mais si cette autonomie est reçue, elle passe par le canal de l'hétéronomie. Quel paradoxe ? Ce paradoxe vient du fait que l'altérité est la base de la liberté chez l'homme. Tout comme l'être humain a été initié par un Autre, ainsi est la liberté.²⁴⁴ Le regard de l'autre devient même la condition de la liberté. Car le regard de l'autre interroge, limite, responsabilise et oriente notre agir. En son absence, nous n'avons pas, comme le dit Gesché, la liberté, nous avons un laisser-aller, un vagabondage.

La liberté créatrice se met en évidence à travers une conscience réfléchie de l'acte créateur au moment de la création de l'homme : « *Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance [...]* » (Gn 1, 26a). Cette liberté créatrice introduit une notion de responsabilité de l'homme envers lui-même et le reste de la création. C'est à travers le constat de la grandeur de la liberté humaine, une liberté ontologique, et non seulement de conquête, que Adolphe Gesché, en citant le guide des égarés, est allé jusqu'à dire que l'être humain est l'être à qui il a été donné de ratifier son être quoiqu'il soit donné par un Autre. Cette grandeur de l'homme, c'est d'abord la grandeur de Dieu. Il en résulte que la méditation de Saint Thomas d'Aquin a tout son sens quand il dit que diminuer la perfection des créatures revient à diminuer la puissance de Dieu (Contra Gent., III, 69). Mais pour Gesché, la grandeur de Dieu réside dans le fait que Dieu a créé un être capable de s'inventer et de se faire, plus que s'il aurait créé un pur automate déterminé. En vertu

²⁴² Cf. A. GESCHÉ, *L'homme créé Créateur*, p. 167.

²⁴³ Cf. Marie BALMARY, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1993, p. 232.

²⁴⁴ Cf. A. GESCHÉ, *L'homme créé Créateur*, p. 176.

de sa liberté, l'homme est la créature la moins créée par le Créateur, car celui-ci lui a donné la liberté qui lui permet de se faire davantage.²⁴⁵

C'est en vertu de cette même liberté qu'à la suite d'Adolphe Gesché, nous pouvons envisager l'homme en tant qu'autocréateur pour la simple raison que le Créateur a laissé à l'homme, comme l'avons vu ci-avant, un espace de créativité, de la *technè* humaine. Cet espace permet à l'homme d'inventer et de s'inventer, ce que nous pouvons désigner, chez Adolphe Gesché, par l'*auto-enfantement*. En effet, par le travail, la culture, les expériences de la vie, les évolutions et les révolutions du monde dont il est responsable, l'homme se retrouve autre si on compare une époque à une ou deux époques qui suivent. Ainsi, l'homme n'a pas été seulement causé, il a été créé pour causer, il a été posé en tant que cause, donc Co-créateur de Dieu qui fait et se fait.²⁴⁶ Ce pouvoir créateur de l'homme a été expérimenté au cours du déploiement du processus originaire de la création de l'univers quand l'homme fut associé par Dieu à la création en nommant les bêtes de la terre. Or, nommer c'est effectivement poursuivre la création, une marque d'une autorité, une manière d'appeler à l'existence comme les parents le font pour l'enfant à la naissance.²⁴⁷

Pic de la Mirandole en s'extasiant devant cette grandeur de l'homme autocréateur a fait un texte poétique célèbre sur la dignité humaine où il retourne le visage de Dieu vers l'homme pour contempler la grandeur de celui-ci et fait ainsi dire à Dieu ceci :

« Je ne t'ai donné ni place déterminée, ni visage propre, ni don particulier, ô Adam, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, les conquies et les possèdes par toi-même. La nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton propre arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. Je ne t'ai pas fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur, tu pourras dégénérer en formes inférieures, comme celles des bêtes, ou bien, par décision de ton esprit, être régénéré, atteindre les formes supérieures, qui sont divines. »²⁴⁸

²⁴⁵ Cf. A. GESCHÉ, *L'homme créé Créateur*, p. 175.

²⁴⁶ Cf. A. GESCHÉ, *L'homme créé Créateur*, p. 171-172.

²⁴⁷ Cf. A. GESCHÉ, *L'homme créé Créateur*, p. 169.

²⁴⁸ Cf. Karsten LEHMKÜHLER, *La théologie face à l'amélioration de l'homme*, dans *Revue d'éthique et de théologiemorale*, 286 (2015), p.125-140 (ici p. 130).

Ce texte de Pic de la Mirandole nous fait un tableau d'une belle exaltation du pouvoir autocréateur de l'homme en vertu de sa liberté. Mais la question qui nous est ensuite posée se rapporte à l'évaluation de ce pouvoir. Certes, il ne s'agit pas d'un pouvoir autocréateur absolu parce que la liberté qui le structure est donnée. Nous estimons alors qu'il est utile d'explorer les limites de ce pouvoir autocréateur de l'homme par rapport au désir de changement de sexe.

4.1.3. Dérive du désir de changement de sexe au regard du contenu du je peux humain dans la perspective de la phénoménologie de l'incarnation

Nous venons de voir plus haut que l'être humain, en vertu de sa liberté, est doté d'un pouvoir. Il apprécie, décide et fait. L'être humain se retrouve dans la nature, mais il se montre transcendant par rapport à celle-ci en réagissant contre la loi de la nécessité. L'homme transforme la nature, se transforme et se dépasse du jour au lendemain. L'évolution biotechnologique peut nous en dire long. L'homme peut être à juste titre identifié à un *je peux*. Nous désignons ici par *je peux* le pouvoir autocréateur de l'homme, source de toutes les facultés humaines.

Référé à lui-même, l'homme rentre dans la perspective de Nietzsche. Il n'a à rendre compte à personne. Il aspire toujours à un dépassement. S'agissant du fond d'où il serait venu par hasard, c'est un chaos dépourvu de signification, donc une origine qu'il faut vite oublier, car elle n'a rien à dire. Face à cette autoposition humaine, l'homme n'a qu'à s'affirmer, à toujours braver la nature, toute forme de nécessité, toute loi extérieure à lui ; il n'a qu'une mission : se créer.²⁴⁹

Un tel *je peux* humain donne l'impression d'être absolu. Peut-on penser que le désir de changer de sexe relève de cette vision nietzschéenne du pouvoir humain ? Nous répondrons par non et oui. Non, parce que d'après nos recherches, dire que la personne transsexuelle s'inscrit dans la perspective nietzschéenne, ce serait un cas de préjudice, car la personne transsexuelle, d'après nos enquêtes – comme nous l'avons beaucoup souligné – affirme que son désir est plus fort qu'elle. Mue par son désir, dont elle pense n'être pas responsable, son geste relève d'une part de l'hétéronomie. Et d'autre part, son geste relève d'une autonomie affectée, en ce sens que la personne transsexuelle reste libre d'endurer sa souffrance ou d'entamer le processus de réassignation sexuelle, nous l'avons bien explicité plus haut.

²⁴⁹ Cf. Ghislain WATERLOT, *Entre amélioration et aliénation : réflexions sur la perfectibilité de la mort*, dans *Revue d'éthique et de la théologie morale*, 286 (2015), p. 35-46 (ici p. 37).

Cependant, à la lumière de l'éthique de conviction, liée comme nous l'avons vu à la notion de vérité ou d'une valeur à défendre, nous répondrons oui en nous basant sur la conviction avec laquelle la personne transsexuelle croit que la médecine peut changer son sexe, quoiqu'après elle puisse connaître des déceptions. Il semble ainsi fort utile d'éclairer le *je peux* qu'exprime la personne transsexuelle, à travers son désir de changement de sexe.

La phénoménologie de l'incarnation nous aide à apporter une lumière nécessaire. En effet, évalué au prisme de la phénoménologie de l'incarnation, Michel Henry nous montre que le *je peux* humain est ambivalent. Il nage entre illusion et réalité. Il se heurte tout d'abord à la double interrogation de Saint Paul dans son Epître aux Corinthiens : « [...] *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ?* » (1Co 4,7). Selon saint Paul, toutes les facultés humaines que nous résumons ici en ce que nous avons appelé globalement le *je peux* de l'homme, sont données. Et Michel Henry nous fait savoir que chacun des pouvoirs de notre chair (manger, bouger les paupières, décider ceci ou cela...) ne peut se mouvoir soi-même sans être porté par ce *je peux*, qui, lui-même, se retrouve porté par la vie. Ainsi, le *je peux* humain se présente sous forme d'un mode d'être. Or, un mode d'être se définit en tant que quelque chose qui n'a pas une consistance par lui-même mais qui n'est qu'une manifestation de quelque chose d'autre (ici la vie) que lui, et sans laquelle il sombre dans le néant.²⁵⁰

Rappelons que le Christ a tout dit du pouvoir humain dans son échange avec Pilate. L'affirmation de Pilate révèle la prétention du *je peux* humain à l'absoluité : « *Pilate lui dit donc : Tu ne parles pas ? Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te relâcher et que j'ai le pouvoir de te crucifier ?* » (Jn 19,10). Et Jésus de répondre : « *Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi si cela ne t'avais été donné d'en haut ; c'est pourquoi celui qui m'a livré à toi a un plus grand péché.* » (Jn 19, 11). La réponse de Jésus révèle tout sur ce qu'il en est du pouvoir humain. Il déclare que le pouvoir humain vient d'un *ailleurs*. De fait, le pouvoir des artistes, des politiciens, des assassins, etc. sont dépourvus de consistance. Car, tous ces pouvoirs ne sont pas tels d'eux-mêmes mais d'une donation au sujet de laquelle tous ces pouvoirs n'ont aucun pouvoir, ni celui d'accepter cette donation ni celui de la refuser. Et le Christ précise que cette donation vient d'en

²⁵⁰ Cf. Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 255.

haut. Ce qui veut dire qu'aucun des humains ne possède un pouvoir quelconque puisque le *je peux* dont on jouit, on ne le détient pas de soi-même.²⁵¹

Michel Henry trouve l'illustration de cette herméneutique de la parole de Jésus au sujet du *je peux* humain dans le fonctionnement normal de notre corps. En partant de la possibilité d'ouvrir et de fermer les yeux, de sentir... il dit que chaque pouvoir corporel spécifique n'est pouvoir que quand il agit dans et par une chair. Or, celle-ci est une activation d'une auto-impression en soi-même. Mais, cette auto-impressionnalité n'est simplement qu'une auto-impressionnalité naturée, jamais naturante. Et cela est valable pour le *je peux* originel lié à la vie, et ce en vertu du principe de la donation. Toute manifestation du *je peux* humain se trouve confrontée à ce sur quoi et contre quoi il ne peut rien. Donc, une expérience d'un non-pouvoir absolu qui s'ouvre à une donation absolue du *je peux* absolu et extra-humain. C'est cette donation qui engendre le *je peux* humain qui n'est jamais originaire, mais originel.²⁵²

Et nous situons la source originaire du *je peux* humain dans la venue originaire de la vie en l'ipséité de Jésus Christ en qui s'accomplit toute donation au sens d'une auto-donation. Michel Henry précise que ce n'est pas uniquement dans la vie que le *je peux* humain apparaît, mais dans l'ipséité du premier Soi (Dieu) – ce qui fonde la manifestation du pouvoir humain à travers le devenir et le progrès – dans laquelle le Christ est joint à l'être humain, en vertu de quoi tout pouvoir est donné à l'être humain dans le Christ. C'est ainsi qu'il est dit du Christ que « [...] *tout a été créé par lui et pour lui [...] et tout subsiste en lui.* » (Col 1,16-17). Il s'ensuit que la parole de Jésus où Il dit que sans Lui les disciples ne peuvent rien faire (cf. Jn 15,5) est une vérité valable pour tout homme, et ne signifie pas seulement que sans le Christ on ne peut rien faire de bien, mais qu'on ne peut rien faire du tout.²⁵³

Via cette évaluation du pouvoir humain, on se rend compte que le désir de changement de sexe fait fausse route en ce sens qu'il se heurte à une impuissance fondamentale pour la simple raison que le désir de changement de sexe se solde par une contradiction avec l'ipséité de Dieu qui va jusqu'à assumer la masculinité en le Christ. Nier sa féminité ou sa masculinité alors que la chair rappelle sans cesse leur vérité et leur disponibilité, revient à s'opposer au *je peux* originel, et en s'opposant à celui-ci on s'oppose au geste du *je peux* originaire. Nous assistons ainsi à un non-sens, car tout pouvoir humain, comme nous l'avons vu plus haut, en tant qu'une donation,

²⁵¹ Cf. M. HENRY, *Incarnation*, p. 249.

²⁵² Cf. M. HENRY, *Incarnation*, p. 248.

²⁵³ Cf. M. Henry, *Incarnation*, p. 250.

n'est pas de lui-même, et donc se trouve dépourvu du pouvoir d'accepter ou de refuser la donation. Et sortir de la logique de la donation équivaut à faire une marche dans les sentiers du néant. Car la personne transsexuelle perd le terme *a quo* (la masculinité ou la féminité de départ) et le terme *ad quem* (la masculinité ou la féminité désirée) pour la simple raison que ce qu'elle nomme, en tant que terme *ad quem*, résulte de la donation au même titre que le terme *a quo*. Et puisque le désir de changement de sexe ne peut être à la limite qu'une expression du pouvoir originel alors que ce pouvoir originel n'est pas de lui-même, mais d'un Autre, c'est-à-dire le pouvoir originaire, l'entreprise perd son sens. Cela peut être illustré par l'aveu de Chantal X qui nous dit qu'après la réassignation sexuelle elle ne se sent ni femme ni homme. D'où la question : « si elle est ni l'un ni l'autre, elle est quoi alors ? », devient une conséquence nécessaire.

De ce qui précède, il est démontré que dans la perspective de la phénoménologie de l'incarnation, le désir de changement de sexe ne peut être mieux identifié qu'à une pure et simple dérive en raison de sa sortie de son domaine de légitimation ontologique : la donation. La personne transsexuelle, par la réassignation sexuelle, veut accorder son corps physique à son corps métaphysique comme si son sexe était un non-sens, eu égard au corps vécu. Mais Michel Henry nous rappelle que la vie est un *sans pourquoi* extérieur à elle. Elle est sans pourquoi extérieur à elle justement parce qu'elle est une donation qu'on n'a pas le pouvoir ni d'accueillir ni de refuser, nous l'avons vu plus haut. Selon notre auteur, cela est d'autant plus vrai que la vie n'accepte rien en dehors d'elle-même. Elle ne demande à aucune intentionnalité extérieure en quête de sens sa raison d'être. La vie porte en elle-même le principe d'intelligibilité et de justification. Elle se révèle à elle-même. L'autorévélation de la vie fonde son autojustification. Et Michel Henry dit que la vie est bonne, non en vertu de ce qu'elle éprouve, mais le fait même de s'éprouver fonde son bonheur intrinsèque.²⁵⁴

Ainsi, dans la perspective de la phénoménologie de l'incarnation, le pourquoi de la personne transsexuelle (n'être pas femme ou homme alors qu'elle se le sent) est insensé. Car, ce pourquoi est extérieur à la vie qui s'auto-révèle et s'auto-justifie. Tout comme nous avons vu que les maladies psychosomatiques révèlent l'unité du corps physique et du corps métaphysique, ainsi la vie dit à la personne transsexuelle qu'elle un homme ou une femme que son corps atteste. Dans ce cas, la tentative de refus de l'automanifestation de la vie par le corps physique, le sexe, relèverait de l'ordre de la préférence. Or, la vie exclut la préférence, car elle est de l'ordre de la donation. La tentative de la personne transsexuelle, qui veut introduire au cœur de la vie un

²⁵⁴ Cf. M. HENRY, *Incarnation*, p. 320.

principe de justification extérieur à celle-là, apporte un principe d'autre chose que la vie, car la vie possède son propre principe de justification. Nous pourrions dire, toute proportion gardée et de façon caricaturale, que la vie est têtue. Ainsi, le désir de changement de sexe prend le sens contraire de celui de la vie. Et l'harmonie de celle-ci ne peut être rétablie que par l'abandon de ce désir.

4.2. L'ÉVALUATION THÉOLOGIQUE DE LA RÉASSIGNATION SEXUELLE AU PRISME DE LA CONCEPTION JUDÉO-CHRÉTIENNE DE LA TECHNIQUE

4.2.1. *La fonction médiatrice de la technique au sens moderne du terme selon la théologie biblique des premiers chapitres du livre de la Genèse*

La technique est liée au travail. Par technique, nous entendons cet ensemble de méthodes, imaginations, procédures par lesquelles, à partir de la matière, l'homme améliore, accomplit, produit et invente. Sans toutefois perdre de vue, comme nous l'avons vu plus haut, que l'œuvre de la création relève elle-même de la *technè* (Gn 2,7), à la suite de Jacques Ellul, il me semble que ce type de travail technicien, au sens moderne, soit absent dans le jardin d'Eden. Le livre de la Genèse nous présente une création, œuvre de Dieu, achevée et parfaite : « *Dieu vit tout ce qu'il avait : cela était très bon.* » (Gn 1, 31). A un autre endroit il est dit : « *Au septième jour Dieu avait terminé tout l'ouvrage qu'il avait fait [...]* » (Gn 2,2). La situation édénique est telle que les arbres, les plantes produisent en abondance (Gn 1,11-12). La culture n'est pas nécessaire. Le besoin de labour, d'entretien, de greffe ne se fait point sentir. La création fournissait tout ce dont l'homme avait besoin (Gn 1,29).²⁵⁵

Pour Jacques Ellul, et au sens où nous l'entendons ici, le travail est lié à une nécessité. Or, Adam dans le Jardin d'Eden ne mourra pas de faim. Tout est donné gratuitement. Paradoxalement, il lui y est assigné une mission de travail (Gn 2,15). Comment alors évaluer ce type de travail qui n'est pas forcément lié à une utilité ? Notre auteur nous dit que ce qui est nécessaire à la survie d'Adam est gratuitement garanti. Adam par son travail, imite la gratuité de Dieu, obéit à Dieu en toute liberté et son travail n'est pas différent du jeu. Et ce type de travail ne comporte aucune glorification personnelle. Adam ne peut pas référer en aucun cas le produit de son travail à lui-même. Tout est gratuit dans le jardin d'Eden, y compris même le travail accompli. Développer une idée d'un travail utile en Eden, ne peut être qu'une pure transposition de la notion de travail après la chute. En effet, après la chute d'Adam et Eve, la création refuse

²⁵⁵ Cf. J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 146-147.

de donner gratuitement son fruit à l'homme. Il aura ce qu'il ce qu'il recevait gratuitement par un travail pénible et producteur. Ici se dessine la grande différence radicale entre la notion de travail et de la technique avant la chute et celle d'après. C'est ce travail producteur que nous pouvons désigner au sens moderne du terme comme travail technicien.²⁵⁶ Quelle évaluation de la fonction de ce travail technicien, ou en d'autres mots quel sera le rôle de la technique d'après la chute ; lequel rôle restera lié à tout travail digne de l'humain pour la simple raison que ce type de travail producteur, où la technique intervient à juste titre, garantira la survie de l'humain après la chute, cela jusqu'à nos jours ?

La création que Dieu a faite était un *universum*, un tout, où tout est lié, une unité au sens étymologique du terme. Avec la chute, cette unité est brisée. Adam n'est plus en pleine communion avec Dieu. Cette rupture avec Dieu engendre d'autres ruptures. Adam et Eve se séparent, Adam accuse Eve. L'homme se sépare des animaux, Eve accuse le serpent. L'homme se sépare aussi des plantes et des arbres, la terre est maudite, elle ne produira pas les fruits comme avant, les arbres produiront des épines et des chardons ; l'homme mangera à la sueur de son front. L'homme est banni du jardin d'Eden (Gn 3,1-24). L'homme doit chercher une solution pour retrouver l'harmonie brisée. Pour la cause, il faudra des moyens, des médiateurs.²⁵⁷

Après la chute, tout est médiatisé. L'homme crée la technique, l'ère des moyens commence. Puisque l'homme a perdu le contact direct, il invente la religion, une technique d'approche entre Dieu et l'homme. Caïn et Abel offrent des sacrifices (Gn 4,3-4). L'homme doit créer une approche, une technique pour que la nature rapporte la nourriture dont l'homme a besoin. Yabal, Yubal, Tubal-Caïn furent les trois descendants de Caïn, lesquels furent aussi trois inventeurs de trois techniques que l'homme a mises sur pied pour remédier à son rapport avec la nature. Yabalfut le père des éleveurs des troupeaux, Yubal fut le père des musiciens et artistes, Tubal-Caïn fut quant à lui le père des forgerons en cuivre et en fer (Gn 4,20-22). Et Jacques Ellul nous confirme que c'est ici que commence la technique au sens où nous l'entendons aujourd'hui – une technique qui produit et invente. Et sa mission devient par ici claire : assurer la médiation entre l'homme et Dieu, entre l'homme et la nature et – pourquoi pas ? – entre l'homme et l'homme.²⁵⁸

Ainsi, nous remarquons que la théologie à partir du livre de la Genèse présente la technique comme un moyen qui permet de remédier à la distance qui s'est produite entre les éléments de

²⁵⁶ Cf. J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 147-148.

²⁵⁷ Cf. J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 155.

²⁵⁸ Cf. J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 154-155.

l'*universum* que Dieu avait créés. La technique ne vient pas s'opposer à l'ordre d'avant, elle vient plutôt le rétablir. Elle ne s'oppose pas à la nature, elle est un moyen qui permet la continuité de sa fécondité. En somme, la technique se présente comme un pont au cœur de l'*universum* (Gn 2,4a), et un pont aussi entre celui-ci et son Créateur. Ainsi, la technique occupe une fonction médiatrice. Il ressort donc que la biotechnologie médicale quand elle procède à la réassignation sexuelle ne s'inscrit pas dans cette fonction pontificale de la technique décrite par la théologie biblique de la Genèse. En effet, la médecine veut créer une masculinité ou une féminité selon le vœu de la personne transsexuelle, et cela contre l'expression insistante du corps, dans un sens imagé, qui ne cesse pas, selon le cas, de dire pour autant : « je suis féminin ou je suis masculin ». La preuve, au niveau physiologique, en est que la personne transsexuelle, après la réassignation sexuelle, doit toujours prendre des hormones appropriées pour essayer en vain de « museler » son corps. Cela étant, la biotechnologie médicale ne porte pas dans ce cas le souci de rétablissement de l'ordre d'avant. Tel que nous l'avons vu plus haut, elle veut s'en séparer pour poser un ordre nouveau.

4.2.2. La réassignation sexuelle, un cas du *playing God*

Nous venons de voir que la réassignation sexuelle ne s'inscrit pas dans le processus du cours normal de la vie biologique humaine. Elle vise plutôt un ordre nouveau. La théorie du *playing God* (Jouer à Dieu) dans le contexte de l'intervention de la technique sur le corps humain, est un anglicisme conceptuel qui traduit une posture prométhéenne au regard du pouvoir biotechnologique de la manipulation de l'homme par l'homme. Ce pouvoir apparaît souvent sous les appellations d'augmentation ou d'amélioration des capacités humaines avec un écart remarquable au regard du cours normal de la vie biologique d'une personne humaine.

En effet, la théorie du *playing God* bat son plein au cœur du mouvement du transhumanisme qui culmine en posthumanisme. Le *playing God* se décline sous la forme d'une rivalité où Dieu devient un concurrent de l'homme, une situation assimilable à celle de quelques récits mythiques de la Genèse à savoir l'épisode où l'homme, sous l'instigation du diable, prend le goût d'être l'égal de Dieu (Gn 3), et celle où l'*hybris* pousse l'homme à construire à Babel une tour qui allait permettre à l'homme de gagner les sphères divines (Gn 11). Ici les biotechnologies prennent la figure diabolique ou de l'*hybris* du moment où elles se présentent pour la finalité de

l'existence. Elles divisent l'être humain lui-même, elles le séparent des autres humains, et le séparent de Dieu par la consommation du refus de la vie comme une donation.²⁵⁹

Nous signalons en passant que le projet transhumaniste – qui nourrit comme nous venons de le dire l'idée du *playing God* – se décrit en trois étapes à savoir la pénétration de la vie par la technologie grâce aux prothèses médicales et la bio-ingénierie, puis la technologie crée une vie artificielle, et enfin vient l'étape du dépassement de la vie ordinaire de l'homme suite à la part de la puissance technologique.²⁶⁰ En allant un peu plus loin, selon Marie-Jo Thiel, c'est le corps vulnérable qui est visé par le transhumanisme. Celui-ci se donne la mission de colmater la vulnérabilité corporelle grâce à des disciplines clés à savoir les nanotechnologies, les biotechnologies, l'informatique et les sciences cognitives (NBIC). Les excès de vulnérabilité doivent être combattus autant que possible. A ce niveau, Thiel se demande si le dépassement définitif de la vulnérabilité corporelle, telle que chantée par le posthumanisme, ne priverait pas l'humain de cette porosité fondamentale via laquelle l'homme se donne et se reçoit, expérimente la douleur, l'amour. Cela étant, il devient certain que c'est grâce à cette vulnérabilité que l'homme peut vivre et se vivre en s'humanisant. De fait, Thiel nous fait remarquer que la vulnérabilité est la porte d'accès à notre humanité par l'humilité qui nous ouvre à ceux qui partagent la même condition pour être ensemble à la fois vulnérables et forts.²⁶¹

Il est donc clair que la notion de *Playing God* s'oppose à la perspective de la tradition chrétienne au sujet de la création de l'homme par Dieu. De fait, la biotechnologie médicale, qui affirme pouvoir changer un homme en une femme et vice versa, se pose en artisan du vivant – au même titre que le Dieu créateur – et non en serviteur de celui-ci. Le pouvoir autocréateur que nous avons décrit précédemment, en vertu du don de la liberté humaine, a pour domaine de définition la donation. Quand l'homme pense son pouvoir de collaborateur de Dieu dans le processus de la création sans le référer à sa source, Dieu créateur, l'homme se pose en démiurge.

Et pour Jacques Ellul, il s'agit dans ce cas de la même tentation toujours renaissante chez l'homme de vouloir s'attribuer quelque pouvoir qui ne serait pas dû à Dieu. Visiblement, nous nous retrouvons en face d'une attitude teintée d'*hybris* qui consiste à chercher un honneur en dehors de celle que Dieu accorde à l'homme. Jacques Ellul nous dira malheureusement que, dans

²⁵⁹ Cf. Marie-Jo THIEL, *L'homme augmenté aux limites de la condition humaine*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 286 (2015), p. 141-161 (ici p. 156).

²⁶⁰ Cf. Laurent ALEXANDRE, *Transhumanisme versus bioconservateurs*, dans *Les tribunes de la santé*, 2 (2012), p. 75-82 (ici p. 75).

²⁶¹ Cf. M.-Jo THIEL, *L'homme augmenté aux limites de la condition humaine*, p. 151-152.

la perspective judéo-chrétienne, tout honneur reconnu à l'homme sans Dieu est un honneur qu'on enlève à Dieu.²⁶² Ce qui signifie finalement que la notion de liberté et de responsabilité que nourrit le *playing God*, quant à l'intervention sur le corps humain, ne s'inscrit pas dans la perspective judéo-chrétienne de la donation de liberté, mais il s'agit plutôt de la notion de liberté antagonienne, telle que nous l'avons abordée, sous forme d'un arrachement, d'un vol violent tel que l'entendait la pensée antique du monde grec.

D'après Bernard Keating et Denis Müller, le *playing God* résulte d'une tendance extrémiste d'une des trois grammaires théologico-éthique en discussion sur les limites de la manipulation de l'homme par l'homme. En effet, la première grammaire repose sur le respect infini de toutes choses. Sa version théologique dessine une distance infinie entre le Créateur et la créature. Une asymétrie entre l'homme et Dieu est dans ce cas bien soulignée. Dans cet ordre d'idées, l'homme ne peut ni ne doit *jouer à Dieu (Playing God)*. C'est Dieu qui déteint au sens strict le pouvoir créateur. L'homme ne peut qu'intervenir en tant que lieutenant et jamais en tant que celui qui se substituerait à celui dont il tient la vie. A l'opposé, la deuxième grammaire éthique et théologique de laquelle émerge le *playing God* est celle qui se centre sur la part de l'homme dans la création divine. Ici, la créature humaine est appelée, dans cette optique, à être un co-créateur libre et responsable. Au sens plus large, cette grammaire légitime les droits individuels et s'inscrit en faux contre toute hétéronomie dans sa mission de façonner le monde, l'histoire, la nature et de les faire évoluer, les augmenter ou les améliorer. Poussées à l'extrême, les deux grammaires créent un antagonisme entre le fondamentalisme exprimé par la première et la vision démiurgique véhiculée par la seconde – traduction à ce niveau du *playing God* où l'homme se permet de jouer à Dieu. Pour équilibrer et corriger l'une et l'autre grammaire, Keating et Müller ont échafaudé une troisième grammaire selon laquelle l'être humain en sa condition de créature n'exprimera son respect infini envers le Créateur qu'en posant des gestes libres et responsables devant soi-même, autrui et Dieu.²⁶³

John Weckert²⁶⁴ nous dit qu'être accusé de jouer à Dieu résulte, en raison des dommages causés, du fait d'avoir commis quelque chose de moralement erroné dans le sens du remplacement, de l'augmentation ou de l'amélioration des capacités humaines surtout. Mais Weckert dit que ce n'est pas toujours le cas ; il pense plutôt que l'accusation du *playing God*

²⁶² Cf. J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 147.

²⁶³ Cf. Bernard KEATING et Denis MÜLLER, *Clonage*, dans Laurent LEMOINE, Eric GAZIAUX et Denis MÜLLER (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 379-391 (ici p.384-385).

²⁶⁴ Traduit de l'anglais par moi-même.

ressort souvent d'une vision selon laquelle les humains n'ont pas de mainmise sur la vie humaine. Ici, on retrouve la première grammaire éthique et théologique, en matière de manipulation de l'homme par l'homme, telle qu'esquissée par Keating et Müller. Néanmoins, Hans Jonas fait une remarque non moins pertinente quant à l'évaluation des éthiques contemporaines à l'ère de l'essor vertigineux tous azimuts de la technologie. Il nous rappelle que, dans le passé, la technologie n'était pas assez puissante pour changer le monde humain et hors humain. Par conséquent, les décisions et les responsabilités pouvaient être paramétrées de façon clairement définie. Jonas nous dit que les nouvelles technologies ont changé l'ancienne donne. Et pour lui, toute évaluation théologique, éthique, philosophique ou socio-politique doit se situer dans le cadre de la nouvelle situation.²⁶⁵

A la suite de ce que nous venons de voir, pas de doute que la réassignation sexuelle soit un cas typique du *playing God*. En effet, nous avons montré au deuxième chapitre que dans la perspective chrétienne, l'homme et la femme constituent une différence radicale. L'homme et la femme structurent la phénoménologie de l'humain. Etant donné qu'en règle générale l'humanité n'a jamais fait l'expérience d'un homme sexuellement neutre, la différence sexuelle entre l'homme et la femme est un don du Créateur au même titre que la vie humaine elle-même. Il s'en suit que procéder à la réassignation sexuelle signifie jouer à Dieu. En sachant que créer signifie appeler à l'existence, désaffecter et réaffecter à l'être humain le don de la différence sexuelle signifie procéder à la création de l'être humain d'autant plus que nous n'avons de l'expérience que de l'humain sexué. Ainsi donc, la réassignation sexuelle est un cas manifeste de *playing God*.

Pour répondre à l'inquiétude de Weckert, nous disons que nous ne taxons pas de *playing God* la réassignation sexuelle parce que la biotechnologie à ce moment brave la sacralité de la vie, mais, beaucoup plus, parce que les résultats de la réassignation sexuelle – rappelons ici que les enquêtes faites et la littérature sur la réassignation sexuelle ont montré l'impossibilité de la biotechnologie médicale de changer un homme en une femme et vice versa – prouvent que l'objectif poursuivi et par la personne transsexuelle et par la biotechnologie médicale est inatteignable alors que le vrai sexe de naissance se trouve grièvement endommagé. Ainsi, la

²⁶⁵ Cf. John WECKERT, *Playing God: what is the problem?*, dans Steve CLARKE et al. (éd.), *The ethics of human enhancement. Understanding the debate, en ligne: https://books.google.be/books?id=ezZADQAAQBAJ&pg=PT126&lpg=PT126&dq=the+suggestions+is+that+in+the+past,+technology+was+not+powerful+enough&source=bl&ots=jjS_SIKnwG&sig=ncoZnErqw_y0gwk93WAN-8SPoVY&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwidrPSMnbTVAhVGWBoKHQZLCBIQ6AEILjAB#v=onepage&q=playing%20God&f=false* (consulté le 31 juillet 2017).

biotechnologie médicale ne fait que causer des dommages. Elle ne fait que détruire le corps de l'homme ou de la femme en le soumettant à une dépendance à vie de la prise des médicaments, raison pour laquelle la réassignation sexuelle est moralement questionnable. Par-là, nous répondons aussi au philosophe Hans Jonas qui nous dit que l'évaluation actuelle du faire médical, pour le cas qui nous concerne, doit tenir compte des compétences technologiques à son service. Nous en sommes conscients, mais la faillibilité des compétences technologiques actuelles, du moins dans la situation ici traitée, est trahie objectivement par les résultats.

En dernière analyse, en toute logique, la réassignation sexuelle est un *playing God* en raison d'une incohérence interne. Le chirurgien qui prend le bistouri pour changer le sexe de la personne transsexuelle prend une place qui n'est pas la sienne. En effet, tout comme la personne transsexuelle, il n'est pas l'artisan de son sexe. Et lui et la personne transsexuelle se retrouvent dans l'ordre du donné. Le corps médical et la personne transsexuelle sont sur un même plan horizontal. Mais le fait que le médecin affirme pouvoir changer le sexe de la personne transsexuelle, il se propulse sur un plan vertical par rapport à son patient. Or, la verticalité ne peut être reconnue qu'à celui qui établit la différence sexuelle. Le fait que l'objectif de la réassignation sexuelle n'est pas atteint montre qu'entre la masculinité et la féminité il existe une frontière insurmontable qui fonde l'identité de la personne humaine, source de collaboration et de complémentarité entre les êtres humains. En nous reportant encore aux récits mythiques de la Genèse, l'échec de la visée du corps médical, artisan du changement de sexe, et du désir de la personne transsexuelle elle-même, peuvent être interprétés comme une forme l'expression de l'échec d'Adam et Eve au jardin d'Eden de devenir l'égal de Dieu (Gn 3), et celui de la construction de la tour de Babel qui visait la cohabitation des humains avec Dieu au ciel (Gn 11). La même séparation qui s'est produite après la chute d'Adam et Eve ainsi que celle des artisans de la tour de Babel se dessine dans l'acte de réassignation sexuelle. Car, la personne transsexuelle et le corps médical sont séparés d'eux-mêmes. La personne transsexuelle se sépare d'elle-même en voulant se séparer de ce qui la constitue. Elle se sépare des autres car elle perd les critères d'identification au sein de la communauté des hommes et des femmes. Elle se sépare de Dieu, car elle rejette, quoiqu'en vain, son don. Le corps médical est divisé en lui-même parce que par la réassignation sexuelle, il se sépare de sa finalité de restauration du cours normal de la vie biologique du corps humain. La médecine est divisée, car elle fait une promesse qu'elle n'honore pas, et rend esclave des médicaments son patient transsexuel alors que normalement la finalité de la médecine consiste à rétablir la normativité naturelle du corps humain. Ainsi donc, il

apparaît clair que la réassignation sexuelle ne peut se solder que par une figuration typique du *playing God*.

4.3. LES CRITÈRES THÉOLOGIQUES DE L'AUTOMANIPULATION HUMAINE SELON KARL RAHNER

Karl Rahner entend par « automanipulation humaine » la capacité ontologique de l'être humain de pouvoir se transformer lui-même selon les plans qu'il a lui-même mis sur pied. Et il nous fait remarquer que cette automanipulation a toujours existé chaque fois que l'homme intervient intentionnellement dans sa propre histoire. Il n'y a nul doute que le désir de changement de sexe soit un cas d'automanipulation humaine.²⁶⁶ Karl Rahner propose certains critères théologiques de cette automanipulation humaine.

4.3.1. *L'irréversibilité de l'histoire humaine*

Karl Rahner prend pour outil didactique le dogme du péché originel, une des sources théologique de l'anthropologie chrétienne. Il part de ce dogme pour illustrer la gravité et l'irréversibilité des décisions historiques humaines. Pour lui, la chute a été la première automanipulation du genre humain. Rahner montre combien la chute a eu des conséquences irréversibles et qu'elle a tracé un sens irréversible du cours de l'histoire humaine. A travers le dogme du péché originel, nous remarquons que l'humanité ne peut pas revenir à l'état antérieur à son commencement, c'est-à-dire à l'état édénique d'Adam et Eve (Gn 2,8-25). De là, Karl Rahner formule un premier critère théologique de l'automanipulation humaine : l'humanité connaît une histoire à sens unique et irréversible. C'est ainsi qu'aucune manipulation de l'homme par l'homme ne peut braver la loi des commencements ni imprimer une nouvelle loi issue de l'expérience des laboratoires ou d'autres chantiers technologiques et scientifiques.²⁶⁷ Nous entendons que, d'après cette interprétation des implications anthropologiques du péché originel, la personne transsexuelle ne peut pas changer son état de femme ou d'homme. L'histoire de sa masculinité ou de sa féminité est irréversible. De fait, selon Karl Rahner, la personne transsexuelle se heurte à une difficulté indépassable de l'unité indivisible de l'histoire de la nature et l'histoire de l'esprit humain. En effet,

²⁶⁶ Cf. E. E. HAIBY, *Théologie et bioéthique chez Karl Rahner*, p. 52.

²⁶⁷ Cf. E. E. HAIBY, *Théologie et bioéthique chez Karl Rahner*, p.61-62.

« Dans la mesure où l'être humain est de la sorte autotranscendance de la matière vivante, histoire de la nature et histoire de l'esprit forment une unité intérieure procédant par paliers, dans laquelle l'histoire de la nature évolue vers l'homme, se poursuit en lui comme son histoire, est en lui conservée et dépassée, et de la sorte parvient à son but propre avec l'histoire de l'esprit et en elle. Dans la mesure où cette histoire de la nature, dans l'homme, se trouve supprimée et conservée dans la liberté, l'histoire de la nature vient elle-même à son but dans l'histoire libre de l'esprit, et demeure là comme constitutif intérieur. »²⁶⁸

Il s'ensuit que Karl Rahner ratifie ce que nous avons dit précédemment au sujet du corps physique et corps métaphysique qui sont intimement liés. L'histoire du corps physique ne saurait se séparer de l'histoire du corps métaphysique. Le désir de la personne transsexuelle qui pose une incongruence entre son corps et son esprit, et pense pouvoir remplacer son corps de femme ou d'homme par un corps d'homme ou de femme se heurte à cette loi de l'irréversibilité de l'histoire humaine. Dans la perspective de Karl Rahner nous tirons cette conclusion : un homme qui a été un jour un homme ne pourra pas devenir une femme pour autant que son esprit le désire et vice versa.

4.3.2. L'avenir absolu de Dieu comme source régulatrice de l'automanipulation humaine

Karl Rahner recommande à tout chrétien de prendre au sérieux la dimension eschatologique de sa foi. Il ne perd pas de vue que la manipulation de l'homme par l'homme recherche un avenir meilleur de l'homme. Mais, dans la perspective chrétienne, qui est la nôtre, il faut poser l'homme dans son rapport avec Dieu. Et de là comprendre que Dieu n'est pas seulement le Créateur transcendant, mais se rappeler qu'il est aussi le sauveur que nous rencontrons dans notre vie quotidienne, à qui nous pouvons faire confiance, parce qu'il porte notre histoire même. Selon Karl Rahner, il s'en suit que l'avenir de l'homme ne relève pas seulement de la construction pratique intramondaine des projets, mais dans cette construction pratique, il découvre ce qui n'est pas son œuvre qui lui donne de s'ouvrir à une réalité absolue qu'est Dieu amour. En conséquence, la manipulation de l'homme par l'homme devient une médiation grâce à laquelle l'homme s'ouvre à l'avenir absolu de l'amour de Dieu. Et cet amour de Dieu est médiatisé par l'amour du prochain vécu individuellement ou dans la communauté.

²⁶⁸ Jacynthe TREMBLAY, *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner* (Héritage et projet, 47), Québec, Fides, 1992, p. 408.

Karl Rahner formule alors un deuxième critère théologique : l'automanipulation humaine doit être une médiation active qui débouche sur l'avenir absolu de Dieu. Partant, l'homme, tout en restant libre et responsable dans son histoire, est appelé à se rendre compte qu'il n'est pas le maître absolu ni de son histoire ni du monde.²⁶⁹

La réassignation sexuelle passe outre ce critère théologique en ce sens que la médecine et le (la) transsexuel (le) se prennent pour maîtres du corps humain et prennent la réassignation sexuelle pour une fin en elle-même. Or, selon Karl Rahner, toute automanipulation doit être une médiation qui ouvre sur l'avenir absolu de Dieu. Sans cela, la personne transsexuelle ne trouve pas de réponse à la question du pourquoi de son corps alors qu'elle se sent de l'autre corps. De fait, il est clair que la réponse à son questionnement ne relève pas de l'ordre de l'horizontalité – dans laquelle se retrouve en toute honnêteté le corps médical vis-à-vis de la personne transsexuelle – mais de la verticalité, car cette réponse ne peut être donnée que par un Autre transcendant tout comme elle doit sa vie à ce même Autre, Dieu créateur et Dieu d'amour.

4.3.3. La mort comme situation limite de l'automanipulation humaine

La mort est ce qui rappelle à l'homme sa finitude. Or, par vocation, Karl Rahner nous signifie que l'homme ne peut pas se contenter d'un avenir uniquement catégorial, ancré dans le monde. L'homme cherche l'avenir au-delà de la finitude, un avenir sans manque et sans défaillance. Et l'homme ne peut pas acquérir cet avenir par ses seules capacités transcendantales et catégoriales. Karl Rahner nous certifie que c'est dans le passage obligé par le point zéro de la mort – ou en d'autres mots par la nullité de la vie à travers la mort – que l'homme expérimente qu'il est un être par amour et pour l'amour et non pas seulement un être par la manipulation et pour la manipulation. Devant le mystère de la mort, l'homme se rend compte qu'il tient sa vie non de lui-même mais d'un Autre, qu'il est un être réellement par amour et pour amour. Face à la mort, l'homme peut apprendre à critiquer et relativiser ses projets. Karl Rahner tire un troisième critère théologique de la manipulation de l'homme par l'homme : la réalité de la mort échappe à tout contrôle de la manipulation.²⁷⁰

La personne transsexuelle pourra se référer à ce critère pour relativiser son désir et se laisser capturer par l'amour qui sous-tend finalement sa vie. Cela lui donnera les raisons de son existence en général, et particulièrement les raisons de son corps de femme ou d'homme malgré

²⁶⁹ Cf. E. E. HAIBY, *Théologie et bioéthique chez Karl Rahner*, p. 62-63.

²⁷⁰ Cf. E. E. HAIBY, *Théologie et bioéthique chez Karl Rahner*, p. 63.

son désir de changement de sexe. Cela étant, elle pourra inscrire l'ensemble de son intentionnalité, y compris son désir de changer le sexe, dans cet amour qui s'exprime par la gratuité. En renouant avec la logique du don, elle pourra éviter de prétendre à la mainmise sur son corps. Elle sera amenée à discerner plutôt la vérité sur son propre corps en se reportant à cet Autre de qui elle tient ce même corps en particulier, et son être en général. La personne transsexuelle se rendra finalement compte que cette altérité, en vertu de son amour, se disponibilise pour la sauver même de ce désir de changement de sexe qui la torture.

4.4. PROBLÉMATIQUE THÉOLOGIQUE DU CHANGEMENT DE SEXE DANS LA DYNAMIQUE DE LA RÉDEMPTION : ESSAI DE THÉOLOGIE DU CORPS

4.4.1. *Dieu rejoint-il la personne transsexuelle par son corps masculinisé ou féminisé ?*

Avant de fixer la réponse à cette question, il est pertinent de montrer d'abord l'importance du corps dans le processus de la rédemption. Le corps est la possibilité d'entrer dans l'histoire. Et c'est par le corps que le verbe de Dieu sort vers nous. Dieu se décline comme une sortie permanente de soi pour nous. Il quitte son propre chemin pour prendre le nôtre. Et ce fut un engagement pour Dieu. En s'incarnant, Dieu a pris le poids de la chair, par conséquent le poids de l'histoire.²⁷¹ Adolphe Gesché montre aussi que Dieu vient à nous par la chair. Il continue en rappelant que « le salut ne s'est pas passé dans le ciel ou entre ciel et terre, mais sur cette terre-ci, et dans les conditions charnelles que cela impose [...] où Dieu et l'homme s'intersignent [...] ». ²⁷² Si nous nous référons à la trinité, la théologie négative confesse que du Dieu Père on ne peut rien dire. Ce qui veut dire qu'il y a une certaine inaccessibilité de Dieu à notre connaissance. Mais le Père se fait connaître par le Verbe incarné. Et quand Jésus répond à Philippe en disant : « [...] *qui m'a vu a vu le Père, cela te suffit* [...] » (Jn 14,9), Jésus souligne en même temps l'inconnaissance de Dieu pour l'homme et la vérité selon laquelle avec le Christ on a vu quelque chose de Dieu, quelque chose de suffisant (14,8), l'essentiel. Ensuite, la résurrection elle-même n'échappe pas à la dimension corporelle du salut. Et pour Tertullien, si c'est au Christ qu'il a été réservé de dévoiler tout ce qui était avant Lui caché, d'achever ce qui

²⁷¹ Cf. Adolphe GESCHÉ, *L'invention chrétienne du corps*, dans Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, p. 33-75 (ici p. 38).

²⁷² A. GESCHÉ, *L'invention chrétienne du corps*, p. 36.

avait été entrepris, de réaliser les prophéties antérieures, à plus forte raison, c'est à Lui qu'il a été donné de prouver la résurrection des morts, pas seulement par Lui-même, mais en Lui-même.²⁷³

Ce faisant, nous arguons que le corps est le chemin obligé de la relation entre l'homme et Dieu. Dieu n'a pas voulu se faire un ange extraterrestre, Il s'est fait un corps sensible, un être vivant humain. En plus, comme la plume de Tertullien vient de nous l'indiquer, Jésus devait révéler toute la vérité. Puisque Jésus n'est pas né sexuellement neutre (Lc 2,7), alors qu'Il est venu sauver la communauté des hommes et des femmes, sa masculinité est aussi messagère. Nous l'avons souligné, Jésus révèle, en toute normalité, que la masculinité ou la féminité constituent deux canaux incontournables de la venue de l'être humain à l'existence. Elles constituent la base de la phénoménalisation de la personne humaine. Et cela est valable même au-delà de la dimension sensible. Jésus, à sa résurrection, s'adresse à Marie : « *Femme, pourquoi pleures-tu ?* » (Lc 20,15). Nous remarquons que Jésus parle à Marie de Magdala en son statut d'homme (*vir*) au même diapason que l'adresse de Jésus à sa mère aux noces de Cana (Jn2, 4) et le Vendredi saint, du haut de la croix (Jn 19, 26).

Jérôme Alexandre, qui a étudié, saint Paul à ce sujet, nous dit que dans sa première Epître aux Corinthiens (1Co 15,44), saint Paul démontre que le corps spirituel est un corps tout comme le corps sensible, quoiqu'il ne se laisse pas voir ; c'est un corps réel qui porte la marque de la masculinité ou de la féminité, en témoigne le discours de Jésus à Marie de Magdala à la résurrection. Ainsi, Alexandre affirme par-là que la résurrection est une résurrection des corps, des êtres vivants. Elle n'est point une forme de survie d'une certaine dimension psychique ou spirituelle qui n'a aucun rapport avec le corps.²⁷⁴

En ce sens, nous pouvons être tentés répondre par non à la question que nous nous sommes posés. Cela parce que Dieu qui est venu à nous via un corps masculin, en guise d'une révélation de la vérité sur le corps humain, ne saurait pas considérer le nouveau corps de la personne transsexuelle comme un lieu de salut, en raison du non que celle-là oppose à Dieu. Nous pouvons aller jusqu'à dire que, par la réassignation sexuelle, la personne transsexuelle évite le chemin par lequel Dieu rejoint la personne humaine : son corps. Ici, l'inquiétude se fonde sur le fait que la personne transsexuelle procède à l'automanipulation, en rebelle par rapport au geste

²⁷³ Cf. Jérôme ALEXANDRE, *Présupposés philosophiques et enjeux théologiques de la corporéité dans la polémique anti-docète de Tertullien*, dans Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, p. 77- 102 (ici p. 94).

²⁷⁴ Cf. J. ALEXANDRE, *Présupposés philosophiques et enjeux théologiques de la corporéité*, p. 99.

créateur de Dieu. Cela est d'autant plus vrai que la réassignation sexuelle ne se réfère à aucun des trois critères théologiques de l'automanipulation humaine tels que esquissés par Karl Rahner.

Mais Adolphe Gesché certifie que Dieu, en prenant notre chair, a choisi la voie de la faiblesse pour rencontrer l'homme.²⁷⁵ En vertu de cette attitude kénotique de Dieu (Ph2, 6-11), Celui-ci ne manquera pas de rejoindre la personne transsexuelle en la fragilité de l'unité de son corps et son esprit. Certes, la réassignation sexuelle peut être considérée comme l'expression du drame de la liberté humaine en ce sens que la personne refuse de s'inscrire dans la perspective du don et de la croix salvatrice du Christ. Mais, tout comme Dieu n'a pas abandonné Adam et Eve après la chute (Gn 3,9), il rejoindra aussi la personne transsexuelle via son corps masculinisé ou féminisé. Et dans le mystère de la rédemption, Il lui proposera toujours les voies de la réconciliation avec elle-même et avec Lui.

4.4.2. La personne transsexuelle rejoint-elle Dieu via son corps masculinisé ou féminisé?

L'automanipulation outrée de la personne transsexuelle détruit certaines parties du corps d'origine et les supprime par des entités corporelles compatibles avec un autre corps. Cela crée sans doute une faille entre les entités du corps d'origine et les nouvelles entités étrangères rattachées à lui. Car, comme nous l'avons vu, la nature de chaque corps est dotée d'une finalité structurante interne. La première condition pour pouvoir guider sa vie dans la perspective de l'option fondamentale pour le Seigneur, c'est de parvenir à construire l'unité de son histoire. La personne transsexuelle ne peut pas faire abstraction de l'histoire de son corps masculin ou féminin d'origine. Au contraire, la prise des hormones à vie, le faux sexe, les conséquences éventuelles de la réassignation sexuelle, le comportement des proches et des connaissances ne manqueront pas de le lui rappeler, même malgré elle, ce qui peut causer une division intérieure qui ne conduit qu'au désespoir. C'est au prix de cette nouvelle construction de l'unité de son histoire que la temporalité de son corps pourra être le lieu de salut et d'appel du Seigneur.

Si Dieu nous rejoint dans la faiblesse, nous pouvons aussi le rencontrer dans notre fragilité. Si on voulait entrer parfait dans le royaume de Dieu, cela constituerait un handicap même pour y entrer. Adolphe Gesché nous redit que c'est avec notre corps peu importe son état, avec une

²⁷⁵ Cf. A. GESCHÉ, *L'invention chrétienne du corps*, p. 45.

sensibilité propre, souvent maladroite, que nous sommes à mesure de toucher le vrai Dieu, Lui aussi sensible et aimant, voire douloureux (Is 53,3).²⁷⁶

Ainsi, la personne transsexuelle en assumant sa nouvelle corporéité, en tant que lieu de transgression, c'est-à-dire, tel que nous y avons touché un point plus haut selon la logique de Dominique Jacquemin, comme un chemin à nommer, à penser, à assumer et à vivre, elle pourra toujours rejoindre Dieu qui nous accueille tels que nous sommes. Le Christ lui-même déclare qu'il n'est pas venu pour les bien portants, mais pour les faibles ou les malades (Mc 2,17).

4.4.3. Quel discours anthropologico-théologique au sujet de la pratique sacramentelle de la personne transsexuelle après la réassignation sexuelle ?

Dans la logique de Louis-Marie Chauvet, l'intérêt de la recherche de l'unité de la temporalité de son corps pour la personne transsexuelle est que sans l'assomption de l'histoire de sa corporéité, sa foi ne peut pas tenir. En effet, Chauvet, en traitant de la pratique des sacrements dans l'Eglise, rappelle que ceux-là

« [...] viennent briser nos rêves de présence pleine et immédiate de Dieu. Ils [les sacrements] nous disent que la foi ne peut pas tenir qu'en nous tenant au corps et que devenir croyant, c'est donc apprendre à consentir à la corporéité de cette foi. Ils nous disent que c'est dans le plus corporel que le plus spirituel est appelé à advenir, et que le lieu chrétien du théologal est l'*anthropological*. Ils nous disent que c'est dans la plus banale empiricité et opacité d'un corps, d'une tradition, d'une histoire que s'effectue la foi en ce qu'elle a de plus vrai. Bref, ils nous disent qu'en effet le corps est le chemin de Dieu dans les deux sens de l'expression. »²⁷⁷

Ici Louis-Marie Chauvet ratifie que Dieu vient à nous par le corps et nous allons à Lui par le corps aussi, et qu'il n'y pas de théologie sans anthropologie. Le corps est donc une médiation incontournable du salut humain. Tous les moyens de salut dont les sacrements sont efficaces dans, par et à travers le corps. Le célèbre Job biblique n'hésite pas à affirmer que c'est bien à travers le corps qu'il contemple Dieu (Jb 19,26). Et Saint Paul dans son Epître aux Romains s'exclame en disant que sa vie dans la condition charnelle, il la vit dans la foi au Christ. Il s'ensuit qu'il recommande aux Romains d'offrir leurs corps en sacrifice vivant, saint et agréable

²⁷⁶ Cf. A. GESCHÉ, *L'invention chrétienne du corps*, p. 47.

²⁷⁷ Louis-Marie CHAUVET, *Les sacrements ou le corps comme chemin de Dieu*, dans Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, p. 103- 124 (ici p. 121-122).

à Dieu, et que c'est cela qui constitue le culte véritable. En s'adressant aux Corinthiens Saint Paul interpelle aussi les Corinthiens à glorifier Dieu dans leur corps (1 Co 6,20). Quant à Adolphe Gesché, il fait remarquer que Saint Paul ne demande pas aux Corinthiens de présenter leurs âmes à Dieu. Car, il est certes vrai que c'est l'homme tout entier qui rend gloire à Dieu, mais la synecdoque (une forme de métonymie) du corps reste le déterminant primordial de l'homme et non l'âme ou l'esprit.²⁷⁸

C'est ainsi qu'en nous reportant au concept scolastique de l'analogant (analogans) de l'homme, le corps reste la source de l'analogie pour l'homme et ce à partir de quoi tout le reste se comprend. Ce n'est ni l'être (Aristote), ni l'âme (Descartes), ni l'esprit (chamanisme) ou l'Esprit (au sens hégélien), ni la rationalité, etc., mais c'est le corps à partir de quoi l'on peut établir une analogie chez l'homme. Ce qui ne veut pas dire que le corps n'est pas doué de raison, d'âme, etc. Le déterminant théologique et anthropologique demeure le corps. Le prologue de Saint Jean porte lui aussi à notre connaissance que Dieu lui-même se comprend à partir du corps. C'est par le corps effectivement, à la suite de Job, que nous sommes en mesure de contempler la gloire de Dieu (Jn 1, 14).²⁷⁹

Reste à savoir concrètement quelle position l'Eglise peut prendre face à la personne transsexuelle quant à l'administration des sacrements. Tout d'abord, nous allons procéder à la catégorisation des sacrements de l'Eglise. Nous remarquons que le septénaire sacramentel peut être scindé en deux blocs. Pragmatiquement, nous voyons que le septénaire recèle des sacrements que nous qualifions ici de *sacrements initiatiques* et d'autres que nous nommons *sacrements d'accompagnement ou de croissance*. Nous entendons ici par sacrements initiatiques, non pas nécessairement les sacrements d'initiation, mais ces sacrements qui marquent un passage à une étape nouvelle de son histoire de vie et de chrétien dans l'Eglise. Et nous désignons par sacrements d'accompagnement ou de croissance ces sacrements que le chrétien reçoit pour l'entretien de sa foi. Dans le bloc des sacrements initiatiques, nous y mettons le baptême (initie la filiation adoptive en Dieu), la confirmation (initie la vie du témoignage), le mariage (initie la vie matrimoniale) et le sacerdoce (initie le pouvoir dans l'Eglise). Le bloc des sacrements d'accompagnement ou de croissance contient, selon notre vision, l'eucharistie (qui entretient les grâces du baptême), le sacrement de réconciliation (qui répare et purifie le chrétien) et l'onction des malades (qui guérit et donne la force dans la faiblesse).

²⁷⁸ Cf. A. GESCHÉ, *L'invention chrétienne du corps*, p. 44.

²⁷⁹ Cf. A. GESCHÉ, *L'invention chrétienne du corps*, p. 63.

Après l'évaluation ici proposée sur l'importance du corps, nous disons que la personne transsexuelle ne sera pas idoine à recevoir les sacrements que nous avons nommé sacrements initiatiques. En effet, le refus de son corps écarte la personne transsexuelle de la dynamique du don. Or, tous ces sacrements initiatiques sont tissés par la logique du don qui jette ses racines au début de la création. Comment l'Eglise peut-elle baptiser sous un nom d'une femme alors que la personne est née homme ? Comment administrer la confirmation à un jeune qui a renié son corps alors que le témoignage même s'enracine dans la dimension corporelle de la personne humaine ? Peut-on célébrer un mariage dans l'Eglise d'une personne transsexuelle, alors que le consentement même repose sur la corporéité des époux ? Si le mariage des transsexuels peut être reconnu, pourquoi l'Eglise tarderait-elle à reconnaître le mariage homosexuel ? Il est aussi impensable que l'Eglise puisse ordonner un candidat transsexuel, car, mis à part le volet de la tradition, le sacerdoce s'inscrit dans la dynamique du sacrifice qui suppose la conformation à la volonté d'un Autre – la quelle volonté s'exprime par le don du corps – qu'est le Créateur.

Le pape Jean-Paul II nous rappelle que le corps est un langage. A titre illustratif, le pape dit ceci au sujet du mariage :

« C'est une chose d'une importance essentielle de savoir qui est, dans ce duo – dialogue d'amour – le *tu* féminin et le *je* masculin et vice versa (cf. Ct 4, 9-10). Le terme *ami* indique ce qui est toujours essentiel pour l'amour, qui place le second *je* à côté du propre *je*. Le fait que dans ce rapprochement ce *je* féminin se révèle à l'époux comme sœur – et que, comme sœur elle soit épouse a une éloquence toute particulière. Si être une personne signifie non seulement être sujet, mais aussi être en relation, le terme sœur semble exprimer, de la manière la plus simple, la subjectivité du *je* féminin dans la relation personnelle, c'est-à-dire dans son ouverture à l'homme compris comme frère. »²⁸⁰

Il est clair que cette position de Jean-Paul est de nature à nous éclairer sur le mariage et principalement sur l'ensemble du bloc sacramentel dit initiatique. La personne transsexuelle qui veut se réduire à la subjectivité et oublie la subordination de celle-ci à l'objectivité du corps – source de relation –, ne pourra pas être admise à ce type de sacrement qui suppose le don de soi, un soi ancré dans sa corporéité comprise dans la dynamique du don. Ce n'est donc que par l'accueil de ce soi incarné que le chrétien pourra à son tour en faire don. Dans l'autre sens, le non

²⁸⁰ JEAN-PAUL II, *Abrégé de la théologie du corps*, Paris, Cerf, 2016, p. 171.

à son corps constitue un blocage au don de soi qu'exigent prioritairement ces sacrements dits ici initiatiques.

Par contre, nous remarquons que l'Eglise est appelée, conformément aux mesures pastorales du lieu, à administrer à la personne transsexuelle les sacrements de croissance ou d'accompagnement en ce sens où ils sont de nature à aider la personne transsexuelle à retrouver la force dans sa fragilité et à assumer son histoire, à bien évaluer le mystère de la liberté humaine afin de construire l'unité de la temporalité de sa vie. C'est cette dernière qui sera, comme nous l'avons signalé, le tremplin pour rejoindre Dieu, qui nous rejoint par sa faiblesse dans notre faiblesse. S'agissant des non-baptisés nous proposons en particulier un accompagnement spécial que l'Eglise – consciente de sa propre faiblesse et en tant que servante de toute l'humanité dans sa diversité, force et faiblesse – réservera aux personnes transsexuelles en les recommandant au mystère de l'amour de Dieu qui sauve au-delà des cadres ecclésiaux. Dans l'ensemble, en tant que témoin de la miséricorde divine, l'Eglise est appelée à être créative, à se laisser prendre en compassion selon le cœur du Christ, et mettre sur pied une pastorale *ad hoc* pour les personnes transsexuelles en général. Et nous pensons déjà que le message d'encouragement du pape François, relayé le 24 juillet 2017, en Argentine, à la religieuse carmélite du nom de Mónica Astorga, laquelle religieuse aide les transsexuelles à sortir de la prostitution, est un pas de l'Eglise dans ce sens.²⁸¹

²⁸¹ Cf. <https://fr.zenit.org/articles/argentine-le-pape-encourage-une-carmelite-au-service-de-personnes-transsexuelles/> (consulté le 4 août 2017).

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous voilà au bout de notre travail de recherche. Nous avons consulté un corpus diversifié en raison de la multidimensionnalité du sujet lui-même. Les entretiens faits avec madame Chantal X et madame Christine T, toutes masculins de naissance, ont été deux références structurantes tout au long de notre travail.

Le premier chapitre de notre travail, nous a permis de retracer l'émergence du transsexualisme. Nous avons également pu remarquer que les différentes théories relatives à l'étiologie du transsexualisme restent hypothétiques. En effet, le transsexualisme, primaire ou secondaire, est un problème complexe. Nous ne sommes pas parvenus à une démonstration stricte de la cause de la dysphorie du genre. Quant à la demande de changement de sexe – question qui nous a essentiellement occupés au cours de ce travail de recherche – est à la fois un aboutissement et un point de départ. C'est un aboutissement pour autant qu'elle soit le résultat d'une dysharmonie progressive entre le sexe biologique et le genre, un phénomène dit dysphorie du genre. Elle est un point de départ parce qu'elle renvoie conjointement à un processus qui culmine en la réattribution sexuelle. Néanmoins, au regard de ce que sont normalement une femme et un homme, les résultats de cette dernière montre que la médecine s'avère incapable de changer une femme biologique en un homme biologique et vice versa. Notre affirmation peut se vérifier sur le sur le plan physique, ontologique et social. Les entretiens faits avec madame Chantal X et madame Christine T, toutes masculins de naissance, ont été deux références structurantes tout au long de notre travail et ont éclairé toutes nos prises de position.

Le deuxième chapitre a consisté à scruter la position de la révélation chrétienne sur l'identité de l'homme et de femme, et à analyser si oui ou non leur différence constitue une frontière aléatoire ou essentielle. Nous avons pris cette voie pour pouvoir mettre à l'épreuve, au regard de l'acte de la création, la légitimité d'une demande de changement de sexe. La création par séparation, selon la Bible, dévoile en profondeur que l'humain vient à l'existence historique par son état d'homme ou de femme. La masculinité ou la féminité constitue un passage obligé de la manifestation de l'humain. La révélation biblique n'hésite pas à affirmer que la frontière entre l'homme et la femme constitue la source d'identité et de relation pour l'être humain. L'unité significationnelle des deux récits de la création du livre de la Genèse nous apprend que la différence entre l'homme et la femme est insurmontable : elle est de l'ordre du don de Dieu, donc de l'ordre du mystère.

Mais la grande difficulté que nous avons dû surmonter est le fait que le point de vue de la Bible, lorsqu'elle parle de la création de l'homme et de la femme ainsi que de leur identité sexuelle, relève du mythe. A la lumière de l'interprétation symbolique, nous avons pu comprendre que la vérité des récits de la création en Genèse est une vérité aléthique, un dévoilement. Le mythe ne précède pas l'action, celle-ci le précède. Il s'agit d'un dévoilement d'un *déjà-là* sous des images archaïques. Le caractère narratif qui structure le mythe corrobore notre affirmation, car la vie humaine elle-même est un récit. Et face aux conceptions philosophiques, scientifiques et celles des sciences humaines, l'anthropologie biblique conçoit la personne humaine comme une unité et jamais comme une dualité. Dès lors, nous avons pu remarquer que changer de sexe d'après la révélation biblique n'est pas un geste anodin. Cette entreprise s'apparente au geste créateur. L'incarnation du Verbe de Dieu – sauveur de tout le genre humain, hommes et femmes – nous a permis de lever toute ambiguïté : le sexe ne relève pas du hasard, il est partie prenante de l'œuvre du geste créateur. L'incarnation du Verbe en Fils confirme la vérité des récits mythiques de la Genèse sur la différence sexuelle en tant qu'une dimension constitutive de l'être humain. Et le Magistère de l'Eglise n'a pas manqué de souligner le don de la différence sexuelle entre l'homme et la femme. Il appelle même aujourd'hui plus que jamais à éduquer les enfants en ce sens.

Dans le troisième chapitre, nous nous sommes confrontés aux enjeux éthiques que suscitent la demande de changement de sexe et sa satisfaction par la médecine. Nous avons commencé à analyser le problème moral qui résulte de la dissension entre l'intériorité et l'extériorité corporelles. Nous avons dégagé une sorte d'absurdité ou de non-sens quand la personne transsexuelle affirme avoir un sexe qui ne lui appartient pas, alors que le corps physique et le corps métaphysique ne s'envisagent pas l'un sans l'autre. Cela étant, nous avons pensé que le problème moral de l'incongruence entre le corps physique et le corps métaphysique est un problème d'éducation, entendue ici au sens large et complexe. Il a été aussi prouvé que la notion de liberté que véhicule la demande de changement de sexe n'est pas de l'ordre de la liberté ontologique, mais une liberté qu'il faut acquérir au prix d'une violence, la violence étant faite au corps de la personne transsexuelle.

Ensuite, en posant un regard éthique sur la pratique médicale de la réassignation sexuelle, nous nous sommes demandé si la réattribution sexuelle relève effectivement du domaine propre de la médecine officielle. En effet, la médecine s'occupe normalement de la restauration de la santé. Or, dans le cas de la réassignation sexuelle, la médecine ne vise pas la restauration ou

l'entretien de la santé, elle répond par la biotechnologie à une question de sens. Nous avons pu dès lors montrer qu'une telle préoccupation relève non de la médecine officielle, mais des médecines complémentaires qui s'occupent entre autres de la question du sens. Ceci nous a conduits à remarquer que la médecine universitaire ou officielle sort de son cadre en pratiquant la réassignation sexuelle. Par ailleurs au prisme de l'éthique de la responsabilité et de la conviction, nous nous sommes rendu compte que la médecine, le droit et la personne transsexuelle négligent la nécessaire attention aux conséquences de leur geste et à la véracité de celui-ci.

Plus de 50 ans viennent de s'écouler après que le transsexualisme soit mondialement connu avec la réassignation sexuelle de Georges William Jorgensen – ex-sergent de l'armée américaine – devenu après Christine Jorgensen, en 1953, aux Etats-Unis. Face à cette problématique du changement de sexe, le théologien, le moraliste en particulier, ne doit pas sentir au repos sous prétexte que la question du changement de sexe se situe à la périphérie de la sphère de la théologie eu égard aux débats théologiques actuels comme ceux des époques révolues. En effet, ce qui touche au corps touche au christianisme, donc à la théologie dans son ensemble. Ici, nous ne manquerons pas de nous référer à Joseph Famerée qui nous a précédés dans la réflexion :

« La valorisation du corps de Jésus, de son corps humain, de tout corps humain, chemin de Dieu vers l'homme, chemin de l'homme vers Dieu : la révélation de Dieu et son accueil par l'homme se font à même le corps, à même la chair d'un être humain ; Dieu, en son Fils, épouse pleinement toutes les exigences de notre condition incarnée. Non seulement Dieu considère le corps digne, capable de le révéler, mais, d'une certaine façon, il ne peut même pas en être autrement, notre culture le souligne fortement : anthropologiquement, si je ne puis aller vraiment, réellement, à Dieu que *via* mon corps, c'est-à-dire mon être-au-monde dans toutes ses dimensions, Dieu lui non plus ne peut advenir à moi, naître en moi, qu'en s'incarnant, en s'inscrivant dans mon corps de désir, en faisant corps avec moi, c'est-à-dire en répondant effectivement à mes aspirations [...] sans quoi il reste hétérogène à moi, sans prise sur ma vie concrète actuelle, il reste une abstraction littéralement *in-signifiante*. »²⁸²

Cependant, cette importance du corps au cœur du christianisme et de la théologie chrétienne risque d'obnubiler l'esprit du théologien et de le faire glisser dans un

²⁸² Joseph FAMERÉE, *Le corps, chemin de Dieu. La problématique*, dans Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, p. 23-32 (ici p. 25).

fondamentalisme. C'est ainsi que, face à la pratique médicale de la réassignation sexuelle, nous avons recommandé au théologien moraliste d'avancer pas à pas dans sa réflexion et son évaluation morale. Nous lui avons suggéré d'éviter deux de ses plus grands risques dans sa mission : l'éthique de synthèse et l'éthique idéologique. Il vaudrait mieux que le moraliste privilégie toujours le discernement et l'accompagnement éthiques. En sachant que la pratique de la réassignation sexuelle, est une des influences des avancées actuelles de la biotechnologie et de la technique en général sur la manière de voir, de penser et de vivre des gens. Nous avons fourni une « boîte à outils » éthique pour préserver l'autonomie et la dimension limitative constitutive de la liberté humaine. Pour y parvenir, à l'heure où la technique est à son comble nous avons proposé – à la suite de Jacques Ellul – à tout homme qui appréciera la sagesse de notre propos, de pratiquer ce que nous avons appelé l'éthique de la démaîtrise, l'éthique de la liberté, l'éthique des conflits et l'éthique de la transgression.

Le quatrième chapitre nous a permis de proposer une évaluation spéculative de la théologie au regard de la réassignation sexuelle. Cette partie nous a donné d'approfondir la notion d'être humain dans la perspective de la création, celle de liberté et du pouvoir autocréateur dont il jouit. Cependant, nous avons, à ce niveau, remarqué combien le désir de changement de sexe est un moment de dérive face aux limites du pouvoir de ce que nous avons désigné par l'autocréation humaine. La phénoménologie de l'incarnation nous a permis d'en mesurer les enjeux. En faisant une évaluation théologique de la technique, nous avons montré, qu'en principe, la technique a une fonction médiatrice entre l'homme et Dieu, entre l'homme et la nature et entre les hommes eux-mêmes. Cela nous a conduits à constater que la réassignation sexuelle sort du cadre de la médiation pour se poser sur le terrain de ce que nous avons appelé le *playing God*. Éveillés par les impasses de celui-ci, nous avons cherché à savoir s'il y aurait des critères théologiques de l'automanipulation. Karl Rahner nous en a proposé trois. Enfin, nous avons formulé la problématique théologique dans la perspective de la rédemption. Nous avons montré comment Dieu rejoint encore la personne transsexuelle à travers son nouveau corps et vice versa, tout en envisageant quelle peut être la position de l'Eglise en ce qui concerne la pratique sacramentelle de la personne transsexuelle après la réattribution sexuelle.

Au cours de notre travail, nous avons enregistré deux importantes limites. La première limite est due au fait que l'esprit transsexuel apparaît comme quelque chose qui est subi, ce qui a fait que même les personnes interviewées étaient à un certain moment à court d'explication quant à la nature et l'origine de l'esprit transsexuel. L'autre limite est produite par le fait d'être

confronté au terrain de l'interdisciplinarité, ce qui ne nous a pas facilité la tâche de l'approfondissement de chaque aspect du sujet selon son domaine. Mais n'est-ce pas là aussi, le prix d'un apprentissage au questionnement bioéthique en tant que tel ?

Toutefois, nous espérons avoir contribué par notre travail à l'élucidation des principaux enjeux éthiques et théologiques de la réassignation sexuelle. Cependant, nous ne prétendons pas en avoir épuisé tous les enjeux de la question du changement de sexe, particulièrement sous l'angle de la théologie. Certes notre travail est un acquis, mais aussi un commencement. C'est un acquis parce que nous pensons avoir décortiqué le sujet tel que nous l'avons formulé et défendu au début de cette entreprise. C'est commencement car nous espérons que notre travail pourra servir de point de départ pour approfondir tant les différents enjeux éthiques de la manipulation de l'homme par l'homme pour une communauté humaine que les implications de la théologie de l'incarnation sur le terrain de l'anthropologie chrétienne. Nous demanderons aux autres chercheurs en théologie et aux générations ultérieures – qui y trouveront le goût – de dégager clairement la place de la personne transsexuelle dans une communauté chrétienne, plus précisément dans la célébration liturgique ecclésiale. Nous suggérerons aussi que les chercheurs, particulièrement en théologie pastorale, puissent proposer dans l'Eglise une pastorale spécifique et adaptée à la condition des personnes transsexuelles.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages

ANDRE Jacques, *Les 100 mots de la Psychanalyse* (Que sais-je ? 3854), Paris, PUF, 2009.

ARISTOTE, *De l'âme*, Paris, Flammarion, 1993.

BALMARY Marie, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1993.

BASTIN Georges, *Dictionnaire de la psychologie sexuelle*, Bruxelles, Charles Dessart, 1970.

BATTEUR Annick (éd.), *Les grandes décisions du droit des personnes et de la famille*, Paris, Lextenso, 2016, 2^e éd.

BEAUCHAMP Paul, *Création et séparation : étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (Lectio Divina, 201), Paris, Cerf, 2005.

BERENI Laure et al., *Introduction aux études sur le genre*, Louvain-la -neuve, De Boeck, 2012, 2^e éd. revue et augmentée.

BOTQUIN Nathalie, *La métamorphose du corps : approche du transsexualisme* (mémoire inédit de licence en faculté de psychologie et des sciences de l'éducation), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2006, (Promoteur : Patrick de Neuter).

BRILL Stephanie et PEPPER Rachel, *The transgender child*, Berkeley, Cleis Press, 2008.

CHILAND Colette, *Changer de sexe. Illusion et réalité*, Paris, Odile Jacob, 201.

DAUTAIS Philippe, *Le chemin de l'homme selon la Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.

DAVIN José, *les personnes homosexuelles*, Namur, Fidélité, 2014.

DEHOMBREUX Valérie, *Le transsexualisme : un carrefour entre psychologie, médecine, droit et regard de l'autre* (mémoire inédit de licence en Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2002 (Promoteur : Jean Florence).

FRAISSE Geneviève, *A côté du genre, sexe et philosophie de l'égalité*, Paris, Le bord de l'eau, 2010.

_____, *Les excès du Genre*, Paris, Lignes, 2014.

FREUD Sigmud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1976.

- _____, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Editions Points, 2012.
- FUCHS Eric, *Quand l'obligation se noue avec la liberté*, Genève, Labor et Fides, 2015.
- GHERARDI Silvia, *Gender, symbolism and organizational cultures*, London-New Delhi, Sage publications, 1995.
- GIRARD Marc, *Les symboles dans la Bible* (Recherches, 26), Québec, Bellarmin, 1991.
- HAIBY Edgard El, *Théologie et bioéthique chez Karl Rahner*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- HÄRING Bernard, *La théologie morale*, Paris, Cerf, 1992.
- HENRY Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
- HERSCH Jeanne, *L'étonnement philosophique*, Paris, Gallimard, 1993.
- JACQUEMIN Dominique, *Vers une éthique pour la famille*, Namur, Lessius, 2014.
- _____, *Vers une éthique pour la famille*, Namur, Lessius, 2014.
- JANICE Raymond, *L'empire transsexuel*, Paris, Seuil, 1981.
- JEAN-PAUL II, *Abrégé de la théologie du corps*, Paris, Cerf, 2016.
- _____, *Homme et femme, Il les créa*, Paris, Cerf, 2005.
- LANDRIVON Sylvaine, *La femme remodelée*, Paris, Cerf, 2015.
- LAQUEUR Thomas, *La fabrique du sexe*, Paris, Gallimard, 1992.
- MAGNIN Thierry, *Les nouvelles biotechnologies en question*, Paris, Salvator, 2013.
- MALDAMÉ Jean-Michel, *Le Christ pour l'univers* (Jésus et Jésus-Christ, 73), Paris, Desclée, 1998.
- MERCADER Patricia, *L'illusion transsexuelle*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- PLATON, *Cratyle*, 400 c, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- _____, *Phédon*, 70c-d, Paris, les Belles Lettres, 1983.
- RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- RIES Julien, *Le mythe et sa signification* (Information et enseignement, 6), Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1982.
- SAKKA Michel, *Histoire de l'anatomie humaine* (Que sais-je ?, 1582), Paris, PUF, 1997.

SALAS Denis, *Sujet de chair et sujet de droit : la justice face au transsexualisme*, Paris, PUF, 1994.

STOLLER Robert, *Sex and Gender*, New York, Aronson, 1976.

_____, *Recherches sur l'identité sexuelle à partir du transsexualisme*, Paris, Gallimard, 1978.

_____, *Recherches sur l'identité sexuelle à partir du transsexualisme*, Paris, Gallimard, 1978.

TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *L'apparition de l'homme*, Paris, Seuil, 1956.

TREMBLAY Jacynthe, *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner* (Héritage et projet, 47), Québec, Fides, 1992.

VERMEYLEN Jacques, *Le mythe d'Adam et Eve* (Cahier de la Forel, 1), Charleroi, CUNIC, 1988.

2. Documents officiels de l'Eglise

BENOIT XVI, *Discours du pape Benoît XVI aux participants au congrès international "femme et homme", l'humanum dans son intégralité*, en ligne : https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080209_donna-uomo.html (consulté le 7 juillet 2017).

_____, *L'amour dans la vérité*. Lettre encyclique *Caritatis in veritate* (documents d'Eglise), en ligne : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (Consulté le 20 juillet 2017).

CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, Paris, Centurion, 1967.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Vérité et signification de la sexualité humaine : Des orientations pour l'éducation en famille*, n° 80, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_fr.html (consulté le 9 juillet 2017).

FRANÇOIS (pape), *La joie de l'amour. Amoris laetitia*, Namur, Fidélité, 2016, n° 285.

_____, *Loué sois-tu !* Lettre encyclique *Laudato si'* (documents d'Eglise), Namur, Fidélité, 2015.

JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 22, § 4, en ligne : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (consulté le 7 juillet 2017).

_____, *Mulieris dignitatem*, n° 7, § 1, en ligne : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html (consulté le 7 juillet 2017).

PIE XI, *Lettre encyclique Casti connubii*, en ligne: https://w2.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html (consulté le 6 juillet 2017).

3. Articles

ALEXANDRE Jérôme, *Présupposés philosophiques et enjeux théologiques de la corporéité dans la polémique anti-docète de Tertullien*, dans Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, p. 77- 102.

ALEXANDRE Laurent, *Transhumanisme versus bioconservateurs*, dans *Les tribunes de la santé*, 2 (2012), p. 75-82.

BANNER Michael, *Ethique sexuelle*, dans LACOSTE Jean-Yves (éd.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, PUF, 2007, p.1332-1335.

BEAUCHAMP Paul, *Création*, dans LACOSTE Jean-Yves (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2013, p. 340-342.

BERTHOUD Pierre, *Le rapport des sexes au fil de l'histoire de la révélation*, en ligne : <http://larevuereformee.net> (consulté le 16.3.2017).

BLAIS Martin, *Thomas d'Aquin et la femme*, en ligne: http://ethicpedia.org/IMG/pdf/Thomas_d_Aquin_et_la_femme-miette-120a-Martin_Blais.pdf (consulté le 6 juillet 2017).

BONDOLFI Alberto, *Comment argumenter à propos de l'amélioration de la condition biologique de la vie humaine*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 286(2015), p. 163-180.

BOUCHARD Claude, *La formation du Pentateuque. VIII - La Tradition Sacerdotale (P)*, en ligne : http://www.abeditions.be/_partafoi/03pentat/08sa0008.htm (consulté le 5 août 2017).

BRIAND Michel, *Le dialogue entre mythe et fiction : à propos du Dionysos de Lucien*, dans AUGER Danièle et DELATTRE Charles (éd.), *Mythe et Fiction*, en Ligne : <http://books.openedition.org/pupo/1826> (consulté le 21 juin 2017).

CHAUVET Louis-Marie, *Les sacrements ou le corps comme chemin de Dieu*, dans GESCHÉ Adolphe et SCOLAS Paul (éd.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, p. 103- 124.

CHILAND Colette, *Qu'est-ce que le genre ?* dans *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, 1 (2016), p. 1-6.

CONSEIL NATIONAL DE L'ORDRE DES MÉDECINS, *Code de déontologie médicale*, en ligne : [file:///C:/Users/User/Downloads/code-fr-2017-07-18%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/code-fr-2017-07-18%20(2).pdf) (consulté le 18 juillet 2017).

DELATTRE Charles, *Avant-propos. Construire le mythe : une perspective pragmatique*, dans AUGER Danièle et DELATTRE Charles (éd.), *Mythe et Fiction*, en Ligne : <http://books.openedition.org/pupo/1802?lang=fr> (consulté le 19 juin 2017).

DENIZEAU Laurent, *Médecine académique et médecines complémentaires. Le savoir versus le croire ?*, dans FIAT Eric et al. (éd.), *Techniques, promesses et utopies, où va la médecine ? : actes du colloque du 20 au 22 novembre 2014 au Collège des Bernardins* (Collège des Bernardins, 39), Paris, Parole et Silence, 2016, p.211-229.

DI PEDE Elena et WÉNIN André, *Le Christ Jésus et l'humain de l'Eden. L'hymne aux Philippiens (Ph 2, 6-11) et le début de la Genèse*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 43 (2012), p. 225-241.

DONVAL Albert, *Insoutenable hiérarchie...Illusoire égalité*, dans LACROIX Xavier (éd.), *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Paris, Cerf, 1993, p.13-24.

FAMERÉE Joseph, *Le corps, chemin de Dieu. La problématique*, dans GESCHÉ Adolphe et SCOLAS Paul (éd.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, p. 23-32.

FOLSCHÉID Dominique, *La médecine comme praxis : un impératif éthique fondamental*, dans *Laval théologique et philosophique*, 2 (1996), p. 499-509.

GAUTHIER François, *Réflexions sur la bisexualité psychique*, dans *Filigrane*, 2(1998), pp.50-67, en ligne :

http://benhur.teluq.quebec.ca/SPIP/filigrane/squelettes/docs/vol7_no2_automne/gGauthier.pdf (consulté le 11 août 2016).

GAZIAUX Eric, *Autonomie*, dans LEMOINE Laurent, GAZIAUX Eric et MÜLLER Denis (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 233-248.

GESCHÉ Adolphe, *L'homme créé créateur*, dans *Revue théologique de Louvain*, 22(1991), p. 153-184.

_____, *L'invention chrétienne du corps*, dans GESCHÉ Adolphe et SCOLAS Paul (éd.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, p. 33-75.

GIAMI Alain, *Cent ans d'hétérosexualité*, dans *Actes de Recherche en Sciences Sociales*, 1(1999), pp.38-45, en ligne : http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1999_num_128_1_3292 (consulté le 9 août 2016).

GONEBERG Michael, *Mythe et Science autour du genre et de la sexualité. Éros et les Trois Sexes dans le Banquet de Platon*, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-diogene-2004-4-page-44.htm> (consulté le 23 juillet 2017).

GOURINAT Valentine, *Le corps prophétique : un corps augmenté*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 286 (2015), p. 75-88.

HOTTOIS Gilbert, *Éthique de la responsabilité et éthique de la conviction*, dans *Laval théologique et philosophique*, 2 (1996), p. 489-498.

_____, *Transsexualisme*, dans HOTTOIS Gilbert et MISSA Jean-Noël (éd.), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Médecine, environnement, biotechnologie*, Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 848-849 (ici p. 848-849).

<http://biblique.blogspirit.com/archive/2006/09/01/adam-l-humain.html> (consulté le 5 février 2017).

<http://www.dhnet.be/actu/societe/de-plus-en-plus-de-belges-changent-de-sexe-51b739bae4b0de6db97618b9> (consulté 20 juillet 2017).

<http://www.humanium.org/fr/comprendre-2/droit-aux-libertes/> (consulté le 17 juillet 2017).

<http://www.infotransgenre.be/f/presse/chiffres/> (consulté le 20 juillet 2017).

<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/gender> (consulté le 12 août 2016).

<https://fr.zenit.org/articles/argentine-le-pape-encourage-une-carmelite-au-service-de-personnes-transsexuelles/> (consulté le 4 août 2017).

<https://www.estheticon.fr/prix/transexualisme/france> (consulté le 19 juillet 2017).

https://www.rtbf.be/info/belgique/detail_la-chambre-approuve-la-loi-sur-les-transgenres?id=9616404 (consulte le 05 août 2017).

IPPERCIEL Donald, *La vérité du mythe : une perspective herméneutique-épistémologique*, en ligne : http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1998_num_96_2_7081 (consulté le 22 juin 2017).

JACQUEMIN Dominique, *L'euthanasie : un lieu pour le théologien ?* dans GAZIAUX Eric (éd.), *Paroles de foi et réalités éthiques. Quelles voies et quelles voix* (trajectoires, 26), Namur, Lumen Vitae, 2016, p. 13-46.

JAMI Irène, *Sexe et genre : les débats des féministes dans les pays anglo-saxons (1970-1990)*, dans LÖWY Ilana et ROUCH Hélène (éd.), *La distinction entre sexe et genre* (Cahiers du Genre, 34), Paris, L'Harmattan, 2003.

JOHNSON Elisabeth, *La masculinité du Christ*, dans *Concilium*, 238 (1991), p. 145-154.

KEATING Bernard et MÜLLER Denis, *Clonage*, dans LEMOINE Laurent, GAZIAUX Eric et MÜLLER Denis (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 379-391.

LACROIX Xavier (éd.), *La différence sexuelle a-t-elle une portée spirituelle ?* dans LACROIX Xavier (éd.), *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Paris, Cerf, 1993, p.139-149.

LEHMKÜHLER Karsten, *La théologie face à l'amélioration de l'homme*, dans *Revue d'éthique et de théologiemorale*, 286 (2015), p.125-140.

LEMAITRE Nicole, *La réforme en continuité réussie, le concile de Trente*, en ligne : <http://histoire.univ-paris1.fr/agregation/moderne2003/cours12.htm> (consulté le 6 juillet 2017).

MAGNIN Thierry, *Penser l'humain au temps des nouvelles technologies*, dans FIAT Eric et al (éd.), *Techniques, promesses et utopies, où va la médecine ? : actes du colloque du 20 au 22 novembre 2014 au Collège des Bernardins* (Collège des Bernardins, 39), Paris, Parole et Silence, 2016, p.159-174.

MALHERBE Jean-François, *Sens et savoir dans la décision clinique. Questions des critères de la mort*, dans *Laval théologique et philosophique*, 2 (1996), p. 511-525.

MARGUERAT Daniel, *Entrer dans le monde du récit*, dans MARGUERAT Daniel (éd.), *Quand la Bible se raconte*, Paris, Cerf, 2003, p. 9-37.

MASQUELET Alain-Charles, *Mutations du regard médical*, dans *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem*, 1 (2007), p. 57-68.

MONITEUR BELGE, *La loi relative à la transsexualité*, en ligne : http://igvm-iefh.belgium.be/sites/default/files/downloads/file_fr_86_-_10_mai_2007_trans.pdf (consulté le 18 juillet 2017).

NIEUVIARTS Jacques, *Pourquoi deux récits de la Création ?* en ligne : <http://croire.la-croix.com/Definitions/Bible/Genese/Pourquoi-deux-recits-de-Creation> (consulté le 09 février 2017).

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE, *Définition du transsexualisme*, en ligne : <http://droit-medical.com/perspectives/variations/865-prise-en-charge-transsexualisme> (consulté le 26.8.2016).

REA Caterina, *Corps subjectif et question morale chez Maine de Biran*, dans *Revue Philosophique de Louvain*, 1-2 (2005) p. 82-104.

RIET Georges Van, *Mythe et vérité*, en ligne : http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1960_num_58_57_5031 (consulté le 3 juin 2017).

SÉBASTIEN et al., *Fiction*, en ligne : http://lettres.tice.ac-orleans-tours.fr/php5/coin_eleve/etymon/etymonlettres/narration/fiction.htm (consulté le 21 juin 2017).

SENTAMBA Elias, *Etudes sur la gouvernance au Burundi*, p. 29, en ligne : <https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/4515/3616.pdf;sequence=1> (consulté le 9 août 2017).

THIEL Marie-Jo, *L'homme augmenté aux limites de la condition humaine*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 286 (2015), p. 141-161.

VERGELY Bertrand, *sexualité*, dans LEMOINE Laurent, GAZIAUX Eric et MÜLLER Denis (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1853-1867.

WATERLOT Ghislain, *Entre amélioration et aliénation : réflexions sur la perfectibilité de la mort*, dans *Revue d'éthique et de la théologie morale*, 286 (2015), p. 35-46.

WECKERT John, *Playing God: what is the problem?*, dans CLARKE Steve et al. (éd.), *The ethics of human enhancement. Understanding the debate*, en ligne : <https://books.google.be/books?id=ezZADQAAQBAJ&pg=PT126&lpg=PT126&dq=the+suggest>

ions+is+that+in+the+past,+technology+was+not+powerful+enough&source=bl&ots=jjS_SlKnwG&sig=ncoZnErqw_y0gwk93WAN-8SPoVY&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwidrPSMnbTVAhVGWBoKHQZLCBIQ6AEILjAB#v=onepage&q=playing%20God&f=false (consulté le 31 juillet 2017).

WÉNIN André, *Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 3(2013), p. 401-420.

_____, *La création séparation comme Œuvre de l'Origine*, dans MIES Françoise (éd.), *Que soit! L'idée de création comme don à la pensée*, Namur, Lessius, 2013, p. 27-39.

_____, *Lire la Genèse comme un récit. Quelques clés*, dans MARGUERAT Daniel (éd.), *Quand la Bible se raconte*, Paris, Cerf, 2003, p. 39-66.

TABLE DE MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	3
CHAPITRE I LE PARCOURS DE LA DEMANDE DE CHANGEMENT DE SEXE.....	7
1.1. LE RAPPORT ENTRE LE SEXE ET LE GENRE	7
1.1.1. <i>Le sexe, quid ?</i>	7
1.1.1.2. Quelques autres notions importantes relatives au sexe	10
1.1.1.2.1. Sexuation, sexualité, sexué, sexuel.....	10
1.1.1.2.2. Orientations sexuelles.....	11
1.1.1.2.2.1. L'hétérosexualité	11
1.1.1.2.2.2. L'homosexualité.....	12
1.1.1.2.2.3. La bisexualité	14
1.1.1.2.2.4. Inversion.....	15
1.1.2. <i>Le genre</i>	16
1.1.2.1. Approche historique et définition du concept.....	16
1.1.2.2. Quelle articulation entre sexe, genre et culture ?.....	17
1.1.2.3. Formation de l'identité de genre : le sentiment d'être garçon ou fille.....	21
1.1.2.3.1. La formation de l'identité de Genre avant le complexe d'Œdipe.....	21
1.1.2.3.2. L'accélération de formation de l'identité de genre lors du déclenchement du complexe d'Œdipe et de sa résolution	22
1.1.2.3.2.1. Rapide aperçu sur le complexe d'Œdipe.....	22
1.1.2.3.2.2. Chez le garçon.....	22
1.1.2.3.2.3. Chez la fille	23
1.1.2.4. Crise dans l'identité traditionnelle de genre : transgenre ou transidentité.....	24
1.2. LE SYNDROME DU TRANSSEXUALISME.....	26
1.2.1. <i>Approche définitionnelle</i>	26
1.2.2. <i>Approche métaphysique du transsexualisme au prisme de l'hétérosexualité, de l'homosexualité et de la bisexualité</i>	27
1.2.3. <i>La typologie du transsexualisme</i>	29
1.2.3.1. Le transsexualisme primaire.....	29
1.2.3.2. Le transsexualisme secondaire.....	30
1.2.4. <i>Les hypothèses étiologiques</i>	31
1.2.4.1. Etiologie biologique du transsexualisme.....	31
1.2.4.2. La psychogenèse du transsexualisme selon Robert Stoller	32
1.2.4.3. L'anatomogenèse du transsexualisme : une concrétisation du dogme galénique.....	33
1.3. TRAITEMENT MEDICAL DU TRANSSEXUALISME.....	34
1.3.1. <i>La phase probatoire</i>	35
1.3.2. <i>L'hormonothérapie</i>	35
1.3.3. <i>La chirurgie de réattribution du sexe.</i>	37
1.3.3.3. Arbre du transsexualisme : schéma récapitulatif du parcours de réassignation sexuelle	39
1.4. MA RENCONTRE AVEC DEUX PERSONNES TRANSSEXUELLES.....	40
1.4.1. <i>Celui qui allait devenir Chantal X</i>	40
1.4.2. <i>Celui qui allait devenir Christine T</i>	40

1.5. LA MEDECINE EST-ELLE CAPABLE DE CHANGER UN HOMME BIOLOGIQUE EN UNE FEMME BIOLOGIQUE ET VICE VERSA ?.....	42
1.5.1. Au niveau physique	42
1.5.2. Au niveau ontologique.....	43
1.5.3. Au niveau social	45

CHAPITRE II LE POINT DE VUE DE LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE SUR LA

CRÉATION ET L'IDENTITÉ SEXUELLE DE L'HOMME ET DE LA FEMME.....46

2.1. CREATION DE L'HUMAIN SELON LE LIVRE DE LA GENESE (GN 1-3)	46
2.1.1. Création de l'humain selon le livre de la Genèse (Gn 1-3).....	46
2.1.2. La création de l'homme et de la femme par séparation de l'humain.....	47
2.1.2.1. Premier récit: Premier récit : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa... » (Gn 1,27s).....	47
2.1.2.2. Deuxième récit : « Le Seigneur fit tomber dans une torpeur l'homme... Dieu transforma la côte qu'il avait prise à l'homme en une femme qu'il lui amena. » (Gn 2,21-22).....	50
2.1.2.3. L'unité significationnelle des deux récits sur la création de l'homme et de la femme.....	53
2.2. APPROFONDISSEMENT TYPOLOGIQUE DU RAPPORT ENTRE L'HOMME ET LA FEMME SELON GN 1-3.....	56
2.2.1. Rapport de similitude.....	56
2.2.1. Rapport différentiel.....	57
2.2.3. Rapport fonctionnel.....	59
2.3. QUELLE EST LA PERTINENCE DU MYTHE COMME MEDIUM DE LA VERITE BIBLIQUE SUR LA GENESE ET LA DÉFINITION DE L'HUMAIN ?	60
2.3.1. Le mythe, quid ?.....	60
2.3.2. La différence entre mythe et fiction.....	63
2.3.3. Les modèles d'interprétation d'un mythe selon Georges Van Riet.....	65
2.3.3.1. Théorie tautégorique.....	65
2.3.3.2. Théorie allégorique.....	66
2.3.3.3. Théorie symbolique.....	66
2.3.4. La portée théologique des mythes et de la narrativité biblique à partir des premiers chapitres de la Genèse.....	68
2.4. SPÉCIFICITÉ DE L'ANTHROPOLOGIE HÉBRAÏCO-BIBLIQUE AU REGARD DES AUTRES CONCEPTIONS ANTHROPOLOGIQUES.....	70
2.4.1. L'anthropologie platonico-aristotélicienne.....	70
2.4.2. L'anthropologie des sciences humaines.....	74
2.4.3. L'anthropologie scientifique.....	75
2.4.4. L'anthropologie hébraïco-biblique.....	76
2.5. LA LUMIERE DE L'INCARNATION SUR L'IDENTITE SEXUELLE DE L'HUMAIN	78
2.5.1. La plus-value de l'humanité de Jésus à partir de l'Épître aux Philippiens (Ph 2,6-11) au regard de l'humain du début de la Genèse.....	78
2.5.2. La masculinité de Jésus et le dessein de Dieu pour le salut de l'humanité.....	79

2.6. LE MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE ET L'IDENTITÉ SEXUELLE DE L'HOMME ET DE LA FEMME.....	81
2.6.1. Avant Vatican II.....	81
2.6.2. Vatican II.....	82
2.6.3. Après Vatican II.....	84

CHAPITRE III LES ENJEUX ÉTHIQUES DE LA RÉASSIGNATION SEXUELLE.....88

3.1. LES CONSEQUENCES MORALES DE LA DISSENSION ENTRE LE CORPS PHYSIQUE ET LE CORPS METAPHYSIQUE DU TRANSSEXUEL.....	88
3.1.1. Quid du corps physique ?.....	88
3.1.2. Quid du corps métaphysique.....	89
3.1.3. Le problème moral soulevé par la dissension entre le corps physique et le corps métaphysique.....	91
3.2. LA REASSIGNATION SEXUELLE RELEVET-ELLE DE LA POSTURE DE L'ÉTHIQUE MÉDICALE ?	93
3.2.1. La mission de la médecine.....	93
3.2.2. Le transsexualisme, passage de la maladie comme dysfonctionnement à la maladie comme langage.....	94
3.2.3. La réassignation sexuelle, passage de la chirurgie thérapeutique à la chirurgie de libération...97	
3.2.4. Le traitement chirurgical du transsexualisme, une posture de l'éthique des médecines complémentaires.....	98
3.3. LA LECTURE DE LA QUÊTE DE LIBERTÉ DU TRANSSEXUEL DANS UNE PERSPECTIVE JUDEO-CHRETIENNE.....	99
3.3.1. La conception grecque de la liberté.....	99
3.3.2. Conception judéo-chrétienne de la liberté.....	100
3.3.3. Critique judéo-chrétienne de la liberté chez le transsexuel.....	101
3.4. LA MÉDECINE, LE DROIT ET LE TRANSSEXUEL À L'ÉPREUVE DE L'ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ ET DE LA CONVICTION.....	103
3.4.1. Précision sur les notions d'éthique de la responsabilité et de la conviction.....	103
3.4.1.1. Quid de l'éthique de la responsabilité ?.....	103
3.4.1.2. Quid de l'éthique de la conviction?.....	104
3.4.2. La médecine à l'épreuve de l'éthique de la conviction et de la responsabilité.....	105
3.4.3. Le droit à l'épreuve de l'éthique de la conviction et de la responsabilité	107
3.4.4. Le désir de la personne transsexuelle à l'épreuve de l'éthique de la conviction et de la responsabilité.....	110
3.5. DEFIS DU THÉOLOGIE MORALISTE FACE À LA BIOTECHNOLOGIE COMME POSSIBILITÉ DU TRAITEMENT CHIRURGICO-MÉDICAL DU TRANSSEXUALISME.....	111
3.5.1. Deux dangers éthiques à éviter.....	112
3.5.1.1. Posture d'une éthique de synthèse.....	112
3.5.1.2. Posture d'une éthique à caractère idéologique.....	113
3.5.2. Quel est peut-être l'apport du théologien moraliste ?.....	114
3.5.2.1. Éthique de discernement.....	114
3.5.2.2. Éthique d'accompagnement.....	115

3.6. PROPOSITION D'UNE TAXONOMIE ETHIQUE A L'HEURE DE BIOTECHNOLOGIE ET DE LA TECHNIQUE EN GENERAL DANS LA PERSPECTIVE ELLULIENNE.....	117
3.6.1. <i>Ethique de la non-puissance ou de la démaîtrise</i>	117
3.6.2. <i>Ethique de la liberté</i>	118
3.6.3. <i>Ethique des conflits</i>	119
3.6.4. <i>Ethique de la transgression</i>	119

CHAPITRE IV UNE THÉOLOGIE SPÉCULATIVE FACE À LA RÉASSIGNATION

SEXUELLE.....	121
4.1. BRÈVE HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE AU SUJET DE L'HUMAIN AU REGARD DU DÉSIR DE CHANGEMENT DE SEXE.....	121
4.1.1. <i>L'être humain dans la perspective de la théologie de la création</i>	121
4.1.2. <i>Le don de la liberté humaine et le pouvoir autocréateur de l'homme</i>	124
4.1.3. <i>Dérive du désir de changement de sexe au regard du contenu du je peux humain dans la perspective de la phénoménologie de l'incarnation</i>	126
4.2. L'ÉVALUATION THEOLOGIQUE DE LA REASSIGNATION SEXUELLE AU PRISME DE LA CONCEPTION JUDEO-CHRETIENNE DE LA TECHNIQUE.....	130
4.2.1. <i>La fonction médiatrice de la technique au sens moderne du terme selon la théologie biblique des premiers chapitres du livre de la Genèse</i>	130
4.2.2. <i>La réassignation sexuelle, un cas du playing God</i>	132
4.3. LES CRITERES THEOLOGIQUES DE L'AUTOMANIPULATION HUMAINE SELON KARL RAHNER.....	137
4.3.1. <i>L'irréversibilité de l'histoire humaine</i>	137
4.3.2. <i>L'avenir absolu de Dieu comme source régulatrice de l'automanipulation humaine</i> ..	138
4.3.3. <i>La mort comme situation limite de l'automanipulation humaine</i>	139
4.4. PROBLÉMATIQUE THEOLOGIQUE DU CHANGEMENT DE SEXE DANS LA DYNAMIQUE DE LA REDEMPTION : ESSAI DE THEOLOGIE DU CORPS.....	140
4.4.1. <i>Dieu rejoint-il la personne transsexuelle par son corps masculinisé ou féminisé ?</i>	140
4.4.2. <i>La personne transsexuelle rejoint-elle Dieu via son corps masculinisé ou féminisé?</i> ..	142
4.4.3. <i>Quel discours anthropologico-théologique au sujet de la pratique sacramentelle de la personne transsexuelle après la réassignation sexuelle ?</i>	143
CONCLUSION GÉNÉRALE	147
BIBLIOGRAPHIE.....	152
TABLE DE MATIÈRES.....	161