



**Pour une généalogie de l'homosexualité masculine : le
rameau de l'amitié chrétienne (Antiquité tardive et
Moyen Âge)**
Damien Boquet

► **To cite this version:**

Damien Boquet. Pour une généalogie de l'homosexualité masculine : le rameau de l'amitié chrétienne (Antiquité tardive et Moyen Âge). Bruno Perreau. Le Choix de l'homosexualité. Recherches inédites sur la question gay et lesbienne, EPEL, pp.57-74, 2007. <hal-00421840>

HAL Id: hal-00421840

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00421840>

Submitted on 4 Oct 2009

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

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

POUR UNE GÉNÉALOGIE DE L'HOMOSEXUALITÉ MASCULINE : LE RAMEAU DE L'AMITIÉ CHRÉTIENNE (ANTIQUITÉ TARDIVE ET MOYEN ÂGE)

« Je suis sûr, en fait, d'avoir raison : la disparition de l'amitié en tant que rapport social et le fait que l'homosexualité ait été déclarée problème social, politique et médical font partie du même processus. »

Michel Foucault¹

Cela fait maintenant deux décennies que l'historiographie tardo-antique et médiévale, notamment en France, pense s'être affranchie de la question homosexuelle. Nul historien qui soit véritablement attentif aux sources ne saurait soutenir l'existence, tout aussi marginale soit-elle, d'une « sous-culture homosexuelle » avant l'époque contemporaine, ni l'adéquation du concept même d'homosexualité, dans la mesure où celui-ci suppose, plus encore qu'un usage de la sexualité, une construction socio-culturelle, une identité revendiquée et/ou assignée de la personne et du groupe bâtie autour de l'objet du désir sexuel. Rien de tel dans l'Europe occidentale de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge. L'historien le sait depuis la tentative infructueuse de John Boswell qui, jouant de la dialectique de la tolérance sociale et de la répression, avait pensé circonscrire la réalité d'une « gay subculture » dans la société chrétienne du Moyen Âge². Néanmoins, si c'est une chose de montrer l'anachronisme de certains concepts et les soubassements essentialistes de la démarche, c'en est une autre de ne pas se satisfaire de son petit exploit de déconstruction et de reconnaître la pertinence des problèmes soulevés, donc la nécessité de situer les déclarations d'amour masculines dans leur environnement social, mental et sensible. L'un des premiers à se risquer à faire des contre-propositions fut Brian Patrick McGuire dans son étude sur l'amitié monastique parue en 1988³, puis ce fut l'article de Stephen Jaeger sur l'amour ennoblissant publié dans les *Annales* en 1991 préfigurant son

¹ « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » (1982), in Idem, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 1564.

² Voir John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle* (1980), traduit de l'américain et du latin par Alain Tachet, Paris, Gallimard, 1985.

³ Voir Brian Patrick McGuire, *Friendship and Community : the Monastic Experience, 350-1250*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1988 (Cistercian Studies Series, n°95).

livre sur ce même sujet en 1999⁴, l'essai en 1992 d'anthropologie historique de Yannick Carré portant sur le geste du baiser sur la bouche⁵ ou encore la démonstration de Mark Jordan en 1997 sur la fabrication de la sodomie comme catégorie théologique⁶. Cette nouvelle histoire des sensibilités et des idées s'est trouvée au défi de tenir le grand écart entre l'obligation de rester d'une part au plus près des catégories de pensée des lettrés médiévaux et d'élaborer d'autre part un lexique et une syntaxe qui permettent de transposer sans contresens des discours pleins de chausse-trappes et de fausses familiarités. D'où le succès, depuis la fin des années 1990, des essais d'histoire médiévale dans le sillage des *gender* et *queer studies*⁷ ; d'où aussi et parallèlement l'enrichissement de la palette qualifiant les liens entre personnes de même sexe : homosociabilité, homosensibilité, homoérotisme, homoaffectivité..., au point d'ailleurs qu'on peut se demander si tous ces nouveaux vocables ne sont pas autre chose que les éclats d'une impossible histoire de l'homosexualité, désormais aussi émiettée que les écoles historiographiques qui l'abordent. Pourtant, il ne s'agit pas là d'insipides succédanés. Car s'il faut déloger le paradigme de la sous-culture homosexuelle, ce serait une grave erreur de ne retenir de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge que les deux extrêmes de la stigmatisation d'une pratique homosexuelle progressivement identifiée à la sodomie et de la valorisation de l'affectivité masculine comme sublimation et mise en spectacle de la politique⁸ ou de la piété. Cette forme de renoncement peut sans doute être imputée à certains excès de la démarche constructiviste. A force de mettre en garde contre les dangers d'une projection rigide des identités homosexuelles sur les sociétés ante-modernes, on risque de nier la validité même de la démarche historique sur cette question. En son temps, Michel Foucault s'était amusé de ces « esprits aimables » prêts à croire que l'homosexualité avait toujours existé. Face à cette naïveté, il saluait en 1982 la leçon de

⁴ Voir Stephen Jaeger « L'amour des rois : structure sociale d'une forme de sensibilité aristocratique », *Annales ESC*, 3 (1991), p. 547-571 et Idem, *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999.

⁵ Voir Yannick Carré, *Le Baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités. XI^e-XV^e siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1992.

⁶ Voir Mark D. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.

⁷ Voir la sélection bibliographique en fin d'article.

⁸ Sur cette dimension politique (princes partageant le même lit et se déclarant publiquement leur amour), voir Klaus van Eickels, « *Homagium* and *amicitia* : Rituals of Peace and their Significance in the Anglo-French Negotiations of the Twelfth Century », *Francia*, 24/1 (1997), pp. 133-140.

« nominalisme historique »⁹ donnée par Kenneth Dover dont le livre *Homosexualité grecque* venait alors d'être traduit en français¹⁰ :

« Le rapport entre deux individus du même sexe est une chose. Mais aimer le même sexe que soi, prendre avec lui un plaisir, c'est autre chose, c'est toute une expérience, avec ses objets et leurs valeurs, avec la manière d'être du sujet et la conscience qu'il a de lui-même. Cette expérience est complexe, elle est diverse, elle change de forme. Il y aurait à faire toute une histoire de "l'autre du même sexe" comme objet de plaisir. »¹¹

Si l'historiographie constructiviste a depuis appliqué les conseils de Foucault, elle en a oublié parfois que Foucault lui-même, loin de tout historicisme radical, défend une méthode, celle d'une généalogie des discours, qui vise à rendre intelligible l'actualité. Dans un essai récent, David Halperin propose d'en revenir à une histoire franche de l'homosexualité qui soit une généalogie des constructions historiques qui l'ont rendu possible¹². Comme d'autres avant et autour de lui¹³, Halperin rappelle que la catégorie si labile d'homosexualité résulte d'un long processus historique d'accrétion, bien antérieur au moment où le terme apparaît (1869). Il y a donc une histoire des identités pré-homosexuelles¹⁴ ou des pré-identités homosexuelles¹⁵ à conduire. Quels sont les rameaux à suivre en priorité ? Halperin en retient quatre : les catégories d'efféminé, de pédérastie ou sodomie active, d'amitié et amour entre hommes et de passivité ou inversion. Il se fonde en cela sur les trois catégories déjà proposées par les éditeurs de *Hidden from History*¹⁶ (sexualité génitale entre personnes de même sexe, amour et amitié et non conformisme de genre). Ces listes peuvent paraître un peu arbitraires ; elles ont le mérite de poser un cadre exploratoire. L'un des discours les plus anciens et récurrents est assurément celui de l'amitié masculine. Je voudrais dans ces pages confirmer le bénéfice pour l'historien de cette démarche généalogique en prenant pour exemple le traitement que les théologiens occidentaux de l'Antiquité tardive et du premier Moyen Âge ont réservé à l'amitié dans le

⁹ Michel Foucault, « Des caresses d'hommes considérées comme un art », *Libération*, 1^{er} juin 1982, repris dans Idem, *Dits et écrits II*, p. 1134-1135.

¹⁰ Voir Kenneth J. Dover, *Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1982 (édition anglaise 1978).

¹¹ Michel Foucault, « Des caresses... », *op. cit.*, p. 1135.

¹² Voir David M. Halperin, « How to Do the History of Male Homosexuality » (2000), in Idem, *How to Do the History of Homosexuality*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 2002, pp. 104-137.

¹³ Voir par exemple, Carolyn Dinshaw, « Getting Medieval : *Pulp Fiction*, Foucault, and the Use of the Past », in Eadem, *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*, Durham et Londres, Duke University Press, 1999, pp. 183-206.

¹⁴ David M. Halperin, *op. cit.*, p. 108.

¹⁵ Expression que l'on trouve par exemple dans un court article, inspiré des travaux de Michel Rey, de Pierre-Olivier de Busscher, « Sexualités urbaines », in Rommel Mendès-Leite (dir.), *Sodomites, invertis, homosexuels. Perspectives historiques*, Lille, Cahiers Gai Kitsch Camp, n°27, 1994 (coll. Université, n°5), pp. 81-85.

¹⁶ Voir Martin Duberman, Martha Vicinus, George Chauncey (éd.), *Hidden from History : Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, New York, New American Library, 1989.

système de valeur chrétien. Même si c'est le seul des rameaux de la pré-homosexualité à ne pas intégrer explicitement la question de la sexualité¹⁷, il m'est apparu néanmoins nécessaire de placer ces jalons dans le contexte du discours religieux sur la chair (*caro*) et son évolution entre le III^e et le XII^e siècle. Ce faisant, j'ai pris le soin de donner leur place aux apports épistémologiques et aux précédents de l'historiographie qui confèrent aujourd'hui une pleine validité à une généalogie de l'homosexualité.

L'invention de la chair ou l'indétermination de l'objet du désir sexuel

L'histoire du déclassé moral de la sexualité dans le système chrétien a été faite par Peter Brown dans son célèbre livre *The Body and Society*, dont le titre fut maladroitement rendu en français par *Le Renoncement à la chair*¹⁸. Ce que montre Brown, c'est au contraire l'invention du concept de chair, c'est-à-dire l'assimilation de la sexualité au péché dans un climat général de mise à l'index du corps. Car si le renoncement à l'activité sexuelle a d'emblée été encouragé par les théologiens chrétiens, on était dans les premiers temps dans une logique de maîtrise de soi qui prolongeait les éthiques païennes, celles de l'excellence athlétique – puisqu'il s'agit de la signification première de l'ascèse – visant un contrôle du corps et de ses pulsions. Ce n'est que progressivement que ce corps-obstacle s'est vu accusé d'abriter le péché. Or, avec les premiers grands théologiens latins, Tertullien (†220) puis surtout Ambroise (†397), Jérôme (†420) ou Augustin (†430), une double évolution s'accomplit. La première va consister dans la sexualisation du corps et du péché. Celle-ci s'effectue principalement au travers de l'élaboration doctrinale aux IV^e-V^e siècles du dogme du péché originel : péché sexué car imputable par priorité à Ève initiatrice et séductrice, il est aussi irrémédiablement lié à la pratique sexuelle car c'est par elle que la tare – la souffrance et la mort – se transmet à l'humanité, de génération en génération. L'autre évolution réside dans la place grandissante que prend le concept de chair. C'est bien sûr chez Paul de Tarse (†v.67) qu'il faut aller chercher le sens chrétien du

¹⁷ Voir le tableau comparatif d'Halperin sur les cinq catégories (les quatre pré-homosexuelles et celle d'homosexualité), *op. cit.*, p. 135.

¹⁸ Peter Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (1988), traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat et Christian Jacob, Paris, Gallimard, 1995. Sans doute faut-il voir dans le choix de ce titre un hommage à Michel Foucault qui utilise l'expression dans l'une de ses conférences à l'université du Vermont en octobre 1982, voir « Les techniques de soi », in Michel Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1603.

mot chair¹⁹. Or, la chair pour Paul désigne non seulement le corps mais aussi, dans un schéma dialectique récurrent, tout ce qui s'oppose à l'esprit. C'est là que se noue le drame puisque selon cette lecture, qui sera largement amplifiée par Augustin, la chair comme lieu du péché désigne une réalité autrement plus complexe et insaisissable que le corps physique²⁰. La chair, c'est l'être tout entier en tant qu'il est assujéti au péché. L'ennemi n'est plus seulement l'Autre absolu, le Diable, mais un autre tapi en soi, dans l'identité intime de la personne. Le christianisme latin ne peut même pas se prévaloir d'un dualisme franc corps/âme mais impose un dualisme spirituel autrement plus angoissant, un schisme intérieur entre l'être qui tend vers Dieu et l'être qui penche vers la fange des désirs terrestres. Il ne suffit pas de tuer la pulsion du corps pour se croire délivré du péché. La faiblesse de la chair finit par désigner cette gangrène en l'homme intégral, corps et âme, de la sexualité comme malédiction du péché originel. On comprend dès lors pourquoi les Pères de l'Église ont pu à ce point rejeter la sexualité, y compris celle là seule considérée comme licite :

« Nous n'ignorons pas qu'il existe "des mariages honnêtes et un lit sans souillure" (He 13, 4). Nous lisons le premier commandement de Dieu : "Croissez, multipliez et emplissez la terre" (Gn 1, 28) mais de même que nous acceptons le mariage, de même nous préférons la virginité, qui naît des noces (...). La virginité est au mariage ce que le fruit est à l'arbre, le froment au chaume. Sur la terre et pour un grain semé, la récolte peut être pourtant de 100, 60 et 30 et il y a une grande différence dans les chiffres. 30 correspond au mariage, (...) 60 aux veuves, (...) 100 aux vierges. »²¹

La hiérarchie posée ici par Jérôme est on ne peut plus explicite qui place au sommet de la société non pas tous ceux qui ont renoncé à la sexualité (les continents représentés par le groupe des veuves) mais bien ceux qui n'ont jamais été souillés par sa pratique. Quant à la sexualité dans le contexte conjugal, elle est à peine tolérée par Jérôme, au seul titre de la diffusion de l'espèce dont d'ailleurs il ne voit plus guère la nécessité en son temps. Toute sexualité est peccamineuse. Selon ce présumé, on comprend que la pratique homosexuelle soit condamnée plus lourdement, à la fois comme pratique sexuelle et comme pratique non procréatrice, mais que dans le même temps il n'y ait pas d'essentialisme de la sexualité homosexuelle, dont on sait qu'elle ne constitue qu'un volet du péché de sexualité non procréatrice ou *sodomia*. Il n'est pas indispensable de rappeler

¹⁹ Voir Joseph Bonsirven, « Chair », in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. II, Paris, Beauchesne, 1953, col. 439-443 et Philippe Ariès, « Saint Paul et la chair », in Philippe Ariès, André Béjin (dir.) *Sexualités occidentales (Communications, 35)*, Paris, Seuil - Points civilisation, 1982, pp. 52-55.

²⁰ Bonne présentation synthétique du rapport chair/corps dans Suzannah Biernoff, *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 17-39.

²¹ Jérôme, *PL* 21, cité dans Paulette L'Hermitte-Leclercq, *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 51.

ici les condamnations bibliques et patristiques des pratiques homosexuelles, elles ont été plusieurs fois inventoriées²². En revanche, il importe de souligner une conséquence anthropologique qui joue un rôle central dans le processus généalogique de l'homosexualité. L'ancrage du concept de chair à la racine de la personne implique en effet que la question essentielle n'est pas celle du genre de l'objet du désir (comme ce sera le cas à l'époque contemporaine), ni foncièrement la position du sujet (Antiquité grecque) mais la disposition morale du sujet désirant²³. Bien en amont de la question, souvent centrale à notre modernité, du « qui je désire ? », le christianisme primitif impose comme interrogation véritablement identitaire un « qui est ce moi qui désire ? ». Or, c'est précisément à la mise au jour de cette éthique chrétienne résultant de l'auto-détermination du sujet désirant qu'était consacré le dernier volume de l'histoire de la sexualité de Michel Foucault, intitulé *Les Aveux de la chair*, livre écrit avant les tomes 2 et 3 (*L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*), à la fin des années 1970, et qui devait paraître à l'automne 1984 après une ultime révision qui ne viendra jamais en raison de la mort de Foucault au début de l'été²⁴: « *Les Aveux de la chair* traiteront enfin de l'expérience de la chair aux premiers siècles du christianisme, et du rôle qu'y jouent l'herméneutique et le déchiffrement purificateur du désir. »²⁵ Dans l'attente d'une improbable publication, on peut entrevoir les problématiques de l'ouvrage en lisant ou écoutant les cours de Foucault au Collège de France entre 1979 et 1984 ou ses conférences et interviews durant cette dernière période ; à quoi il faut ajouter bien entendu le seul chapitre publié qui est consacré au « combat de la chasteté » chez Jean Cassien (†v.435)²⁶. Foucault montre alors comment le concept de chair cristallise tout un processus de subjectivisation fondée sur l'auto-examen permanent voire la traque intérieure des désirs dans une exigence de vérité²⁷,

²² En plus de Boswell, voir Warren Johansson, William A. Percy (éd.), « Homosexuality », in Vern L. Bullough, James A. Brundage, *Handbook of Medieval Sexuality*, New York et Londres, Garland Publishing, 1996, pp. 155-189 (ici, pp. 160-165) ou encore les nombreux passages consacrés aux législations contre les pratiques homosexuelles dans James A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1987.

²³ Voir Foucault, « Des caresses... », *op. cit.*, pp. 1135-1136. En outre, pour le christianisme, Deleuze a raison : le problème central n'est pas celui de la constitution du sujet du plaisir mais du désir, voir Gilles Deleuze, « Désir et plaisir », in *Magazine littéraire*, 325 (octobre 1994), p. 63.

²⁴ Voir Didier Éribon, *Michel Foucault* (1989), Paris, Champs Flammarion, 1991, pp. 339-343.

²⁵ Michel Foucault, « prière d'insérer » à l'édition de juin 1984 des tomes 2 et 3 de *L'Histoire de la sexualité*, cité par Didier Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 343.

²⁶ Voir Michel Foucault, « Le combat de la chasteté » (1982), *Dits et écrits II*, pp. 1114-1127.

²⁷ Parmi les rares études sur l'éthique du christianisme primitif chez Foucault, voir Bernhard Teuber, « Chair, ascèse et allégorie. Sur la généalogie chrétienne du sujet désirant selon Michel Foucault », *Vigiliae Christianae*, 48 (1994), pp. 367-384 et Elizabeth A. Clark, « Foucault, the Fathers and Sex » (1998), in James Bernauer, Jeremy Carrette (éd.), *Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience*, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 39-56.

comme il l'exprime encore dans son ultime cours au Collège de France, le 28 mars 1984, qui reflète ainsi le dernier stade de sa pensée sur cette question :

« Il me semble que la différence entre ce qui fait l'ascétisme chrétien et les autres formes d'ascétisme qui ont pu le préparer et le précéder est à placer dans ce double rapport à l'autre monde auquel on aurait accès grâce à cet ascétisme et le principe de l'obéissance à l'autre – l'obéissance à l'autre dans ce monde-ci – qui est à la fois obéissance à Dieu et aux hommes qui le représentent. C'est ainsi que l'on verrait se dessiner un nouveau style de rapport à soi, un nouveau type de relations de pouvoir, un autre régime de vérité. Ces changements fondamentaux extrêmement complexes – je ne fais que les esquisser très schématiquement maintenant –, on peut les suivre en surface et à travers l'évolution de la notion de *parrhêsia* comme mode de rapport à soi et mode de rapport aux autres, à travers l'exercice du dire vrai dans l'expérience chrétienne. »²⁸

Déjà dans son cours sur *L'Herméneutique du sujet* et dans ses conférences américaines de l'année 1982, Foucault traitait brièvement de cette « connaissance purificatrice du cœur », cette « exégèse de soi » ou *exagoreusis*, une « verbalisation analytique et continue des pensées »²⁹ imposée par le modèle chrétien « ascétique-monastique » à partir des III^e-IV^e siècles³⁰. Dans son étude des *Conférences* de Cassien, il en formule une dimension fondamentale pour la construction des identités sexuelles chrétiennes :

« Mais si les analyses de Cassien omettent la relation sexuelle, si elles se déploient dans un monde si solitaire et sur une scène si intérieure, la raison n'en est pas simplement négative. C'est que l'essentiel du combat de la chasteté porte sur une cible qui n'est pas de l'ordre de l'acte ou de la relation ; il concerne une autre réalité que celle du rapport sexuel entre deux individus. »³¹

Pour qualifier cette autre morale sexuelle, Foucault emploie l'expression de « société monosexuelle »³². Il ne peut y avoir en effet identité hétérosexuelle ou homosexuelle que si le régime sexuel de l'individu est pensé à partir de l'objet du désir. Ce qui n'est pas le cas ici. En outre, cette monosexualité ouvre le champ à une certaine indétermination du désir en terme de genre dans le système chrétien puisqu'il ne s'agit pas, à l'origine, du critère identitaire sur lequel se définit l'individu (même si ce jeu est immédiatement canalisé par des normes externes au titre de la légitimation procréatrice). De l'invention chrétienne de

²⁸ Michel Foucault, cours du 28 mars 1984 au Collège de France, inédit. Résumé du cours dans James Bernauer, « Michel Foucault's Philosophy of Religion : an Introduction to the Non-Fascist Life » (1999), in James Bernauer, Jeremy Carrette (éd.), *op. cit.*, pp. 84-87. Présentation de la problématique des derniers cours dans Frédéric Gros, « La *parrhêsia* chez Foucault (1982-1984) », in Frédéric Gros (éd.), *Foucault, le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002, pp. 155-166.

²⁹ Michel Foucault, « Les techniques de soi » (1982), *Dits et écrits II*, p. 1631.

³⁰ Voir Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, pp. 244-245.

³¹ Michel Foucault, « Le combat de la chasteté », *op. cit.*, p. 1120.

³² « Entretien avec M. Foucault » (1982), in *Dits et écrits II*, p. 1110.

la chair naît la monosexualité (une sexualité sans objet du désir) qui nie l'homosexualité tout en rendant son émergence possible en indéterminant le désir³³.

La relégation théologique de l'amitié masculine

S'il a dénigré la sexualité, le christianisme primitif a en retour encouragé deux formes de liens affectifs interindividuels : la charité et l'amitié. La charité est entièrement modelée selon la nouvelle morale chrétienne sur la base du Nouveau Testament. Elle correspond à un amour universel, strictement spirituel, distribué uniformément à tout le genre humain³⁴. Le statut de l'amitié chrétienne est plus complexe du fait de sa double origine, scripturaire et philosophique. Pour s'en tenir à l'Occident latin, l'*amicitia* codifiée par les intellectuels chrétiens s'appuie en effet pour partie sur la matière biblique, notamment l'épisode de l'amitié entre David et Jonathan³⁵. L'autre inspiration, très présente, provient du *De amicitia* de Cicéron³⁶. Quelles sont ainsi les caractéristiques de l'amitié dans le christianisme primitif³⁷ ? Si la charité est toujours spirituelle, donc synonyme de vertu chrétienne, ce n'est pas le cas de l'amitié qui peut être tout aussi bien spirituelle que terrestre, intéressée voire soutenir une alliance dans le vice. Elle n'est concevable qu'entre hommes parmi lesquels elle instaure une égalité de fait, même si les amis sont inégaux par le statut ou la richesse. Comme dans l'Antiquité classique, l'amitié couvre un large spectre des relations interindividuelles : depuis l'alliance politique jusqu'à l'union affective intime de deux êtres. Néanmoins, dans tous les cas de figure, l'amitié pour les théologiens contient une dimension affective qui lui est intrinsèquement associée. Soulignons encore que le discours de l'*amicitia* chez les Pères n'aborde jamais la question de la sexualité (ce qui ne veut pas dire que l'historien doit la considérer comme systématiquement hors champ). Il faut donc résister à la tentation de lier mécaniquement les registres de l'affectif, surtout quand la rhétorique est enflammée, et du sexuel. La connexion bien sûr peut être

³³ Pour une étude de cas dans les milieux cisterciens au XII^e siècle, voir Damien Boquet, « Le sexe des émotions. Principe féminin et identité affective chez Gueric d'Igny et Aelred de Rievaulx », dans *Au Cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècle)*, Patrick Henriot et Anne-Marie Legras (éd.), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000 (Cultures et civilisations médiévales, n^o XXIII), pp. 367-378.

³⁴ Voir Hélène Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1947.

³⁵ Voir 1 Samuel, 18-26 et 2 Samuel, 1. Pour l'Ancien Testament, voir aussi Sagesse 7, 27 ou L'Ecclésiastique, 6, 5-17. Pour le Nouveau Testament, voir Jacques 4, 4 ; Matthieu 5, 43-48 ; Luc 14, 12 et surtout Jean 15, 12-15.

³⁶ Voir Cicéron, *L'Amitié*, texte établi par R. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

³⁷ La bibliographie est abondante, je conseille en dernier lieu Catherine White, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

faite par les théologiens (voir les réflexions sur le mariage) mais il n'y a pas d'attraction automatique entre les deux registres. Chez les moralistes latins, on serait même plutôt dans une logique de répulsion, tant leur vision de la sexualité est négative alors qu'à l'opposé ils promeuvent une expression affective de la piété, bien loin de l'idéal d'apathie des philosophes païens voire des ascètes orientaux. En bref, il y a antinomie entre la chair et l'amitié vertueuse.

Dans ce contexte de cohabitation entre la charité et l'amitié, la conversion chrétienne se serait alors faite au détriment de l'amitié. C'était, semble-t-il, l'opinion de Foucault pour qui le christianisme avait sonné le glas de l'amitié classique comprise comme lien social total, à la confluence de la morale individuelle, de la relation affective et du lien politique³⁸. On assisterait ainsi à un glissement culturel depuis le couple païen *eros-philia* (l'amour-désir et l'amitié) vers cette nouvelle forme d'amour à la fois universelle et enracinée dans l'amour de Dieu, l'*agapè*. Au regard des études publiées depuis une vingtaine d'années sur l'amitié chrétienne, l'argument d'un abandon par les chrétiens de la valeur amicale n'est guère défendable³⁹. Bien au contraire, on a une forte présence de l'*amicitia* dans les écrits chrétiens de la fin de l'Antiquité et du haut Moyen Âge, par exemple dans les correspondances des Pères, celles d'Augustin ou de Jérôme. Par ailleurs, le motif de l'amitié ecclésiastique a offert à la poésie chrétienne latine quelques-unes de ses plus belles pièces, comme ces quelques vers issus d'un poème d'Alcuin (†804) :

« Mon tendre amour pleure un ami absent,
 Qu'une vaste étendue de terre dérobe à ma vue.
 Rare est la fidélité parmi les hommes qui en fait des amis chers.
 Dans le tumulte des occupations, lui seul est présent à mon cœur.
 Supérieur à l'argent, plus précieux que l'or rougeoyant,
 Il brille avec plus d'éclat que tous les trésors,
 Lui que toute ma force d'âme désire et cherche
 A posséder, à garder, à aimer et à honorer.
 Tu es celui-là, uni à moi dans un grand amour,
 Tu es la paix de mon esprit, un doux amour pour moi.
 Que Dieu veille sur toi pour toute l'éternité,
 Puisses-tu te souvenir d'Albinus⁴⁰ en tout temps et en tout lieu. Adieu. (...) »⁴¹

³⁸ « Le christianisme a beaucoup parlé d'amour, il n'a rien compris à l'amitié ». Propos de Michel Foucault rapporté par Stanislas Breton, *De Rome à Paris*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 183 et cité par Pierre Macherey, « Le *Lysis* de Platon : dilemme de l'amitié et de l'amour », dans *L'Amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*, S. Jankélévitch et B. Ogilvie (dir.), Autrement, Série Morales, n° 17, février 1995, p. 58.

³⁹ Pour s'en tenir à un argument quantitatif, voir le volumineux recueil de sources publié par Jacques Follon et James McEvoy, *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, Paris et Fribourg, Cerf – Éditions Universitaires de Fribourg, 2003 (coll. Vestigia, n°29).

⁴⁰ Surnom littéraire d'Alcuin.

⁴¹ Alcuin, *Carmen 55*, in *Monumenta Germaniae Historica*, Poet. Lat. Aevi Carol. I, p. 266.

Mais l'amitié n'est pas qu'un *topos* de l'art poétique et épistolaire, elle donne lieu dès le IV^e siècle à une réflexion théorique qui cherche explicitement à en définir les modalités d'existence et de pérennisation comme lien socio-affectif : Ambroise de Milan, Cassien ou encore Augustin consacrent de longues pages à codifier ce que doit être désormais le lien amical dans le nouveau contexte chrétien. Or, chez ces différents auteurs, l'amitié se voit imposer une condition préalable qui introduit une rupture par rapport à l'amitié classique : elle n'est jugée efficace sur un plan religieux, donc pleinement « vraie », que lorsqu'elle existe entre chrétiens ; c'est-à-dire lorsque sa dimension sociale, intersubjective, est subordonnée au primat de l'amitié en Dieu. Ne peuvent être de vrais amis que ceux qui sont préalablement des « amis de Dieu » (ainsi que sont nommés également les saints et les martyrs). En somme, l'amitié ne produit de l'harmonie sociale que si elle est subordonnée au seul lien véritablement efficace sur le plan religieux, l'amour de Dieu. De la sorte, l'amitié n'est plus seulement une déclinaison de l'amour, comme c'est le cas dans la culture païenne, mais elle devient une sous-catégorie de la charité. C'est ainsi qu'un des correspondants d'Augustin au début du V^e siècle, un noble originaire d'Aquitaine, Paulin de Nole (†431), peut affirmer qu'il est temps de remplacer l'ancien lien d'amitié par le lien de charité dans la nouvelle société chrétienne⁴².

C'est la conclusion également à laquelle parvient l'archevêque de Milan Ambroise dans les années 380-390 lorsqu'il s'adresse à son clergé dans son ouvrage *Les Devoirs*. Les dernières pages de ce traité moral sont consacrées à la *vera amicitia*, l'amitié véritable⁴³. Or, rapidement, Ambroise passe, au fil des paragraphes, d'une défense de l'*amicitia honesta*, l'amitié honnête ou vertueuse à une autre forme d'amitié, l'*amicitia unanims*, l'amitié unanime ou universelle. La première, dit-il, est celle louée par Cicéron : « Ne manque pas à un ami dans le besoin, ne le délaisse pas, ne l'abandonne pas ; car l'amitié est une aide de la vie »⁴⁴. Cette amitié vertueuse est utile car elle soude la communauté des clercs face à l'adversité. Mais elle n'a pas véritablement d'efficacité spirituelle. L'amitié à valeur spirituelle, c'est la seconde, l'amitié universelle qui, pour exister, doit néanmoins se plier à un impératif : être enracinée au préalable chez ceux qui la pratiquent dans une

⁴² Voir Paulin de Nole, « Lettre 11 à Sulpice Sévère », cité dans Jacques Follon et James McEvoy (éd.), *op. cit.*, p. 212. Voir l'étude apologétique mais qui reconnaît néanmoins la subordination de l'amitié par rapport à la charité de Pierre Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, De Boccard, 1949, pp. 140-141 et 292-293.

⁴³ Voir Ambroise de Milan, *Les Devoirs*, tome 2, texte établi et traduit par M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1992, livre III, chapitres XXI-XXII, § 125 à 138.

⁴⁴ Ambroise de Milan, *op. cit.*, III, 129, p. 142.

amitié en Dieu, selon le commandement rappelé dans l'Évangile de Jean : « Vous êtes mes amis, si vous faites ce que je vous commande. » (Jean 15, 14)

Ce préalable de l'amitié en Dieu comme condition même de l'existence d'une amitié sociale est encore plus nettement exigé par Augustin. C'est ce qui apparaît par exemple dans un passage du livre IV des *Confessions*. Augustin, qui a alors à peine 20 ans, vient de renouer avec un ami d'enfance qu'il avait perdu de vue. Pendant quelques mois, les deux jeunes gens, qui ne sont pas chrétiens, vont étudier ensemble la philosophie. Puis le compagnon d'Augustin tombe gravement malade. Alors qu'il est inconscient, il est baptisé. A son réveil, pendant un moment de rémission, Augustin se rend à son chevet et se moque de ce rituel de superstition qu'on lui a administré sans son accord. Il essuie alors à sa grande surprise les foudres de son ami qui se considère désormais chrétien et lui notifie qu'il doit arrêter de blasphémer ainsi s'il souhaite demeurer son ami. Bien entendu, l'Augustin narrateur, celui qui raconte l'épisode 25 ans plus tard, adhère pleinement à la conception de l'amitié qu'avait alors son ami à l'article de la mort :

« Il n'était pas encore pour moi l'ami qu'il devint plus tard : d'ailleurs, même plus tard, notre amitié ne fut pas la véritable amitié ; il n'y a de véritable amitié que quand c'est vous [Dieu] qui en resserrez les liens entre gens qui vous soient attachés par la charité diffuse en nos cœurs, grâce au Saint-Esprit qui nous a été donné. »⁴⁵

Dans les pages qui suivent, Augustin poursuit sur ce thème des fausses amitiés qu'il nourrissait dans sa jeunesse. Pour les décrire, il utilise des réminiscences tirées des auteurs classiques, notamment de Cicéron. Pour Augustin, une amitié qui croit se suffire à elle-même éloigne l'homme de Dieu : en effet, du fait même du lien affectif qu'elle crée, l'amitié prépare une souffrance quand viendra inévitablement la mort de l'ami : « ...et la perte de la vie de ceux qui meurent devenant la mort de ceux qui survivent »⁴⁶. Or, en affirmant ceci, Augustin se positionne sciemment aux antipodes de la vertu de l'amitié païenne. En effet, l'objet même du *De amicitia* de Cicéron était de répondre à ce paradoxe : à quoi sert l'amitié si elle est vouée à provoquer de la douleur au moment de la mort de l'ami ? A quoi Lélius, qui vient de perdre son ami le plus cher, Scipion, répond en renversant complètement l'argumentation : la première vertu de l'amitié est justement de rendre supportable la mort des êtres chers, car en perdant l'ami, on ne perd ni la sagesse, ni le bonheur acquis par l'expérience de l'amitié : « Toutefois, quand je songe à l'amitié qui nous liait, j'éprouve un tel plaisir que je pense avoir vécu heureux, puisque j'ai vécu avec

⁴⁵ Augustin, *Confessions*, tome 1, texte établi et traduit par P. de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1994, IV, 7, p. 71.

⁴⁶ Augustin, *op. cit.*, IV, 14, p. 76.

Scipion »⁴⁷. Pour Cicéron, l'amitié vertueuse est donc en elle-même une réponse au scandale de la mort. Pour Augustin au contraire, une amitié seulement humaine transforme la mort en scandale ; alors que la juste attitude du chrétien est de se réjouir de la mort de l'ami puisqu'elle est une délivrance vis-à-vis du péché : « De là vient que nous sommes heureux de la mort de nos bons amis et que, même si leur mort nous rend tristes, elle est plus sûrement pour nous une consolation »⁴⁸.

Au bout du compte, on peut donc comprendre le dépit de Michel Foucault (« le christianisme n'a rien compris à l'amitié ») dans la mesure où, même si les Pères de l'Église ont conféré une place de choix à l'amitié vertueuse dans la nouvelle éthique chrétienne, ils ont en quelque sorte limité, « bridé » son efficacité spirituelle et l'ont placée au second plan dans leur hiérarchie des valeurs par rapport au rang qu'elle occupait dans la culture classique. La charité est nécessaire à la vie chrétienne vertueuse, non pas l'amitié. Dès lors, les auteurs chrétiens du haut Moyen Âge portent un regard ambigu sur l'amitié : ils la louent dans la mesure où elle rehausse l'éclat de la charité mais ils s'en méfient car elle demeure, par sa nature même et son histoire, enracinée dans les affaires et les affects du monde d'ici-bas. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les visions positives de l'amitié sont surtout le fait d'écrits spirituels ou poétiques alors que les textes normatifs, comme les règles monastiques, mettent au contraire en garde contre les dangers de l'amitié. C'est le cas notamment pour la plus célèbre d'entre elles, la règle de Benoît de Nursie (†v. 550/560), qui s'impose dans tout l'Occident au IX^e siècle. Le plus surprenant est plutôt le relatif silence de Benoît sur ce thème comme s'il ignorait les théorisations antérieures, notamment celle de Cassien⁴⁹, alors que l'on sait que la règle de Benoît est sur de nombreux plans largement redevable aux écrits de Cassien. Plus exactement, Benoît ne retient de Cassien que sa mise en garde contre la formation de cliques au monastère, les *amicitiae conjurationis*. Sa règle se caractérise par sa méfiance envers tous les rapports privilégiés qui pourraient conduire à une forme de favoritisme, susciter des jalousies dans la communauté monastique et donc la déstabiliser. Il est question dans la règle de Benoît de discipline collective, de stricte hiérarchie, de soutien mutuel ou d'hospitalité réglementée, non d'amitié. Le mot *amicus* n'apparaît qu'une seule fois (*amicitia* jamais), de plus dans une citation biblique, au chapitre 60 consacré aux conditions d'accueil des

⁴⁷ Cicéron, *op. cit.*, 15, p. 11.

⁴⁸ Augustin, *La Cité de Dieu*, tome II-2, traduit par G. Combès, Paris, Institut d'études augustiniennes, Nouvelle bibliothèque augustinienne, 1995, XIX, VIII, p. 93.

⁴⁹ Voir la XVI^e conférence consacrée à l'amitié dans Jean Cassien, *Conférences*, texte établi et traduit par E. Pichery, Paris, Cerf, 1966 (Sources Chrétiennes, 54).

prêtres, considérés alors comme des amis des moines. D'ailleurs, tout se passe comme si les règles d'Occident ne retenaient de la grande inspiration orientale que la menace constituée par les amitiés particulières, alors que la fonction spirituelle reconnue par Cassien à l'amitié n'apparaît plus. Et ce n'est pas l'autre grande règle concurrente au haut Moyen Âge, celle du moine irlandais Colomban (†615), qui se distingue. Au contraire, Colomban prolonge cet esprit disciplinaire défavorable à l'amitié : si le confesseur du moine est l'ami de son âme, dit-il, en revanche les frères n'ont pas le droit d'entretenir des relations hors du contrôle exprès de l'abbé. L'amitié pour Colomban est affaire séculière, elle ne concerne pas l'univers monastique⁵⁰. Ainsi, le discours réglementaire concernant les relations interindividuelles au cloître s'accorde bien avec la vision augustinienne des amitiés, ou celle de Paulin de Nole, dans son extrême suspicion vis-à-vis des risques d'éloignement de Dieu que font planer les attachements terrestres.

Au terme de la conversion chrétienne de l'amitié, trois aspects sont à souligner. Le premier concerne la minoration remarquée par Foucault du lien amical dans la société chrétienne. L'amitié est loin d'être le lien le plus efficace spirituellement parlant ; elle n'est plus au cœur de l'équilibre social comme dans l'Antiquité païenne. Le deuxième porte sur l'articulation entre la rhétorique affective de l'amitié masculine et le désir homosexuel. Il n'y a aucun glissement dans les discours, ni donc a fortiori tolérance. Néanmoins, et c'est le troisième point, durant le premier millénaire un discours perdure et se transmet qui valorise l'amitié dans sa dimension homoaffective.

L'amitié est porteuse d'un idéal de sociabilité masculine (qui existe également dans le champ des relations politiques⁵¹) fondé sur la valorisation morale et religieuse d'une sentimentalité entre hommes. Le ressenti, l'expression d'un attachement affectif entre hommes sont légitimés, encouragés, même s'il existe simultanément une méfiance.

L'impossible naissance de l'homosexualité au XII^e siècle

⁵⁰ Voir B.P. McGuire, *Friendship and Community*, op. cit., p. 102-105.

⁵¹ Voir Gerd Althoff, *Amicitiae et Pacta : Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, Hanovre, Hahn, 1992.

A l'orée du deuxième millénaire une mutation de grande ampleur s'engage dans la culture chrétienne en accordant au corps une certaine place dans les stratégies de salut⁵². Auparavant, ce corps, quand il n'était pas maudit – c'est l'hérésie manichéenne, double honni du catholicisme nicéen – était utilisé comme instrument de componction. Il était le soc de l'âme. Lentement et selon des voies complexes, les choses changent. Les facteurs sont multiples. Ils renvoient à l'évolution des mentalités et références religieuses, davantage centrées sur les Évangiles et le modèle christique de l'incarnation. Vivre à l'imitation du Christ totalement homme : d'abord on souffre comme lui puis on recherche la pleine empathie, la compassion pour sa chair. Il faut aussi penser aux mutations socio-économiques : la ville devient l'espace qui polarise, qui attire et redistribue les marchandises mais aussi les pouvoirs et les idées. Le regard sur le travail se transforme : user alors de son corps n'est plus seulement une expiation mais un accomplissement, qui peut même plaire à Dieu. De nouveaux savoirs, issus des sciences de l'observation, circulent autour de la Méditerranée et concourent à apprivoiser le corps. Il y a enfin l'émergence d'une véritable littérature laïque de cour, avec ses propres valeurs qui jouent du contre-pied, de la contre-culture par rapport aux cadres moraux prescrits par l'Église. C'est le temps de l'amour-passion et de l'ambiguïté érotique revendiquée de la poésie courtoise.

Cet assouplissement du regard sur le corps profite également à la conception morale de la chair. Toujours stigmatisée parce qu'elle concentre tout ce qui éloigne l'homme de Dieu, elle caractérise aussi désormais le premier niveau dans le cheminement vers Dieu : la dévotion adressée à la chair du Christ⁵³. Le charnel tient son rang dans les itinéraires de perfection, même si c'est au niveau le plus bas. Il en est ainsi jusqu'à la sexualité qui est timidement réintégrée, sous extrême surveillance dans le cadre délimité par l'institution du mariage qui se dote durant le XII^e siècle d'une armature sacramentelle, parachevant par là même le processus de prise en main des unions légitimes par l'Église. Pour la première fois dans l'histoire du christianisme s'opère la rencontre pacifique entre hétérosexualité et hétéroaffectivité dans le domaine du mariage-charité⁵⁴. Mais il y a une limite impérieuse à cette ouverture : celle des pratiques non procréatrices, au premier rang desquelles la pratique homosexuelle. La société monosexuelle des ascètes est donc en train de se

⁵² Sur la place du corps dans la société médiévale, voir Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, Liana Levi, 2003.

⁵³ Voir les analyses lumineuses de Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1992.

⁵⁴ Suivant d'infinies nuances et réticences, voir la synthèse suggestive de Charles Baladier, *Érôs au Moyen Âge. Amour, désir et « delectatio morosa »*, Paris, Cerf, 1999, pp. 113-139.

modifier de l'intérieur mais cela se fait au prix d'un creusement de l'écart moral entre la sexualité hétérosexuelle et la sexualité homosexuelle⁵⁵.

Quant à l'amitié, elle connaît elle aussi une véritable révolution culturelle au XII^e siècle dans le système de valeur « ascétique-monastique ». Je ne prendrai qu'un exemple, le plus significatif : la composition par un moine anglais, Aelred de Rievaulx (†1167), au début des années 1160 d'un traité *L'Amitié spirituelle* dont le contenu et la forme s'inspirent explicitement du *De Amicitia* de Cicéron⁵⁶. Dans ce dialogue, Aelred confirme la fin de la minorité théologique de l'amitié spirituelle dans le système chrétien⁵⁷. Par exemple, il considère que le principe d'amitié donne cohérence et harmonie à la création tout entière, que les trois règnes de la nature, minéral, végétal et animal sont régis par l'amitié. Il christianise en cela l'antique théorie grecque qui fait de l'amitié la force d'équilibre de l'univers. Surtout, Aelred va jusqu'à inverser l'ancienne substitution de la charité à l'amitié. Cette inversion apparaît clairement dans un échange du dialogue entre l'abbé lui-même et un moine qui demande : « Quoi donc ? Dirai-je de l'amitié ce que Jean, l'ami de Jésus, exprime à propos de la charité : Dieu est amitié ? »⁵⁸ ; à quoi Aelred répond : « A vrai dire, l'expression est inusitée et elle n'est pas fondée sur l'autorité des Écritures. Mais je n'hésite pas à appliquer à l'amitié ce qui est dit ensuite à propos de la charité : Qui demeure dans l'amitié, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui »⁵⁹. On a ici un complet renversement par rapport aux premiers siècles du christianisme, puisque désormais ce n'est plus le lien privilégié avec Dieu qui oriente le choix des amitiés humaines, mais c'est l'efficacité propre de l'amitié vertueuse qui conduit jusqu'à Dieu. Dans le prolongement de cette nouvelle conception, Aelred finit même par conférer à l'amitié une dimension mystique : « l'amitié est un échelon proche de la perfection qui consiste à aimer et connaître Dieu. Dès lors qu'un être humain est l'ami d'un autre, il devient l'ami de Dieu »⁶⁰. L'amitié n'est plus seulement l'une des vertus qui caractérisent l'exercice de la charité ; elle est par sa valeur propre un outil de salut. On a donc bien au XII^e siècle l'invention d'une nouvelle valeur religieuse qu'on peut appeler « amitié

⁵⁵ C'est l'époque de la stigmatisation du sodomite (*sodomita*) et de l'invention de la sodomie (*sodomia*, terme latin attesté vers 1175), voir par exemple le *Liber Gomorrhianus* de Pierre Damien (†1072) étudié par Mark Jordan, *op. cit.*, pp. 45-66.

⁵⁶ Voir Aelred de Rievaulx, *L'Amitié spirituelle*, texte traduit par G. de Briey, Abbaye de Bellefontaine, 1994 (Vie Monastique, n° 30).

⁵⁷ Analyse détaillée du traité dans Damien Boquet, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005, pp. 275-323.

⁵⁸ Aelred de Rievaulx, *op. cit.*, I, 69, p. 36.

⁵⁹ *Ibid.*, I, 70, p. 36.

⁶⁰ Aelred de Rievaulx, *op. cit.*, II, 14, p. 40.

spirituelle » au sens d'une pratique sociale et affective qui possède une efficacité propre pour conduire le chrétien vers l'union en Dieu, et donc vers son salut. Parallèlement, Aelred participe à la revalorisation de la chair en tolérant par exemple le type d'amitié humaine qu'Augustin avait fini par rejeter dans ses *Confessions* :

« Cette amitié-là est celle des gens charnels et principalement des adolescents, tels que le furent jadis Augustin et l'ami dont il parle. Pourvu que balivernes et mensonges soient exclus, et à condition qu'elle ne renferme rien de déshonnête, on peut cependant la tolérer dans l'espoir d'une grâce plus abondante, comme premier élément d'une amitié plus sainte. »⁶¹

De plus, l'amitié spirituelle chez Aelred, celle-là même qui loin d'être un obstacle au salut de l'individu est un tremplin vers celui-ci, existe et s'exprime de façon passionnelle et fusionnelle. Les exemples abondent dans l'œuvre de l'abbé anglais, comme dans ce passage où, apprenant la mort d'un de ses plus chers compagnons de cloître, il interrompt le cours de son enseignement aux novices pour lancer cette plainte :

« Vous vous étonnez que je pleure ? Étonnez-vous plutôt que je vive. Qui, en effet, ne s'étonnerait qu'Aelred vive sans Simon, à moins d'ignorer combien il fut doux de vivre ensemble, combien il eût été doux de retourner ensemble à la patrie ? Supportez donc patiemment mes larmes, mon gémissement, le rugissement de mon cœur. [...] Où t'en es-tu allé, ô modèle de ma vie, harmonisation de mes habitudes de vie ? Où t'en es-tu allé ? Où es-tu parti ? Que vais-je faire ? Vers qui vais-je me tourner ? Qui vais-je suivre ? Comment as-tu été arraché à mes embrassements, soustrait à mes baisers, dérobé à mes regards ? Car je t'étreignais, frère bien-aimé, non de corps mais de cœur. Je t'embrassais non par contact des lèvres mais par un affect de l'âme. »⁶²

Comment interpréter cette déclaration particulièrement émouvante ? Doit-on comme le fait Boswell reconnaître comme une évidence qu'Aelred était gai, voire s'appuyer sur le témoignage du cistercien anglais pour parler de l'existence d'une « sous-culture homosexuelle »⁶³ ? Je ne le pense pas un instant. Les deux dernières phrases sont explicites : jamais Aelred n'a sous-entendu que coucher avec un garçon puisse être tolérable. S'il fait le lien entre son affection pour Simon et l'acte sexuel, c'est au contraire pour souligner l'absence d'ambiguïté dans leur relation. D'ailleurs, Aelred condamne à plusieurs reprises la pratique homosexuelle :

« Que c'est triste ! Lorsqu'on entre dans les demeures de certains de nos évêques et même – chose encore plus honteuse – chez ceux qui portent la coule, on croirait entrer à Sodome et Gomorrhe. On voit se promener des gens aux cheveux longs, à l'allure efféminée, vêtus comme des courtisanes, les cuisses à demi découvertes. »⁶⁴

⁶¹ Aelred de Rievaulx, *op. cit.*, III, 87, pp. 79-80.

⁶² Aelred de Rievaulx, *Le Miroir de la charité*, traduction par Charles Dumont et Gaëtane de Briey, Abbaye de Bellefontaine (Vie monastique, n°27), 1992, I, 98, pp. 107 et 113-114.

⁶³ Voir John Boswell, *Christianisme...*, *op. cit.*, pp. 284-289.

⁶⁴ Aelred de Rievaulx, *op. cit.*, III, 64, pp. 227-228.

Et si cette condamnation, concernant les efféminés, n'était pas assez explicite, en voici une autre : « ne considère-t-on pas comme la pire des infamies cette faute détestable où l'homme se porte vers l'homme, la femme vers la femme ? »⁶⁵ J'ai déjà traité ailleurs des raisons qui ont induit Boswell en erreur⁶⁶. Elles tiennent principalement au caractère flou et maladroitement transhistorique de ce qu'il nomme la culture gay. Il lui arrive également d'avoir une lecture littérale de notions qui ne peuvent être comprises que dans un référentiel exégétique comme celle de *thalamus* dont Aelred se sert pour qualifier la relation entre Jésus et Jean⁶⁷. Pour Boswell, le terme, qui signifie littéralement la « couche nuptiale », ne peut désigner par extension que le mariage. On a l'un des points de départ de son dernier livre sur les *Unions de même sexe* où il fait de nouveau allusion à ce passage d'Aelred⁶⁸. Mais Boswell ne semble pas avoir fait le rapprochement qui s'impose avec le *thalamus*, la chambre nuptiale du Temple dans Ézéchiel (Éz 40, 10-16), en proche écho à la couche (*lectulus*) du Cantique des cantiques (Ct 3, 1)⁶⁹, références qui poétisent le terme tout en le liant nécessairement, dans l'esprit monastique, aux textes bibliques mais aussi à la liturgie. C'est ce que confirme un sermon de l'abbé⁷⁰, que Boswell ne connaissait pas, où il commente la liturgie du jour : « Orne ta couche nuptiale, Sion » (antienne et répons pour la purification de Marie) : *thalamus* ici désigne un état d'union spirituelle, qualifiant la relation entre Dieu et l'homme, et en aucun cas quelque forme de « contrat de mariage » comme le pensait Boswell⁷¹.

Comment l'amitié religieuse participe-t-elle d'une identité pré-homosexuelle ? On assiste au XII^e siècle dans la culture chrétienne à une promotion conjointe de l'hétéroaffectivité et de l'homoaffectivité. Boswell avait compris que pour les moines l'objet possible du désir n'était pas prédéterminé⁷². En outre, dans le contexte de l'amitié monastique, l'homoaffectivité atteint une forme de légitimité et surtout d'efficacité

⁶⁵ Aelred de Rievaulx, *La Vie de recluse*, texte latin et traduction par Charles Dumont, Paris, Cerf, 1961 (Sources Chrétiennes, n°76), 15, pp. 82-85. Voir Marsha L. Dutton, « Aelred of Rievaulx on Friendship, Chastity and Sex. The Sources », *Cistercian Studies*, 29 (1994), p. 121-196.

⁶⁶ Voir Damien Boquet, *L'Ordre de l'affect*, *op. cit.*, pp. 312-315.

⁶⁷ Voir John Boswell, *Christianisme...*, *op. cit.*, pp. 288-289.

⁶⁸ Voir John Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, New York, Villard Books, 1994, p. 259.

⁶⁹ Voir Aelred de Rievaulx, *Le Miroir de la charité*, *op. cit.*, III, 110, p. 265 : le contexte rhétorique du passage est inspiré du Cantique des cantiques, ce qui autorise une assimilation entre la couche du livre d'Ézéchiel et celle de la bien-aimée dans le Cantique.

⁷⁰ Voir Aelred de Rievaulx, « Sermon 32. Pour la purification de sainte Marie », in *Sermons pour l'année*, 3. *Deuxième collection de Clairvaux*, sermons 29 à 46, traduction par Gaëtane de Briey, Abbaye Notre-Dame-du-Lac, Pain de Cîteaux, 18 série 3, 2002, pp. 59-69 (la traductrice rend *thalamus* par « chambre »).

⁷¹ Voir John Boswell, *Christianisme...*, *op. cit.*, p. 289, note 1.

⁷² Voir John Boswell, *Christianisme...*, *op. cit.*, p. 286, note 1.

religieuse jamais vue. Mais cela ne signifie pas pour autant une quelconque tolérance homosexuelle. Au contraire, *la principale caractéristique du degré médiéval dans la généalogie de l'homosexualité réside dans cette simultanéité d'une reconnaissance de l'homoaffectivité et d'une condamnation virulente de la pratique homosexuelle*⁷³. Les deux sont inextricablement imbriqués. C'est pourquoi il faut considérer avec précaution le schéma historique traditionnel selon lequel on passerait des pratiques à une identité homosexuelle, de la sodomie à l'homosexualité⁷⁴. Méfions-nous de cette linéarité : on peut en fait déjà identifier dans les sociétés anciennes des éléments précurseurs des identités culturelles à venir. L'homoaffectivité monastique au XII^e siècle est une phase primordiale de cette élaboration, notamment parce qu'il s'agit de la seule expression de la pré-homosexualité qui ait bénéficié d'une telle reconnaissance sociale, avant la grande crispation du XIII^e siècle. Elle constituait même, selon le système de valeurs chrétien, le lien social le plus abouti dans la mesure où elle œuvrait pour le salut des individus⁷⁵. Dès lors, nul doute qu'au travers de la codification médiévale d'une amitié spirituelle, amitié religieuse et masculine qui confère aux affinités électives une capacité de salut, on soit en présence d'un rameau généalogique, porteur d'un modèle affectif et sentimental, de l'homosexualité contemporaine.

Damien BOQUET
Université de Provence (Aix-Marseille I)
UMR 6570 - TELEMME

⁷³ C'est l'une des idées force du livre de Richard E. Zeibowitz, *Homoeroticism and Chivalry : Discourses of Male Same-Sex Desire in the Fourteenth Century*, New York, Palgrave, 2003. Même conviction chez Stephen Jaeger, *Ennobling Love*, *op. cit.*, pour qui c'est un trait de l'idéologie aristocratique que de jouer sciemment sur le registre homoaffectif sans qu'il y ait soupçon de tentation homosexuelle : cet exploit est le propre de la noblesse d'âme.

⁷⁴ Voir David M. Halperin, *op. cit.*, p. 105. Carolyn Dinshaw fait la même mise en garde, *op. cit.*, pp. 194-195.

⁷⁵ Voir Michel Foucault, « Entretien avec M. Foucault », *Dits et écrits II*, p. 1110.

SÉLECTION BIBLIOGRAPHIQUE (DEPUIS 1995)

- J. BERNAEUR, J. CARETTE (éd.), *Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience*, Aldershot, Ashgate, 2004.
- D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005.
- A. BRAY, *The Friend*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 2003.
- V.L. BULLOUGH, J.A. BRUNDAGE, *Handbook of Medieval Sexuality*, New York et Londres, Garland Publishing, 1996.
- G. BURGER, S.F. KRUGER (éd.), *Queering the Middle Ages*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 2001 (Medieval cultures, vol. 27).
- C. DINSHAW, *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*, Durham et Londres, Duke University Press, 1999.
- J. FOLLON, J. MCEVOY, *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, Paris et Fribourg, Cerf – Éditions Universitaires de Fribourg, 2003 (coll. Vestigia, n°29).
- D.M. HALPERIN, *How to Do the History of Homosexuality*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 2002.
- S. JAEGER, *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999.
- M.D. JORDAN, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
- K. LOCHRIE, P. MCCRACKEN, J.A. SCHULTZ (éd.), *Constructing Medieval Sexuality*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1997.
- R.E. ZEIKOWITZ, *Homoeroticism and Chivalry : Discourses of Male Same-Sex Desire in the Fourteenth Century*, New York, Palgrave, 2003.