
Le couple homosexuel et la formation morale des sujets chrétiens

Approfondir la vie baptismale comme école de capacités et de
responsabilités

Thèse réalisée par Bruno Vandebulcke

Promoteur : Professeur Dominique Jacquemin

Lecteurs : Professeurs Stefano Biancu, Alberto Bondolfi, Eric Gaziaux, Arnaud Join-Lambert

Année académique 2018-2019

Doctorat en théologie

Je remercie Monseigneur Guy Harpigny, évêque de Tournai, d'avoir soutenu l'idée d'une telle thèse et d'avoir pris les dispositions nécessaires pour sa concrétisation dans un délai raisonnable ;

Je remercie le Professeur Dominique Jacquemin d'avoir rendu possible ce projet de recherche et de l'avoir accompagné. Merci pour sa belle disponibilité et sa réactivité à toute épreuve, son art de relancer la réflexion et ses remarques précises ;

Je remercie les Professeurs Eric Gaziaux et Arnauld Join-Lambert, membres du comité d'accompagnement ;

Je remercie les membres du jury, les Professeurs Stefano Biancu et Alberto Bondolfi ;

J'exprime une gratitude particulière envers Monsieur l'Abbé Serge Maucq pour son amitié indéfectible depuis de nombreuses années d'abord, pour m'avoir aidé à formaliser certaines réflexions dans la discussion ensuite, pour avoir pris la patience de lire ce travail dans son entièreté enfin ;

Merci à tous ceux qui ont relu tel ou tel passage, à ceux qui portent ce sujet dans leur cœur et leur conscience ;

Introduction générale

1. réalisme éthique et contextualisation croyante

Penser le couple homosexuel chrétien, ses engagements à la fidélité et ses fécondités, en résumé, sa moralité, demeure une entreprise inquiète d'elle-même en théologie catholique. C'est qu'un tel projet nécessite de travailler avec acribie sur tous les fronts engagés, ceux de l'identité chrétienne, de la représentation du couple légitime, de l'altérité à discerner, de l'alliance à construire, de l'autorité à situer. Notre époque se présente en même temps sous les traits d'un défi intellectuel stimulant posé à l'imaginaire des représentations symboliques traditionnelles, décrit avec justesse par l'anthropologue François Laplantine comme une phase de décomplexion régénératrice pour retrouver l'universel¹. Avec la double nécessité de décadencer les logiques identitaires et de porter ensemble les représentations de sens institué sous un nouveau jour, le temps ouvert en sciences humaines, en philosophie et en théologie « incite à penser l'évanescence, l'aléatoire, le précaire, le turbulent, sans aucune certitude de trouver un lien nécessaire ou un ordre caché, qui sont les deux modalités de la rationalité explicative². » L'incertitude ainsi soulignée vient redire avec gravité, au sein des logiques complexes et diffuses d'appartenance, combien les langages chargés d'exprimer la cohésion des grandes évidences relationnelles nécessitent d'être reformulés.

En matière d'homosexualité, on sent les anthropologies chrétiennes globalement plus modestes et plus enclines à s'ouvrir à la relativité, ce qui n'équivaut pas au relativisme, de leurs héritages conceptuels. D'une part, l'indifférence et l'indistinction en matière de mœurs et de sexualité demeurent des points de vigilance. D'autre part, la dialectique nourrie entre certaines convictions cardinales, fondatrices de l'humain, et la contextualisation croyante, produisent des intervalles signifiants, des interstices de sens où se réenchaînent des continuités porteuses pour la construction des sujets. On consent d'autant plus volontiers à investir l'homme avec modestie et souplesse que les brisures des grandes évidences, au cœur d'une culture paradoxalement mondialisée et éclatée, appellent des discours aux mots rafraîchis, inachevés par principe, ouverts à leur propre réinterprétation.

En catholicisme, la perception de ces évolutions est sans doute plus diffuse. C'est que le discours catholique dispose, et de manière plus marquée encore que dans d'autres traditions,

¹ Cfr. LAPLANTINE, F., *Je, nous et les autres. Être humain au-delà des appartenances*, Le Pommier, Paris, 1999

² Ibid., p. 9-10

d'une figure identificatrice vigoureuse pour penser le relationnel humain, celle du mariage sacramentel indissoluble entre un homme et une femme. Un ordre familial non moins prégnant s'organise immédiatement autour de ce relationnel conçu dans le registre de la légitimité exclusive, où l'expression de la sexualité reste fortement canalisée au service du modèle lui-même. La chance d'un tel ordonnancement, c'est d'offrir un modèle clair et structurant, doté d'un arsenal solide de représentations tangibles où les convictions sont étayées pour une logique définie et ciblée. Le modèle devient néanmoins déficitaire quand il s'agit d'y intégrer la souplesse, les analogies probantes, l'émergence de nouvelles formes de conjugalités et de parentalités qu'appelle une modernité qui ne se laisse ceindre ni par un ordre social monolithique ni par les interprétations autorisées des institutions philosophiques et religieuses.

On pourrait dès lors se demander si la théologie catholique, tout en réassumant sa normativité en matière de conjugalité et de vie familiale, ne gagnerait pas à réinvestir d'autres pans de son anthropologie pour penser la dignité de ceux qui, loin de refuser le modèle par principe, peinent à s'y retrouver entièrement et à y voir leur dignité totalement honorée. La tâche ainsi dévolue éviterait le procès hâtif de permissivité quand elle s'adonne à penser l'édification de l'humain, et de chaque humain, encore souvent concerné par la foi et traversé de sincérité croyante, au cœur d'une société aux évidences plus confuses et aux repères réorganisés. Il est légitime pour nous en effet de situer le théologique au cœur des reconfigurations sociétales, et non en vis-à-vis, pour que l'édification effective puisse s'y dire. La théologie dispose-t-elle toutefois d'un registre qui puisse rendre disponible la respiration conceptuelle dont nous avons besoin sans annihiler du même coup la portée du mariage sacramentel comme chemin de perfection et de plénitude ? Nous pensons le voir dans le langage pour dire la vie baptismale.

La perspective implique de se situer sur le terrain de la rencontre des normes, à savoir celles d'une société perçue en recomposition avec celles d'une Eglise souvent située dans la permanence. La teneur de cette rencontre n'est-elle pas néanmoins complexe à formuler ? D'abord, la personnalisation des normes et leur mobilisation dans l'intersubjectivité rendent vaine l'idée d'une coïncidence immédiate ou de leur affrontement réel en post-modernité. Les normes s'énoncent et se reçoivent de moins en moins comme des séries d'injonctions homogènes à concrétiser et de plus en plus comme des invitations modulables à composer sa propre vie. Ensuite, nous faisons nôtre la perspective du philosophe Guillaume Le Blanc selon laquelle le rapport à la norme reste un lieu mobilisateur de la souffrance psychique en vue

d'assembler les pièces d'une existence tremblante¹. Le destin d'une norme qui humanise, c'est d'être désirée, appropriée, questionnée, rejetée, transformée. Il n'y a jamais de rapport aisé et confortable à la norme. D'où la valorisation chez Le Blanc d'un « homme ordinaire », celui qui « réalise donc bien la prescription qui plane sur sa tête sans pour autant laisser toute sa tête dans la prescription elle-même². »

C'est dire aussi que la norme ne se justifie pas en elle-même et par elle-même. La vie « ordinaire » s'en saisit dans le détournement d'une recreation, qui n'en n'est pas pour autant la négation volontaire et révoltée, mais la révélation de sa fécondité concrétisée³. Enfin, nous voudrions éviter l'écueil qui consiste à voir de manière unilatérale dans les normes ecclésiales, et spécialement dans celles qui concernent la morale dite « sexuelle et familiale », des couperets désarmants qui objectivent et dissèquent froidement des sujets. Considérer ainsi naïvement la norme ecclésiale, ce serait méconnaître les conditions de son énonciation et de sa réception dans la société post-séculière, à l'ère des bricolages spirituels et religieux, où la marchandisation d'un croire « exculturé » se laisse elle aussi consommer⁴.

Le conflit anthropologique est pourtant lui bien concret quand le débat s'exporte au niveau des représentations. Que l'on trouve des raisons d'encourager la stabilité de la relation homosexuelle, quand elle s'est décidée pour elle-même, ou que l'on s'attache au contraire à démontrer l'impossibilité constitutive de cette figure éthique, c'est souvent la précompréhension de l'humain et de sa signification relationnelle qui sont en jeu. A cet égard, le lieu d'où on parle est décisif, comme l'ont montré Jacques Arènes, Stanislas Deprez et Dominique Foyer⁵. Pour ces auteurs, ce qui est visible sur le plan académique, mais nous pourrions tout autant transposer cette observation à la sphère ecclésiale et spécifiquement pastorale, c'est l'émiettement des discours et l'éclatement des champs de l'anthropologie, leurs hybridations réciproques et leurs complexifications internes. La place du « spécialiste de

¹ LE BLANC, G., *Les maladies de l'homme normal*, Vrin, Paris, 2007, en particulier p. 143-170

² Ibid., p. 156

³ « Aucune norme réelle ne peut se prévaloir d'exister en elle-même. Moduler la norme c'est revenir sur elle dans l'acte même d'être attaché à elle et cette modulation dépend de la situation dans laquelle est affirmée une norme mais aussi les possibles psychiques qui forment la vie mentale du sujet et dont une partie seulement est lisible en fonction de l'attachement aux normes. » Ibid., p. 160

⁴ Cfr. HABERMAS, J., « Qu'est-ce qu'une société post-séculière » ?, in « Le Débat » n° 852, 2008/5, p. 4-15

⁵ Cfr. ARÈNES, J., DEPREZ, S., FOYER, D., *Mariage pour tous et figures de l'humain. Conflictualité anthropologique et postmodernité*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 287, Cerf, Paris, 2015, p. 67-84

l'homme » est désormais moins surplombante mais plus engagée, ce qui donne au statut de l'anthropologie, terme polysémique par excellence, un statut particulier entre positionnement savant et posture militante¹.

Quand elles s'emparent de l'homosexualité, les anthropologies s'affrontent aujourd'hui essentiellement sur les déliaisons opérées sur les système de parenté. Tandis que certains théoriciens insistent sur ce qu'ils qualifient d'« invariants anthropologiques », d'autres y explorent encore les possibles collectifs, les frontières déplacées des liens institués. Au sein même de la théologie catholique, ces tensions oscillent entre formalisation ontologique du lien de filiation et souci de saisir la problématique à l'intérieur du pluralisme familial brossé par les sciences sociales. Des explorations plus pragmatiques se risquent ainsi à certaines transgressions conceptuelles vis-à-vis d'une sémantique envisagée par d'autres théologiens comme bastion dont les entrées et sorties devraient être mieux contrôlées².

L'indice du baptême devient à ce moment-là précieux pour penser les chemins de vie qui se décident à deux, orientés vers la fidélité et la fécondité non cantonnée à la reproduction sexuée, par analogie à ce que l'Eglise propose dans le canevas du mariage sacramentel. Les partenariats homosexuels peuvent y écouter les résonances dont ils ont besoin pour avancer dans leurs propres configurations, recentrés sur une acceptation forte et originale de la dignité humaine, à l'épreuve d'une sensibilité contemporaine qui promeut la discussion, la communication et le débat quand est visé le bien commun³.

Ces partenariats, lorsqu'ils sont sensibles aux appels du théologal et au désir d'ecclésial, aussi diffus que ces appels puissent résonner au cœur des alliances aujourd'hui, peuvent y saisir la chance de raconter leur recherche de signification sociale de concert avec leur désir d'unification spirituelle. Ce faisant, nous désamorcerons la tentation de formaliser une anthropologie baptismale, à partir de laquelle on déduirait le potentiel humanisant, en le

¹ « Les « intellectuels » et universitaires chrétiens ne sont pas en reste dans ce mouvement général. Un nouveau modèle d'objectivité émerge, où le point de vue militant n'est pas écarté, dans la mesure où les productions scientifiques, surtout dans le champ des sciences humaines, sont de toute manière politiquement et historiquement situées. Il s'agit alors d'effectuer un *coming out* militant, considéré comme d'autant plus honnête qu'il se reconnaît et se veut situé. » Ibid., p. 68

² Dans le registre familial, on peut se laisser interroger par exemple par l'article de Olivier Bonnewijn pour pressentir l'ampleur de cette dispute conceptuelle : BONNEWIJN, O., « *Familles postmodernes* ». *En deça d'un pluralisme relativiste*, in « Nouvelle revue théologique » tome 317, 2015, p.587-596

³ Cfr. GREINER, D., *Le bien commun à l'épreuve des éthiques procédurales : pour une réinterprétation des sources théologiques*, in « Revue d'éthique et de théologie morale », n°241, 2006, p. 119-144

désolidarisant trop facilement de tout ce qui pourrait « gêner » dans le processus de transmission (l'altérité constitutive située entre l'homme et la femme, le mariage sacramentel comme figure d'accomplissement,...).

Comment le baptême comme figure serait-il d'ailleurs à lui seul susceptible de nourrir l'éthique théologique ? Absolutisée ou évanescence, déconnectée d'un lieu ou d'un temps, désamorcée d'une tradition contextualisée qui lui donne ses mots, une éthique baptismale, se prévalant d'être généreuse, risque au contraire de sombrer dans de nouveaux dogmatismes. Nous défendrons plutôt une approche du baptême comme diapason, pour donner la note juste d'une conversation à partir de laquelle les anthropologies chrétiennes, toujours plurielles, peuvent converser quand il leur arrive de se cliver l'une l'autre, pour les déplacer vers d'autres horizons et rouvrir les interprétations. Nous montrerons que la référence au baptême peut être édifiante, tant du côté du sujet que du partenariat engagé, tant du côté du pasteur en charge d'accompagner que d'une communauté ecclésiale destinée à l'inclusion et à la fraternité. En ce sens, le baptême est identifié comme une ressource nécessaire mais non exclusive pour contribuer à une éthique théologique soucieuse du factuel, du concret. Bien calibrée, nous soutiendrons que la référence au baptême contribue utilement à vivre ensemble.

Le positionnement préfère aussi une conception de la théologie comme voix humble et errante, assumant sereinement le rôle de discipline périphérique que lui assigne de toute façon la société, plus sûrement encore l'université et peut-être aussi l'Eglise, dans le dessein d'y offrir sa juste note¹. A l'écart des concepts forts et des démonstrations tautologiques, la proximité du partenariat homosexuel appelle effectivement le jeu des métaphores douces, le rejet du péremptoire et la mise au rebut des catégories tout aussi exclusives qu'excluanes. Nous ne sommes pas loin d'une « théologie faible » défendue par John D. Caputo quand la théologie devient le relai du « peut-être » et non plus la déclamation claironnante de la certitude². La théologie se convertit alors en science du risque dialogique, service ultime qu'elle peut encore et toujours rendre au carrefour des autres approches scientifiques, du sociétal et de l'ecclésial. Privée des appuis métaphysiques qui lui permettaient de tout fonder et de tout justifier, l'éthique théologique se conçoit comme une herméneutique des promesses et des désirs, des rêves et du

¹ Cfr. BOEVE, L., *La théologie aux marges et aux carrefours. Théologie, Eglise, Université, société*, in « Revue Théologique de Louvain » n°44, 2013/3, p.388-412

² Cfr. CAPUTO, J., *L'audace de Dieu : prolégomènes à une théologie faible. Faiblesse et déconstruction de la théologie*, in « Etudes théologiques et religieuses », tome 90, 2015/3, p. 317-338

réel, des joies et des souffrances. Elle fait vivre l'ambiguïté, l'émergence, la sous-détermination et ne craint pas les désarticulations¹.

On veillera dès lors à ce que la narration des grands récits qui rendent possible la théologie comme péripétie ne se clôturent pas sur elle-même. On sait les minorités sexuelles avoir longtemps souffert de telles clôtures quand leurs attirances profondes ont été interprétées sans aucun recours possible en termes de désordre, de dé-création, d'exclusion du récit lui-même. Quand ce dernier accepte de ne pas se suffire à lui-même, alors « un tel récit chrétien ne pense pas Dieu au centre, mais à partir de la marge ; il ne voit pas Dieu comme la garantie que l'on a raison, mais comme la critique de cette position. Et un tel récit chrétien ouvert met les chrétiens au défi, au nom du Dieu qui fait la différence, de faire également la différence lorsqu'ils sont confrontés à des récits fermés, à des récits qui ne prennent pas l'autre en compte et qui font des victimes². »

2. conjugalité homosexuelle et créativité baptismale

On constate combien la théologie est mise sous pression, aculée à se positionner sur des mécanismes affectifs diffus qui se jouent entre « identité croyante et croyance identitaire »³ à chaque fois qu'un Etat s'empare du droit pour légiférer en matière de mariage entre deux personnes de même sexe et pour statuer leur faire-famille. Certains protagonistes du débat voient en effet dans l'émergence de la conjugalité homosexuelle une opportunité pour se saisir d'une identité baptismale crédible et audible, offerte à tout homme, toute femme, tout enfant. Des détracteurs voient au contraire dans les nouvelles législations des pétitions de principe, des antinomies conceptuelles, des séries de contre-sens qui nient jusque la nature de la foi elle-même.

¹ « La théologie faible suit Dieu à la trace, suit le nom (de) « Dieu » à la trace, en réalisant qu'elle est obligée, comme tout un chacun, de lire les signes tout au long du chemin, de tracer sa route uniquement grâce à son habileté herméneutique ; obligée de payer son passage avec le sou de ce que sa perspicacité lui donne d'offrir. Il n'y a pas d'Être Suprême là-dehors, ni de Livre Suprême, ni d'Institution Suprême qui puisse la soutenir. Sa force est faible, sa voix réduite au murmure de la force de persuasion de ce qu'elle a à offrir. Elle n'a aucun pouvoir d'intimidation, aucun moyen de contre-attaquer, aucun puissant appareil institutionnel à sa botte, aucune police, aucune armée, aucun quartier général, pas d'argent, pas de cierge, pas de bréviaire, de corbillard ni d'encens pour faire respecter sa volonté. Ici, la faiblesse est une catégorie herméneutique ; elle décrit la faible force de l'interprétation. » Ibid., p.322

² BOEVE, L., *La théologie aux marges et aux carrefours. Théologie, Eglise, Université, société*, in « Revue Théologique de Louvain » n°44, 2013/3, p. 405

³ Cfr. GAZIAUX, E., *Identité croyante et croyance identitaire. Quelle foi pour quelle identité ?*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 271, 2012, p.177-193

L'enjeu éthique à discerner devient alors subrepticement celui de la juste distance à prendre avec les émotions qui paraissent nouer les affiliations ou cliver les appartenances, du recentrement à partir de ce qui lie et relie ceux qui osent dire participer de la voie chrétienne, de repositionner transgression et sacrilège :

« Adhérant à un Dieu qui s'est révélé dans l'épaisseur de l'histoire humaine et qui a pris chair humaine, le chrétien n'est pas appelé à quitter ce monde pour vivre sa foi, car cette dernière le renvoie bel et bien vers lui et l'oblige à exercer un discernement envers les biens de la culture, de sa culture, qui le constituent. Si l'éthique chrétienne se tient bien « sous la parole de Dieu », elle n'y est pas dans le sens d'une inspiration immédiate de cette dernière (qui ferait, par ailleurs, fi de la distance qui nous sépare des écrits bibliques) ni dans le sens d'une déduction immédiate de la justesse éthique à partir des vérités principielles contenues dans la révélation (création, rédemption, etc.). Elle met en œuvre et exige un discernement qui n'est certes pas chose aisée car la réalité qui requiert décision et engagement est loin d'être univoque et transparente¹. »

Nous sommes ici confrontés à un apprentissage de longue haleine, toujours à reprendre collectivement et individuellement, celui de consentir à « habiter le monde selon le désir de Dieu »² et à réimaginer (dans le sens de mettre en correspondance des représentations décisives) les angles morts de l'incarnation. Considéré sous un autre aspect, le critère décisif devient celui de l'inscription dans une société qui ne dispose plus des cadres et des codes d'une *christiana lingua* comme vecteurs de consensus globaux. Les modes d'être chrétiens au monde se laissent alors revigorer par tous ces lieux où se croisent dans la société et la culture des « décisions » anthropologiques, des valeurs et des actions susceptibles de faire éclore un nouveau visage d'humanité soutenable³.

La conjugalité homosexuelle y apparaît bien sûr comme une figure-test, une figure limite peut-être, posée à l'herméneutique de la fraternité. C'est tout un édifice conceptuel et relationnel qui est acculé de la sorte au défi des équilibres à trouver entre foi et culture mais aussi tradition et modernité, culte et culture, sans que les tensions à résorber ne le fassent s'effondrer sur lui-même, sans que le rapport nécessairement dual du christianisme au monde ne devienne duel en

¹ Ibid., p. 190

² Cfr. DUBRULLE, L., FINO, C., *Habiter le monde selon le désir de Dieu. Mélanges Médevielle*, Desclée de Brouwer, Paris-Perpignan, 2015

³ Cfr. COQ, G., *Inscription chrétienne dans la société sécularisée*, Parole et Silence, Paris, 2009, p. 16-17

attente d'un vainqueur et d'un vaincu¹. Prenant en compte les attentes de sens d'une majorité de croyants désinstitutionnalisés et de contemporains ouverts à la mémoire, à la durée et aux récits qui fondent un monde, il est alors enthousiasmant de contribuer en Eglise à la métamorphose d'une morale doctrinale vers une éthique partenaire².

Or le thème de l'engagement sous le faisceau de l'expérience de Dieu ne s'énonce pas non plus abruptement en post-modernité. Etienne Griefou nous a appris à le discerner à l'intérieur même des trajectoires individualisées³. L'implication responsable se déclinerait sous le thème des adhésions progressivement consenties qui permettent à l'humain, à travers l'horizontalité des consistances où il est situé, de s'identifier aux schèmes qui l'émancipent de l'intérieur, qui le font renaître, en réponse à la nécessaire personnification de son destin. Etienne Griefou a bien montré dans sa thèse que la lisibilité de l'acte de croire est aujourd'hui indissociable de l'art de décrypter les récits de vie⁴. L'institution est sur ce chemin moins point d'ancrage d'un itinéraire croyant que portance et relai de construction et de réinterprétation, en phase avec une visibilité institutionnelle davantage attendue dans son habileté « fluide » à relayer des valeurs et réseauter des intuitions que dans sa capacité « cartésienne » à perpétuer des principes et quadriller des itinéraires⁵.

Ce réseau de sollicitations entrelacées suggère les voies de plausibilité des discours théologiques susceptibles d'entrer en dialogue avec les nouveaux contrats de vie institués par le droit civil. Les convictions fortes peuvent alors prendre leur place pour épouser en retour les responsabilités prises. C'est qu'une valeur comme la fidélité et son assomption théologique par l'alliance peuvent être reçues là où le besoin d'être reconnu dans son humanité croise celui du désir de dignité et de réciprocité :

¹ « Le problème se complique si l'on tient compte du fait qu'on n'a pas d'un côté une Eglise fragile, menacée et de l'autre une société forte, équilibrée dans ses institutions, ses valeurs et sa vitalité démocratique. On pourrait montrer en fait que dans les difficultés qu'elle rencontre : à survivre comme institution, à assumer la transmission du message évangélique, l'Eglise est aux prises avec des phénomènes qui touchent la société actuelle. Globalement, c'est la possibilité même d'un fonctionnement des institutions : école, famille, Eglise,... en cet âge où la démocratie a développé ses conséquences culturelles, qui est en cause. » Ibid., p.146

² Ibid., p. 165

³ Cfr. GRIEU, E., *Nés de Dieu, Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, Cogitatio Fidei n° 231, Cerf, Paris, 2003

⁴ Cfr <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2006-v62-n3-ltp1711/015761ar.pdf> ; <https://www.revue-christus.com/article/nes-de-dieu-716> [dernière consultation : 30/03/2019]

⁵ Cfr. JOIN-LAMBERT, A., *Vers une Eglise « liquide »*, in « Etudes », février 2015, p. 67-78

« La fidélité est ainsi une qualité permettant d'intégrer les moments du devenir de chacun et la fragilité de son désir, et d'envisager la possibilité d'un terrain de présence et de déploiement de son manque propre. Là où chacun peut se « sentir à sa place ». Ce qui signifie qu'elle offre un lieu privilégié à soi et à l'autre – non pas toute la place, mais un espace à habiter ; non pas un état figé, mais un intervalle à partir duquel il est offert à chacun d'être vivant et désirant¹. »

3. normativité en mouvement et perspectives en miroir

La perspective envisagée dans ce travail entend rendre compte d'une situation sociétale nouvelle qui, à notre avis, a contribué à faire éclore un nouvel espace éthique. Le regard des contemporains sur l'homosexualité a fondamentalement évolué tant sur le plan des discours que sur celui des pratiques. Le temps où l'homosexualité n'était envisagée qu'en termes de perversion, d'anomalie foncière ou d'asocialité est derrière nous. Celui qui se serait laissé enfermer dans une telle rhétorique semble désormais inaudible, voire ridicule. Ensuite, la possibilité du mariage civil (1000 mariages homosexuels par an en Belgique depuis 2003) réactualise sous un jour tout aussi nouveau qu'inédit la figure à rencontrer. Dès lors, quelles ressources rassembler pour les personnes homosexuelles qui ont mûri un choix de vie stable dans les institutions que le droit civil leur ouvre de surcroît ?

La communauté catholique réfléchit à l'accueil et à l'inclusion de ces situations nouvelles. Tout d'abord, les catholiques sont sollicités dans le registre de la morale familiale. La fécondité d'une famille s'évalue traditionnellement à partir de la relation engagée entre un homme et une femme, relation nouée par le sacrement du mariage. L'itinéraire d'une famille s'organise et prend sens à partir de fondements anthropologiques où l'irréductible différence des sexes constitue le socle d'intelligibilité première. Quand une relation se noue d'une autre manière, et avec des partenariats étrangers aux catégories du mariage chrétien, l'évaluation se complexifie. En effet, l'enseignement magistériel sur la famille comme idéal et norme de vie n'honore que difficilement les requêtes de celles et ceux qui ont choisi d'autres chemins pour engager leur existence. Deuxièmement, la problématique sociétale vécue résonne encore souvent chez les chrétiens dans la ligne d'une provocation. Les chrétiens sont en effet à ce moment-là incités à réviser leur manière de concevoir des repères structurants et de dialoguer avec le monde. Ils font en même temps le constat de leur minorisation, voire de leur étrangeté, quand ils formulent des convictions et des perspectives de vie bonne avec les mots de la foi. Ils font encore

¹ MARGRON, V., *Fidélité, infidélité : question vive*, Cerf, Paris, 2017, p. 62

l'expérience des tensions entre eux quant aux manières de diagnostiquer et de défricher les chemins.

La gageure se déplace alors vers l'ecclésiologie : quelle Eglise pour se rapporter au monde présent où les anthropologies et le lien social se négocient sous un jour nouveau ? Enfin, la problématique révèle aussi une interrogation forte sur le statut épistémologique de la théologie en ce sens qu'il s'agit de faire rencontrer tout un héritage normatif et spirituel avec un monde qui ne l'attend pas pour se structurer. Quelle est la signification concrète d'un discours théologique, a fortiori en sa visée éthique, dans la société pluriconvictionnelle ? Cette dernière question nous reconduit vers la difficulté pressentie dès le début : celle des moyens à disposition des chrétiens pour évaluer de manière pertinente les trajectoires dessinées par des configurations sociétales inédites que la société consolide en reconnaissant l'union civile de deux personnes de même sexe.

Quand le pape François, dans *Evangelii gaudium*, stimule les chrétiens à sortir du cocon de leurs certitudes et à rejoindre les « périphéries » qui sont en attente de la lumière de l'Évangile, il encourage implicitement les théologiens à réfléchir sur l'arsenal éthique qu'ils déploient. On a bien retenu que le pape trace ici, plus qu'un souhait généreux, un chemin de crédibilité pour l'Eglise, chemin certes inconfortable et « rocailleux », chemin où ceux qui s'aventurent « courent le risque de se salir avec la boue de la route », chemin qui doit mener toute personne à l'amitié avec Jésus-Christ au sein d'une communauté qui a pour vocation de l'accueillir. La dynamique de *Evangelii gaudium* est résolument inclusive et l'invitation à discerner une parole à partir de la réalité telle qu'elle se présente nous semble particulièrement pressante. Elle nous oblige à réassumer les voies audacieuses de l'accompagnement des réalités de société que l'Évangile a toujours désiré pénétrer. De concert, il nous semble aujourd'hui que des conditions sociétales et ecclésiales sont réunies pour amorcer un discours apte à rendre compte de l'annonce du salut dans des perspectives de vie différentes des schémas classiques d'engagements matrimoniaux.

Le théologien moraliste Xavier Thévenot s'opposait en matière de morale sexuelle et familiale tant à la tentation désespérée de fuir les normes qu'à celle de les imposer sans leur donner sens, c'est-à-dire sans s'interroger sur les principes qu'elles entendent honorer, à partir de la complexité des situations vécues. Il nous semble pourtant que les situations se sont justement bien complexifiées depuis le cadre où Thévenot écrivait. L'homosexualité à laquelle Thévenot se rapporte reste une figure marginale. La possibilité même d'une intégration de la vie commune entre des personnes de même sexe à l'institution du mariage civil n'est pas encore à

l'ordre du jour. C'est pourquoi le geste éthique de Thévenot se maintient pour l'essentiel aux requêtes d'accueil et de bienveillance dues aux personnes dont la sexualité revêt une forme a-normative, personnes qui cherchent parfois leur équilibre à travers une vie de couple, vie à partir de laquelle on peut discerner des valeurs conformes à l'Evangile, valeurs qui sont le point de départ d'un cheminement où le dynamisme de la gradualité morale constitue à l'époque le fil rouge.

Le centre de gravité se déplace quand le discernement éthique doit se saisir d'une réalité sociétale inscrite dans le droit civil. Celui-ci donne une véritable consistance (rien de moins que les droits et les devoirs du mariage!) à un projet de vie soudainement investi d'une légitimité sociale plus forte. N'est-il pas temps de proposer un idiome plus créatif pour accompagner les enjeux d'une forme de vie étrangère aux engagements chrétiens convenus ? Et ce, non pour relativiser l'accomplissement manifeste que constitue le mariage sacramentel à partir de ses fondements et sur lesquels le modèle familial promu par l'Eglise s'édifie mais afin que les nouvelles formes d'unions instituées soient aussi éclairées par la foi. Accompagner une personne ou risquer une parole sur l'institution civile qu'elle a choisie en conscience d'habiter, ce n'est évidemment pas la même chose!

4. conditions d'énonciation et limites d'un projet

Notre projet est centré sur la signification théologique possible mais prudente de la conjugalité homosexuelle émergente. Les théologiens peuvent-ils en dire oui ou non quelque chose de l'intérieur ou sont-ils condamnés à traiter froidement cette réalité de l'extérieur, au motif que Dieu ne s'y dirait pas ou pas assez ? Le couple homosexuel doit-il être ecclésiastiquement cantonné à « ce qu'on ne saurait voir » ou raconte-t-il aussi quelque chose de la proposition d'alliance ?

Cette étude n'ignore pas que la majorité des personnes homosexuelles en couple ne se marieront pas civilement. Elles ont pourtant le mariage en point de mire quand l'institution civile dialectise leurs désirs et leurs attentes. Nous n'entrons pas non plus directement dans l'analyse des particularisations familiales quant à la filiation et la procréation, bien que les réalités pointées soient insécables. Nous préférons saisir la réalité du couple homosexuel dans le paysage complexe de la conjugalité et des faire-familles aujourd'hui, entre recomposition et créativité, et éviter l'hyperpolarisation sur la procréation médicalement assistée. Cette dernière recouvre en effet les attentes croisées de toute une société. Nous privilégierons alors spécifiquement les sciences sociales qui permettent d'appréhender le couple homosexuel comme figure d'humanité.

L'homosexualité existe et le couple homosexuel fait partie de la réalité. Dans ce cadre, les recherches sur l'étiologie de l'homosexualité sont d'un moins grand secours que les études qui saisissent les contours d'un relationnel passé d'une configuration de marginalité vers la confirmation d'une minorité. La psychanalyse qui a tant investi le champ de l'homosexualité durant ces dernières décennies semble également opérer un mouvement de retrait au profit des études de genre qui externalisent la situation dans le registre du politique.

En théologie catholique, on a davantage investi l'approche de l'homosexualité comme forme de sexualité marginale que les significations d'une sexualité vécue sur le plan de la minorité en relation étroite avec une majorité, laissant en cela la prospection quasi exclusive aux théologies libérales de la sphère protestante. On s'est peu interrogé sur l'homosexualité comme lieu potentiel de connaissance théologique.

Du côté des conventions instituées, les mariages civils et sacramentels sont des institutions en crise. Les investir intellectuellement comme des modèles robustes et consolidants ne vérifie qu'en partie les chemins d'humanisation pour qui s'en réfère. Le Concile Vatican II a en outre proposé une vision du septénaire sacramentel réarticulé autour de l'initiation chrétienne comme socle à partir duquel penser toute la vie chrétienne. Revenir à cette intuition, c'est remettre en connectivité non seulement les sacrements entre eux mais aussi les réalités qu'ils accomplissent : union, pardon, service, action de grâce ne sont pas relativisés mais remis en perspective, à partir de l'appel fondamental du Concile à la sainteté. Notre prospection reste ainsi principalement éthique et moins doctrinale. Elle se donne pour objectif d'interroger les lisières de l'inclusion et de la reconnaissance fraternelle.

Le pasteur en charge d'accueillir les sollicitations des personnes homosexuelles en couple reste aujourd'hui encore presque exclusivement renvoyé à lui-même. Le terrain demeure glissant pour l'accompagnateur, pris en étau entre trois niveaux de loyauté : celui des normes romaines qui lui ont été enseignées, celui des évêchés régionaux souvent plus nuancés mais porteurs de signaux souvent peu clarifiés, et celui de la situation concrète engagée. Dans ce domaine précis, on peut souligner que les rouages qui font circuler universel, particulier et singulier sont plutôt grippés. S'ajoute à cela une réception fort diversifiée parmi les croyants eux-mêmes. On ne peut pas dire que la parole soit vraiment libérée. De l'accueil d'une réalité donnée à son interprétation, le chemin à emprunter est ici encore plus étroit qu'en d'autres endroits. Il reste éprouvant, faute de balises concédées.

Nous avons divisé notre recherche en quatre chapitres articulés. Nous voudrions partir dans un premier chapitre d'un dialogue avec les normes magistérielles romaines et leurs traductions anthropologiques et psychanalytiques. Ces normes ont en effet forgé un imaginaire qui a dessiné et dessine encore des contours de discernement des comportements sexuels. Elles ont souvent été utilisées pour défendre un ordre familial et critiquer l'idée même de famille homoparentale perçue comme une idéologie contraire au bien des enfants. Elles ont en retour suscité divers contre-discours ainsi que des accommodements quand leur mise en œuvre ne correspondait que difficilement aux aspirations des sujets contemporains et aux réalités de leurs vies. Depuis quelques années, ces normes sont ré-énoncées dans une perspective plus inclusive par le magistère pontifical, sous l'impulsion du pape François. Il importe de reconsidérer les anthropologies en débat que ces normes engagent pour les mettre en dialogue.

Nous nous proposons ensuite, dans un deuxième chapitre, de rencontrer la situation concrète des personnes homosexuelles chrétiennes ayant fait le choix d'une vie commune. Certaines d'entre elles se disent concernées par la foi catholique. Il nous semble dès lors intéressant de nous tourner vers les milieux associatifs qui accompagnent de telles trajectoires, qui donnent « voix au chapitre » à des itinéraires atypiques de vie chrétienne. En nous mettant à l'écoute de ces associations, nous espérons prendre le pouls d'une question portée non par des personnes isolées mais relayée par des expériences porteuses d'intuitions partageables.

Le troisième chapitre partira du constat que la référence au baptême joue le rôle de principe inclusif au sein des associations. Elle catalyse en outre les approches des auteurs et des théologiens qui les soutiennent. Nous comprendrons que revenir par ce biais vers la condition chrétienne est porteur pour penser l'éthicité du couple homosexuel. Ce chapitre constitue le cœur de notre recherche.

Enfin, dans un quatrième chapitre, plus audacieux mais soucieux de rejoindre le concret de bien des vies, nous nous risquerons à quelques ouvertures. La personne « gagnée » par son baptême est susceptible de déployer à travers son vécu propre des dispositions vertueuses, à y laisser s'écrire la grâce. Mais les personnes qui constituent un couple homosexuel paraissent de prime abord amputées de modèles autorisés desquels elles pourraient s'inspirer. Elles sont acculées à un effort particulier d'audace transgressive. Or, ceux qui s'identifient comme chrétiens ne sont justement pas sans ressources spécifiques pour imaginer une suite du Christ dans les conditions qui sont les leurs. Pour William Spohn, par exemple, la vie morale et spirituelle des chrétiens se concrétise précisément au moyen de l'imagination analogique capable de créativité éthique. Ensuite, la notion patristique de « pédagogie divine » nous rappelle que l'ordre de la création

n'est pas opposable à celui de la rédemption. Elle nous invite à prendre tous les aspects de l'incarnation au sérieux comme autant d'espaces d'une création fondamentalement bonne habités et vivifiés par l'Esprit. Dans un monde où les structures régulatrices traditionnelles se sont estompées avec le corollaire d'une surexposition du sujet aux aléas des parcours individuels ; dans une société mondialisée, peu disposée à l'intégration éducative de normes stables et structurantes, la « pédagogie de Dieu », théologiquement comprise, permet une inscription adéquate des conditions historiques présentes au sein même du discernement éthique des situations de vie.

5. quelques précisions conceptuelles

Au fil de la rédaction, le lecteur sera confronté à une série d'expressions récurrentes. Il nous a semblé utile de préciser en introduction l'usage spécifique que nous faisons de trois d'entre elles.

1. Eglise-Eglises-ecclésial

Bien que l'interlocutrice principale soit l'Eglise catholique, nous faisons intervenir d'autres communautés confessionnelles sans toujours positionner des frontières fermes aux diverses appartenances. Le décroisement est volontaire quand il privilégie un rapport de force centripète des chrétiens à l'Eglise (c'est-à-dire un mouvement d'attraction des « périphéries humaines » vers le cœur de l'Eglise, la vie du mystère trinitaire). C'est cette force d'attraction qui est souvent exprimée dans l'écrit par la substantivation de l'adjectif « ecclésial ».

Le premier chapitre de la Constitution *Lumen gentium* présente le mystère de l'Eglise par rapport au mystère de Dieu et à son plan de salut porté par le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La communion ecclésiale signifie bien plus qu'un effort de démocratisation dans l'Eglise, elle signifie aussi bien davantage que la mise ensemble des forces vives de tous ceux qui font l'Eglise. La communion ecclésiale ne relève pas d'un slogan « l'union fait la force » ; elle est réponse à un appel qui vient de Dieu. La Trinité est la source et le modèle qui doivent guider et inspirer la vie de l'Eglise et en marquer le terme¹.

Cette présentation de l'Eglise favorise l'usage d'un langage biblique et donc métaphorique (comme peuple de Dieu en marche, par exemple, dans le deuxième chapitre de *Lumen gentium*) pour parler de la nature et de la mission de l'Eglise. L'Eglise n'est pas d'abord une institution

¹ LE CHEVALIER, V., *Ces fidèles qui ne pratiquent pas assez...Quelle place dans l'Eglise ?*, Lessius, Paris, 2017, p. 17-60

organisée (même si elle l'est aussi). Elle est avant tout la réalisation du projet du Père, vie nouvelle avec le Christ, souffle de l'Esprit. Lumen gentium situe une Eglise qui incorpore par la foi et le baptême. Mais les démarcations de l'Eglise ne se laissent pas figer. Les frontières sont tracées en souplesse. L'Eglise de Lumen gentium n'est pas d'abord définie par ses démarcations. Lumen gentium décline l'adhésion dans la différenciation et la multiplicité. L'Eglise est exprimée à partir de son cœur, comme attractivité opérée par le Christ, lumière du monde¹.

2. pastoral

La substantivation du terme « pastoral » prend souvent une acception large d' « art de vivre » en attractivité avec le mystère du Christ et de l'Eglise, plus ou moins implicitement, plus ou moins explicitement. Elle tend de concert à exprimer le nomadisme et la pérégrination existentielle dans une culture de l'autonomie. Le « pastoral » vise enfin à nouer la rencontre du sujet qui chemine aux sujets qui l'interpellent et avancent avec lui.

Le « pastoral » est investi de manière relationnelle et implique la réciprocité. L'hospitalité des destinées, les unes par les autres, en constitue l'âme². Le sens du mot « pastoral » est donc saisi autrement qu'en termes d'écoute active et d'attitude non-offensante. Il conditionne la mission comprise comme « expérience inouïe de l'intimité de Dieu qui suscite chez le chrétien de partager ce qu'il ne cesse d'y puiser, de le partager avec quiconque se présente sur son chemin, et surtout, de le reconnaître avec étonnement chez lui³. »

3. norme

Ce sont plus généralement les normes du magistère romain en matière de morale sexuelle et familiale qui sont ici convoquées et discutées. Cette discussion conduit au carrefour entre vie éthique et vie ecclésiale. On sait que le travail du magistère aboutit à l'énonciation de normes précises. Ces normes tentent d'exprimer l'intimité du lien entre création et rédemption, l'accueil du Royaume dans un monde complexe et des vies toujours singulières entre Ecriture, sciences

¹ Ibid., p. 61-98

² THEOBALD, C., *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, Bayard, Montrouge, 2017, p. 149-151

³ Ibid., p. 178

humaines et philosophie. On accepte le principe de leur discussion quand on a perçu le caractère situé de leur énonciation¹.

Pour Alain Thomasset, « ce jugement critique est à distinguer du jugement prudentiel qui doit être mis en œuvre à l'occasion d'une décision particulière (dans la relation entre la conscience et une norme ecclésiale), car il constitue une part indispensable au processus d'apprentissage et de l'enseignement dans l'Eglise². » Or c'est le jugement prudentiel que nous avons d'abord mis en évidence dans le rapport aux normes magistérielles. C'est donc dire qu'une dynamique de réappropriation, de créativité et d'arrangement est privilégiée, dans un contexte où ces normes en discussion résonnent encore chez les sujets sur fond d'un ethos chrétien commun. Cette dynamique conduit ensuite à une exigence de clarification des normes elles-mêmes quand des interpellations sont portées par un nombre non négligeable de croyants. L'ancrage de notre discussion avec les normes magistérielles est d'abord prudentiel pour ouvrir ensuite les thèmes de la transgression, de l'intégration et de la transformations des normes.

Il est évident que cette discussion se poursuit dans le cadre plus large de la perception, de l'élaboration des normes et des sources de la normativité éthique. La perspective d'un sujet libre et élaborateur de ses propres normes fascine et inquiète. Dans un contexte d'autonomie et d'individualisme, la compréhension du Christ comme norme de l'agir est alors fortement complexifiée et revêt des potentialités de sens à explorer³.

¹ THOMASSET, A., *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Cerf, Paris, 2011, p. 363

² Ibid., p. 371

³ REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE n° 300 : *Les normes en procès*, Cerf, Paris, 2019

Premier chapitre

De la commune dignité à la reconnaissance effective : l'anthropologie réinterrogée

Introduction

De nombreuses personnes se tournent encore aujourd'hui vers l'Eglise pour un conseil, pour interroger leur quotidien, qu'elles se considèrent explicitement ou non comme membres du peuple de Dieu. Sur ce chemin, la rencontre avec les personnes homosexuelles est une des figures incontournables de l'accompagnement pastoral contemporain. Non parce que l'homosexualité serait sortie de nulle part et qu'il faudrait maintenant la canaliser mais parce que les configurations actuelles de son intégration publique lui donnent une visibilité inédite et des significations sociales nouvelles. Les pasteurs savent qu'ils sont attendus dans cette rencontre, comme ils sont attendus en chaque situation où se tissent des relations humaines faites de doutes, de projets, de souffrances, de joies. Mais les pasteurs sont eux-mêmes pris dans le filet d'interrogations éthiques aussi inédites que vigoureuses. Ils doivent eux aussi apprendre à se situer dans les débats anthropologiques en cours où les identités semblent renégociées et réévaluées à partir de données nouvelles. Que convient-il alors de dire, de proposer ? Comment cheminer de surcroît dans un contexte de pluralisme épars où l'Eglise n'est plus la médiation sociologique évidente et exclusive du rapport de l'homme à Dieu ?

Les occasions et opportunités de telles rencontres ne manquent pas. Mais qu'elles prennent forme à l'occasion du baptême d'un bébé, d'une demande d'éclaircissement sur un passage d'Evangile, d'une démarche pour actualiser un point d'éducation chrétienne reçue durant l'enfance ou d'une requête de bénédiction de couple, ces interpellations résonnent désormais dans un contexte anthropologique où la personne semble tracer elle-même son propre itinéraire de sens. Elle cherche à trouver par elle-même, en tâtonnant, une vérité qui n'est admise que lorsqu'elle est passée par le filtre du jugement individuel.

Dans ce contexte, un cadre normatif de la sexualité est devenu plus complexe à énoncer, y compris dans le milieu ecclésial. La culture prégnante conforte la conception d'un individu libre de ses choix en matière de conduites sexuelles, en fonction de ses attirances profondes et de ses engagements personnels. La sexualité est ainsi devenue dans le discours intellectuel dominant le sanctuaire de l'épanouissement personnel, le lieu privilégié où la liberté personnelle peut se réaliser et où nulle instance ne devrait normalement s'immiscer. En même temps, l'exercice de

la sexualité n'échappe jamais totalement au contrôle social. Les formes diverses de harcèlement, le viol ou la pédophilie illustrent la nécessité d'un cadre de légitimité où le binaire permis/défendu reste opératoire. C'est alors au sein d'un entrelacs d'options politiques négociées avec un réseau de conclusions provisoires des sciences humaines que se forment les contours des nouveaux discours régulateurs¹. Nous notons que l'intervention des sciences dites « de la nature » dans le débat, bien qu'existante, semble moins éclairante². La réticence à édicter des règles de conduites à partir du biologique ou d'observations cliniques s'explique sans doute par les craintes d'eugénisme ou de contrôle totalisant de tiers.

L'horizon des normes, bien que sérieusement perturbé, n'est pas pour autant évacuable. En effet, la sexualité des êtres humains implique une myriade d'énigmes existentielles, de difficultés, de possibilités où toute la société se trouve convoquée. Les comportements sexuels des uns concernent toujours la vie des autres parce que la sexualité implique le langage de l'humanité commune. C'est dire que le sexuel implique plus que la génitalité. Il initie des modes de vie et crée du lien entre des personnes qui appelle à la reconnaissance. Les lois de la filiation et l'établissement de la parenté en constituent sans doute l'incarnation la plus significative.

Dès lors, quelles figures de l'homosexualité sont interpellées par un cheminement chrétien ? Et quelles représentations de l'homosexualité peuvent nourrir le discernement ? Le temps qui s'ouvre est sans doute celui de l'analyse pour mieux cerner un univers relationnel mal connu et les enjeux qu'il interroge. On commence à peine à entrevoir que l'homosexualité n'est pas seulement une revendication identitaire mais aussi une réalité expérimentée par des personnes qui essaient de la vivre de façon responsable. Comment apprivoiser cette réalité ?

¹ Tout en déconstruisant le concept de « révolution sexuelle » qui signifierait l'atomisation illusoire des conduites sexuelles, le sociologue Michel Bozon a mis en évidence la recomposition normative des conduites sexuelles, entre individuation, intériorisation, exigences nouvelles et déplacement des contrôles sociaux. Cfr BOZON, M., *La nouvelle normativité des conduites sexuelles ou la difficulté de mettre en cohérence les expériences intimes*, in MARQUET, J. (éd.), *Normes et conduites sexuelles. Approches sociologiques et ouvertures pluridisciplinaires*, Editions Academia, Louvain-la-Neuve, 2004, p.15-33

² On doit au neuroendocrinologue belge Jacques Balthazar (ULiège) la synthèse la plus exhaustive en langue française sur les études scientifiques internationales qui traitent des mécanismes biologiques influant potentiellement les grandes orientations sexuelles. La prudence avec laquelle l'auteur collectionne les résultats en les pondérant (descriptif) contraste assez franchement avec les ouvertures qu'il préconise (prescriptif). On passe ainsi d'une circonspecte analyse de résultats à une prescription normative claire : l'homosexualité étant potentiellement déterminée par des données biologiques (activité hormonale sur le fœtus), il faudrait que la société permette en retour aux personnes homosexuelles de vivre au mieux leur condition biologique propre. Cfr. BALTHAZART, J., *Biologie de l'homosexualité : on naît homosexuel, on ne choisit pas de l'être*, Mardaga, Bruxelles, 2010

Les personnes homosexuelles peuvent se marier et constituer une famille. C'est un fait, un acquis sociétal et juridique. La réalité de la conjugalité homosexuelle fait inéluctablement partie du paysage qu'offre le droit d'inscrire un projet de vie dans la société. Les chrétiens savent aussi combien il coûte de s'offrir le luxe d'ignorer les évolutions dans la société, de les mépriser ou de les caricaturer¹. De surcroît, des chrétiens homosexuels élisent leur domicile dans les nouvelles possibilités que leur offre le droit du mariage. D'autres profitent encore des dispositions de la cohabitation légale ou du climat plus favorable à la reconnaissance du lien homosexuel pour envisager une vie commune stable et s'insérer dans la société.

Dans ce chapitre, nous voudrions partir d'un dialogue avec les normes magistérielles romaines et en particulier avec leurs modulations anthropologiques et psychanalytiques. Ces normes ont en effet forgé un univers mental qui a dessiné et dessine encore des contours de discernement des comportements sexuels. Elles ont en même temps été utilisées pour défendre un certain ordre familial et déconstruire la nature même d'une famille homoparentale perçue comme une idéologie contraire au bien des enfants. Elles ont en retour suscité divers accommodements ainsi que des contre-discours quand leur mise en œuvre ne correspond que difficilement aux aspirations des sujets contemporains. Depuis quelques années, elles sont par contre ré-énoncées dans une perspective plus inclusive par le magistère pontifical, sous l'impulsion du pape François. Il s'agit dès lors de saisir l'anthropologie que ces normes engagent pour les mettre en dialogue avec les observations sociologiques de terrain.

La sociologie permet aujourd'hui de formaliser l'émergence d'une conjugalité homosexuelle. Quand des chrétiens « bien de leur temps » s'approprient cette forme de vie commune, ils lui insufflent une spécificité propre, en entretenant un rapport particulier aux normes. Elles deviennent partie prenante des constructions identitaires. Certaines réappropriations et accommodements spécifiques méritent dès lors d'être étudiés tant ils témoignent de la créativité éthique dont sont capables les sujets chrétiens. Ce sera le fil rouge de notre recherche.

¹ Des observateurs ont épinglé un aspect assez méconnu de l'opposition au « mariage pour tous » dans les rues de Paris entre octobre 2012 et mai 2013, à savoir la souffrance de personnes homosexuelles chrétiennes qui se sont senties disqualifiées au cœur même de leur configuration familiale. Par le recours massif à l'anthropologie de la différence des sexes pour fonder la « famille légitime, éternelle et universelle », certaines d'entre elles ont été éprouvées tant dans la reconnaissance de leur humanité profonde que dans leur rapport à la foi et aux appartenances communautaires auxquelles elles sont attachées. Le journaliste Philippe Clanché a posé sur papier les tenants et aboutissants de ces tensions : CLANCHÉ, P., *Mariage pour tous. Divorce chez les cathos*, Plon, Paris, 2014

I. Déchiffrer la conjugalité des personnes de même sexe

La conjugalité homosexuelle est une réalité récente qui révèle sa pleine intelligibilité dans le contexte historique du combat pour l'égalité des droits. A travers le monde, l'évolution législative est fulgurante mais non uniforme. Seize pays européens reconnaissent le mariage entre deux personnes de même sexe : les Pays-Bas (depuis 2001), la Belgique (2003), l'Espagne (2005), la Norvège et la Suède (2009), le Portugal et l'Islande (2010), le Danemark (2012), la France et la Grande-Bretagne (2013), la Finlande (2014), le Luxembourg et l'Irlande (2015), l'Allemagne, Malte et l'Autriche (2017). En-dehors de l'Europe, dix Etats ont légalisé le mariage pour les personnes de même sexe : les Etats-Unis, le Canada, l'Argentine, l'Uruguay, le Brésil, la Colombie, l'Afrique du Sud, la Nouvelle-Zélande, Taïwan et l'Australie. Dans la majorité des pays européens où le mariage homosexuel n'est pas officialisé, des unions ou des partenariats civils ont été légiférés sous des formats divers. Parmi ceux-ci, il faut compter la République tchèque (2006), la Hongrie (2007), la Slovénie (2010), la Croatie et l'Estonie (2014), la Grèce et Chypre (2015) et l'Italie (2016).

Si la conjugalité homosexuelle est visible et possible, elle est cependant à géométrie variable : les possibilités contractuelles sont multiples. Les personnes homosexuelles perçoivent ces formules de manière contrastée : certaines les ont désirées depuis longtemps et s'en approprient les cadres tandis que d'autres les rejettent par refus de calquer le modèle hétérosexuel. Quoi qu'il en soit, il est évident que la législation civile en faveur des personnes de même sexe a permis une meilleure acceptation sociale, une meilleure intégration des situations familiales et même provoqué de nouvelles façons de faire-famille.

La situation belge, où le mariage entre deux personnes de même sexe est possible depuis 2003, prouve combien non seulement le droit peut enregistrer l'évolution des normes dans une société mais peut même les produire¹.

¹ En Belgique, on a officialisé 1112 mariages de personnes de même sexe en 2017. Le pourcentage avoisine 2,5/100 de la totalité des mariages et ce avec régularité depuis 2003. La répartition des mariages entre hommes et femmes du même sexe tend à la symétrie. 44319 mariages ont été totalisés en 2017. <https://statbel.fgov.be/fr/nouvelles/les-belges-se-marient-de-plus-en-plus-tard-et-divorcent-de-moins-en-moins> <https://statbel.fgov.be/fr/themes/population/mariages-et-divorces/mariages#figures> (dernière consultation : 30-03-19)

Cathy Herbrand a montré à ce propos que l'ouverture du mariage aux personnes homosexuelles en Belgique a profondément remodelé le sens de l'institution¹. Actuellement le mariage est juridiquement appréhendé en Belgique comme la consécration d'un couple, de sexe différent ou non. Il n'est plus subordonné à la fonction procréatrice : le mariage et la filiation ne sont plus impliqués directement l'un par l'autre. Le législateur belge a sciemment dépassé la référence à la différence des sexes comme fondement de la famille et du couple :

« Certaines modifications de la loi, telles que la suppression de la référence à la procréation au sein du mariage, ont conduit à accélérer, à rendre visible et à légitimer la dissociation entre alliance, filiation, procréation et sexualité, dimensions qui, jusqu'alors, étaient encore liées à travers l'institution du mariage². »

La logique législative belge prend ainsi le tournant de l'encadrement pluriel des situations familiales. Le mariage devient une option parmi diverses manières de choisir une forme d'union, en regard d'une norme sociale que l'on conserve pour l'instant : un couple belge ayant des enfants en responsabilité doit toujours vérifier le principe d'une filiation à l'égard de deux personnes et une autorité parentale limitée à deux personnes. L'exercice de la parentalité ne coïncide plus nécessairement avec la réalité du foyer.

La conjugalité homosexuelle fonctionne alors comme un « miroir grossissant » des métamorphoses de la conjugalité dans la société belge : l'axe de l'alliance interpersonnelle et familiale se fragilise mais l'axe de la filiation reste ferme pour l'instant, tout en évoluant dans sa nature. Le mariage n'est plus fondateur du couple, il vient plutôt sceller des situations de vie déjà stabilisées où des enfants grandissent souvent. Une brèche semble ouverte : la parenté devient moins « biologique » et plus sociale. Les recompositions familiales, la réalité de la monoparentalité, l'assistance biomédicale et la possibilité d'instaurer une parenté homosexuelle entament un processus de déliaison de la parenté vis-à-vis des lois de la rencontre sexuelle³. Le conjugal « épouse » moins qu'avant un parental procréatif dans les faits.

¹ HERBRAND, C., *Belgique. Les mutations du mariage et de la parenté*, in DESCOUTURES, V., DIGOIX, M., FASSIN, E., RAULT, W. (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde. L'arrangement des normes familiales*, Editions Autrement, Paris, 2008, p. 34-44

² Ibid., p.42

³ Ce à quoi essaie de répondre avec lucidité l'anthropologue français Maurice Godelier : « C'est pourquoi l'obsession du fondement génétique de la parenté devra disparaître si nous voulons prendre en compte et réguler les nouvelles formes de parenté. Car celles-ci, il faut y insister, ne sont ni un bonheur ni un cauchemar. Elles sont tout simplement filles de nos sociétés et de notre époque. » GODELIER, M., *Métamorphoses de la parenté*, Fayard, Paris, 2004, p. 711

Quant à la réalité homoparentale, il y a certainement deux manières décisives de l'appréhender : l'homoparentalité comme une réalité familiale parmi d'autres et l'homoparentalité comme un « projet parental ». Au quotidien, ces deux aspects se recouvrent de plus en plus.

L'homoparentalité en tant que réalité familiale se donne à lire comme une des composantes du paysage déjà complexe de la famille au XXIème siècle¹. On aurait sans doute tort de l'étudier en dehors du cadre des figures familiales multiples et de ses « recompositions » à l'œuvre². Elle en constitue juste un avatar particularisant. Beaucoup d'enfants qui grandissent dans les familles contemporaines, pour prendre un exemple, ont à apprivoiser des réalités comme la multiplication des repères parentaux et les déclinaisons du lien (frère, « demi-frère », redoublement des aïeuls,...). La complexification familiale ne constitue pas dans un premier temps une spécificité homoparentale qui s'offrirait en dehors de la norme familiale contemporaine.

L'homoparentalité comme projet personnel ou de couple ouvre quant à lui une série de questions inédites où le sens commun est provoqué à des acclimations nouvelles. Il est producteur de nouveaux modèles familiaux, cette fois-ci voulus et conçus pour eux-mêmes. Il bouleverse le schéma de la filiation cognatique (bilatérale) à inflexion patrilinéaire, pour reprendre la classification du sociologue Maurice Godelier, sur lequel les sociétés occidentales se construisent depuis des siècles. En ceci, la famille homoparentale est porteuse d'une particularité subversive dans le collectif.

Les familles homoparentales doivent alors s'inscrire dans le tissu social entre droit à la différence et droit à l'indifférence³. Elles ont à épouser la posture du minoritaire au risque du marginal où elles risquent d'être assignées en dernier ressort, du fait de la transgression anthropologique qu'elles incarnent. Ces familles minoritaires ne cherchent pas la plupart du temps à fonder une contre-culture ou à creuser leur marginalité. Elles se socialisent le plus

¹ Pour une typologie minutieuse des figures d'homoparentalité : Cfr NADAUD, S., *Homoparentalité. Une nouvelle chance pour la famille ?*, Fayard, Paris, 2002, p. 127-182 : « Les réalités de l'homoparentalité ».

² Cfr. CHAMBERLAND, L., JOUVIN, E., JULIEN, D., *Les familles recomposées homoparentales et hétéroparentales*, in « Nouvelles pratiques sociales » vol 16/1, 2003, p. 94-112 ; CHAUVIN, S., LERCH, A., *Sociologie de l'homosexualité*, La Découverte, Paris, 2013, p. 72-74

³ DESCOUTURES, V., *Le travail d'institution de la famille homoparentale. Entre droit à la différence et droit à l'indifférence*, in GROSS, M. (dir.), *Homoparentalités, état des lieux*, Eres, Toulouse, 2005, p. 346-355

souvent par intégration des habitudes et des valeurs familiales contemporaines, comme l'a constaté Martine Gross¹.

Qu'en est-il dès lors du rapport aux normes sociales en travail dans les diverses formes familiales à l'œuvre aujourd'hui ? Le sociologue Michel Bozon prétend qu'elles sont négociées dans l'espace démocratique à travers un mouvement d'intériorisation et d'individuation². Les normes n'ont pas disparu des imaginaires collectifs et individuels mais elles sont prises dans un mouvement « qui fait peser sur chacun l'obligation personnelle d'une mise en forme des conduites, ainsi que d'un souci de soi et des autres, parfois dénommé responsabilité³. » Cela pourrait signifier que les personnes se réfèrent et interrogent davantage les normes aujourd'hui à partir de leurs engagements et de leurs situations concrètes qu'elles ne les reçoivent pour construire leur vie ensuite. Les familles homoparentales n'échappent pas à ce processus de négociation.

Une thèse de doctorat récente, pionnière en France, et publiée en 2011, explore en profondeur les aspects sociaux et anthropologiques de la conjugalité homosexuelle masculine⁴. A la veille du « mariage pour tous », l'auteur explique pourquoi l'utilisation du terme « couple » correspond à la réalité vécue croissante des personnes homosexuelles et il donne les raisons de ce succès. Cette thèse fait suite à une série de travaux où la propension à l'augmentation de la conjugalité homosexuelle avait déjà été étudiée, dès la fin des années nonante⁵. Et pourtant, Jérôme Corduriès le souligne dans sa recherche, la dissociation des sphères affective, sexuelle et sociale reste une réalité chez bon nombre de personnes homosexuelles masculines.

La voie « conjugale » n'est pas, loin s'en faut, la voie suivie par la majorité des personnes homosexuelles. Même quand elle est attestée, la forme du couple homosexuel peut prendre des visages divers. Marie-Ange Schiltz avait déjà analysé le fait que la vie commune n'empêchait

¹ GROSS, M., *Transmission des valeurs et des identités religieuses dans les familles homoparentales*, in M. Gross (dir.) « Homoparentalités, état des lieux », Eres, Toulouse, 2005, p. 375-385

² BOZON, M., *Les minorités sexuelles sont-elles l'avenir de l'humanité ?*, in DESCOUTURES, V., DIGOIX, M., FASSIN, E., RAULT, W. (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde. L'arrangement des normes familiales*, Editions Autrement, Paris, 2008, p. 190-202

³ Ibid., p. 190-191

⁴ COURDURIÈS, J., *Etre en couple (gay). Conjugalité et homosexualité masculine en France*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2011

⁵ Cfr. ADAM, P., *Bonheur dans le ghetto ou bonheur domestique ?*, in « Actes de la recherche en sciences sociales », n°128, 1999, p. 56-67

pas les partenaires multiples¹. Quant au sociologue Arnaud Lerch, il invitait à conclure prudemment au sujet d'une conjugalité gay qui se laisse davantage saisir au sein d'une diversité de modèles, où les schémas et les motivations profondes demeurent complexes, que dans une recherche de conformisme social :

« Il convient pourtant de nuancer une lecture des pratiques relationnelles des gays qui voudrait que ceux-ci passent progressivement et inéluctablement, du fait d'une reconnaissance sociale croissante, du sexe sans lendemain à une vie privée dans l'univers domestique². »

Certaines recherches récentes ont néanmoins identifié l'émergence d'une conjugalité homosexuelle semblable au schéma d'un couple hétérosexuel « conventionnel ». Dans un climat de tolérance et de créativité législative en faveur des personnes homosexuelles, Jérôme Courduriès montre combien la conjugalité reste prépondérante et légitimée dans les représentations mentales des contemporains. La stabilité qui en résulte rassurerait l'entourage et faciliterait finalement l'acceptation sociale. Les destinées homosexuelles semblent alors se rapprocher progressivement des destinées hétérosexuelles. C'est que la conjugalité rendrait aussi plus acceptable dans la conscience commune un point délicat du désir de certains partenaires : la concrétisation du désir d'enfant. On peut dès lors comprendre comment, par la voie du droit, une certaine « hétérosexualisation » du désir homosexuel peut prendre forme.

On peut conclure de ces convergences que la conjugalité homosexuelle est une réalité qui se construit sur plusieurs sources de normativité. Le modèle hétérosexuel reste prégnant et finalement structurant : c'est bien lui qui nourrit l'imaginaire du modèle familial dans une complémentarité des rôles encadrés par la culture. Il semble que les personnes homosexuelles ne peuvent pas échapper à ce référencement prégnant de leur propre histoire humaine³. Mais le paysage des normes sociales qui fonde la famille est lui aussi en pleine recomposition : le mariage n'offre plus une garantie de stabilité et les critères de durabilité du couple sont davantage à chercher au niveau de l'épanouissement des partenaires que de la fidélité à un

¹ SCHILTZ, M-A., *Un ordinaire insolite : le couple homosexuel*, in « Actes de la Recherche en sciences sociales », vol.125, n°1, 1998, p. 30-43

² LERCH, A., *Normes amoureuses et pratiques relationnelles dans les couples gays. Héritage et inventivité ?*, in « Informations sociales », 8, 2007 (n°144), p. 110

³ C'est d'ailleurs un des résultats de la thèse de Jérôme Courduriès : « La révolution n'est pas survenue où on l'attendait. Nombre de militants homosexuels espéraient voir dynamiser la famille. La reconnaissance sociale des couples de même sexe, sur le modèle des couples hétérosexuels, révèle au contraire que les modes de vie homosexuels et hétérosexuels se rejoignent. » COURDURIÈS, J., *Etre en couple (gay). Conjugalité et homosexualité masculine en France*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2011, p. 374-375

contrat qu'on s'attache à respecter pour lui-même. Enfin, la conjugalité homosexuelle induit elle-même un nouveau rapport aux normes sociales en interrogeant la « naturalité » et la « culturalité » de l'ordre du monde.

La conjugalité homosexuelle contribue, selon Frédéric Jürgens, non à effacer les normes qui structurent le bien-fondé d'une relation stable au cœur d'une société donnée, mais à les reconfigurer¹. Elle questionne fortement la réappropriation des normes sexuelles dans une société libérale où la légitimité d'une sexualité consentie entre adultes comme critère ultime de validation éthique relativise tout ordre normatif qui serait prédéfini par une « nature » ou dicté par une « culture »².

En fin de compte, c'est à travers une logique à trois niveaux que l'on peut appréhender ce qui se joue dans la conjugalité homosexuelle quand elle rencontre le chemin de l'institutionnalisation. Le premier niveau est celui de la défense des droits individuels. Le mariage a des conséquences sur les prestations sociales et la retraite, des conséquences sur le statut des enfants engagés dans la relation. Le deuxième niveau se situe au niveau du désir de formaliser un engagement pour la durée. Le phénomène de l'acceptation sociétale de l'homosexualité entraîne un désir de formaliser et d'humaniser une relation consentie dans une logique de l'acceptation vers la légitimation. Le troisième niveau est celui de l'assomption par la reconnaissance³. Pour les personnes homosexuelles, les lois peuvent déjà fournir une image disponible dans leur parcours de légitimité. Elles contribuent à la reconnaissance sociale qui, quoi qu'on puisse écrire à son sujet, n'est pas gagnée sur tous les fronts.

Ce niveau de la reconnaissance engage le sens ultime que la société peut donner à la conjugalité homosexuelle. C'est bien le souci de la pleine inclusion des personnes qu'appelle son institutionnalisation. Mais la reconnaissance, bien plus que l'acquis de droits sociaux ou du

¹ JÖRGENS, F., *Projets de couple, Projets de famille. Discours homosexuels sur le mariage et la parentalité*, in « DESCOUTURES, V., DIGOIX, M., FASSIN, E., RAULT, W. (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde. L'arrangement des normes familiales*, Editions Autrement, Paris, 2008, p. 127-138

² Ce qui fera aboutir Eric Fassin à propos des renégociations anthropologiques en cours : « Ce n'est donc pas la fin de l'hétérosexualité, comme certains le redoutent ; ce n'est pas même la fin de l'hétérosexualité comme norme, comme certains l'espèrent ; c'est plus simplement et plus sûrement la fin d'une norme hétérosexuelle naturalisée. Où l'on découvre que, si les débats autour de l'homosexualité ont suscité tant de passions, c'est qu'ils nous parlaient plus largement de l'hétérosexualité, et de son statut social : cette norme n'apparaît plus tant normale que normée. Elle n'est pas donnée, dans une nature éternelle, mais constituée dans une histoire. » FASSIN, E., *L'inversion de la question homosexuelle*, Editions Amsterdam, Paris, 2008, p.69

³ Nous nous inspirons pour le repérage de ces trois niveaux de WEEKS, J., *Le partenariat civil, un compromis très british...*, in DESCOUTURES, V., DIGOIX, M., FASSIN, E., RAULT, W. (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde. L'arrangement des normes familiales*, Editions Autrement, Paris, 2008, p. 45-61

besoin d'engagement formel, sollicite vigoureusement en retour les diverses appartenances auxquelles les personnes adhèrent. Que signifie le mariage de deux personnes homosexuelles qui s'identifient comme catholiques par exemple ? Comment peuvent-elles formuler leur appartenance à l'institution ? Comment comprennent-elles l'obéissance à un enseignement doctrinal qui contredit formellement leur engagement ? Pour le dire de manière laconique, comment se débrouillent-elles avec des identités d'apparence contradictoire et comment négocient-elles leur inscription ?

II. De la Déclaration « Persona Humana » (1976) à la Déclaration des Evêques de France à propos du « mariage pour tous » (2012) : une anthropologie et des normes aux prises avec un univers social et éthique qui se complexifie

La période qui s'étire du milieu des années septante jusqu'à la fin du pontificat de Benoît XVI (2013) est féconde en productions magistérielles sur l'homosexualité au regard des normes censées réguler l'ordre et l'exercice de la sexualité. Des inflexions dans la manière de traiter les « irrégularités » en morale sexuelle et familiale semblent ensuite se dessiner sous un nouveau jour à partir du pontificat du pape François. Nous traiterons de ce tournant ultérieurement.

Le document de la Conférence des Evêques de France du 27 septembre 2012 « Elargir le mariage aux personnes de même sexe ? Ouvrons le débat! » constitue un témoin représentatif d'argumentation magistérielle contextualisée. Publié à quelques mois de la promulgation de la loi Taubira (avril 2013), le document a surtout l'avantage de confronter l'Eglise à un enjeu de société précis. Le rappel de principes généraux n'est plus suffisant. Le défi consiste surtout à se donner les moyens d'être entendu dans le débat démocratique, pour des choix de société porteurs de conséquences sensibles. La posture de la Conférence Episcopale s'appuie sur la tradition chrétienne dans l'intention, précise-t-elle, « non pas d'imposer un point de vue religieux mais d'apporter la contribution des catholiques à ce débat en se basant sur des arguments anthropologiques et juridiques¹. »

Prenant acte de la revendication de la part de personnes homosexuelles d'inscrire leur relation dans un cadre juridique qui les investirait d'une autorité parentale légale, les évêques français

¹ CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE-CONSEIL FAMILLE ET SOCIETE, *Elargir le débat aux personnes de même sexe ? Ouvrons le débat !, septembre 2012* <http://www.eglise.catholique.fr/eglise-et-societe/famille/vouloir-le-debat-et-y-contribuer--14981.html> (dernière consultation : 30/03/2019), p.4

reconnaissent que la réponse à cette demande revient au pouvoir politique. Les évêques identifient alors trois positions exprimées dans la société autour de cette demande. Premièrement, les évêques relèvent l'émergence d'un discours qui, au nom de l'égalité et du principe de non-discrimination, défend l'ouverture du mariage et des conséquences du mariage (adoption, filiation, voire la procréation médicalement assistée) aux personnes de même sexe. Deuxièmement, les évêques repèrent un autre discours, plus militant, qui entend défendre l'idée de la suppression du mariage traditionnel pour le remodeler à partir d'un contrat universel, résultat d'une culture hétérosexuelle périmée qu'il conviendrait de dépasser. Enfin, les évêques constatent le maintien du discours considérant la finalité du mariage comme fondation d'une famille, relié à la conviction que le mariage ne concerne uniquement, de nature et de droit, que des personnes de sexe différent. La suite du document entend développer les raisons pour lesquelles l'Eglise est attachée au troisième discours.

La pierre d'angle de l'argumentation du texte est enchâssée dans la théologie de la création (Gn 1,27 ; 1,31) comme terreau de convictions anthropologiques fondamentales. La relation homme-femme a un statut particulier dont il faut défendre la beauté : elle engendre la vie. Il existe d'après les évêques un « nœud relationnel exclusif » qui se noue entre l'homme et la femme, réductible à aucun autre type de relation dans l'univers. Ne pas voir cela, ce serait tricher avec la réalité. Cette relation particulière doit dès lors être considérée et défendue comme telle. Seule l'ouverture d'une relation entre un homme et une femme peut se traduire par la naissance d'une vie nouvelle. L'altérité sexuelle est constitutive de l'humanité.¹

Cette donnée fondamentale est affirmée en même temps que le principe du respect inconditionnel de la personne humaine. C'est pourquoi les actes malveillants envers les personnes homosexuelles doivent être fermement condamnés et sont toujours inexcusables. La dignité de fils et de fille de Dieu fonde le devoir d'accueil de toute personne, indépendamment de son orientation sexuelle. L'homophobie est incompatible avec les fondements de l'anthropologie chrétienne². De plus, reconnaître l'altérité sexuelle comme principe structurant n'entame en rien la reconnaissance de fécondité sociale qu'engendrent d'autres types de relations.

Les évêques soulignent encore combien la société a évolué ces dernières décennies ; l'aspiration des personnes homosexuelles à s'engager par un lien stable en témoigne et doit être entendue.

¹ Ibid., p. 4

² Ibid., p. 5

Mais entendre une demande n'implique pas sa résolution à n'importe quel coût social. Si la réponse à la demande des personnes homosexuelles revient à gommer les différences constitutives homme-femme pour valider de nouvelles situations conjugales, c'est tout l'équilibre d'une société qui est menacé. Non seulement cette manière de faire créerait du trouble dans l'expérience profonde d'être homme ou d'être femme mais elle nuirait également à la complémentarité des sexes dans le corps social¹.

Les évêques développent alors leur attachement au mariage tel qu'il existait avant avril 2013 en droit français parce que ce dernier assurait le lien entre conjugalité et procréation et donc la lisibilité de la filiation. Les évêques disent reconnaître dans le droit français du mariage d'alors la garantie de l'anthropologie qu'ils entendent défendre : les deux sexes sont solidaires de la vie, ce qui les rend égaux, et la construction harmonieuse de l'être humain se réalise à travers cette donnée. En fin de compte, c'est le bon sens lui-même qui suggérerait de fonder la société sur la distinction et l'articulation des sexes : le socle de la différenciation permet d'instaurer les conditions d'une société respectueuse de la place et du développement personnel de chacun dans son rapport à l'autre sexe.

L'argumentation des évêques prend aussi en compte les évolutions et les aspirations nouvelles qui émergent dans la société. Elle ne se contente pas d'énoncer des grands principes moraux qui soutiendraient les relations juridiques légitimes pour une société « idéale ». L'argumentation entend davantage préserver ce qui est « bon pour l'homme et pour la société », en cohérence avec les convictions fondamentales de la foi chrétienne concernant la place de l'homme et de la femme dans la création. Pour ce qui est de répondre à la demande de certaines personnes homosexuelles d'instituer leur relation dans un cadre juridique, les évêques précisent que le pouvoir politique a la main, mais cela ne peut se faire sans la recherche du bien commun. La raison d'être fondamentale de l'intervention des évêques demeure la crainte du désordre anthropologique qui serait engendré par le manque de considération de la différenciation sexuelle pour vivre en société. L'intervention comporte un avertissement : porter atteinte aux fondements anthropologiques de la société, c'est prendre le risque de négocier avec certaines formes de chaos.

Les évêques français se sont en réalité inspirés d'une publication de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, intitulée « Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique

¹ « La demande des personnes homosexuelles est symptomatique de la difficulté qu'éprouve notre société à vivre les différences dans l'égalité. Plutôt que de nier les différences en provoquant une déshumanisation des relations entre les sexes, notre société doit chercher à garantir l'égalité des personnes tout en respectant les différences structurantes qui ont leur importance pour la vie personnelle et sociale. » Ibid., p.6

des unions entre personnes homosexuelles », et rédigée dans l'intention de guider les Conférences épiscopales pour leur prise de parole contextualisée¹. On retrouve dans ce document les inquiétudes anthropologiques et juridiques qui ont nourri la rédaction du document de la Conférence des évêques de France. Le document de la Congrégation est de par nature plus magistral, déductif et incisif. Il est davantage explicite sur les repères et les principes de l'approche morale traditionnelle, rappelle les normes de l'Eglise et pose des jugements clairs. Il se positionne fermement contre les projets de reconnaissance juridique des unions homosexuelles.

A partir du rappel de la vérité du mariage comme union de l'homme et de la femme, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi établit qu'« il n'y a aucun fondement pour assimiler ou établir des analogies, même lointaines, entre les unions homosexuelles et de dessein de Dieu sur la famille. » Les actes homosexuels ferment l'acte sexuel au don de la vie, ils ne peuvent jamais être approuvés. Le jugement de l'Ecriture condamne les relations homosexuelles, il confirme que les actes d'homosexualité sont intrinsèquement désordonnés. Ce jugement est constant et traverse la tradition catholique. Les hommes et les femmes ayant des tendances homosexuelles n'en sont pas forcément responsables, ils doivent être accueillis et intégrés sans marque de discrimination injuste. Mais, puisque l'orientation affective homosexuelle est elle-même objectivement désordonnée, rien ne justifie, de près ou de loin, la relation homosexuelle. Comme pour tout chrétien, le chemin de vie qui se présente aux personnes homosexuelles est celui de la chasteté, dans la recherche de la perfection chrétienne².

Les pages centrales du document entendent donner des repères aux législateurs catholiques. Ces derniers doivent s'opposer à tout projet de loi qui associerait les personnes homosexuelles à l'institution du mariage. On retrouve l'argumentaire qu'ont repris à leur compte les évêques de France : l'ouverture au mariage de deux personnes de même sexe pose des questions d'ordre juridique et anthropologique qui ne sont pas sans conséquence sur l'organisation sociale et les rapports des individus entre eux. Le législateur ne doit pas perdre de vue le bien commun, la défense de la famille où la bipolarité sexuelle correspond à la structuration normale de la

¹ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, Tequi, Paris, 2003. La généalogie de ce document est précisée en page 3 du même document.

² Ibid., p. 10-12. Il s'agit en fait d'un résumé de l'essentiel des numéros 2357-2359 du CATECHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE

croissance des enfants. L'homosexualité proposée comme modèle social d'identification brouille les repères de la construction des sujets dans leur rapport au bien commun.¹

Les Considérations de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et l'intervention des Evêques de France font référence à une autre publication de la Congrégation, la « Lettre aux Evêques de l'Eglise Catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles » (1986). Ce document est peut-être le plus déterminant à ce jour pour réfléchir aux propositions pastorales à laquelle invite le magistère.

La Lettre aux Evêques entend préciser l'enseignement de la « Déclaration Persona Humana » (1976) qui a scellé la distinction entre la tendance homosexuelle et les actes homosexuels comme critère d'évaluation éthique. Dans l'intervalle des dix années que séparent les publications des deux derniers documents, la Congrégation constate que « la condition homosexuelle a donné lieu à des interprétations excessivement bienveillantes, certains allant jusqu'à la qualifier d'indifférente ou même de bonne². » Or l'actualisation de la tendance homosexuelle est foncièrement mauvaise, elle ne peut en aucun cas être soutenue par des « motifs pastoraux » : tel est le leitmotiv de la Lettre aux Evêques. Cet accommodement tient ses origines, d'après la Congrégation, dans une nouvelle exégèse incomplète « selon laquelle la Bible n'aurait rien à dire en matière d'homosexualité, ou même qu'elle lui donnerait d'une certaine manière une approbation tacite, ou bien, finalement, que les prescriptions morales qu'elle offre seraient tellement conditionnées par la culture et l'histoire qu'elles ne pourraient plus être appliquées à la vie contemporaine³. » La Congrégation entend prouver le contraire.

Elle rappelle d'abord que c'est la théologie de la création qui donne le cadre fondamental d'une juste compréhension du problème de l'homosexualité. Les êtres humains sont des créatures appelées à refléter dans la complémentarité des sexes l'unité intérieure du créateur. Le péché des origines abîme la relation des humains entre eux bien que le corps garde à jamais sa profonde vérité nuptiale. Saint-Paul aurait ensuite repris l'anthropologie fondamentale révélée

¹ « On ne peut invoquer non plus en faveur de la légalisation des unions homosexuelles le principe du respect de la non-discrimination de toute personne. En effet, la distinction entre personnes, la négation d'une reconnaissance ou d'une prestation sociale sont inacceptables seulement si elles sont contraires à la justice. Ne pas attribuer le statut social et juridique de mariage aux formes de vie qui ne sont pas et ne peuvent pas être matrimoniales ne s'oppose pas à la justice. C'est elle -la justice-au contraire, qui l'exige. » Ibid., p.23

² CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux Evêques de l'Eglise catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, Tequi, Paris, 1986, p. 4

³ Ibid., p.5

dans la création en dévoilant le comportement homosexuel comme refus de Dieu¹. Le document insiste sur la continuité et la cohérence de l'enseignement biblique qui a conduit à reconnaître dans les paroles du Christ la dignité sacramentelle du mariage : « l'Eglise célèbre dans le sacrement du mariage le dessein divin d'union, amoureuse et donatrice de vie, entre l'homme et la femme. Ce n'est que dans la relation conjugale que l'usage des facultés sexuelles peut être moralement droit². »

La Congrégation constate ensuite que certaines associations revendiquent une évolution du discours sur l'homosexualité en cherchant des légitimations dans la science et à travers les évolutions sociales. Les manipulations et intimidations au nom du principe de non-discrimination sont dès lors considérées comme une menace à prendre au sérieux par la Congrégation car elles obscurcissent profondément le sens de l'homme. La Congrégation invite les pasteurs à ne pas composer avec de tels discours mais elle les presse de dénoncer ce qui traduit de la malveillance envers les personnes homosexuelles. Dès lors, une pastorale authentique est censée décourager l'activité homosexuelle et ne peut cautionner aucune « union de fait ». Mais elle doit s'exercer toujours avec respect et délicatesse. La pastorale envers les personnes homosexuelles est valorisée mais les pasteurs doivent être attentifs à ce qu'elle reflète l'enseignement authentique de l'Eglise. Ils doivent veiller à ne pas cultiver l'équivocité des faux parallèles entre vie de famille et vie relationnelle homosexuelle. Ils ont à exercer leur vigilance à déminer les accointances ambiguës avec les organisations qui tentent de légitimer une doctrine différente de celle de l'Eglise.

Le parcours des normes magistérielles rend possible la problématisation du sujet qui nous préoccupe à nouveaux frais. Tout d'abord, on pressent des tensions inévitables entre le discours magistériel et la pratique pastorale de terrain. Un type de discours sur la relation homosexuelle est disqualifié a priori : la légitimation du couple comme projet de vie bonne en soi, universalisable et comparé avec le mariage entre un homme et une femme. Il ne serait pas possible de penser deux types de conjugalité qui se reflèteraient l'une l'autre en miroir à travers une conception de l'altérité, « par-delà la différence des sexes ».

Il faut ensuite reconnaître combien le rapport aux Ecritures est décisif dans la formulation éthique de la parole sur la relation homosexuelle. On touche ici au véritable point de fracture

¹ A propos des marqueurs de la continuité des Ecritures dans la condamnation des actes homosexuels mentionnées par la Lettre aux Evêques : Gn 19, 1-11 ; Lv 18,22 ; 20,13 ; 1 Co 6,9 ; Rm 1,18-32 ; 1 Tm 1,10

² CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux Evêques de l'Eglise catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, Tequi, Paris, 1986, p.7

qui segmente les discours éthiques et disperse les pratiques pastorales. La Lettre aux Evêques de 1986 constitue un avertissement particulièrement clair à propos des interprétations divergentes des Ecritures. La Congrégation pour la Doctrine de la Foi rappelait que le paradigme normatif préalable à toute herméneutique des notifications bibliques sur l'homosexualité est la vérité anthropologique révélée dans les récits de la création, confirmée définitivement par les paroles du Christ. Le mariage qui scelle la relation entre l'homme et la femme n'est ni une option anthropologique ni un modèle culturel contingent : il traduit une donnée irréductible de ce que l'Eglise appelle « loi naturelle » et que l'homme peut lire au moyen de sa raison. Le fondement anthropologique de la différenciation sexuelle comme sanctuaire que l'Eglise entend défendre et promouvoir est décisif dans les documents magistériels traitant de l'homosexualité ; nous sommes dès lors inclinés à interroger davantage cet espace afin de bien cerner les enjeux éthiques qui les sous-tendent.

En outre, comment saisir tout ce que recouvre l' « intrinsèquement désordonné » et lui donner sens aujourd'hui ? Dans les documents magistériels, les conduites homosexuelles, au même titre que les relations préconjugales et les actes masturbatoires, sont comprises comme des « désordres » de la sexualité. « Quel qu'en soit le motif, l'usage délibéré de la faculté sexuelle en dehors des rapports conjugaux normaux contredit essentiellement sa finalité. Il lui manque en effet la relation sexuelle requise par l'ordre moral, celle qui réalise le sens intégral d'un don réciproque et d'une procréation humaine dans le contexte d'un amour vrai. C'est à cette relation régulière que l'on doit réserver tout l'exercice délibéré de la sexualité¹. »

Cette affirmation dessine le cadre de la sexualité normative où la chasteté, comprise comme régulation et expression personnelle de cet ordre, aura un rôle décisif dans l'évaluation des conduites sexuelles. En tant que norme héritée de la tradition qui entend être exprimée aujourd'hui, l'affirmation d'un « désordre » pour qualifier à la fois une conduite et une orientation sexuelle éprouve aussi la théologie tant elle semble en discontinuité avec le langage et certaines grandes évidences de la culture contemporaine. On mesure combien de difficultés implique cette qualification doctrinale dans la traduction pastorale et le malaise qu'elle peut creuser entre l'exigence d'accueil du frère et la gestion délicate de la parole sur sa situation de vie. Le regard que la société porte sur l'homosexualité aujourd'hui a vraiment évolué. Les contributions psychanalytiques et psychiatriques ont contribué à voir derrière la condition homosexuelle autre chose que de la simple perversion morale, de l'excentricité ou encore de

¹ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle (Persona Humana)*, Tequi, Paris, 1976, p. 14-15

l'asocialité.

Ce regard renouvelé a déjà eu une influence non négligeable dans les formulations de « Persona Humana » sur la relation complexe entre liberté (actes posés) et donné (tendance). Mais comment rendre compte encore aujourd'hui d'une orientation sexuelle déjà en soi « objectivement désordonnée » lorsque des discours rationnels tentent de démontrer que les grandes évidences consensuelles relatives aux comportements sexuels sont essentiellement issues de conditionnements culturels ?

C'est davantage le statut du couple de même sexe au cœur de la société que la relation homosexuelle elle-même qui polarise finalement les énergies aujourd'hui. Les enjeux au tournant du XXI^{ème} siècle deviennent résolument ceux de l'inscription d'une conjugalité homosexuelle dans le tissu social et ce jusqu'en son maillage le plus fondamental : celui de la famille, du droit d'en fonder une et d'en assumer la charge. Aux normes sociales déplacées et réinterrogées correspond une sollicitation des législations civiles à s'adapter et à encadrer des situations nouvelles. La famille en général et l'enfant en particulier deviennent alors le théâtre des tensions partisans et du redéploiement des normes.

III. L'homoparentalité comme convergence de forces de résistance

Il faut se rendre à l'évidence : la conjugalité homosexuelle instituée appelle une évolution du droit familial. C'est ainsi, par exemple, que la Belgique s'est résolue à autoriser l'adoption d'enfants aux couples homosexuels un an après avoir légalisé le mariage unisexué. Afin de rendre compte des difficultés sous-jacentes à cette réalité, des philosophes et théologiens vont reprendre l'argumentaire des « invariants anthropologiques » pour l'infléchir dans le sens d'une approche psychanalytique qui rendrait compte du développement « normal » d'un enfant.

L'exposé le plus connu en la matière est sans doute celui du psychanalyste Tony Anatrella qui, dans le *Règne de Narcisse*, défend une approche strictement psychique de l'homosexualité¹. Pour ce dernier, l'évolution législative en faveur de l'inclusion sociétale de l'homosexualité n'est que le miroir déformé d'une société adolescente et narcissique qui oublie ses référents structurants. Ce faisant, cette société tente maladroitement de donner une réponse légale à un malaise profond, celui de l'« identité homosexuelle », qui ne peut de toute façon trouver de

¹ ANATRELLA, T., *Le règne de Narcisse. Les enjeux du déni de la différence sexuelle*, Presses de la Renaissance, Paris, 2005

solution que là où il s'origine, à savoir dans la structuration psychique des sujets. Selon Tony Anatrella, la famille homoparentale ne peut être instituée parce qu'elle n'honore pas dans sa structuration-même l'acceptation de la différence des sexes comme socle fondateur d'équilibre social et psychique.

Le philosophe Thibaud Collin soulignera plus tard la « réforme civilisationnelle », reprenant ainsi l'expression de la garde des Sceaux d'alors, expression pour lui problématique, qu'entraîne la décision politique de rompre le triangle conjugalité-filiation-capacité des hommes et des femmes à procréer naturellement¹. Qu'organise le mariage ainsi transformé, si ce n'est la volonté arbitraire de disposer du lien humain, là où un ancrage réaliste (celui de la filiation biologique) donnait au droit de la famille une assise naturelle? Ce que craint le philosophe, c'est l'incohérence et l'injustice qu'engendrerait une institution du mariage remodelée, privant sciemment l'enfant d'un des appuis fondateurs du droit commun, celui de la filiation lisible de la procréation.

Le théologien Xavier Lacroix avait quant à lui pointé, sept ans avant Thibaud Collin, une série de « discriminations » envers les enfants dans la parenté homosexuelle².

Tout d'abord, les enfants seraient privés des repères identificatoires masculins ou féminins, selon le cas, dans le cheminement de leur croissance. Or certains psychanalystes et une partie de la littérature scientifique montrent qu'un jeu subtil d'identifications et de différenciations est nécessaire dans la structuration intrapsychique des sujets et que ce jeu s'opère normalement à travers les instances paternelles et maternelles³. Ensuite, en ce qui concerne l'adoption proprement dite, la discontinuité volontaire entre le couple procréateur et le couple éducateur, quand elle a lieu, constituerait un acte violent envers l'enfant difficilement justifiable. En effet, les difficultés propres à l'adoption, même au sein d'un couple hétérosexué, témoignent combien les ruptures dans l'histoire personnelle et les dissociations entre les différents moments de la parenté sont autant de traumatismes à surmonter à travers une existence⁴. Enfin, le manque de

¹ COLLIN, T., *Les lendemains du mariage gay. Vers la fin du mariage ? Quelle place pour les enfants ?*, Salvator, Paris, 2012

² Cfr. LACROIX, *De chair et de parole. Fonder la famille*, Bayard, Paris, 2007, p. 38-42

³ Cfr. BECKER (de), E., *Quand l'enfant adopté interroge la sexualité de ses parents homosexuels*, in « Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux », n°49, 2012/2, p. 185-203 ; WINTER, J-P., *Homoparenté*, Albin Michel, Paris, 2010

⁴ Cfr. DE MONLÉON, J-V., COUTURES, J., *N'oublions pas les enfants : adoption homosexuelle et nouvelle parentalité*, Presses de la Renaissance, Paris, 2015

lisibilité dans la généalogie porterait préjudice à l'enfant. Comment va-t-il se situer par rapport à ses camarades nés d'un père et d'une mère, issus d'une lignée franche et nette ?

C'est bien autour du danger de l'instrumentalisation de l'enfant que Xavier Lacroix veut éveiller les consciences, et c'est sur ce point que l'argumentation nous semble la plus pertinente. Instrumentalisation orchestrée lorsque des théoriciens se réfèrent à des enquêtes dites « scientifiques » mues par des intérêts personnels et lorsqu'est caricaturé l'héritage anthropologique issu de la sagesse des civilisations qui ont traversé ces questions. Instrumentalisation encore renforcée quand la science et les techniques viennent au secours de l'idéologie et des intérêts individuels, lorsque la norme pour conduire son existence devient « tout ce qui est pensé est pensable et donc possible », lorsque la personne humaine dans l'enfant devient objet d'expérimentation et marché à conquérir¹.

Cette manière d'envisager les relations négociées entre les personnes nous conduirait au cœur d'une culture qu'il s'agirait de décrypter tant elle imprègne les consciences de tout un chacun. Xavier Lacroix y discerne l'empreinte des « théories du genre » et dénonce sans concession les présupposés philosophiques sur lesquels, selon lui, ces théories reposent : tout serait culturel, l'autonomie de l'esprit sur le corps serait la seule chance d'atteindre une égalité réelle entre les individus, la différence serait toujours source d'inégalité, tout serait politique,...².

Les « théories du genre » se distancieraient spontanément d'un lieu habituel pour penser l'homme et la femme, commun au registre chrétien et au consensus des civilisations : celui de la chair, nouage subtil du corporel et du symbolique, du naturel et du spirituel. Le théologien se sent alors autorisé de conclure que « l'ancrage de l'identité sexuelle et personnelle dans le corps est bien au cœur du problème. Il est vrai qu'il peut exister un naturalisme naïf. Mais il existe aussi un culturalisme fou, c'est-à-dire qui perd le contact avec le réel en tant que donné³. »

Est-il toutefois raisonnable de penser que la réalité des familles homoparentales soit aussi désincarnée ? Ce constat sévère résiste-t-il au vécu concret des personnes engagées dans des liens familiaux ?

¹ Xavier Lacroix critique plus précisément la convocation récurrente d'« enquêtes américaines » qui démontreraient que les enfants éduqués au sein d'un couple homosexuel n'éprouvent pas plus de difficultés à se structurer que les autres enfants. Les protocoles d'enquête, les idéologies sous-jacentes, la manière de filtrer la réalité, les commanditaires de ces enquêtes permettraient selon lui de douter raisonnablement de l'objectivité des résultats obtenus. LACROIX, X., *La confusion des genres*, Bayard, Paris, 2005, p. 22-31 ; 109-118

² LACROIX, *De chair et de parole. Fonder la famille*, Bayard, Paris, 2007, p. 138-145

³ Ibid., p. 146

Nous sommes bien d'accord avec le théologien pour conclure que le roc anthropologique de la différence sexuelle n'est pas malléable à l'infini. Il nous révèle une donnée essentielle de ce qu'il faut habiter comme être humain pour être pleinement inscrit dans la chair : naître d'une rencontre d'un homme et d'une femme, devenir un homme ou une femme, unifier en soi le biologique, le naturel et le culturel, unification toujours en puissance, jamais figée. Il s'agit d'apprendre jour après jour à habiter un corps sexué pour mieux traverser la question de l'altérité et s'inscrire dans le réel de nos sociétés concrètes.

Avec Xavier Lacroix, nous pouvons accepter de voir comme cadre de cet apprentissage la vocation profonde de la famille, alliance de la chair et de la parole qui engage. On confirme aussi l'idée qu'il n'y a pas de victoire anthropologique possible par le déni d'une consistance humaine faite de « chair et de sang », consistance nouée autour d'une rencontre entre un homme et une femme. Nul ne peut nier en effet que c'est de cette façon qu'un être humain est inscrit au cœur du réel, au cœur de sa culture, au fondement de sa conscience¹.

A ceux qui objectent que la sexualité n'est plus indispensable au projet parental, on suit encore volontiers Xavier Lacroix qui répond que la reproduction dans des relations sexuelles n'a pas pour autant perdu sa signification².

Mais ici encore nous touchons à des convictions si fondamentales qu'il est difficile de les justifier jusqu'au bout. La caricature ne nous semble pas bien loin. Nous pouvons, avec notre auteur, les souligner, montrer leur permanence dans le temps, les relier au patrimoine commun à toutes les grandes civilisations qui ont édifié le monde, en appeler à la conscience profonde, au « bons sens transcendantal, à ces évidences premières qui précèdent la raison³.»

Derrière cet entrelacs de convictions demeure le désir d'accueillir un donné qui « vient de très loin » et qui suggère de lâcher la logique de la volonté de puissance pour le bien de tous, donné qui, quand il est vraiment accueilli, offre bien plus en potentialités que les scénarios produits par notre imaginaire limité⁴.

¹ LACROIX, X., *La confusion des genres*, Bayard, Paris, 2005, p. 33

² LACROIX, X., *De chair et de parole. Fonder la famille*, Bayard, Paris, 2007, p. 165

³ Ibid., p. 151

⁴ « Sans donner dans un naturalisme naïf qui croirait recevoir du corps des significations toutes faites, en étant bien conscient donc des médiations culturelles et institutionnelles, le réalisme consiste à se rappeler que ces médiations ne sont que des médiations sur le socle d'un donné originaire. C'est cette articulation entre nature et culture, entre chair et parole, qu'il faut sauvegarder, mieux qu'il faut instituer. Les différentes civilisations ont diversement articulé nature et culture, corps et institution, mais toutes l'ont fait. Dans le contexte d'une éthique qui accorde la

Il nous semble néanmoins que ces convictions fondamentales n'entament en rien les potentialités d'humanisation des familles structurées autrement. La norme familiale ne vient pas écraser la dignité des familles telles qu'elles se présentent aujourd'hui mais devrait au contraire les soutenir. Ces familles, puisqu'elles existent et qu'elles durent, se laissent aussi travailler par des repères, sont capables d'inventivité éducative et témoignent de générosité. Il nous semblerait de surcroît hasardeux de réserver aux enfants issus de familles homoparentales le lot de déséquilibres particuliers dont seraient préservés les autres enfants, à l'heure des configurations familiales de plus en plus complexes. L'incarnation familiale concrète n'est-elle pas plutôt à appréhender aujourd'hui du côté de la multiplicité et de la disparité ?

Le pédopsychiatre Stéphane Nadaud, prenant à son compte les résultats d'études internationales et médicales sur les réalités homoparentales, en particulier celles qui étudient l'impact psychologique sur les enfants, note que l'atypicité sociale n'engendre pas mécaniquement l'anormalité psychique¹. A la question précise de savoir si l'enfant adopté ou né par insémination est trompé sur ses origines, le pédopsychiatre constate que les familles homoparentales mettent en place des dispositifs référentiels constitués des grands-parents, de la famille élargie ou d'amis stables qui repositionnent l'équilibre en faveur de tous les membres de la famille homoparentale². Parce que les enfants des familles homoparentales vont à l'école, qu'ils côtoient leurs cousins et cousines, qu'ils sont socialisés par diverses activités, ils utilisent les référents disponibles dans leur construction psychique comme chaque enfant le fait en réalité.

Dans quelle famille trouverait-on la concrétisation de référents idéaux par ailleurs ? Faut-il absolument pétrifier et clôturer les référents pour conclure à l'efficacité des jeux d'une saine altérité, au risque d'un appauvrissement de cette même notion ? Stéphane Nadaud invite à défier la fausse évidence qui totaliserait les référents au seul institué étroit, pour réouvrir les fonctions pénétrantes de l'altérité : « la référence, si elle est une aide à la construction psychique, peut également, si elle devient trop rigide et empêche l'enfant d'être confronté à l'inconnu

primauté à la personne, à son unicité et aux relations interpersonnelles, cela donne la configuration de la famille que certains appellent nucléaire mais qu'il me paraît plus juste d'appeler conjugale et, de surcroît, puisque désormais tout doit être explicité, hétérosexuée. » Ibid., p. 169

¹ NADAUD, S., *Homoparentalité. Une nouvelle chance pour la famille ?*, Fayard, Paris, 2002, p. 237-304

² C'est la conclusion à laquelle a abouti également une équipe de psychologues belges : Cfr. VANFRAUSSEN, K., PONJAERT-KRISTOFFERSEN, I., BREWAEYS, A., *L'insémination artificielle dans les familles lesbiennes : grandir dans une famille non traditionnelle*, in GROSS, M. (dir.), *Homoparentalités, état des lieux*, Eres, Toulouse, 2005, p. 241-250

générateur d'envie de vivre, l'enfermer dans un monde « déjà fait »¹. » L'homoparentalité comme réalité vécue agirait ainsi comme remise en cause de ce qui semble d'emblée humanisant, parce qu'il s'imposerait sans détour et sans discussion.

IV. Quand le vécu interroge la norme

A travers l'imposant corpus des écrits scientifiques qui traitent des interactions entre homosexualité et normes religieuses, l'essentiel de la production a été jusqu'il y a peu consacré au soulignement des antagonismes et au dialogue supposé impossible. Quelques chercheurs s'aventurent aujourd'hui sur une voie alternative². C'est le cas par exemple du sociologue britannique Andrew Kam-Tuck Yip. L'auteur récuse le dogme souvent mis en avant en sociologie selon lequel les normes religieuses sont forcément oppressives dans la construction religieuse de la sexualité des sujets.³ Selon l'auteur, ce « dogme » ne prend pas assez en compte la plasticité des représentations des acteurs concernés et leur pouvoir d'action sur ces représentations, leur capacité à construire des valeurs et du sens dans un lien étroit à leur foi religieuse. La conviction du sociologue s'enracine dans une observation lucide de ce qui émerge du rapport au religieux dans la société postmoderne : la religion est elle-même prise dans le processus combinatoire des valeurs et des choix individuels. Elle n'est plus vécue comme source normative surplombante et exclusive mais reste partie prenante des constructions identitaires individuelles.

¹ NADAUD, S., *Homoparentalité. Une nouvelle chance pour la famille ?*, Fayard, Paris, 2002, p. 308

² Les universitaires français Rémy Bethmont et Martine Gross ont publié une collection de travaux interdisciplinaires qui défie l'idée couramment admise selon laquelle les trois monothéismes ne pourraient générer que des tensions stériles vis-à-vis des identités homosexuelles. Les contributeurs explorent des situations où, aujourd'hui mais aussi par le passé, sociabilité homosexuelle et sociabilité religieuse se côtoient. L'ensemble étudie, en contexte chrétien plus spécifiquement, la possibilité de se penser croyant et homosexuel sans contorsion mentale pathologique. Les publications relatent des contextes précis où productions normatives, environnement social et stratégies des fidèles entretiennent des régulations complexes qui créent des espaces de liberté. C'est au sein de ce dynamisme que les conduites sexuelles peuvent être réévaluées et intégrées. R. BETHMONT, M. GROSS (dir.), *Homosexualités et traditions monothéistes. Vers La fin d'un antagonisme ?*, Genève, Labor et Fides, 2017. Voir également la recension de Baptiste Coulmont concernant 8 ouvrages de sciences sociales sur l'interface homosexualité-religion : COULMONT, B., *Jeux d'interdits ? Religion et homosexualité*, in « Archives de sciences sociales des religions », vol.136, n°4, 12/2006, p.103-114

³ KAM-TUCK YIP, A., *Quand la religion rencontre la sexualité : vers une autre histoire*, in BÉTHMONT, R., GROSS, M. (dir) *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 46-65

La thèse de l'auteur a l'avantage de retentir singulièrement sur le terrain des sexualités transgressives. Kam-Tuck Yip insiste particulièrement sur le rôle des personnes homosexuelles qui s'affichent comme telles tout en revendiquant leur appartenance religieuse. Jouant le rôle d'« outsiders » de l'intérieur, ces personnes sont amenées à influencer sur l'évolution des cultures ecclésiales et théologiques, même quand l'impact reste difficile à quantifier.

Prenant pour appui le corpus transgressif de différentes confessions chrétiennes, Kam-Tuck Yip pense alors pouvoir conclure qu'« un déplacement paradigmatique et épistémologique a lieu quand les croyants LGTB, ayant appris à faire confiance à leur propre vécu, retournent la honte et la culpabilité en fierté et courage, déchaînant une énergie émancipatrice qui libère et transforme, non seulement leur propre vie, mais aussi les fondements institutionnels et culturels de la sphère religieuse¹. »

Cette intuition du sociologue retient notre intérêt. Elle suggère qu'une souplesse entre normativité institutionnelle et vécu personnel peut être le lieu de créativité éthique du sujet, là où souvent on ne perçoit que rupture, tension ou souffrance. Cela peut signifier aussi que certains croyants s'appuient sur un au-delà des normes édictées pour vivre du dynamisme de leur appartenance confessionnelle. Ce faisant, ces personnes bousculent le système normatif lui-même en démontrant pratiquement que leur transgression n'implique pas de facto une rupture d'appartenance.

Il arrive même que le relais paroissial contribue à la construction d'une éthique « transgressive » pour les personnes homosexuelles. La paroisse catholique Saint-Pierre-Apôtre de Montréal en constitue un témoin exemplaire, d'après l'étude de David Koussens². La paroisse étudiée déploierait une ecclésiologie spécifique qui assume la participation à un catholicisme québécois devenu plus culturel qu'identitaire, c'est-à-dire, selon David Koussens, et en reprenant le vocabulaire du sociologue Raymond Lemieux, « un catholicisme où la croyance est référée à l'institution catholique, mais définie d'un point de vue affectif, où l'institution normative de la croyance n'est plus en mesure d'en contrôler l'expérience affective³. » Nous sommes ici en proximité avec ce que le sociologue de la religion français Philippe Portier décrit lorsqu'il parle de « désinstitutionalisation » et d'« individuation » du

¹ Ibid., p.61

² KOUSSENS, D., *Vivre sa spiritualité dans le catholicisme. Des homosexuels en paroisse et en Eglise ?*, in BÉRAUD, C., GUGELOT, F., SAINT-MARTIN, I. (dir.), *Catholicisme en tensions*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2012, p. 203-213

³ Ibid., p. 205

croire. L'Eglise agirait dans les consciences qui la consultent encore en coextensivité des valeurs représentatives de la société occidentale¹.

David Koussens insiste sur les points stratégiques du discours tenu à Saint-Pierre-Apôtre. Premièrement, on insiste fortement sur l'idée que c'est la communion de tous sans exclusive qui fait l'Eglise. La frontière de l'appartenance ecclésiale est subvertie par principe : ni le rythme de la fréquentation aux offices et aux activités paroissiales ni le style de vie ne sont des motifs d'exclusion. Deuxièmement, la consistance du discours normatif magistériel n'est pas disqualifiée mais sans cesse « reconditionnée », réappliquée aux conditions d'existence concrète des personnes. La norme n'est pas évacuée, mais elle est proposée comme source de sens modulable, en fonction des situations qu'elle rencontre. Elle est inspiratrice plus qu'instauratrice.

Les représentants de la paroisse adossent alors le rôle de médiateur : ils assument les paradoxes et les écarts éventuels entre prescription normative, réinterprétation contextuelle et inclusion inconditionnelle. Cela aboutit à une situation où le croire est validé davantage par l'authenticité d'une démarche individuelle que sur l'adhésion effective à un fond doctrinal. Dans ce cadre, nous cernons bien le lieu de la créativité éthique. Il n'est pas sans support mais il met en œuvre une herméneutique où, ce qui est mis à l'honneur, c'est d'abord la reconnaissance de tous envers tous, le vivre-ensemble. Il laisse le sujet se construire à partir de valeurs et de choix disparates, en référence à un Evangile perçu comme inclusif, où la dignité de tous et toutes est affirmée sans détour. Le désir de participer activement à cette dignité commune constitue le véritable socle de la construction d'une vie chrétienne attestée comme « authentique ».

D'un autre côté, le sentiment d'appartenance à l'Eglise semble aussi facilité quand les personnes homosexuelles s'investissent au sein de communautés concrètes. C'est ce qu'a analysé en France Martine Gross à travers une enquête réalisée en 2005². Selon l'étude, l'implication dans la vie paroissiale tendrait à effacer les aspérités des discours officiels au profit d'un sentiment d'appartenance à une communauté tangible. Or ce sentiment d'appartenance éprouvé deviendrait essentiel dans la conciliation des identités homosexuelle et chrétienne. Elle assouplirait en tous cas la « dissonance cognitive » éprouvée par les sujets³.

¹PORTIER, P., *Pluralité et unité dans le catholicisme français*, in BÉRAUD, C., GUGELOT, F., SAINT-MARTIN, I. (dir.), *Catholicisme en tensions*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2012, p. 19-36

² GROSS, M., *Etre chrétien et homosexuel en France*, in « Sociétés contemporaines », 2008/3 (n°71), p.67-93

³ Le terme de « dissonance cognitive » désigne la tension qu'une personne ressent lorsqu'un comportement entre en contradiction avec ses idées ou croyances. Il s'agit d'un concept de psychologie sociale formulé pour la

Ce processus s'élaborerait au travers de stratégies d'aménagements et de réinterprétations où le discours magistériel est maintenu à distance. Ce qui amènera Martine Gross à conclure : « Le conflit identitaire semble trouver une résolution par la représentation de l'Eglise comme elle-même compartimentée. Doctrine de l'Eglise catholique et pratiques pastorales deviennent deux entités distinctes dans des compartiments étanches¹. »

Hélène Buisson-Fenet a déjà étudié la question de l'appropriation de la norme catholique chez les personnes homosexuelles². L'objet de son travail est justement de montrer la complexité des rapports entre les normes et les morales individuelles. Ce faisant, elle s'est intéressée aux justifications données par les prêtres en situation de répondre. Une des conclusions les plus fortes de la chercheuse réside dans le constat que la morale des énoncés magistériels romains n'est pas aussi performative qu'on pourrait le penser. Depuis les conférences épiscopales jusqu'aux confins des paroisses les plus reculées, le discours romain est sans cesse infléchi, reconditionné, augmenté, glosé, contrarié. L'enseignement moral concernant la sexualité s'offrirait finalement sous la forme d'un entrelacement de données un peu confus à qui entreprend un travail d'appropriation. Quand les théologiens adjoignent les « invariants » anthropologiques ou les « universaux » psychanalytiques, par exemple, catégories issues des sciences humaines par définition plurielles, qui ont leur histoire et leur débats internes propres, ils ouvrent paradoxalement les consciences à des incertitudes plus grandes encore, et à la nécessité de « voir clair par soi-même ». L'hétérogénéité des discours implique une marge interprétative que les sujets utilisent pour se construire.

Enfin, la norme ainsi interrogée permet des accommodements et des réappropriations spécifiques dans le cadre de la conjugalité homosexuelle. La sociologue Céline Béraud a relevé à ce propos des transgressions créatrices de valeurs et de pratiques au sein même du catholicisme dans l'« après mariage pour tous » français³. La sociologue étudie d'abord ce qu'elle appelle elle-même un sujet « tête d'épingle » : celui de savoir comment des catholiques

première fois par le psychologue Léon Festinger dans son ouvrage *A theory of cognitive dissonance*, Stanford University Press, 1957.

¹ GROSS, M., *Etre chrétien et homosexuel en France*, in « Sociétés contemporaines », 2008/3 (n°71), p. 93

² BUISSON-FENET, H., *Un sexe problématique : L'Eglise et l'homosexualité masculine en France (1971-2000)*, Presses Universitaires de Vincennes (coll. « Culture et Société »), Saint-Denis, 2004

³ BÉRAUD, C., *Catholiques pratiquant-e-s et marié-e-s en couple de même sexe*, in BÉTHMONT, R., GROSS, M. (dir) *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 317-333

gays et lesbiennes pratiquants engagés dans la conjugalité et la parentalité arrivent à unifier ces polarités constitutives de leur identité. L'intérêt de la démarche consiste en ce qu'elle vise l'« ordinaire » : l'échantillon n'est pas constitué à partir des réseaux militants ou associatifs. Il concerne principalement des personnes issues d'un catholicisme classique et familial, dotées d'un capital culturel élevé, personnes sociabilisées par l'école catholique et les mouvements de jeunesse confessionnels. Cet échantillon se démarque aussi par un refus de gérer de manière disjointe style de vie homosexuel et appartenance catholique, sans que l'un n'instrumentalise l'autre dans une lutte revendicatrice. Céline Béraud laisse alors entrevoir que c'est la stabilité de ces acteurs dans leurs engagements pris associée à leur degré d'intégration sociale qui conforte leur assurance d'appartenir à l'Eglise. En « tenant bon » les engagements qui sont les leurs, ces personnes en arrivent à ne « plus voir de problèmes », en tout cas en ce qui les concerne, dans leur manière d'habiter la foi. Ce sont ces personnes qui négocient aussi le plus facilement une mise en forme rituelle de leur union, mais toujours dans la discrétion. Ayant bien conscience que leur union ne peut recevoir de validation sacramentelle, elles en arrivent à concevoir, en concertation avec un prêtre dont elles maîtrisent le langage et l'univers mental, un espace symbolique où leur engagement civil reçoit une caution ecclésiale. On retrouve la même logique lorsqu'il s'agit de solliciter l'institution en faveur des enfants pour leur initiation chrétienne.

Quand on interroge les familles homoparentales chrétiennes sur la teneur du désir de la socialisation religieuse de leurs enfants, le consensus semble être noyauté autour d'un désir d'affiliation : transmettre des valeurs et des identités que l'on a soi-même reçues. Martine Gross a bien montré combien le baptême, comme cadre habituel de la socialisation chrétienne d'un enfant, pouvait jouer en retour, et subtilement, le rôle de validation religieuse des engagements pris par les parents¹.

Le cas de figure est intéressant parce qu'il met en scène une « transgression régulière » : le baptême d'un enfant ne se refuse pas, normalement, mais les modalités par lesquelles arrivent la demande sont concrétisées par un encadrement problématique au regard des normes². Des adaptations et réappropriations sont alors inévitables tant du côté des parents que de l'officiant. Martine Gross remarque que non seulement ce sont les familles biparentales qui sont le plus à

¹ GROSS, M., *Baptêmes catholiques en contexte homoparental*, in DIANTEILL, E., HERVIEU-LÉGER, D., SAINT-MARTIN, I., *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 179-194.

² Quand deux papas, deux mamans ou quatre coparents, par exemple, présentent un enfant.

l'aise dans leur demande d'institutionnalisation mais que ce sont celles aussi avec qui le prêtre peut répondre le plus aisément. L'explication résiderait dans le fait que cette configuration familiale est traditionnellement la plus lisible : la disjonction entre conjugalité et parenté est moins saillante que dans les configurations pluriparentales.

La configuration biparentale permettrait au prêtre ou au diacre de mettre en œuvre ce que l'auteure appelle une « éthique relationnelle » : les liens de parenté sont spiritualisés mais l'ordre symbolique reste presque inchangé lorsque deux parents présentent un enfant. On déploie alors une théologie du lien électif et des responsabilités qui en résultent, à l'image de la filiation adoptive par Dieu, et en continuité avec une géométrie qui a fait aujourd'hui du baptême « un rituel qui clôture l'ensemble des rites d'accueil qui commencement maintenant avec l'échographie¹ ».

Le baptême des enfants de familles homoparentales comme réalité intégrative ferait résonance au désir d'inclusion que les parents souhaitent finalement pour eux-mêmes. Il signifierait implicitement la consécration du couple, bien en phase avec une société qui a fait de l'advenue d'enfants la validation familiale². En fin de compte, ce serait la dissymétrie par rapport au biologique qui trouverait ici comme une solution :

« Le sens traditionnel du baptême catholique et du parrainage est celui d'un engendrement spirituel s'accompagnant d'une nouvelle parenté, elle aussi spirituelle. Les familles homoparentales utilisent ce sens traditionnel pour obtenir une reconnaissance sociale. Il faut souligner que passer ainsi du sens spirituel au sens social est facilité par la souplesse du dispositif. Chaque fois que la situation a été clairement exposée, le prêtre s'est adapté en allant éventuellement chercher dans la tradition des éléments qui lui permettait de tout concilier. Le rituel qu'on pensait immuable est en réalité un espace de négociation³. »

On sait que les individus croyants, lorsqu'ils ne peuvent se soumettre à certaines règles religieuses en matière de morale sexuelle, se construisent des périmètres de subjectivité. Ils entretiennent alors un rapport particulier à la règle, rendu possible par la démocratisation

¹ Ibid., p. 185

² Voir le cas de figure de validation du lien homosexuel à l'occasion d'un baptême chez FOYER, D., *Les attentes de légitimation dans les demandes pastorales. Analyse éthique*, in « Mélanges de sciences religieuses », tome 68, 2011, p.59-66

³ GROSS, M., *Baptêmes catholiques en contexte homoparental*, in DIANTEILL, E., HERVIEU-LÉGER, D., SAINT-MARTIN, I., *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, L'Harmattan, Paris, 2004, p.192

sexuelle et le fait que la norme religieuse édictée ne soit plus la norme commune. C'est bien dans cet espace que prend forme une conjugalité homosexuelle chrétienne. Les personnes qui s'y engagent composent consciemment ou inconsciemment avec une anthropologie alternative du couple, en conversation, et non en rupture, avec une conception normative perçue comme irréaliste dans son intégralité, mais signifiante en partie. Cette anthropologie négociée semble entrer en tension par rapport à une série de repères prégnants : la détermination homme-femme comme fondation du couple humain et la question de l'altérité, les vertus associées au couple comme la fidélité, le partage des responsabilités, le soutien financier, l'aide mutuelle, le respect de l'autre et, bien sûr, la prise en charge et l'éducation des enfants impliqués.

Ces personnes cherchent dans leur faire-famille la « vraisemblance » en invoquant l'authenticité de leur conduite. Il y a bien concordance sur les valeurs fondamentales engagées, quand on a mis à distance la légitimation exclusive d'un couple fondé sur la différence sexuelle et d'une famille hétéroparentale. On repère alors de nouveaux discours sur la sociabilité humaine, inédits, rendus possibles dans la société d'aujourd'hui.

Ces personnes en appellent aussi, au cœur de leur condition, à l'égale dignité humaine. Elles inscrivent logiquement leur histoire dans le processus progressif de l'égalité des droits qui conditionne le vivre-ensemble occidental. Elles favorisent de concert l'expression d'une éthique du courage d'être soi.

V. Amorce d'un dialogue anthropologique autour de la différence sexuelle et des figures d'altérité

Le couple homosexuel chrétien, et particulièrement celui qui se définit comme catholique, est ainsi confronté au défi d'intérioriser une façon de vivre qu'il sait légitimée par un renouvellement de la perception de l'homosexualité en société en vis-à-vis d'un discours ecclésial qui, dans ses traductions officielles et par le moyen d'une argumentation anthropologique et philosophique, ne cautionne pas son aboutissement juridique.

En dialogue avec les normes magistérielles, on se rend compte que la conjugalité homosexuelle provoque deux types de productions théologiques identifiables, chacune avec ses articulations propres. Laurent Lemoine constate que leur rencontre est laborieuse :

« Décidément, deux logiques parallèles sont en place et leur rencontre est improbable : une morale ciblée de l'acte consolidée par la discipline canonique, d'une part, et une théorie plus

globale de l'action, d'autre part. Cette dernière, forte de la reconnaissance de l'autonomie des réalités terrestres validée par l'Eglise de Vatican II, chercherait une issue rationnelle à la situation d'êtres humains dotés d'une sexualité interdite qui correspond pourtant aux critères contemporains de non-nuisance et de consentement¹».

La première production envisage l'homme à partir d'une différenciation sexuelle porteuse d'une finalité lisible dans l'ordre de la création, la procréation. Cette production s'est concentrée ces dernières années sur la recherche d'« invariants » anthropologiques et s'est appropriée une certaine psychanalyse pour délégitimer la reconnaissance des partenariats homosexuels, surtout lorsque ceux-ci impliquent la création de réalités familiales.

Une deuxième production catholique vient épouser les tensions que risque d'entretenir une morale théologique focalisée sur la considération d'actes qualifiés de « désordonnés ». La tension entre les normes et le vécu des personnes est maintenue mais elle souligne de concert que la croissance peut déjà se vivre dans les engagements pris. La situation de vie est encore rapportée à la norme mais les matériaux nécessaires sont élaborés pour que le jugement de la conscience personnelle puisse opérer. L'investissement d'un tel registre, en francophonie, remonte à Xavier Thévenot. Il est stimulé aujourd'hui par les récentes déclarations du magistère pontifical qui font rencontrer en matière de morale sexuelle et familiale la dogmatique, l'éthique, l'ecclésiologie et la pastorale. Lorsque le pape François encourage à inclure les « périphéries » et à renouveler les approches pastorales au défi des réalités sociétales présentes (« la réalité est supérieure à l'idée »), il suscite en retour une manière renouvelée de comprendre l'homme et une éthique qui puisse répondre.

L'essentiel consisterait dès lors à se décentrer d'une perspective morale focalisée sur la considération d'actes isolés et épars vers l'itinéraire global du sujet qui prend sens à partir d'une histoire toujours singulière, celle que raconte l'engagement de sa liberté. Alain Thomasset rappelle à ce propos que « c'est l'ensemble des éléments du récit qui permet de donner sens à une action. Or, ce jugement c'est la conscience qui, en fin de compte, peut le porter. Les normes morales décrivent des actes. La conscience, elle, doit juger d'une action². »

Cette logique induit une théologie où doctrine, réception croyante et pastorale sont pensées conjointement. Elle appelle les contours d'une morale réaliste de l'idéal où pastorale et doctrine

¹ LEMOINE, L., *Homosexualité et morale chrétienne aujourd'hui*. « Qui suis-je pour juger ? », in « Etudes », 2014/10, p.70

² THOMASSET, A., *Histoire et biographie dans la vie morale et pastorale de la famille*, in « Documentation Catholique » n°2520, Bayard, Paris, octobre 2015, p.52

ne sauraient être envisagées comme disciplines juxtaposées ou concurrentes. Cette perspective nous place aussi au cœur d'une vision élargie des relations humaines « légitimables », à l'horizon d'une évaluation plus eschatologique des diverses situations humaines : ce au service de quoi ces relations sont nouées, ce en quoi elles engagent la fidélité à l'Evangile¹. Elle éclaire sous un jour particulier l'évaluation d'un partenariat entre personnes sensibles au message évangélique dans une société en phase de reconfiguration des alliances et des évidences. Comme le suggère audacieusement Laurent Lemoine, « la question homosexuelle serait peut-être la question test ou une des questions test d'une herméneutique appliquée aux questions d'éthique sexuelle d'aujourd'hui. Finalement, une des pistes les plus prometteuses est celle qui tente de promouvoir une vision plus sociale de la famille, qui permet de proposer un englobant à la seule approche naturelle, voire de nos jours, anatomique, de la différence des sexes. »². Elle présuppose qu'en théologie aussi on puisse considérer l'homosexualité comme partie prenante de la condition humaine.

On s'éprouve désormais comme personne homosexuelle : le temps où l'on pensait l'homosexualité comme style de vie choisi pour lui-même, à partir d'un simple acte de la volonté, est révolu. Nous savons aussi, plus de vingt-cinq ans après l'exploration pionnière d'une homosexualité perçue comme destin par le dominicain Michel Demaison, et sans doute plus clairement maintenant qu'alors, que l'acceptation sociale de l'homosexualité a facilité une inscription des engagements dans la durée. A un destin, à une condition, il est possible d'argumenter en vue d'une reconnaissance, et il est possible de se structurer en retour³.

L'appréhension théologique de l'homosexualité peut d'abord se nourrir d'un réel nourri de métamorphoses ayant déjà remodelé en profondeur l'anthropologie : pluralisme religieux, sécularisme, institution matrimoniale elle-même en voie de marginalisation, questions de genre,... Quand le « marginal » change de qualification pour devenir le « minoritaire » et quand le « normatif » ne peut plus être réduit à de l' « exclusif », l'approche chrétienne semble dès lors invitée à être repositionnée.

¹ Cfr. THEOBALD, C., *Pour une anthropologie chrétienne de la différence*, in « Recherche de science religieuse », tome 102, 2014, p. 385-407

² LEMOINE, L., *Homosexualité et morale chrétienne aujourd'hui « Qui suis-je pour juger ? »*, in « Etudes » 2014/10, p.68-69

³ DEMAISON, M., *Libre parcours théologique*, in LACROIX, X. (dir), *L'amour du semblable. Questions sur l'homosexualité*, Cerf, Paris, 1995, p.185-220

En connaissance de cause, n'est-il pas temps de réinterroger le présupposé théologique qui considère la condition sexuée en termes binaires de relation ou de rupture avec le créateur ? Et, comme le suggère le dogmaticien strasbourgeois Gérard Siegwalt, les Ecritures ne pourraient-elles pas être revisitées et questionnées à partir des relations humaines telles qu'elles existent aujourd'hui concrètement ? Car « ce n'est pas en dernier ressort le texte biblique qui est normatif mais c'est le Dieu biblique, et ce n'est pas en dernier ressort le réel qui est la référence du texte biblique mais c'est l'être humain, la réalité humaine caractérisée par ce réel »¹.

Si les textes bibliques permettent de lire le fil continu de l'histoire des hommes comme un lieu de rédemption sans cesse réinterrogé, il semble alors possible de penser l'homosexualité éprouvée en continuité avec l'ordre de la création. Cela n'est bien sûr possible qu'à condition d'avoir pris le recul théologique nécessaire vis-à-vis d'une théologie biblique qui donnerait à conclure que l'acte homosexuel constitue l'abomination suprême, voire le « point culminant » de la condition pécheresse. C'est pourquoi Thomas Römer et Loyse Bonjour, sans contourner les condamnations du Lévitique, de « Sodome et Gomorrhe » et de saint Paul, ont invité à remettre en perspective les théologies plurielles de la sexualité, du lien amoureux et de l'amitié à travers l'intégralité du corpus biblique en travail avec le contexte culturel du Proche-Orient ancien. Les auteurs tablent sur le fait que gagnant ainsi en complexité, le texte biblique lui-même, respecté en ses médiations anthropologiques par lesquelles il nous arrive, pourrait rencontrer dans une plus grande sérénité et vérité les questions qui lui sont aujourd'hui posées².

La théologienne luthérienne Isabelle Graesslé s'est engagée dans cette discussion, quand elle invite à ne plus opposer fébrilement une anthropologie de la « différenciation » à celle de l'« acceptation »³. C'est-à-dire une stratification substantialiste de Gn 1,27 et de Gn 2,24 qui érigerait la différence sexuelle en norme absolue pour structurer le registre de la morale sexuelle et familiale à une anthropologie qui investirait l'aspect relationnel de la sexualité humaine pour l'évaluer de manière personnaliste. Il s'agirait au contraire de penser les points de passage entre

¹ SIEGWALT, G. : « L'amour homosexuel et la question de la bénédiction des couples de même sexe », in SIEGWALT, G., *Le défi humain. L'incertitude de l'existence humaine et le combat spirituel. Ecrits théologiques* V, Cerf, Paris, 2017, p.61

² RÖMER, T., BONJOUR, L., *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Labor et Fides, Genève, 2005

³ Cfr. GRAESSLÉ, I., *Différentes images de l'être humain*, in GRAESSLÉ, I., BÜLHER, P., MÜLLER, C.(éd.), *Qui a peur des homosexuel-les ? Evaluation et discussions des prises de position des Eglises protestantes*, Labor et Fides, Genève, 2001, p.65 ; GRAESSLÉ, I., *De l'altérité à l'humanité. Clés pour une anthropologie inclusive*, in DERMANGE, F., EHRWEIN, C., *La reconnaissance des couples homosexuels*, Labor et Fides, Genève, 2000, p. 83-91

ces deux discours sur l'humanisation, dans un geste qui atteste que l'identité chrétienne est une identité qui s'éprouve en souplesse mais jamais sans l'horizon de repères :

« Sans les histoires, les symboles, les mythes et les paroles qui ont façonné l'origine de la tradition chrétienne, on ne peut concevoir de travail théologique. D'un autre côté, appliquer sans discussion l'Écriture et la Tradition, reviendrait à calquer sur la vie contemporaine des vérités pensées avant nous, sans que nous puissions y ajouter quoi que ce soit »¹.

L'événement de la différenciation sexuelle reste structurant mais non oppressif. Il constitue une polarité évidente de l'humanisation des sujets chrétiens mais ne vient pas les brimer dans les choix de partenariats qu'ils peuvent poser en conscience. L'homosexualité pourrait alors résonner d'un point de vue éthique comme un excellent indicateur de ce à quoi peut mener la complexité d'un itinéraire humain, respecté dans sa singularité, et cherchant le chemin de la commune humanité².

Le Professeur André Wénin ouvre la voie d'une lecture qui donnerait à penser que les différences racontées en Gn, dont celle entre l'homme et la femme, sont davantage à thématiser sous le registre du récit ouvert que celui de la théorie close³. Le récit n'assignerait finalement pas un rôle accaparant à cette différence particulière, il la désignerait plutôt comme une donnée initiale laissée à l'interprétation de l'homme. Prise elle-même dans le jeu des altérités multiples, il semblerait dès lors inadapté de conférer à la différence homme-femme le statut d'une anthropologie exclusiviste, matérialisée par un mariage naturel auquel devrait s'astreindre toute l'humanité afin d'être « en ordre » avec la volonté de Dieu. Qui plus est, comme le rappelle l'auteur dans la conclusion de l'article, quand l'eschatologie néotestamentaire signifie la disparition du mariage (Mc 12,25 ; Mt 22,30) et quand Ga 3, 26-28 ose affirmer que la différence posée par le créateur en Gn 1,27 (« mâle et femme il les créa ») n'est plus déterminante pour ceux qui vivent leur baptême.

L'interprétation traditionnelle peut accepter de réinterroger ses présupposés anthropologiques parce qu' : « il n'est pas à exclure en effet que les soi-disant évidences culturelles, traditionnelles ou confessionnelles reposent sur l'occultation des textes eux-mêmes au profit

¹ GRAESSLÉ, I., *De l'altérité à l'humanité. Clés pour une anthropologie inclusive*, in DERMANGE, F., EHRWEIN, C., *La reconnaissance des couples homosexuels*, Labor et Fides, Genève, 2000, p. 85

² DIJON, X., *Quel avenir pour l'altérité sexuelle ? Les préalables du discernement social*, in « Nouvelle Revue Théologique », 2015/3 (tome 137), p. 371-387

³ WÉNIN, A., *Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3*, in « Revue des sciences religieuses » n°101, 2013, p.401- 420

d'interprétations qui, bien qu'elles puissent revendiquer leurs lettres de noblesse et se recommander du fruit qu'elles ont porté, n'honorent, comme toute interprétation d'ailleurs, qu'une partie de l'écrit fondateur. Et, comme cela s'est souvent avéré dans l'histoire de l'interprétation, il n'est jamais à exclure non plus que, questionnés en fonction d'autres problématiques, regardés au prisme d'autres cultures, ou analysés au moyen de nouvelles méthodes, ces écrits montrent une face cachée de leur inépuisable richesse anthropologique et théologique¹. »

Le débat inaugural entre Christian Demur et Denis Müller dans les années nonante suggérait quant à lui que l'homosexualité vécue n'est pas sans signification théologique². Il n'est déjà plus possible au début du XXI^{ème} siècle de penser l'homosexualité comme une aberration anthropologique parce que les sciences humaines et la perception culturelle contemporaine de l'homosexualité comme destin lui ont donné une « consistance » humaine. L'homosexualité est maintenant réinterrogée au cœur d'une sexualité elle-même perçue comme mystère, teintée d'ambiguïté et non comme donnée brute que l'on déchiffrerait sans peine.

L'enjeu ne serait donc pas de dénier la dissymétrie entre homosexualité et hétérosexualité ni de refuser d'investir les difficultés propres à une homosexualité perçue comme destin. Le refus se situe au niveau des tentatives de faire de la réalité homosexuelle un problème d'avant-plan théologique que l'on opposerait à une hétérosexualité limpide et normative considérée comme expression totalisante de l'altérité. La résistance tiendrait alors à la cristallisation d'une anthropologie qui prédéfinirait substantiellement ce qu'est l'homme par les catégories de la différenciation sexuelle, en y situant trop grossièrement la conquête de l'altérité. L'« imago dei » est à chaque fois unique et située. Elle n'est pas seulement générique. L'homme devant Dieu répond de la situation qui est la sienne, forcément contingente. L'homme compris comme « imago dei » est projet à accomplir dans le jeu des différenciations multiples qui se présentent effectivement et concrètement à lui.

La reprise théologique de ces intuitions est sans doute rendue aussi possible par un contexte global de réinterprétation de l'identité chrétienne, remaniée comme devenir souple au sein des appartenances multiples qui constituent le sujet. Avec Benoît Bourguin, il nous semble en effet raisonnable de penser aujourd'hui que « si quelque chose comme une « identité chrétienne »

¹ Ibid., p.418

² DEMUR, C., MÜLLER, D., *L'homosexualité : un dialogue théologique*, Labor et Fides, Genève, 1992

peut être saisie, c'est en suivant le mouvement subtil de subversion par laquelle elle recompose sans cesse son exigence de fidélité en faisant éclater les catégories où l'on voudrait la fixer. La modernité liquide impose des identités fluides ; l'Esprit suscite lui aussi, selon une logique vitale qui lui est propre, une identité qui défie les catégories reçues¹. » Sorti de la chrétienté, le sujet croyant est moins conforté par des assurances identitaires qu'il recevrait passivement de la culture que confronté activement à l'affluence des identifications multiples et contradictoires avec lesquelles il doit composer.

Quand la vie des personnes homosexuelles croise la problématique de l'identité chrétienne, plusieurs logiques s'interprètent entre elles : démarche envers l'égalité des droits individuels, référence à une culture chrétienne où tous sont égaux devant le créateur, mobilisation d'une conception du désir comme ressort essentiel de l'intime et du privé, attention particulière à la « durabilité » du lien et préoccupation d'une fécondité sociale de la relation engagée.

Il s'agit dès lors de se positionner par rapport à la légitimité de vivre dans la condition homosexuelle, non seulement de la reconnaître, mais d'ouvrir la capacité à assumer des choix en conscience, et en chrétien. Quand la foi et la sexualité se rencontrent aujourd'hui en démocratie néolibérale, il paraît de fait incongru de parler de normes morales sans s'intéresser de près, pour reprendre les propos du sexologue Michel Lemay, à « ces agents éthiques qui réfléchissent de façon subjective et intersubjective sur les valeurs fondamentales et sur la conception du bien qu'ils veulent actualiser par leurs comportements, leurs interactions, leurs décisions »².

C'est ce que le philosophe français Hubert Faës a voulu défendre en proposant des « droits d'être », c'est-à-dire des droits d'exister dans une condition particulière³. Le philosophe souligne qu'il ne suffit pas de reconnaître l'humain en tout homme pour qu'il devienne effectivement humain, il faut encore pouvoir lui reconnaître le droit d'exister dans la condition qui lui est propre.

L'auteur entend faire valoir un retournement de situation : l'universelle nature humaine ne pourrait se formuler positivement qu'à partir des conditions humaines que démultiplie la réalité

¹ BOURGINE, B., *La promesse d'être soi*, in « Revue Théologique de Louvain » n°42, 2011, p. 25

² LEMAY, M., *Bible et morales sexuelles : d'une interprétation fondamentaliste à une conception dialogique*, in « Science et Esprit », 66/2, 2014, p. 302

³ FAËS, H., *Le droit d'être homosexuel et la question du mariage*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n°273, Cerf, Paris, p.31-48

humaine. Ces conditions ne sont en soi ni bonnes ni mauvaises. Elles sont ce qu'elles sont, élaborations complices de la nature et de la culture, des psychismes et des acquis singuliers, à partir desquelles la liberté humaine prend vraiment son sens.

Or la condition homosexuelle est bien de cet ordre-là : elle doit être reconnue pour elle-même puisqu'elle est statistiquement significative et qu'elle incarne une forme visible, concrète et vérifiable d'humanisation. C'est alors le sens de l'aberration qui changerait de camp car : « on ne peut imaginer que des centaines de milliers de personnes se voient refuser une pleine existence sociale¹. »

Dans une logique d'inscription du couple homosexuel à partir des conditions concrètes d'existence, on acceptera alors de conclure avec l'auteur que « vivre une relation homosexuelle, c'est assumer une différence, affronter en société la différence avec ceux qui vivent l'hétérosexualité. L'homosexualité ne nie pas la différence des sexes, mais la vit autrement². »

Cet ensemble de considérations nous conduit à penser une condition humaine concrète où l'interdit universel d'indifférenciation ne devrait plus être réduit en son expression fixiste et naturalisée. L'homosexualité pouvant signifier autre chose que la rencontre du même avec le même, elle ouvrirait alors la voie à une éthique du « préférable ». La référence à une commune destinée humaine résiste bien dans une telle approche mais c'est dans la rencontre et par la reconnaissance des conditions humaines concrètes qu'on y accède effectivement.

Enfin, le mariage civil et religieux ne sont plus vécus comme des passages obligés pour se sociabiliser. Il est de moins en moins possible de les invoquer en termes de garantie de l'ordre social ou de les mobiliser en termes d'obligation morale. Les personnes qui s'y engagent encore semblent le faire pour des motivations plus personnelles, se situant moins dans le continuum des évidences partagées par toute une société. Il faudrait dès lors oser pouvoir dire aujourd'hui que la conjugalité homosexuelle correspond aussi à « quelque chose » de ce que Dieu désire quand il invite hommes et femmes à construire des relations justes et droites, visant la stabilité et la fidélité, à se soutenir réciproquement, à s'ouvrir généreusement à l'accueil d'enfants³.

¹ Ibid., p.35

² Ibid., p.41

³ Pour reprendre le contenu d'une interview de Monseigneur Bonny, évêque d'Anvers. On obtiendra une traduction satisfaisante de l'interview à partir du lien suivant : <http://belgicatho.hautetfort.com/archive/2014/12/29/mgr-bonny-la-version-francaise-de-l-interview-accordee-au-jo-5522610.html> (dernière consultation : 30-03-19)

L'Eglise pourrait chercher les mots pour manifester que le « bien relationnel » s'éprouve de manière multiple et que l'égalité peut se décliner en honorant les différences. Cela impliquerait une ecclésiologie où la raison d'être serait non seulement d'annoncer le Règne de Dieu de manière générique mais surtout de déployer la « certitude » que chacun est impliqué dans le projet de Dieu quand il se donne généreusement. L'intérêt d'une telle perspective programmatique nous semble consister en la proposition d'un Evangile comme réseau de sollicitations « ascendantes » : de la situation vécue à la logique du Royaume, avec pour conviction que la croissance peut déjà se vivre dans les bonnes dispositions engagées. Le degré d'offrande de soi ne deviendrait-il pas dès lors le principal critère d'une relation d'Alliance prometteuse ? Pour qu'une telle conception puisse prendre corps dans des histoires singulières, on comprend que le sujet doit d'abord recevoir la garantie de sa propre dignité et d'une inclusion inaliénable dans la communauté croyante.

VI. Perspectives

Si les institutions ne peuvent vivre à la place des sujets qui s'y réfèrent, ces dernières semblent toujours capables de déterminer des réseaux de valeurs cristallisées et des indentifications qu'elles mettent à disposition de qui décide s'en inspirer¹. La motivation des sujets chrétiens qui s'engagent dans la conjugalité homosexuelle semble alors un bon observatoire d'une éthique délibérative qui n'implique ni anarchie dans le rapport aux valeurs référées ni refus d'un ordre symbolique mais tout au plus un « éparpillement » dans la manière de recomposer et de réarticuler principes, règles et valeurs. Il semble également que ces élaborations ne peuvent être cantonnées au registre du privé parce qu'elles servent au contraire à la socialisation des sujets. Elles se construisent en conversation avec un « sens commun », sur la plate-forme des intuitions communes et partageables qui fondent la dignité humaine. Elles disent déjà quelque chose de ce qui peut être vécu en Eglise.

Ensuite, tout le monde s'accordera pour affirmer qu'être chrétien, c'est se référer au Christ pour construire sa vie. Les études sociologiques récentes montrent que les personnes chrétiennes qui vivent la conjugalité homosexuelle utilisent le registre de l'appartenance au Christ et à l'Eglise,

¹ BUISSON-FENET, H., *Un sexe problématique : L'Eglise et l'homosexualité masculine en France (1971-2000)*, Presses Universitaires de Vincennes (coll. « Culture et Société »), Saint-Denis, 2004, p.228 ; DONEGANI, J-M., *Identités contemporaines, traditions, communautés, sociétés*, in REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE n° 251 : *Les communautés chrétiennes et la formation morale des sujets*, Cerf, Paris, 2008, p.51-64

registre articulé à partir d'une rhétorique inclusive, celle de « l'amour infini de Dieu¹. » Cette conviction mobilise en retour des vertus qui sont utilisées pour se définir comme chrétien : don de soi, écoute, savoir accueillir et pardonner,...

Or ces vertus ne sont justement pas négociables. On ne peut pas en prendre et en laisser. Il existe ainsi des repères identificatoires chrétiens qui résistent absolument. Ils sont fondateurs de l'appartenance au Christ, même lorsque cette appartenance semble diffuse ou lointaine. Cette posture résiste au relativisme des valeurs et des mœurs. La croissance peut alors s'enraciner dans un personnelisme jaugé au sein d'une relation signifiante avec le Christ.

Mais il y a quelque chose d'autre dans cette rhétorique qui nous interpelle et que nous voudrions vérifier. Il est probable que l'invocation de l' « amour de Dieu » ne soit pas d'abord, comme on pourrait le penser, une stratégie ou une technique de déculpabilisation à bon compte de chrétiens qui s'engagent sur des voies anormatives. Nous pensons que cela constitue davantage pour elles la désignation spécifique du socle de leur construction chrétienne : elles acceptent la grâce de Dieu comme dignité fondamentale à laquelle elles peuvent répondre d'elles-mêmes. Cette dignité qu'elles reçoivent comme « confiance » que Dieu leur accorde dans la construction de la vie leur permet d'interroger leur liberté, là où elles l'engagent, et de poser des limites. La rhétorique de l'amour inconditionnel semble aussi catalyser un réseau de vertus qui prennent sens dans une société soucieuse d'élargissement des libertés privées mais toujours en référence étroite à une identité non négociée (baptismale), qui se reçoit, il faut bien en formuler l'expression, de la générosité de Dieu, exprimée dans le Christ.

Il faut dès lors un espace suffisamment signifiant pour identifier dans une existence chrétienne ce qui permet une audace aussi créative. Des essais dans d'autres confessions chrétiennes plus libérales ont largement investi depuis quelques dizaines d'années la référence au baptême pour intégrer ecclésialement et liturgiquement ces situations nouvelles. Elles ont produit une littérature abondante². Mais n'est-il pas possible d'appréhender aussi cet espace baptismal pour énoncer le bien à partir duquel tout être humain peut se construire, sans être immédiatement bâillonné par le registre de normes étroites encore souvent relayées comme répressives voire

¹ BUISSON-FENET, H., *Un sexe problématique : L'Église et l'homosexualité masculine en France (1971-2000)*, Presses Universitaires de Vincennes (coll. « Culture et Société »), Saint-Denis, 2004, p.237

² Cfr. VILBAS, J., *Sacrements de l'hospitalité et rites accompagnateurs de vie : l'expérience liturgique des paroisses et des groupes inclusifs* in BÉTHMONT, R., GROSS, M. (dir) *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 297-316

disqualifiantes? Cette dernière question ne prend sens qu'à partir d'une perception de l'homosexualité comme une donnée sur laquelle un dialogue humanisant est ouvert et possible. Lorsque Stéphane Lavignotte a présenté au monde francophone les fondements de la théologie « queer » de Elizabeth Stuart, il a expliqué comment une certaine vision du baptême agissait comme concept opératoire¹. Le baptême, comme identité non négociée avec nos cultures et identités multiples, relativiserait définitivement toutes les identités et toutes les appartenances et permettrait leur subversion effective. Il serait le signe d'altérité première par laquelle la dignité de tous et de toutes est rendue visible en Dieu. Mais le baptême ne peut pas être considéré non plus comme l'acquisition d'une identité supérieure qui serait de surcroît trop facile à obtenir, par un coup de goupillon associé à une formule incantatoire, et qui ferait sortir à la fois les sujets de leur corps, de leur psychisme, de leurs familles et de leurs cultures. Comment sinon les sujets pourraient-ils se construire éthiquement ? Subversion n'est pas dissolution mais chemin vers soi, Dieu et les autres, toujours rencontrés, jamais atteints. La vie baptismale engage à répondre de soi ici et maintenant:

« L'enjeu n'est pas un impossible affranchissement mais un possible jeu sur les frontières : travailler, multiplier, se distancier, relativiser, organiser des passages et des circulations entre des normes mouvantes, floues, toujours impossibles à tenir, toujours impossibles à répéter à l'identique². »

Il nous semble dès lors nécessaire de nous tourner vers les milieux associatifs qui accompagnent de telles trajectoires, qui donnent « voix au chapitre » à des itinéraires encore atypiques de vie chrétienne. En nous mettant à l'écoute de ces associations, nous espérons porter le poids d'une question portée non par des personnes isolées mais relayée par des expériences porteuses d'intuitions partageables. Nous faisons le choix limité d'un repérage des lieux où la question est posée dans notre horizon catholique francophone. Nous avons aussi choisi d'ouvrir cette recherche à ce qui nous semble consister la réalité élargie du terrain à écouter. En effet, il ne suffit pas, selon nous, de limiter le débat autour de ceux qui se revendiquent formellement de la foi catholique, qui fréquentent les églises, qui connaissent la doctrine. Ensuite, certaines associations ayant pignon sur rue s'inscrivent aussi dans une logique de non-validation de la légitimité du couple. Se mettre à leur écoute nous dit encore quelque chose du couple

¹ LAVIGNOTTE, S., *Au-delà du lesbien et du mâle, la subversion des identités dans la théologie « queer » d'Elizabeth Stuart*, Editions Van Dieren, Paris, 2008, p. 56-59

² Ibid., p.78

homosexuel. Comprendre leur logique peut aider à nuancer les revendications les plus appuyées des premières associations. Conjointement à cette prospection, nous pouvons interroger plus spécifiquement une littérature proprement militante, constituée de plaidoyers, et des démonstrations théologiques sur lesquelles les associations prennent appui.

Deuxième chapitre

Discours, plaidoyers et pratiques en milieu catholique associatif francophone

Introduction

a) Un réalisme éthique au service d'une Eglise en « sortie »

Le pape François s'est engagé dès le début de son pontificat en faveur d'un « réalisme éthique » qu'il convient de bien comprendre. Ce réalisme éthique n'est pas une concession envers l'esprit d'un monde qui se serait effectivement distancié de l'interprétation traditionnelle des grands principes dont l'Eglise détenait jusqu'il y a quelques décennies une bonne partie des clés. Il est davantage l'expression d'une reconfiguration du rapport de l'Eglise au monde contemporain. Sa visée est pragmatique. Le monde a changé et l'Eglise, fidèle à sa mission, a comme souci premier de rencontrer le monde dans lequel elle s'incarne.

L'Eglise ne peut plus prétendre à une position de surplomb qui l'autoriserait à prendre la parole sur des sujets de société en dehors d'une véritable amitié avec les hommes et les femmes de ce temps et d'une connaissance de leur situation de vie. L'ecclésiologie qui convient à notre temps consiste, pour le pape François, en une ecclésiologie de « sortie », c'est-à-dire à la nature d'une Eglise qui pénètre les réalités de ce temps pour s'y impliquer et les accompagner (*Evangelii gaudium* n° 25). S'adresser au monde d'aujourd'hui nécessite une véritable conversion ecclésiale (EG n°27). L'Eglise apprendrait alors dans ce même mouvement à se décentrer d'elle-même pour renouer avec son essence missionnaire.

Nulle part le pape n'annonce que l'Eglise devrait s'abstenir d'enseigner. Au contraire, l'Evangile doit parvenir à tous sans exception mais toujours à partir des conditions présentes : « Une évangélisation qui éclaire les nouvelles manières de se mettre en relation avec Dieu, avec les autres, avec l'environnement, et qui suscite les valeurs fondamentales devient nécessaire. Il est indispensable d'arriver là où se forment les nouveaux récits et paradigmes, d'atteindre avec la Parole de Jésus les éléments centraux les plus profonds de l'âme de la ville (EG n°74). »

Des intuitions centrales du Concile Vatican II sont ainsi revisitées quand on a compris qu'« être Eglise, c'est être peuple de Dieu, en accord avec le grand projet d'amour du Père. Cela appelle à être le ferment de Dieu au sein de l'humanité. Cela veut dire annoncer et porter le salut de

Dieu dans notre monde, qui souvent se perd, a besoin de réponses qui donnent courage et espérance, ainsi qu'une nouvelle vigueur dans la marche (EG n°114). »

L'invitation à la vie morale traduirait spécifiquement la nécessité de grandir humainement à partir d'un vécu que ni Dieu ni l'Eglise ne méprisent. S'il faut se soucier de la dimension éthique dans l'annonce de l'Evangile, c'est d'abord parce que personne ne peut être laissé sur le bord de la route quant à la conduite de sa vie. « Cela nous offre un cadre et un climat qui nous empêchent de développer une morale bureaucratique froide en parlant des thèmes les plus délicats, et nous situe plutôt dans le contexte d'un discernement pastoral empreint d'amour miséricordieux, qui tend toujours à comprendre, à pardonner, à accompagner, à attendre et surtout à intégrer. C'est la logique qui doit prédominer dans l'Eglise pour faire l'expérience d'ouvrir le cœur à ceux qui vivent dans les périphéries existentielles les plus différentes (Amoris laetitia n°312). »

Dès lors, la proposition d'une vie éthique ne peut pas consister en l'énonciation d'une morale formelle condescendante et compatissante envers les « accidentés » de la vie. Elle vise à faire croître l'Evangile là où il attend de naître, c'est-à-dire dans chaque situation humaine ouverte à la miséricorde de Dieu. En même temps, cette dimension vérifie les chemins concrets et effectifs sur lesquels s'engage une Eglise « en sortie ». La conversion éthique à laquelle appelle le pape François traduit finalement les conditions d'une rencontre franche et véritable de l'Eglise avec le monde par l'expression du dessein de Dieu sur chacune des situations humaines.

b) Prospecter le champ associatif et ses argumentaires pour discuter les enjeux
d'une vie de couple unisexué

C'est dans cet état d'esprit que nous nous proposons de rencontrer la situation des personnes homosexuelles chrétiennes ayant fait le choix d'une vie commune. Nous avons fait le choix limité d'un repérage des lieux où la question est posée dans notre horizon catholique francophone. L'association historique la plus visible reste sans doute le collectif David et Jonathan fondé en 1972 avec pour figure médiatique le Père Jacques Perotti. Cette association a évolué au cours du temps et, bien qu'elle exerce une position critique envers l'enseignement traditionnel de l'Eglise, elle n'est pas moins traversée par un questionnement de fond sur la foi chrétienne.

Moins connu que David et Jonathan, mais néanmoins représentatif, le collectif Devenir Un en Christ assume un positionnement plus proche de celui du magistère tout en accueillant la perspective d'une qualification positive du couple homosexuel dans certaines situations. Proche des positions de ce dernier, la Communion Béthanie fondée par Jean-Michel Dunant s'est assignée une mission contemplative et propose des retraites et des enseignements spirituels à ses membres. En plus de ces associations, il faut ajouter des initiatives plus modestes comme celles que prend par exemple le centre pastoral Halles-Beaubourg Saint-Merry à Paris.

Seule association reconnue officiellement par l'Eglise catholique, l'apostolat de Courage dont une antenne française a vu le jour en 2015 observe la ligne stricte d'une proposition de vie chaste et continence. Cet apostolat a pris naissance aux Etats-Unis par la voix de John F. Harvey à New York en 1980. Une association sœur est née conjointement, Encourage. Elle soutient les familles et les proches des personnes homosexuelles. La communauté virtuelle Aelred, avec plus de discrétion, promeut comme cadre une culture de l'amitié chaste entre personnes homosexuelles masculines et se situe dans le même horizon d'idées et de promotion des pratiques d'accompagnement.

Conjointement à cette prospection, nous pouvons interroger plus spécifiquement une littérature militante, constituée de plaidoyers et de démonstrations intellectuelles sur lesquels les associations prennent appui. Le collectif David et Jonathan, par exemple, s'est lui-même inspiré du mouvement catholique américain Dignity dont la figure de proue fut le jésuite John J. McNeill. Ce théologien formé à l'Université catholique de Louvain a développé une réflexion systématique sur la légitimité du couple de deux personnes de même sexe qui fait office de « discours fondateur » aujourd'hui pour les personnes qui argumentent dans le même sens. Par contraste, Xavier Thévenot, qui a par ailleurs soutenu activement les fondateurs de Devenir Un en Christ, discute la légitimité du couple homosexuel dans le registre éthique de l'exceptionnel et du cas de conscience.

Revisiter McNeill et Thévenot nous donne ainsi une meilleure perspective pour aborder un autre plaidoyer comme celui du français Claude Besson qui a reçu un écho médiatique en 2012, en plein débat du « mariage pour tous ». En Belgique francophone, le jésuite carolorégien José Davin a publié en 2014 un ouvrage de la même trempe, mais selon nous plus faiblement argumenté.

La présentation d'un tel corpus nécessite quelques éclaircissements. Premièrement, un repérage significatif ne veut pas dire un repérage exhaustif. Nous avons davantage été attentifs aux voix

qui expriment ces enjeux de manière visible et lisible aujourd'hui, c'est-à-dire aux expressions accessibles en librairie, ayant une présence significative sur le net, alimentant les réseaux sociaux. C'est la publicité de la question telle qu'elle s'offre aujourd'hui, de la manière la plus accessible qui soit, qui nous a guidés dans la sélection du corpus.

Ensuite, la présentation du corpus suggère qu'il se déploie en divers « genres littéraires », suscité par des intentions diverses et peut-être contradictoires. Le corpus n'est en effet pas homogène et il n'annonce pas une convergence d'intentions qui défendrait des options uniformes. Le défi sera justement de discerner ce vers quoi nous mène un tel corpus et la manière d'envisager sa cohérence ou au contraire d'apprécier son incohérence constitutive.

Enfin, le corpus est dynamique. C'est grâce à David et Jonathan, par exemple, que nous avons mesuré l'importance d'une réflexion sur McNeill. La lecture des fondamentaux de McNeill nous a alors permis de penser la tension entre Dignity et l'apostolat Courage. Nous avons ainsi pu comprendre combien cette tension était constitutive du débat qui a suivi la publication de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi « Persona humana » de 1975. A son tour, cette tension nous a aidé à contextualiser le travail de Xavier Thévenot à propos des homosexualités masculines.

c) Un objectif et trois défis

L'objectif de ce chapitre est de cerner comment un lieu théologique peut prendre forme à partir du milieu même qui est le premier concerné. Il doit nous aider à préciser au moins les trois points suivants :

- La configuration du couple homosexuel ne bénéficie pas d'une tradition scripturaire ou ecclésiale sur laquelle elle pourrait s'appuyer pour se définir spirituellement et éthiquement. Dans le corpus sélectionné, à travers ses diverses expressions, qu'est-ce qui est dit du Christ, de l'Écriture, de l'expérience de Dieu, de l'Alliance¹ ?
- Dans l'enseignement récent du magistère, la distinction entre l'orientation homosexuelle et les actes posés est structurante. Selon le même enseignement, les actes sont toujours disqualifiés moralement. Dans ce cadre, le couple homosexuel comme « actualisation » d'une inclination intrinsèquement désordonnée se retrouve dans

¹ Nous nous inspirons ici d'un enchaînement d'idées repéré dans un exposé de Antoine Guggenheim. Cfr. *Synode sur la vocation et la mission de la famille dans l'Eglise et le monde contemporain*, 26 théologiens répondent, Bayard, 2015, p.142

l'angle-mort des développements doctrinaux. On connaît son existence mais le magistère ne se risque pas à une parole concrète d'accompagnement de ces situations¹. Dans le corpus, qu'apprend-on du rapport aux normes et aux règles supposées baliser les relations humaines autorisées ou disqualifiées par le discours de l'Eglise ?

- Finalement, qu'est-ce que le corpus révèle de l'Eglise ? Quelle Eglise se donne à rencontrer, et au service de quel monde ? Quels discours théologiques sont à même de garantir l'interpellation de l'Evangile au cœur de réalités sociétales nouvelles comme celle de la validation par des lois civiles de l'union de deux personnes de même sexe ?

¹ Cette attitude est encore présente dans l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*. Le numéro 250 affirme qu'« il s'agit d'assurer un accompagnement respectueux des familles, afin que leurs membres qui manifestent une tendance homosexuelle puissent bénéficier de l'aide nécessaire pour comprendre et réaliser pleinement la volonté de Dieu dans leur vie ». Cet accompagnement reste pourtant vide de contenu.

I. Une investigation de fond comme point de départ

La première édition de l'enquête de Claire Lesegretain sur les chrétiens et l'homosexualité date de 2004 (Presses de la Renaissance). En 2010, le livre, victime de son succès, est épuisé. La journaliste co-responsable du service religion de La Croix décide alors de donner une seconde vie à l'essai. Une nouvelle édition paraît en novembre 2011 aux Editions Chemins de tr@verse sous format papier et sous format numérique. Claire Lesegretain a profité de la nouvelle édition pour réorganiser le tout et pour réactualiser les introductions aux neuf grandes sections de l'ouvrage. L'intervalle des sept années le justifie. Il est particulièrement dense en évolutions sociétales, en productions théologiques et en discours magistériels sur la question de l'homosexualité.

a) Rendre compte de perspectives à partir d'un terrain multiforme

Le florilège de textes offert par Claire Lesegretain connecte les différents acteurs concernés par l'homosexualité, dans une tonalité d'apaisement, avec le dessein assumé d'« ouvrir à l'espérance les personnes concernées directement ou indirectement (parents, conjoints, éducateurs) par cette énigme et d'aider, avec respect et discernement, à comprendre l'enseignement des Eglises dans ce domaine¹. » Trois choses à épinglez dans ce projet. Premièrement, il s'agit d'ouvrir à l'espérance. L'homosexualité est d'emblée définie comme problématique et génératrice de souffrance. Un des thèmes dominants de l'enquête semble a priori la considération de l'homosexualité et des réalités qu'elle implique comme autant de souffrances à traverser. Deuxièmement, il s'agit de se rapporter aux normes, aux repères anthropologiques et aux jugements de valeur véhiculés par les Eglises. Non pour les valider sans les questionner mais pour voir ce qu'ils révèlent. Troisièmement, Claire Lesegretain parle d'Eglises au pluriel. Elle va jusqu'à mettre en perspective le pluralisme des discours ecclésiaux. C'est sans doute par le biais de cette triple approche que Claire Lesegretain programme le « traitement honnête de l'homosexualité². »

La comparaison de cette vaste enquête avec le plaidoyer de Claude Besson est révélatrice de l'utilisation que l'on peut faire des données, de ce que l'on retient, de ce que l'on occulte, ce que l'on met en avant, consciemment et inconsciemment, quand on construit un discours sur

¹ LESEGRETAIN, C. *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Editions chemins de tr@verse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004), p. 14

² Ibid, p. 14

l'homosexualité¹. Claude Besson a lu l'enquête, il la renseigne dans sa bibliographie. Les plans de Claude Besson et de Claire Lesegretain parcourent les mêmes thématiques mais avec des logiques différentes. Le plan de la journaliste de La Croix permet le déploiement d'un panorama le plus large possible des points de vue chrétiens où l'enseignement des Eglises demeure l'horizon d'intelligibilité. Claude Besson propose un plan moins sinueux où la cause défendue avec pugnacité et la volonté d'aboutir canalise la réalité en fonction d'un combat à mener. Ainsi, l'enquête de la journaliste nous permet de redéployer les emprunts théologiques opérés par Claude Besson qui a pourtant écrit après elle. Avec l'enquête, on gagne en complexité et en postures. Le discours magistériel n'est pas non plus d'emblée problématique chez Claire Lesegretain, ce qui ne veut pas dire qu'il n'est pas questionné et provoqué ; pour Claude Besson, le discours magistériel est globalement dans une impasse, ce qui ne veut pas dire que Besson le méprise ou le rejette.

Les témoignages de pasteurs et d'experts interrogés par Claire Lesegretain permettent de dégager des grandes lignes dans la structuration des discours éthiques sur les couples homosexuels. Chacun de ces discours a sa tonalité, son originalité irréductible. Ils induisent des pratiques, des manières de faire et ouvrent des champs pastoraux propres. Sans faire la recension systématique de toutes les positions repérables dans l'enquête, nous essayons d'identifier les axes les plus saillants, les tensions les plus évidentes entre les positions les plus affirmées et la perméabilité de certaines frontières. Nous parcourons le livre dans la suite des pages telles qu'elles se présentent et proposons une articulation originale, en privilégiant les témoignages des chrétiens catholiques.

b) Le refus de la légitimation du couple

Une position initiale, sans doute marginale à travers l'enquête, traduit la volonté ferme de ne jamais entrer dans la légitimation du couple. C'est le Père Yannick Bonnet, prêtre du diocèse du Puy, veuf et père de sept enfants qui incarne avec le plus de netteté cette position. Pour lui, on « entre » et on « sort » de l'homosexualité. Ce prêtre n'est pas « expert » de la question, il livre davantage ses convictions à travers son expérience de père et de chef d'entreprise (!). Il considère l'homosexualité comme une défaillance de la virilité, symptôme de notre société contemporaine, virilité qui serait d'après lui objet d'apprentissage. Selon lui, la crise de la

¹ BESSON, C., *Homosexuels catholiques. Sortir de l'impasse*, Editions de l'Atelier, Paris, 2012

paternité et de la masculinité en général trouble beaucoup de jeunes hommes qui ont des difficultés (toujours passagères et « guérissables ») à se situer dans la différence des sexes et à assumer le goût d'être homme. « Il faut des pères qui donnent le goût d'être père », martèle le Père Bonnet. Dès lors, accompagner une personne homosexuelle, c'est l'accompagner vers la porte de sortie de l'homosexualité. Evidemment, cela peut se faire par étapes. La première d'entre elles visera la chasteté dans le couple s'il est constitué. Le sacrement de réconciliation constitue la discipline d'une telle progression et une saine spiritualité mariale renforcera la volonté de s'en sortir. De toute façon, ceux qui vivent en couples et ne considèrent pas que c'est un péché sont aveuglés par l'orgueil ; ils refusent le regard de Dieu sur leur vie. Le cheminement graduel vers la sainteté comme itinéraire normal de la vie chrétienne implique la rupture du couple¹.

c) La recherche du plus humanisant

Si le discours du Père Bonnet a le mérite de la clarté et de la fermeté, sa position ne prend pas en compte la complexité psychique de l'homosexualité. C'est cette complexité que nous rappelle le psychanalyste Jacques Arènes dans sa présentation des manifestations névrotiques, perverses et narcissiques des homosexualités. L'évolution vers l'hétérosexualité n'est jamais à disqualifier a priori mais il faut reconnaître qu'elle est extrêmement difficile dans certaines configurations psychiques. Quand l'Eglise propose un célibat chaste, l'expérience psychanalytique, comme recherche de l'équilibre d'une personne à travers ce qui est le plus humanisant pour elle, montre que cet équilibre est parfois mieux atteint quand il se fait en couple. Affirmer cela, selon Jacques Arènes, ce n'est pas mettre sur le même plan le couple hétérosexuel et le couple homosexuel, ce qui constituerait une aberration tant sur le plan de la psychanalyse que sur le plan de l'anthropologie judéo-chrétienne. Mais respecter cette anthropologie n'empêche pas non plus de prendre en compte les limites et les fragilités de la personne. Jacques Arènes propose alors de ne pas perdre de vue les critères d'évaluation chrétienne : il faut que les membres du couple se construisent dans l'amour, qu'ils s'ouvrent aux autres et qu'ils intègrent les composantes de la durée et de la fidélité. Pour lui, là où sont vérifiés ces critères, il y a vie chrétienne. La question de la fécondité du couple homosexuel ne saurait pas pour autant être comparée à celle du couple hétérosexuel : les législations sur l'union

¹ Père Yannick Bonnet : « Les personnes homosexuelles sont en manque d'espérance », in LESEGRETAIN, C. *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Editions chemins de tr@verse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004), p. 61-68

et l'adoption peuvent retentir comme une disqualification symbolique du couple hétérosexuel, ce à quoi réagit le psychanalyste chrétien¹.

d) La dialectique entre homosexualité et hétérosexualité

Si le couple homosexuel et le couple hétérosexuel ne peuvent être mis sur le même pied, Jean-Louis Terrangle, comédien et psychothérapeute, marié et père de trois filles a la conviction que la frontière entre homosexualité et hétérosexualité n'est pas aussi tranchée qu'on le croit souvent. Il parle de « frontière ténue », et il l'affirme au nom de sa propre histoire personnelle. C'est pourquoi Jean-Louis Terrangle suggère d'éviter le discours normatif qui catégorise une réalité bien plus complexe à cerner. Il est essentiel de laisser les portes ouvertes, en refusant la « mise en boîte » homo-hétéro, pour se donner justement les moyens de traverser l'homosexualité. Aux parents d'enfants homosexuels, il suggère de ne pas utiliser leur foi pour condamner les actes mais plutôt de s'intéresser à leur humanité blessée. Il invite à passer d'une logique défensive de l'affrontement à la logique évangélique des « retrouvailles² ».

e) L'unification de la personne

La dialectique entre homosexualité et hétérosexualité est encore explicitée par le travail du psychiatre Vincent Laupies. L'homosexualité, avant d'être considérée comme un problème, révèle une question, à savoir celle de la complémentarité des sexes et de leur articulation non-évidente dans le corps social. C'est pourquoi il faut laisser la question travailler les profondeurs de l'être humain en évitant l'écueil des organisations militantes qui collent une identité jusqu'à entraver le processus d'humanisation. Vincent Laupies émet des réserves sur la constitution de certains couples où le manque de maturité peut entraver ce questionnement vital. En tant que catholique, le psychiatre met aussi en garde contre le raisonnement binaire face à la question homosexuelle : vivre malheureux dans l'Eglise ou modifier à sa guise l'enseignement de l'Eglise, voire la quitter. Selon lui, il est préférable de laisser la personne évoluer pour s'ouvrir à la vie et à l'instant présent et ensuite faire les choix éthiques de vérité et de liberté qui s'imposent en conscience. C'est pourquoi l'accompagnement spirituel qui consisterait à se centrer sur la tendance homosexuelle comme « hors plan de Dieu », où le message se résume à

¹ Jacques Arènes : « Il est difficile de transformer une homosexualité de type névrotique en hétérosexualité », in LESEGRETAIN, C. *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Editions chemins de tr@verse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004), p.71-82

² Jean-Louis Terrangle « Ne pas parler de normalité », in LESEGRETAIN, C. *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Editions chemins de tr@verse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004), p.83-90

« être bon chrétien, c'est être hétérosexuel » est inadapté. Inopérante également serait la tentation d'un accompagnement focalisé sur les actes, où le sacrement de réconciliation est utilisé comme « ardoise magique », où la seule chose qui préoccuperait dans l'homosexualité serait la transgression de la vertu de chasteté. L'accommodement de certains pasteurs qui affirment que l'homosexualité est linéairement compatible avec la vie chrétienne quand elle intègre des valeurs évangéliques n'est pas non plus suffisante car elle ne favorise pas la croissance.

Pour Vincent Laupies, la psychanalyse et l'accompagnement chrétien doivent se rencontrer sur le plan de l'unification de la personne. La relation inter-personnelle et à Dieu, comme enjeu de vie chrétienne, suppose un travail psychique où la conversion ne consiste pas tant à vouloir d'abord ramener la personne à l'hétérosexualité ou à une vie chaste qu'à l'unifier et la faire avancer vers plus de qualité relationnelle. C'est dans cette dynamique unificatrice que l'enseignement de l'Eglise ferait sens. L'accompagnateur efficace sera celui qui sait écouter d'abord, qui permet ensuite la prise de conscience de la « filiation divine » de celui qui se confie et donc de sa dignité fondamentale, prise de conscience préalable à tout cheminement¹. Cette logique amène à se souvenir que c'est dans la dignité d'enfant à l'image du Père que naît tout accompagnement pastoral. On est fille ou fils bien-aimé du Père, homme ou femme devant Dieu avant d'être une personne avec des tendances homosexuelles. L'orientation sexuelle d'une personne fait partie de son mystère mais le mystère d'une personne ne se réduit pas à son orientation sexuelle.

f) La vie d'enfant de Dieu

Cette position, le Père Michel Quesnel, ancien recteur de l'Institut catholique de Lyon, marqué par la perte de son frère, victime du sida, l'a adoptée depuis le temps où lui-même était au Séminaire. Quand une personne homosexuelle se confie, le prêtre oratorien, animé par la volonté d'une fidélité à l'enseignement de l'Eglise, résume sa ligne de conduite par ces mots : « Je pense comme toi que ces attirances homosexuelles ne sont pas de ta faute mais t'encourage

¹ Vincent Laupies « Dépasser l'opposition entre amour spirituel et amour libidinal », in LESEGRETAIN, C. *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Editions chemins de tr@verse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004), p. 101-116

à les vivre au moins mal, en essayant de passer à l'acte le moins possible et en restant dans la certitude que tu es enfant de Dieu¹. »

Cette prise de conscience de la dignité inconditionnelle de chacun peut être saisie comme le tremplin d'une relation forte avec le Seigneur. La redécouverte du baptême permet d'entendre l'appel à la vie éternelle. Telle est l'intuition fondamentale de Michel et de Marie-Françoise, fondateurs de l'association « Devenir Un en Christ ».

La co-fondatrice définit la ligne de conduite de l'association comme « un chemin de meilleure connaissance de soi à la suite du Christ. » Il s'agit pour les personnes concernées de toujours se situer davantage dans la dynamique du « mieux aimer », dans la logique de la « liberté des enfants de Dieu » et du don de soi. C'est un cheminement graduel vers la sainteté qui est ici clairement encouragé, conforme à l'enseignement de l'Eglise². L'abandon au Seigneur et la docilité au travail de l'Esprit sont proposés. La réalité de la tendance homosexuelle devient école d'abandon, d'apprentissage de l'amour en vérité inspiré par la suite du Christ. L'amour homosexuel ne pourra jamais être mis sur le même pied que l'amour conjugal parce que les promesses de fécondité qui lui sont inhérentes ne sont pas les mêmes. Enfin, le couple fondateur de l'association n'aime pas entendre que l'homosexualité serait une chance ou un chemin d'humanisation : les souffrances qu'ils ont traversé l'un et l'autre ont davantage été vécues comme une limite et un frein à l'expression affective de leur être d'homme et de femme³.

g) La suite du Christ

Le Père jésuite Etienne Garin, proche du Renouveau charismatique, fondateur de diverses associations d'accueil pour les personnes en souffrance, comme la Maison de Lazare, a accompagné les débuts de « Devenir Un en Christ. » Son expérience d'accompagnement dépasse largement celle du cadre strict des personnes homosexuelles. Il livre à Claire Lesegretain la posture qui lui semble adéquate face à l'homosexualité. Il convient d'abord, selon lui, de placer la personne vers un avenir avec la ferme conviction que les difficultés rencontrées dans le domaine affectif n'empêchent pas la suite du Christ. A partir de cette dignité

¹ Père Michel Quesnel : « On ne peut demander à la Bible de répondre à la question de l'homosexualité telle qu'elle se pose aujourd'hui », in LESEGRETAIN, C. *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Editions chemins de tr@verse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004), p. 129

² Depuis lors, l'association s'est ouverte progressivement à l'acceptation de la réalité du couple homosexuel.

³ Michel et Marie-Françoise : « L'Eglise comme lieu de Parole », in LESEGRETAIN, C. *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Editions chemins de tr@verse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004), p. 186-191

inaliénable d'enfant du Père, on peut inviter la personne à laisser le Seigneur pétrir son humanité de l'intérieur pour l'orienter vers une vie relationnelle conforme aux réalités du Royaume. Le discours éthique est donc articulé à la logique de la suite du Christ et aux exigences qui en découlent. Cet accent « spirituel », conforté par l'école ignatienne, stimule la vie intérieure de la personne et la provoque dans ses choix de vie. Etre chrétien, c'est désirer Jésus-Christ. Désir d'être pour lui, désir d'être comme lui. On n'appartient pas d'abord à un programme idéologique autour de Jésus ou à des normes établies à partir de l'Evangile. On appartient à la personne du Christ. Suivre le Christ, c'est mettre les pas dans les siens, écouter ce qu'il nous apprend de lui pour laisser la liberté se façonner sur la sienne et être renouvelée en lui. Dans cette logique, rien de ce qui est réalité humaine n'est méprisé par le Seigneur et la personne marche vers son Dieu avec tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle vit. Quand une personne demande une parole sur sa vie relationnelle, il faut partir des relations existantes qu'elle a nouées, comme un fait actuel à mettre sous le regard du Seigneur et de l'Eglise. Un accompagnement ne s'enracine pas dans une démonstration d'état peccamineux mais dans l'acceptation du regard de Dieu sur nos vies. Il est essentiel de toujours ramener celle ou celui qui sollicite un éclairage de la ou le réorienter vers le combat spirituel, à la lutte intérieure que la conscience demande de vivre. L'origine et le terme d'un tel combat, c'est la certitude d'être aimé de Dieu et d'être relevé par le Christ¹.

h) Perspectives

Pour répondre à la singularité des situations rencontrées, Claire Lesegretain montre que des discours éthiques plus ou moins réfléchis se mettent en place. Ces discours sont toujours situés, ils sont tributaires tant du lieu et du moment que du tempérament de ceux qui les construisent. Ils n'échappent sans doute pas à une part d'arbitraire et aux aléas de l'« air du temps ». Ils trahissent souvent leur part de vulnérabilité. Ces discours accompagnent les évolutions de société : les hésitations et les contradictions de certains discours témoignent de la société en recherche dans laquelle ils prennent place, société elle-même plurielle en convictions, société aussi tentée par des formes souvent subtiles de relativisme.

Cependant, il serait excessif de conclure qu'il n'y a aucune cohérence dans les discours tels qu'ils se manifestent. Le prisme des positions catholiques (à quoi ne se réduit d'ailleurs pas l'enquête) avec lequel nous nous sommes appropriés le travail journalistique de Claire

¹ Père Etienne Garin : « Se laisser remodeler par le Christ », in LESEGRETAIN, C. *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Editions chemins de tr@verse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004), p. 266-276

Lesegretain révèle au contraire des lignes de convergence. La plus flagrante d'entre elles est sans doute le refus de cautionner sans nuance la relation homosexuelle. Elle ne constitue jamais un idéal. Un espace d'appréciation semble se déployer tantôt autour d'une réappropriation du baptême à partir duquel tous peuvent se retrouver, tantôt autour d'une « suite du Christ », où tous sont appelés.

II. Six portraits d'associations chrétiennes aux discours contrastés pour évaluer les partenariats unisexués

1. David et Jonathan : un collectif positionné en vis-à-vis des institutions

a) Des motivations inspirées par la foi chrétienne

David et Jonathan se revendique comme la plus ancienne association française de personnes gays, bisexuelles et transsexuelles de France¹. Forte de 450 membres et 1500 sympathisants en 2017, l'association est organisée en fédérations locales (19 en 2017). Le collectif travaille en collaboration avec d'autres associations nationales (Réseaux du Parvis, Devenir Un en Christ, Beït Haverim, HM2F) et internationales (Forum Européen des Groupes Chrétiens Gays et Lesbiens, ILGA-Europe, AIDES).

On apprend également sur le site officiel de David et Jonathan que « l'association se définit comme l'interface entre le milieu LGBT, le monde des églises et l'implication citoyenne. » Cette définition semble effectivement correspondre à la posture actuelle de David et Jonathan, dans la constellation des organisations du même type. L'association revendique son indépendance vis-à-vis de toute institution religieuse mais assigne comme une de ses missions prioritaires un dialogue avec ces mêmes institutions.

Quand le collectif se réfère aux institutions religieuses, on constate que David et Jonathan prend l'Eglise catholique pour interlocutrice principale. Si David et Jonathan affiche une « inspiration chrétienne » tournée naturellement vers le catholicisme, c'est d'abord parce qu'elle a pris le relais d'un mouvement aujourd'hui disparu, Arcadie, fondé en 1948 par André Baudry,

¹ <http://www.davidetjonathan.com/presentation/> (dernière consultation : 30-03-19). L'association existe en tant que telle depuis 1972.

philosophe chrétien. Ce mouvement dissous en 1982 entendait promouvoir l'honorabilité des personnes homosexuelles au sein de la société et de l'Eglise¹. A l'origine, le public de David et Jonathan est donc un public immergé dans le catholicisme culturel tel qu'il pouvait encore exister au début des années septante en France. Au fur et à mesure, le collectif se dote de chartes successives qui mentionnent de plus en plus l'aspect pluriel de l'association jusqu'à l'intégration de personnes ne s'identifiant plus à la culture chrétienne. La dernière charte date de 1999 et se situe résolument sur le terrain de l'inter-convictionnel.

En Belgique, la Communauté du Christ Libérateur, association ayant un moindre impact médiatique, et aux statuts distincts, a adopté en 2004 une charte très semblable à celle de David et Jonathan².

b) D'une réaction identitaire à une réaction salutaire

L'ouvrage-testament de David et Jonathan *Les homosexuels ont-ils une âme ?* constitue le dossier le plus significatif pour prendre la mesure des attentes du collectif vis-à-vis de l'Eglise³. Seule publication de l'association disponible en librairie, l'ouvrage se présente sous la forme d'une compilation de récits d'adhérents et de sympathisants regroupés autour de thèmes précis : crispations par rapport à l'enseignement magistériel, maladroresses de l'accompagnement pastoral, lectures plurielles des Ecritures, homosexualité et conjugalité, homosexualité dans le sacerdoce, couple homosexuel et homoparentalité, accompagnement pastoral ajusté et sida.

L'organisation de l'ouvrage est résolument militante : le soulignement systématique en gras dans les témoignages des personnes offre un caractère peu spontané à ces derniers et on sent que la volonté première est de convaincre le lecteur à propos de vérités et d'idées sur l'homosexualité. La posture qui consiste à présenter systématiquement David et Jonathan comme un lieu de refuge et de salut au milieu d'une société et d'une Eglise plutôt homophobes laisse également perplexe⁴. Il nous semble que l'autojustification du bien-fondé militantiste de

¹http://www.davidetjonathan.com/wp-content/uploads/2014/03/2005_dj_histo_1-1_origine.pdf (dernière consultation : 30-03-19)

² <https://ccl-be.net/charte/> (dernière consultation : 30-03-19)

³ DAVID ET JONATHAN, *Les homosexuels ont-ils une âme ?*, L'Harmattan, Paris, 2008

⁴ Ibid., p.13-17. Le procès à charge de l'Eglise est ici sans appel. On se frotte à la catégorie du « désordre intrinsèque » et aux réponses pastorales modelées maladroitement quand on utilise l'énoncé doctrinal comme couperet pastoral.

David et Jonathan rend parfois difficilement lisible certaines positions. A contrario, l'ensemble est dense et aborde les facettes multiples des configurations de l'homosexualité dans la société.

Un autre intérêt du livre est lié à la sociologie constitutive de David et Jonathan : il donne à lire des témoignages au travers d'itinéraires très différents et au travers des générations. On se rend compte ainsi que les difficultés des uns ne sont pas forcément celle des autres. Le rapport aux normes sociales et ecclésiales des plus jeunes n'est pas le même que celui de leurs aînés¹.

On en apprend aussi davantage sur le ressort propre à l'identité de David et Jonathan qui préside de fait à la mise en forme de l'ouvrage : celui d'un mouvement de va-et-vient entre une réaction identitaire et une réaction salutaire, c'est-à-dire un mouvement convergent d'itinéraires qui prennent conscience de leur dignité pour proposer un discours novateur sur leur inscription humaine.

Au terme de la lecture de cette centaine de témoignages contrastés, on retiendra d'abord le relief de la souffrance vécue que mettent en évidence les récits de vie. Ce sont d'abord les souffrances issues d'un rapport à l'Eglise et aux normes que celle-ci édicte qui sont numériquement les plus rapportées. Ensuite, viennent les souffrances liées à l'homophobie latente de la société et à la non-acceptation de la réalité homosexuelle par les familles. Viennent enfin les souffrances d'ordre psychologique dont la cause vient d'une non-acceptation de soi. Le point de départ des récits est souvent dramatique. Ensuite, les récits nous semblent grosso modo obéir à des logiques d'intelligibilité propres à la définition même de la tâche que s'est assignée David et Jonathan comme « interface » de la société et des Eglises :

1. **S'identifier comme personne homosexuelle** : savoir reconnaître et apprécier une condition humaine non choisie mais cependant digne et riche de promesses
2. **Vivre avec les autres mon homosexualité** : commence alors la démarche de libération. C'est le lieu où les discours culpabilisateurs sont déconstruits et où se façonnent des discours positifs sur la réalité homophile

¹ Ceci est d'ailleurs précisé : « Les témoignages proviennent donc d'hommes et de femmes, de clercs et de laïcs, de personnes d'âges et d'horizons divers, ceux qui ont été formatés par une éducation chrétienne traditionnelle, en particulier dans les années puritaines d'après-guerre, ceux qui au contraire ont grandi dans le libéralisme d'après 1968 ; ceux qui croient au Ciel, ceux qui n'y croient pas ; ceux d'avant, ceux d'après le sida. » DAVID ET JONATHAN, *Les homosexuels ont-ils une âme ?*, L'Harmattan, Paris, 2008, p.8

3. **Tirer profit de ma spécificité** : l'orientation sexuelle d'une personne n'est pas le tout de cette personne. Cependant nos qualités et générosités sont à déployer à travers notre condition sexuelle
4. **Construire ensemble** : tisser des liens entre la société civile et les associations afin de contribuer à une société fraternelle et inclusive¹

Le collectif se revendique directement de l'esprit d'une théologie de la libération dans la filiation d'auteurs comme le Québécois Guy Ménard ou encore l'Américain John MacNeill, dont on connaît l'influence directe sur Jacques Perotti, figure de proue historique de David et Jonathan². Cette filiation invite à se dessaisir d'une morale théologique centrée sur la continence pour en renouveler le sens de la chasteté : ce qui importe, c'est l'intégration de la pulsion sexuelle dans un projet où on s'est décidé pour l'amour. L'évaluation morale de l'amour homosexuel comme variante minoritaire de l'amour humain prend alors vraiment consistance dans la possibilité de socialisation de cette manière d'aimer. C'est à la fécondité relationnelle et sociale d'une relation homosexuelle comme forme de partenariat que s'évalue le bien-fondé d'une situation de fait³.

Nous ne pouvons que nous laisser interpellé par le témoignage final de Catherine et de Lydie de la section à « deux voies vers d'autres voies », section qui entend rendre compte de la construction de relations homosexuelles stables⁴.

Catherine vit plus ou moins sereinement la reconnaissance progressive de son homosexualité jusqu'à ses 28 ans où une dépression lui donne l'opportunité d'un travail sur elle-même. Elle intègre une section locale de David et Jonathan et rencontre Lydie avec laquelle elle envisage une relation dans la durée. Rapidement les deux jeunes femmes évoquent l'idée d'un projet

¹ Ibid., p.231-236

² Ces deux auteurs inscrivent leur pensée dans une théologie de la libération gay. Un des ouvrages de John McNeill (MACNEILL, J., *Les Exclus de l'Eglise. Apprendre à aimer*, Filipacchi, Levallois-Perret, 1988) n'a été publié en France que par le concours insistant de Jacques Perotti qui en a dès lors rédigé l'avant-propos dans l'édition de 1993.

³ « L'enjeu final n'est pas tant de déculpabiliser des pratiques que de redonner à des personnes place et dignité, de leur permettre de vivre comme tout un chacun leur humanité au sein du collectif. Il en va d'un équilibre humain qui se met au service de la société. Par ailleurs, et là aussi il convient de changer le regard : si beaucoup souhaitent continuer leur chemin au sein d'une Eglise souvent blessante, c'est parce qu'ils y reconnaissent malgré tout une famille spirituelle qui dépasse les limites de l'institution et qui les aide encore à grandir. » DAVID ET JONATHAN, *Les homosexuels ont-ils une âme ?*, L'Harmattan, Paris, 2008, p.229

⁴ Le témoignage se trouve dans son intégralité aux pages 182-187

parental. Catherine ne conçoit pas dans, son esprit, de maternité sans paternité. Elle fait donc appel à un ami prénommé David, rencontré au sein même du collectif David et Jonathan. David a sept ans de moins que Lydie. Or le cheminement d'un projet parental entre Catherine et David avait déjà débuté avant même la rencontre de Catherine et Lydie. Le discernement continue donc à trois. Toutes les questions sont passées en revue : baptême, pension alimentaire, garde alternée, mort éventuelle et prématurée d'un des parents, éducation religieuse, relation des trois familles au futur bébé. Maëlle naît dans ces conditions le 19 février 1999. Ensuite Eloïse naît le 20 octobre 2000. Il faut ensuite donner une place à un quatrième acteur, Bruno, compagnon stable de David rencontré trois mois après la naissance de Eloïse. Les fillettes sont baptisées.

Catherine insiste sur le fait que son identité de femme homosexuelle n'est jamais entrée en conflit profond avec sa foi et l'Eglise n'est pas perçue comme institution oppressante. Réalité ? Mise en scène ? Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons qu'être déroutés par une telle narration. Elle reconditionne sous un jour nouveau des trajectoires dans leur rapport aux institutions et aux normes ecclésiales. Elle présente aussi sous un jour inédit la nécessité d'une présence d'Eglise. Le défi n'a pas pour unique objet la reconnaissance sociétale du couple homosexuel. Les pasteurs de terrain en charge d'âmes le savent bien : les situations de couple « irrégulières » demandeuses d'une rencontre avec l'Eglise sont les plus fréquentes au quotidien. La configuration du couple homosexuel multiplie cependant l'intensité du défi à relever tant au plan anthropologique que éthique. Cette rencontre a besoin de mots et d'une grammaire pour se structurer.

c) Une contribution significative en faveur des unions homosexuelles

David et Jonathan s'est fait entendre dans le cadre du mariage pour tous en France où le collectif a clairement pris parti pour l'égalité des droits civiques et s'est prononcé en faveur d'une législation favorable aux diverses formes d'homoparentalité. La position officielle de David et Jonathan en la matière a été diffusée dans un document de 45 pages intitulé *Mariage, famille pour toutes et tous, une question d'amour et d'égalité*¹.

Dans ce document, David et Jonathan reconnaît d'emblée une valeur positive à la possibilité d'un mariage ouvert à tous, indifféremment de la distinction du sexe des partenaires. L'association perçoit la possibilité de ce mariage comme une évolution logique de la

¹https://www.davidetjonathan.com/wpcontent/uploads/2013/10/20120108_D_J_MariagePourToutesEtTous_v1.0.pdf (dernière consultation : 30-03-19)

démocratisation de la société ainsi que celle d'une compréhension plus aiguisée qu'autrefois du désir homosexuel¹.

Pour asseoir cette légitimité, David et Jonathan reconnaît qu'il s'inscrit dans un large mouvement de défense des droits des minorités. Le terrain du combat est bien le terrain juridique. Il s'agit de défendre l'égalité des droits de tous les citoyens devant la loi où les considérations d'ordre moral, religieux, psychologique ou psychiatrique sont reléguées à l'arrière-plan.

D'après nous, le collectif David et Jonathan gagnerait à préciser la posture qu'il engage dans les faits. A y regarder de plus près, il est pourtant clair que le document est rédigé sur fond d'alliance avec certaines options philosophiques tirées des gender studies. Quand ces dernières se distancient spontanément de tout un héritage religieux, psychologique et médical pour penser l'humain et l'humanisation, le combat pour l'égalité des droits dans lequel s'inscrit David et Jonathan devient alors plus lisible. Il s'agit d'un combat politique outillé d'une anthropologie bien située sur le plan philosophique².

L'intérêt d'un mariage ouvert à tous servirait pour l'association non seulement à protéger les partenaires face aux circonstances de la vie mais surtout à remplir un rôle idéologique clair : celui d' « ancrer dans les mentalités collectives l'existence du couple homosexuel sur un mode positif³. » Le mariage ouvert à tous validerait définitivement ce qui émerge seulement : de nouvelles façons de vivre et de concevoir la famille. Aux normes sociales déplacées doit correspondre un mariage renouvelé.

d) Une recherche de légitimation ecclésiale

Le souhait que l'Eglise honore les évolutions sociétales par le renouvellement du cadre normatif régulant traditionnellement la sexualité opère en filigrane. La norme du mariage légitime,

¹ DAVID ET JONATHAN, *Mariage, famille pour toutes et tous, une question d'amour et d'égalité*, version du 8 janvier 2013, p.4. Le document est accessible depuis le site officiel du collectif. Par « désir homosexuel », on fait implicitement référence dans l'espace francophone aux analyses de nature politique initiées par le philosophe Guy Hocquenghem, influencé lui-même par la pensée de Gilles Deleuze. La réflexion de Hocquenghem est surtout connue de par la publication d'un essai intitulé « Le désir homosexuel » en 1972. Cet essai a connu un retentissement international.

² DAVID ET JONATHAN, *Mariage, famille pour toutes et tous, une question d'amour et d'égalité*, version du 8 janvier 2013, p.5-7

³ Ibid, p.11

aujourd'hui, pour David et Jonathan, ce serait de se choisir librement et de s'engager à vivre ce choix dans la durée.

Le mariage prôné par David et Jonathan est sous-tendu par une éthique d'engagement à la fidélité. Cette éthique, David et Jonathan la puise effectivement au christianisme et il l'annonce explicitement¹. C'est pourquoi le collectif semble chercher une caution morale de la part de l'Eglise. Cette demande de caution, David et Jonathan n'en démontre pas vraiment le bien-fondé. Il la sollicite plutôt de manière incantatoire. Ce faisant, l'association refuse assez nettement d'entrer dans le débat anthropologique de la complémentarité des sexes comme socle du mariage, au nom d'un pluralisme d'anthropologies possibles justifiant les différents types d'organisations familiales.

En réalité, les revendications de David et Jonathan semblent se nourrir d'une conviction selon laquelle l'égalité des droits civiques conditionne et oriente les discours éthiques légitimes sur la situation des couples homosexuels. La coloration que le collectif donne à sa revendication emprunte aux valeurs chrétiennes dans un sens large : fidélité, engagement, pardon. Ce lexique n'est a priori pas exclusivement chrétien mais on perçoit que l'association y cherche une légitimation ultime. Comment comprendre cela alors que le collectif revendique d'année en année un positionnement de plus en plus inter-convictionnel ?

La rédaction des communiqués chez David et Jonathan semble encore principalement entre les mains de l'« obédience confessante » qui est toujours majoritaire dans l'organisation du collectif. Bon nombre de ses membres ont intégré l'association parce qu'ils étaient en souffrance par rapport à leur situation dans leurs communautés respectives. Ce sont donc des personnes qui ont eu tendance à s'inscrire dans une logique de contre-discours, tout en restant attachées aux grands principes éthiques des institutions qui les ont modelés².

En même temps, nous remarquons que la posture de David et Jonathan vis-à-vis de l'Eglise donne également à penser une dynamique positive de rencontre. Tout en contestant l'interprétation traditionnelle de l'héritage normatif du discours de l'Eglise sur la moralité des

¹ Le collectif définit ainsi son positionnement : « L'association David et Jonathan porte depuis 40 ans cette double culture. Homosexuelle, elle s'engage dans le mouvement LGBT. Chrétienne, par son histoire et les convictions de certains de ses membres, elle propose une démarche spirituelle. C'est au nom de ces deux pôles de son identité qu'elle a pris part depuis plusieurs années au mouvement civique de demande d'ouverture du mariage aux personnes de même sexe en conscience et en cohérence. » Ibid., p.42. Quelle est la nature de la conscience et de la cohérence invoquées ? Le « double positionnement » semble souffrir d'une articulation déficiente.

² Se référer en particulier aux pages 123-162 de DAVID ET JONATHAN, *Les homosexuels ont-ils une âme ?*, L'Harmattan, Paris, 2008

actes homosexuels et la conception du mariage où la différence des sexes est fondatrice, David et Jonathan cherche encore à pouvoir dire quelque chose d'humanisant sur le couple homosexuel en interpellant l'Eglise. Le mariage valorisé par le collectif est un mariage dont les contours restent en attente de reconnaissance ecclésiale.

Une association représentative de la cause homosexuelle peut donc contester radicalement les fondements anthropologiques sur lesquels les évêques français, tout spécialement, se sont appuyés pour s'opposer au mariage homosexuel en 2012 tout en restant interpellée par d'autres dimensions de l'anthropologie chrétienne.

Cette perspective rappelle aux théologiens que la rencontre avec l'Eglise en matière d'humanisation des relations tissées dans la durée ne commence pas après la conversion tacite des acteurs impliqués à la doctrine du mariage fondée sur une théologie conventionnelle de la création. Cette rencontre commence là où, à partir de leur situation spécifique, des personnes sont éveillées au sens de la foi et où la figure du Christ et de l'Eglise sont perçues comme susceptibles d'éclairer un vécu précis.

e) Ouvertures

L'Eglise est attendue dans sa légitimité reconnue de dire une parole accueillante et fraternelle sur des parcours de vie certes déclarés atypiques mais revendiqués comme sincères et honnêtes. Cependant, on ne peut pas dire que David et Jonathan ait développé une spiritualité propre, construit une théologie particulière ou se soit identifié à une christologie spécifique. Le « droit à l'amour » revendiqué n'est pas non plus surinvesti théologiquement. David et Jonathan n'a pas pris le chemin d'une « gay church ». Le collectif se situe davantage dans la militance où le vis-à-vis du christianisme et de l'institution Eglise signifie encore quelque chose mais où les interventions ecclésiales sur les questions de société sont envisagées en termes de partenariat, dans les règles du débat démocratique où la défense des droits individuels est la référence opératoire¹.

Les préceptes évangéliques tels que la générosité, le don de soi, l'amour du prochain, l'humilité sont les balises d'un dialogue avec l'Eglise et celle-ci est volontiers reconnue comme garante

¹ DURAND M., *Réconcilier christianisme et homosexualité. Histoire et politique de l'identité du mouvement David et Jonathan*, in BÉTHMONT, R., GROSS, M. (dir) *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 79-95

de ces valeurs. La référence à la conscience entendue comme authenticité et transparence vis-à-vis de soi constitue une autre balise éthique incontournable.

Le mariage est un droit qui doit être garanti pour tous mais ce mariage n'est pas non plus surconnoté éthiquement. David et Jonathan valide le contexte d'une société où le mariage, même celui des chrétiens, est davantage perçu comme possibilité d'épanouissement et d'intégration d'un chemin de vie que comme cadre sociétal préférable aux autres configurations d'union et de vie commune. On se refuse à une hiérarchisation des modèles.

2. Le Centre Pastoral Saint-Merry comme témoin d'une expertise

A Paris, le Centre Pastoral Saint-Merry dispose d'une « expertise intégrative » des personnes homosexuelles dans la vie paroissiale suffisamment aboutie pour qu'elle retienne notre attention. Saint-Merry jouxte le quartier du Marais et le collectif David et Jonathan y est accueilli comme en son lieu régulier de célébrations et d'activités spirituelles.

a) Un rapport d'étape comme constellation d'expériences

En 1977 déjà, Mgr Marty, archevêque de Paris, dotait la paroisse de missions particulières liées à la place spécifique qu'elle occupe dans la capitale française. Au cœur de l'univers artistique de Halles-Beaubourg, le Centre Pastoral a été installé dans la perspective de prendre part au dialogue avec la culture contemporaine. En même temps, conscient de devenir un lieu de passage à l'intersection de quartiers aux sociologies contrastées, le Centre va se soucier particulièrement de personnes interpellées par l'Eglise mais se définissant en marge de celle-ci. Depuis lors, le Centre Pastoral se positionne comme un véritable laboratoire ecclésial, à la recherche d'un langage et d'une liturgie interpellant le monde contemporain. Il met en avant la co-responsabilité des laïcs et des prêtres dans la formulation d'un nouveau visage d'Eglise¹.

Le Centre s'est décidé à prendre part activement à la rédaction d'un rapport d'étape dans l'entre-deux des synodes romains sur la famille de 2014-2015. Il présente sa synthèse comme une contribution à une « éthique de la délibération » dans l'Eglise. Cette éthique, nourrie d'une

¹ Saint Merry se définit comme une paroisse « ouverte », c'est-à-dire favorisant la rencontre à l'intersection des mondes de la culture contemporaine, des nouvelles configurations sociétales et de la foi : « Une église de la rencontre avec des chrétiens mais aussi des marginaux, des chercheurs de sens. Ainsi se créent de nouveaux types de solidarités, de nouveaux modes de vie. Les passants éloignés de la foi trouvent à Saint-Merry un lieu d'échange, de partage et un tout autre visage de l'Eglise. C'est aussi un lieu de recherche menée par des intervenants sur l'actualité et sur la formation en exégèse, théologie, philosophie. Notre communauté s'inscrit dans une culture de débat, d'écoute des différences entre nous, d'accueil de nouveaux regards, de nouvelles perspectives où se joue la fraternité au Christ ». <http://saintmerry.org/une-eglise-ouverte/> (dernière consultation : 30-03-19)

certaine réception de la notion de « *sensus fidei* », serait encouragée d'après Saint-Merry par l'attitude du pape François depuis son élection, spécialement durant le Synode sur la famille.

Au début de ce document, le Centre Pastoral Saint-Merry rappelle le lieu où il situe sa contribution : celui des fractures contemporaines qu'une communauté est soucieuse d'accueillir. En effet, la communauté de Saint-Merry défendrait déjà en son sein une « éthique de la rencontre » où « on ne met pas en avant le fait que telle personne soit divorcée ou mariée ou célibataire ou homo en couple ou pas, où chacun est à sa place en tant que baptisé. L'accueil est le même pour celui qui accueille et celui qui est accueilli¹. »

Pour asseoir cette éthique, le Centre fait référence à une anthropologie qui coïncide avec celle qu'il attribue à l'humanisme laïc. L'humanisme laïc ainsi pressenti serait suffisamment consensuel pour rendre compte de l'homme et de la femme : « en raison de l'évolution anthropologique de l'homme et surtout de la femme, l'humanisme laïc met l'accent aujourd'hui sur la personne, le sujet, appelé à vivre librement pour découvrir ce qui est bon ou mauvais pour lui et pour les autres². »

D'après Saint-Merry, le christianisme contemporain s'accommoderait facilement d'un tel humanisme, étant donné qu'il focalise les paroles et gestes de Jésus dans la rencontre des personnes à plus de vie et plus de liberté, aspiration rencontrant réellement le désir de l'homme dans la société du XXI^{ème} siècle.

Le Centre manifeste alors son étonnement devant un manque de « spéculation anthropologique » sur la famille dans le questionnaire synodal. Le questionnaire synodal n'aurait pas suffisamment valorisé les potentialités de l'humain dans sa capacité à poser des gestes de fidélité et d'amour. Il resterait cantonné à une certaine théologie de la création où l'homme et la femme sont compris directement l'un envers l'autre dans l'optique d'un mariage indissoluble. Le Centre assure trouver d'autres dimensions anthropologiques qui l'inspirent à travers la réflexion de trois théologiens Belges : Philippe Bacq, Ignace Berten et Mgr Bonny.

Le « Jésus » convoqué par Saint-Merry pour conforter l'anthropologie est celui qui vient accomplir la Loi, c'est-à-dire dépasser la règle, par l'Amour. Jésus ne demanderait pas de comptes, il demande d'aimer et de faire ce qui est bien pour moi et mon entourage dans le désir

¹ CENTRE PASTORAL HALLES-BEAUBOURG SAINT-MERRY, *Rapport d'étape en vue du synode sur la famille*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 285, Cerf, Paris, 2015, p. 12

² Ibid., p.17

de correspondre au dessein du salut de Dieu : « Jésus renvoie chacun à l'essentiel : la Samaritaine à sa vraie soif, le riche à son manque, les pèlerins d'Emmaüs à la résurrection. Jésus ramène à la vraie vie. Jésus n'a jamais demandé aux gens qu'il rencontrait s'ils vivaient selon la Loi, il les rejoignait dans leur situation réelle et leur désir de vie et de salut¹. » C'est la tension entre « condition de vie réelle » et « désir de salut » qui féconde le terrain éthique et qui guide le discernement. Dès lors, il suffit d'habiter cet espace pour parler « en bien » des familles, selon l'esprit du Christ, et se distancer de tout discours « autoréférentiel » qui ne part pas des situations de fait dans lesquelles se vivent les liens familiaux.

b) Une réévaluation de la notion de famille

Saint-Merry se distancie aussi de l'expression « Evangile de la famille », sous laquelle ont été ramassées les conclusions du premier synode de 2014. Pour Saint-Merry, cette expression est trop encline à soumettre les réalités familiales aux correspondances d'une tradition trop étriquée :

« « L'Evangile de la famille » nous pose problème. N'y a-t-il pas une approche plus large à opérer ? Celles des relations d'amour entre les personnes, de la fraternité, de la solidarité ? La famille ne tient pas vraiment de place dans l'Evangile : elle y est plutôt maltraitée. L'Evangile de la famille nous semble donc un terme impropre². »

Le doute est ici distillé sur la famille dite « traditionnelle » comme valeur morale suprême de l'édification de relations entre des personnes. Elle reste figure d'humanisation concrète mais ne saurait anéantir tout discours alternatif sur la construction du lien familial entre les personnes. Saint-Merry se positionne ici dans une logique d'égalité des conditions où la référence à la nature humaine et à la loi naturelle ne font plus sens.

Il s'agirait dès lors de savoir reconnaître ce qui dans chaque situation de vie choisie pour elle-même vérifie des valeurs communes comme celles de soutien mutuel, de fraternité, de solidarité et de tendresse pour se permettre ensuite une évaluation humaine et donc, chrétienne : « Une communauté n'a pas à classer ses membres selon leur mode de vie, mais à les accueillir comme baptisés-voire frères- en humanité. Notre pratique ne distingue pas (ou très peu) entre mariés hétérosexuels divorcés ou non, divorcés remariés, couples homosexuels. Ceux d'entre nous qui

¹ Ibid., p.20

² Ibid., p.21

ont l'expérience dans des groupes de catéchuménat, baptême, préparation au mariage pourraient témoigner des trésors d'amour, de fidélité, de délicatesse qu'ils découvrent¹. »

En ce sens, la vérité doctrinale et la vérité pastorale sont appelées à devenir intimes l'une à l'autre. La pastorale irrigue et innerve la doctrine quand la miséricorde dessine la ligne à partir de laquelle toute parole d'évaluation de la vie chrétienne est sensée prendre origine. C'est pourquoi la recherche d'une vérité à la fois doctrinale et pastorale devrait passer pour Saint-Merry par une discussion entre catholiques. Il s'agirait de mettre en valeur le sens commun des fidèles, ce qui signifie concrètement pour Saint-Merry accepter un pluralisme de fait où le pragmatisme permet d'actualiser un Evangile proche de son esprit profond, dans la société d'aujourd'hui.

3. Devenir Un en Christ : de la fidélité au magistère romain à l'ouverture au couple homosexuel

a) Un enracinement ecclésial en tension

Devenir Un en Christ (DUEC) et la Communion Béthanie convergent notre regard sur un type spécifique de tissu associatif. Il s'agit de collectifs d'inspiration catholique où le discernement, à l'intérieur même de l'Eglise, constitue la motivation essentielle. Les deux associations se distancient d'une ligne militante où le dynamisme repose davantage sur la revendication de droits individuels et sur une évolution significative du discours doctrinal. Les deux associations se comprennent plutôt à partir d'une responsabilité à prendre dans l'accueil inconditionnel et l'inclusion des personnes².

En ce sens, le ressort de ces associations est d'emblée d'ordre théologique. Elles entendent signifier la foi, l'espérance et la charité au cœur d'une réalité humaine concrète, celle du vécu homophile. Devenir Un en Christ se positionne comme tel :

« L'association Devenir Un en Christ propose à tout chrétien concerné par l'homosexualité d'avancer humainement et spirituellement, dans un climat de respect et de confiance, à partir de la situation dans laquelle il se trouve et quel que soit son état de vie (parents, célibataires,

¹ Ibid., p.30

² Cfr. BUISSON-FENET, H., *Un sexe problématique : L'Eglise et l'homosexualité masculine en France (1971-2000)*, Presses Universitaires de Vincennes (coll. « Culture et Société »), Saint-Denis, 2004, chapitre 3, p. 101-128 : « Autour de l'identité homosexuelle. Deux militantismes divergents dans l'espace associatif catholique »

couples homosexuels, couples mariés dont l'un est homosexuel, personnes homosexuelles divorcées ou séparées, personnes souhaitant vivre la continence, prêtres et consacrés...). Devenir Un en Christ, c'est un accueil et une écoute personnalisés, respectueux et bienveillants, un lieu de réflexion et de prière avec l'Église ; des groupes de partage mensuels dans une dizaine de villes ou régions en France et en Belgique ; des week-ends nationaux, des journées par états de vie, des retraites spirituelles¹. »

L'association Devenir Un en Christ a été fondée en 1984 par un couple de catholiques du diocèse de Meaux, Michel et Marie-Françoise Jamet. L'association est née du combat de Michel pour traverser son orientation homophile dans sa vie conjugale avec son épouse Marie-Françoise. DUEC s'est dès lors forgée une identité à partir de l'idée que l'Eglise devait être un lieu d'accueil avant d'être un lieu de conseil et d'évaluation. L'association se donne une mission inconditionnelle de soutien pour les personnes aux prises avec les combats quotidiens liés à l'affectivité homophile. Elle a reçu dès sa fondation le soutien de l'évêque de Meaux et le parrainage de Xavier Thévenot. Une équipe d'accompagnement ignatien, composée du Père Etienne Garin, d'une religieuse, Sœur Geneviève Constant et de la psychanalyste Brigitte-Violaine Aufauvre s'est rapidement mise en place autour du couple fondateur². DUEC revendiquait en 2016 quelque 300 membres et plusieurs centaines de sympathisants. Elle est organisée aujourd'hui à partir d'un bureau central à Vincennes et d'une vingtaine de groupes locaux dont un à Bruxelles³.

DUEC a le souci de se présenter comme service d'Eglise et soigne sa relation et sa communication en la matière avec l'institution. Cependant, l'association garde une certaine liberté de ton et maintient une tension avec l'institution ecclésiale qui lui permet justement d'exister en tant que telle.

¹ <http://www.devenirunenchrist.net/qui-sommes-nous.html> (dernière consultation : 30-03-19)

² Tous trois par ailleurs fondateurs de la Maison de Lazare, association de spiritualité ignacienne ayant pour mission l'accueil de personnes en souffrance psychologique, spirituelle ou physique. La Maison de Lazare propose une expérience de rencontre personnelle avec le Christ présent et agissant en ceux qui proclament son Nom. Le siège de l'association se situe à Vanves.

³ RÉFLEXIONS PASTORALES ET TÉMOIGNAGES DE L'ASSOCIATION *DEVENIR UN EN CHRIST*, Foi, homosexualité, Eglise, Bayard, Montrouge, 2016, p. 219-221

b) Une contribution au Synode sur la famille engagée

Nous pouvons vérifier cette indépendance d'expression à propos de l'accueil du couple homosexuel. Dans le document *Contribution de l'association Devenir Un en Christ au Synode de 2015 sur la famille*, on lit ceci :

« Au-delà des différences objectives entre les couples hétéro et homosexuels, un engagement et un amour authentiques se donnent à voir chez beaucoup de couples stables. La vie en couple leur permet de trouver un chemin d'équilibre et d'humanisation, alors que le célibat était pour eux une voie mortifère : « Depuis que je suis en couple, je suis beaucoup plus heureux : je vis une renaissance. » Et même si cet amour est un amour blessé et imparfait, il n'est pas d'amour humain qui n'ait besoin de guérison et d'accomplissement. La difficulté reste l'apprentissage de l'altérité, qui se découvre toutefois dans une relation homosexuelle, l'autre se révélant toujours différent de soi : de l'accueil de ces différences peuvent alors naître une complémentarité et une vraie fécondité humaine, sociale et spirituelle. Il faut cependant noter que les personnes homosexuelles en couple doivent souvent inventer elles-mêmes leur propre chemin, aucun modèle de vie ne leur étant proposé¹. »

DUEC avait par ailleurs refusé de prendre part au débat en faveur du mariage pour tous de 2012, estimant que « sa mission n'est pas de se positionner sur des questions de société, mais d'accueillir les personnes quel que soit leur état de vie et de les accompagner dans leur cheminement spirituel². » Le terrain sur lequel entend contribuer DUEC est celui de la pastorale : le décalage avec une association telle que David et Jonathan est patent.

Néanmoins, le communiqué de 2015 est assez critique vis-vis d'une certaine Eglise qui, quand elle se fige dans une position d'accueil des personnes d'un côté et de condamnation des actes des mêmes personnes de l'autre côté, court le risque d'être inaudible dans ce monde-ci. DUEC invite dès lors l'institution ecclésiale à miser sur sa capacité éprouvée d'inclure et de proposer des chemins de sanctification à tout qui peut croire en la miséricorde de Dieu :

« C'est précisément cela que les chrétiens concernés par l'homosexualité espèrent : que l'Eglise les aide à inventer leur vie, à trouver leur place dans la communauté des croyants et dans ce

¹ <http://www.devenirunenchrist.net/wp-content/uploads/2017/02/contribution-synode-famille-2015.pdf> (dernière consultation : 30-03-19)

² <http://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Homosexuel/Le-point-de-vue-de-DUEC-sur-le-mariage-pour-tous> (dernière consultation : 30-03-19)

monde, qu'elle les guide par des conseils concrets sur un chemin qui reste actuellement hors de tout cadre normatif. ¹ »

Suit alors dans le même document une formulation d'attentes vis-à-vis de l'Eglise :

- Que l'Eglise soit le lieu où se vit le message de Jésus, où se manifestent la compassion et l'accueil sans jugement.
- Qu'elle donne de l'espoir à tous ceux qui souffrent seuls et en secret de l'homosexualité, la leur ou celle d'un proche.
- qu'elle affirme toujours davantage que les personnes homosexuelles ont toute leur place en son sein, comme baptisés, fils et filles bien-aimés du Père
- qu'elle soit porteuse d'une parole de Vie et d'un visage fraternel ; qu'elle sache rendre sa doctrine humaine et réaliste
- qu'elle ouvre des chemins d'avenir et de fécondité pour les personnes homosexuelles, quel que soit leur chemin de vie.

c) Doctrine et pastorale

L'audace qui permet maintenant à DUEC de formuler une appréciation positive sur le couple homosexuel est le fruit d'une histoire. Cette histoire est elle-même le résultat d'une évolution du public de l'association, qui a entraîné à son tour un regard renouvelé sur la réalité du couple. Au départ, on constate que le débat sur la légitimité du couple n'est pas présent dans les archives et les statuts historiques de l'association. En 1986, l'association se situe davantage sur le plan de l'accueil et de l'accompagnement des personnes, avec pour guide une éthique de la gradualité où l'horizon d'être unifié en Christ se mesure au creuset d'une conversion permanente envers ce que l'Eglise exprime avec les notions de chasteté et de continence. Cette posture a d'ailleurs essuyé les critiques d'autres associations qui ont accusé DUEC d'entraver la libération réelle des personnes homosexuelles par une chape morale et culpabilisatrice dont certains chrétiens auraient des difficultés à se débarrasser².

¹ <http://www.devenirunenchrist.net/wp-content/uploads/2017/02/contribution-synode-famille-2015.pdf> (dernière consultation : 30-03-19)

² BUISSON-FENET, H., *Un sexe problématique : L'Église et l'homosexualité masculine en France (1971-2000)*, Presses Universitaires de Vincennes (coll. « Culture et Société »), Saint-Denis, 2004, chapitre 3, p. 101-128 : « Autour de l'identité homosexuelle. Deux militantismes divergents dans l'espace associatif catholique »

En 2016, DUEC a publié à l'occasion de son trentième anniversaire un recueil qui livre son expérience d'accueil et d'accompagnement. De nombreux témoignages viennent illustrer le propos¹. C'est l'occasion pour le collectif de faire le point sur son identité, sur l'ecclésiologie à laquelle il se rapporte, sur l'éthique qu'il entend promouvoir.

DUEC opère une distinction assez tranchée entre doctrine et pastorale. Par « doctrine » concernant l'homosexualité, DUEC fait essentiellement référence au corps de textes magistériels rédigés depuis 1975. DUEC, au contraire de David et Jonathan, ne récuse pas le bien-fondé de la « doctrine ». L'espace anthropologique de la différence des sexes est structurant pour le collectif et DUEC ne remet pas en cause le socle de la complémentarité sexuelle dans la définition du mariage. Dès lors, le discours pastoral est au service du discours doctrinal. Le discours pastoral actualise la doctrine dans des situations toujours particulières, où le Créateur qui aime chacune de ses créatures doit être annoncé :

« Au niveau pastoral, les choses se présentent souvent différemment : la miséricorde est première et doit accompagner le discours doctrinal. On se rappellera que l'Eglise est aussi en marche et approfondit sa réflexion en tenant compte des évolutions humaines et sociétales. Dans la pratique, beaucoup de prêtres et d'évêques gardent une attitude ouverte dans l'accueil des personnes homosexuelles, et nombre de théologiens continuent à réfléchir et à discuter sur les fondements de la doctrine². »

Une association comme DUEC entend justement habiter cet espace des tensions entre doctrine et pastorale « pour mieux accueillir les personnes concernées par l'homosexualité et leur proposer des chemins de vie, prenant en compte leur histoire personnelle, leurs désirs profonds et leur vie à la suite du Christ³. »

Dès lors, le chemin emprunté permettrait à chacun de grandir dans le sens d'une hospitalité humaine réciproque mais aucune solution « clé sur porte » n'est pour autant présentée aux personnes homosexuelles sur ce qu'elles doivent choisir de faire ou de vivre. C'est ici que la liberté de conscience est invoquée avec le plus d'insistance et que la distance avec la lettre de la doctrine tranche, quand la morale du désir prend l'ascendant sur la prescription normative :

¹ RÉFLEXIONS PASTORALES ET TÉMOIGNAGES DE L'ASSOCIATION *DEVENIR UN EN CHRIST*, Foi, homosexualité, Eglise, Bayard, Montrouge, 2016

² Ibid., p. 37

³ Ibid., p.39

« Ce que le Seigneur demande n'est pas tant de suivre des prescriptions morales que de choisir la vie » et, un peu plus loin, « la question, pour tout chrétien, est donc de savoir ce qui le rend véritablement vivant¹. »

Ce qui est primordial, c'est de grandir sous le regard de Dieu. Dans une telle perspective, les ressources de la conscience personnelle sont fortement mobilisées. Si l'Eglise n'a pas les mots pour accompagner certaines situations de vie homosexuelle assumée comme celle du couple, la question du choix de vie prendra la forme et les exigences d'une suite du Christ la plus sincère possible.

d) Homosexualité et Incarnation

Ce positionnement permet de mieux cerner les présupposés théologiques et anthropologiques sur lequel est fondé l'accueil inconditionnel chez DUEC. L'homme est sauvé par le Christ et chaque baptisé porte en lui les « stigmates » du salut. Frère ou sœur en Christ, chaque homme et chaque femme est appelé à vivre son baptême. Chacun est invité sur un chemin de sanctification exigeant où la « doctrine » guide les pas de celui qui désire « devenir Un en Christ ».

La doctrine interpelle mais elle n'anéantit jamais la dignité initiale des enfants de Dieu. Le baptême comme principe de fraternité pousse hommes et femmes de toutes conditions et de tous itinéraires à s'accueillir et à grandir ensemble sur le chemin de la sanctification. L'Eglise est leur foyer où vie sacramentelle, retraites et démarches spirituelles sont autant d'occasion de s'unir au Rédempteur. A travers l'accompagnement spirituel, c'est l'écoute bienveillante de la doctrine et l'appréciation d'une conscience personnelle éclairée qui constituent le principe de l'unification. Cette théologie du salut fait écho à une théologie de la Création où Dieu « chérit » la Création en son sommet : homme et femme dans leur distinction et dignité respective. L'Amour du Créateur est inconditionnel :

« Etre fils et filles de Dieu éclaire toutes les dimensions de notre existence, y compris celles qui concernent notre orientation et notre vie affectives et sexuelles. C'est dans toute notre existence que nous sommes enfants de Dieu, et tout en nous est appelé au salut. En nous découvrant enfants du Père et en laissant cette réalité se déployer en nous, nous avancerons vers une liberté intérieure plus grande, qui nous permettra de faire des choix, de consentir à ce que nous avons à vivre, de poser parfois des renoncements. Nous apprendrons à aimer avec plus de justesse, à respecter les autres, à nous respecter, à trouver notre unité en Dieu. Etre fils et filles de Dieu,

¹ Ibid, p.118

c'est donc recevoir une identité comme un cadeau. Mais c'est aussi laisser le baptême reçu nous transformer pour, peu à peu, vivre et aimer à la manière de Dieu et selon l'Évangile, à partir de ce que nous sommes »¹.

L'homosexualité est comprise à l'intérieur même du mystère de l'Incarnation, elle oblige à creuser le mystère de l'homme. Elle invite à découvrir Dieu là où il n'était pas attendu et où il reste difficile à accueillir. Elle mobilise en l'homme cette capacité à reconnaître Dieu au croisement du désir et de l'impasse, de la croix et du salut. C'est dans cette dynamique là que la réalité du couple homosexuel peut être apprivoisée : « un choix d'être pour l'autre le visage concret de l'amour même de Dieu. De l'accueil de l'autre dans ses différences, du don de soi, du choix de la fidélité, du dialogue et du pardon peuvent naître une réelle complémentarité et une vraie fécondité humaine, sociale et spirituelle. En tout cela, nous pouvons déceler des signes d'Évangile². »

e) Le baptême en point de mire

La question est finalement de savoir d'où vient cette force qui permet intérieurement de consentir à un rapport renouvelé à l'Eglise. Il semble que les témoignages collectés par l'association convergent vers l'itinéraire de sujets qui se réapproprient de manière stimulante leur baptême. Cette identification permettrait la description pacifiée d'itinéraires atypiques, dans un rapport de confiance avec l'institution. Forts de cette réappropriation, les personnes y trouvent ou retrouvent progressivement leur place³.

Les personnes ont souvent rencontré des communautés et des pasteurs qui ont vu en elles et dans leur projet de vie, dès le départ ou au fil du temps, des enfants de Dieu. Le chemin progressif de réappropriation des promesses du baptême modifierait le rapport à l'Eglise et « la dimension institutionnelle de l'Eglise, importante pour « tenir la route », est au service de ce

¹ Ibid., p.183

² Ibid., p. 207

³ Intuition baptismale synthétisée de la manière suivante par le comité rédacteur: «Beaucoup témoignent que cette recherche, avec sa part de combat, a été pour eux un chemin pour approfondir la foi et mieux connaître Dieu, présent et agissant aux lieux mêmes de nos questions et de nos pauvretés. Les circonstances nous mettent parfois au pied du mur et obligent à aller chercher au fond de soi, plus que des réponses, une eau vive, celle que Dieu lui-même nous donne. » Ibid, p.175

vécu-là¹. » Et « finalement, on passe à la prise de conscience qu'en vertu de son baptême, on fait partie de l'Eglise, on est l'Eglise². »

Dans l'itinéraire des personnes croyantes, la foi est clairement identifiée comme une clé permettant d'entamer un travail de vérité et d'humilité. La conversion du regard sur soi dévoile une autre manière de comprendre le regard de Dieu sur soi et fait découvrir de surcroît un « autre » visage d'Eglise, non celui des idées désincarnées de perfection mais « un peuple d'hommes et de femmes en chemin, en voie de sanctification.³ »

4. La Communion Béthanie : une mystique au service d'une éthique de l'inclusion

a) Une autobiographie fondatrice

La conscience baptismale comme instigatrice d'audace ecclésiale en matière d'intégration de situations de vie « hors-normes », nous la retrouvons telle quelle dans une autre association française, la Communion Béthanie⁴. Alors que Devenir Un en Christ avait pris naissance à travers l'itinéraire d'un homme et d'une femme mariés dans leur projet de rester fidèles l'un à l'autre, la Communion Béthanie prend naissance dans l'itinéraire d'un homme, Jean-Michel Dunant, habité par la question de la consécration religieuse depuis l'enfance.

Le témoignage principal du fondateur est donné à travers une autobiographie qui se donne à lire comme un roman⁵. En prenant la juste distance critique vis-à-vis d'un récit façonné par le point de vue singulier d'une personne absorbée par la réalité de son homosexualité, le texte donne à voir comment un cheminement personnel aux prises avec un questionnement spirituel peuvent reformuler la situation de personnes homosexuelles chrétiennes dans leur rapport à l'institution ecclésiale.

¹ Ibid., p.186

² Ibid., p. 190

³ Ibid., p.107

⁴ La Communion Béthanie offre peu de littérature. Cependant, une enquête a été éditée en 2015 par un journaliste indépendant autour de 12 visages membres de la Communion. Cfr. BAIL, A., *Homosexuels et transgenres, chercheurs de Dieu*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2015, p.25-26

⁵ DUNANT, J-M., *Libre. De la honte à la lumière* (préf. Véronique Margron), Plon, Presses de la Renaissance, Paris, 2011

De la construction du récit émerge une thèse sollicitant l'attention : l'Eglise doit apprendre à accueillir autrement les personnes homosexuelles et transgenres en étant plus attentive à leurs itinéraires concrets. Elle ne peut se contenter d'accueillir des personnes considérées indépendamment des choix et des situations, parfois subies, qu'elles vivent au jour le jour.

L'auteur met en œuvre une narration où une théologie se laisse deviner : celle d'un Dieu qui agit par libérations successives toutes les couches d'une personnalité quand elle se laisse gagner par les facettes insoupçonnées de son baptême¹.

Au départ, le jeune personnage n'échappe pas à la compulsivité de ses attraites et multiplie les relations furtives. Il tente d'échapper à ce qui pourrait l'engager plus loin dans une relation, refuse toute perspective de stabilisation. Il impute ensuite ce comportement déshumanisant à la peur de se reconnaître homosexuel car il se dit pétri des interdits religieux qu'on lui a inculqués durant son enfance.²

Le personnage pense alors que la vie religieuse pourra l'aider à canaliser ses pulsions. Il envisage de se construire un monde intérieur où chasteté et continence modèlent un idéal de vie. L'auteur conclut ensuite à l'échec de son parcours religieux parce que l'idéal qu'il s'était fixé ne correspond pas à la structuration de sa personnalité et à son désir profond. Cela l'amène à se structurer en fonction d'une spiritualité irréaliste parce que désincarnée :

« Je demeurais persuadé à cette époque que la continence proposée aux homosexuels, religieux ou laïcs, était la seule issue possible. J'offrais donc ma vie pour faciliter leur chasteté (...). Ma vision de la sainteté me propulsait dans une dimension spirituelle erronée. Je devenais un être blessé, presque béni par le Seigneur d'avoir à porter le lourd fardeau de mon homosexualité.

¹ Nous sommes interpellés dès les premières pages du récit lorsque le personnage, jeune adolescent, subit avec plus ou moins de consentement les attouchements d'un adulte dans les toilettes à Lourdes (!). L'auteur semble jongler (inconsciemment ?) avec l'eau impropre des toilettes, lieu de honte et de culpabilité, avec l'eau pure de la grotte et du Gave de Pau, derrière lesquelles on devine l'eau baptismale.

² A la suite d'une énième rencontre furtive, l'auteur conclut : « Avec le recul, je sais que je suis passé à côté d'une possibilité d'accepter plus sereinement mon orientation sexuelle. Nous aurions pu développer ne serait-ce qu'un lien d'amitié et vivre une relation qui ne soit pas confinée dans des pissotières nauséabondes. Nous aurions ainsi rompu l'association qui s'imprimait dans tout mon être entre saleté et éveil de la sexualité. Mais la simple suggestion d'une relation homosexuelle suivie provoquait une véritable terreur en moi. J'ouvrais la porte à la tentation qui m'exclurait de l'Eglise. Je voulais croire que le jour viendrait où je saurais contrôler mes pulsions sexuelles. Pour cela, elles devaient rester irrégulières, improvisées. » DUNANT, J-M., *Libre. De la honte à la lumière* (préf. Véronique Margron), Plon, Presses de la Renaissance, Paris, 2011, p.38-39

Elle me maintenait dans l'humilité qui sied à un saint véritable. Il suffisait de donner ma vie au Christ, en échange, il allégerait ma charge¹. »

L'essentiel est saisi à ce moment clé du récit et l'auteur nous le fait comprendre : tant que le personnage n'aura pas accepté au plus profond de lui-même la réalité foncière de l'homosexualité, il ne pourra pas entamer de réconciliation sérieuse avec lui-même, avec la société, avec l'Eglise, avec Dieu. Il nous le fait comprendre théologiquement : c'est l'accueil de l'Evangile dans la réalité entière du personnage, dont l'orientation homosexuelle constitue une composante inaliénable, qui enclenche la libération de son être profond. Dieu sauve lorsqu'il est accueilli dans des vies qui assument lucidement et honnêtement ce qu'elles sont :

« Le Dieu de l'Evangile n'est jamais indifférent à ce qui est humain. Mon humanité comportait cette attirance homosexuelle et elle n'empêchait pas le Christ de me toucher profondément. Je n'avais pas choisi, ni le don de la foi, ni l'homosexualité. Mais je pouvais choisir de vivre sereinement, de manière libre et responsable, ma démarche chrétienne dans mon corps d'homosexuel². »

La démarche d'acceptation et de responsabilisation conduira l'auteur-personnage à une vie de couple stable depuis 1992.

b) Une spiritualité opérante en lieu et place de discours

La Communion Béthanie, fondée en 2005, est portée par les intuitions fondamentales de l'autobiographie de Jean-Michel Dunant. De taille modeste (elle comporte quelques dizaines de membres), la Communion Béthanie a ceci d'original qu'elle unit ses membres par une mission contemplative. Les membres se retrouvent deux fois par an pour une retraite et s'engagent quotidiennement à la prière d'intercession les uns pour les autres :

« Croyant fermement à la puissance de l'intercession, le premier service que nous désirons rendre est celui d'un « monachisme » intériorisé. Le parfum que nous souhaitons répandre sur Jésus, en la personne des pauvres et des meurtris, est celui de la prière patiente et confiante, persévérante et fidèle³. »

¹ Ibid., p.42

² Ibid., p.114

³ Charte de la Communion Béthanie, préambule I, 3. La charte se trouve en annexe de DUNANT, J.-M., *Libre. De la honte à la lumière* (préf. Véronique Margron), Plon, Presses de la Renaissance, Paris, 2011, p. 167-174

L'association entend déployer une mystique où le silence est lieu de communion. Dans ce silence, le fondateur place la situation concrète des personnes, leur vie intérieure, leur cheminement propre, leur reconstruction. Le silence devient normatif de l'ajustement des relations tissées entre les membres. : « La discrétion honore un amour fraternel et délicat, une forme silencieuse de l'amitié qui, avec respect et confiance mutuelle, aide l'autre à retrouver puis reconstruire son moi intime. Elle est communion au mystère que chacun porte en soi¹. »

Cette mystique du silence n'est pas évanescence, elle est incarnée. Elle émerge de « Béthanie », c'est-à-dire un lieu proche de Jérusalem mais déjà en marge géographiquement et culturellement. Jean-Michel Dunant confiait à un journaliste cette caractéristique :

« Suivre le Jésus de Béthanie, c'est suivre le Christ hors de Jérusalem, dans cet endroit à la fois non institutionnel et peu éloigné. Dans l'Evangile de Jean, Béthanie, qui signifie en hébreu « la maison de l'affligé », est le lieu de l'amitié : il s'agit de ce village où Jésus se rend pour visiter ses amis Lazare, Marthe et Marie. C'est là que Marie oint les pieds du Christ d'un parfum de grand prix avant de les essuyer de ses cheveux. C'est là encore que le Christ ressuscite Lazare, dont la mort l'a « saisi d'émotion ». A Béthanie, on contemple un Jésus humain et agissant². »

La Communion Béthanie s'inscrit ainsi dans une ecclésiologie des « périphéries », pour reprendre les termes du pape François. La mission principale de la Communion, par le biais de la prière, est de manifester la diaconie de l'Eglise par l'accueil et l'écoute. Ce service diaconal est nourri de l'appel à la fraternité en Christ « parce que nous sommes poussés par la charité du Christ qui est au centre de nos vies. C'est pourquoi nous avons repris le symbole du lavement des pieds dans la célébration qui formalise notre engagement, que nous appelons « vœu de charité », »³

La diaconie qu'entend jouer la Communion Béthanie entend en retour interpeller l'Eglise toute entière :

« Les personnes auxquelles veut s'ouvrir la Communion Béthanie font question dans l'Eglise ; elles y vivent aussi avec leurs questions, trop souvent exprimées par la souffrance et entourées par le silence. Pour ces raisons, elles peuvent nous aider et aider l'Eglise à chercher et trouver

¹ Charte de la Communion Béthanie, II, 4.

² BAIL, A., *Homosexuels et transgenres, chercheurs de Dieu*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2015, p.25-26

³ Ibid., p.22

des mots renouvelés, des comportements justes, des signes ajustés pour les accompagner dans l'estime et le respect des cheminements particuliers¹»

La Charte de la Communion Béthanie se termine par une note eschatologique qui situe bien la place qu'entend occuper la Communion dans l'espace ecclésial :

« L'Eglise est le signal laissé par Jésus à l'humanité pour que celle-ci trouve les portes ouvertes quand elle est en quête de la Maison de Béthanie. Les façons choisies par l'Eglise pour accueillir ceux et celles dont la vie est traversée « par les lignes de fracture de l'humanité blessée » deviennent un signe évangélique lisible de l'ultime bénédiction de Jésus, confiée à ses disciples lorsqu'il les quitta après sa Pâque, près du village de Béthanie². »

c) Des périphéries aux inflexions de l'enseignement du magistère

Devenir Un en Christ et la Communion Béthanie adoptent une position particulière où, se définissant à l'intérieur même de l'Eglise, elles ne revendiquent pas de manière explicite une évolution fondamentale de la doctrine, tout en sollicitant une pastorale renouvelée. Mais prendre cette voie, n'est-ce pas déjà pas avoir indirectement assumé des inflexions majeures dans la doctrine ? Dans le Catéchisme de l'Eglise Catholique, la frontière entre l'orientation homosexuelle et les actes posés est nette. En réinterrogeant cette frontière, c'est le sens même de la chasteté demandée aux personnes homosexuelles qui semble être reconsidéré en profondeur. La signification d'un « rapprochement graduel et résolu de la perfection chrétienne » emprunte dès lors un parcours contraire à ce qu'il signifie dans le Catéchisme. Les critères légitimant la sexualité, et par là toute sexualité, s'évalueraient maintenant à l'aune de l'équilibre relationnel engendré dont seule l'attestation compte. Et la notion de continence se métamorphose, au mieux, en un « choix de vie », certes signifiant, mais non plus structurant. Les associations Courage et Encourage naviguent dans des eaux différentes.

5. Courage et Encourage : des associations adossées au magistère romain

a) Un apostolat pour un monde en perte de repères

L'Association Courage est présente en France depuis 2010 sous l'appellation Courage-France. Elle propose un apostolat soutenu par les évêques de Toulon, Paris et Lyon. C'est la seule

¹ Charte de la Communion Béthanie, IV, 2

² Charte de la Communion Béthanie, IV, 3

association chrétienne exerçant un apostolat auprès des personnes homosexuelles qui soit reconnue par le Saint Siège. L'Association entend accompagner les personnes homosexuelles et les encourager à la chasteté, conformément à l'enseignement officiel. L'Association est connue dans le monde catholique français depuis qu'elle a organisé successivement en été 2015 et 2016 ses premières sessions à Paray-le-Monial, avec l'appui de la communauté de l'Emmanuel. Si en 2016 l'Association française revendiquait modestement une trentaine de membres, c'est bien aux Etats-Unis que l'empreinte de l'Association reste la plus forte avec 164 des 252 chapitres (groupes locaux)¹. Les sessions de Paray-le-Monial ont été l'occasion de montrer au public francophone ce que propose habituellement Courage².

L'Association inscrit son apostolat dans un monde évalué comme déchristianisé et en perte de repères. Terence Cook, archevêque de New York, en est l'instigateur. En 1978, il prend pour collaborateurs le Père John Harvey, oblat de saint François de Sales et le Frère Benedict Groeschel, fondateur de la communauté des franciscains du Bronx pour penser un apostolat à destination des personnes homosexuelles. Le premier est déjà connu pour son expérience d'accompagnement des personnes homosexuelles et le second exerce une mission d'édification spirituelle au sein de l'archidiocèse. L'Association Courage est fondée en 1980³.

En 2007, John Harvey (1918-2010) a publié *Same Sex Attraction : Catholic Teaching and Pastoral Guide* dans lequel on peut retracer les convictions fondamentales qui ont présidé à l'encadrement de Courage. En 2015, les Editions de l'Emmanuel en publient la traduction sous le titre *Attirance homosexuelle. Accompanyer les personnes*⁴.

b) une inclination homosexuelle « malléable »

Dans les dernières décennies, Harvey constate que le débat américain sur l'homosexualité n'a cessé de se déplacer des aspects psychologiques et moraux de l'homosexualité vers la question des droits et de l'identité homosexuelle. Se refusant à toute essentialisation de l'homosexualité, Harvey insiste sur le fait que l'attirance homosexuelle ne saurait être prisonnière d'une

¹ Chiffres de 2017 d'après le site officiel <https://couragec.org/courage/#courage-chapters> (dernière consultation : 20-03-18)

² <http://www.famillechretienne.fr/eglise/vie-de-l-eglise/l-association-courage-chemin-chretien-pour-les-personnes-homosexuelles-199952/> (dernière consultation : 30-03-19)

³ <http://couragefrance.fr/histoire-de-courage/> (dernière consultation : 30-03-19)

⁴ HARVEY, J., *Attirance homosexuelle. Accompanyer les personnes* (trad. Mili Hawran et Louis-Marie Guitton), Editions de l'Emmanuel, Paris, 2015

définition générale. L'attirance homosexuelle est à chaque fois celle qui se donne à saisir dans une personnalité singulière. Il n'y a pas d'homosexualité en soi qui constituerait une composante identitaire essentielle de telle ou telle personne.

Pour Harvey, quand le magistère constate l'inclination « quasi-inatus » chez certains sujets, il reprend une observation commune et empirique du champ de la psychologie, il ne se situe jamais sur un plan de justification morale d'actes posés.

Selon Harvey, il est possible de « travailler » la consistance de l'inclination homosexuelle. Les multiples manifestations de l'attirance homosexuelle indiquent en effet que la réalité est diffuse d'un point de vue psychologique et que l'inclination est « métamorphosable¹. » Elle se donne à lire dans la genèse des personnalités et on peut en identifier les grandes causes dans l'exploration de l'univers psychosexuel des personnes. Ce qui ressort ici davantage comme conviction est exprimé avec plus d'aplomb par le directeur de Courage International qui a succédé à Harvey, Paul N. Check :

« L'attirance vers le même sexe est un désordre développemental qui est à la fois soignable et évitable. Il indique le développement incomplet d'un caractère probablement basé sur la convergence de plusieurs facteurs: le tempérament, l'environnement, l'expérience, et le libre arbitre. En d'autres mots, nous sommes nés mâle ou femelle, mais nous apprenons et croissons dans notre masculinité ou féminité au travers de la famille et des amis, des relations, et d'autres aspects de notre histoire personnelle et sociale. Ce qui compte dans chaque cas, c'est la manière dont la personne réagit face à ces facteurs². »

La suite du propos nous fait bien comprendre que par « soignable » Paul N. Check n'entend pas « déracinable » mais plutôt « malléable ». Quoi qu'il en soit, le cadre dans lequel va être construit le discours éthique attire l'attention. Un crédit est accordé à certains psychologues, psychiatres et psychanalystes qui rendent compte d'une telle malléabilité des psychismes³. Par

¹ Harvey reprend la typologie des comportements homosexuels de Gordon Allport : déclaré, caché, actif, passif, compulsif, sublimé, diffus, spécifique, esthétique, intellectuel,... ALLIORT, G., *Pattern and growth in Personality*, New York, Holt, 1961, p.371-372 in HARVEY, J., *Attirance homosexuelle. Accompagner les personnes* (trad. Mili Hawran et Louis-Marie Guitton), Editions de l'Emmanuel, Paris, 2015, p. 22-23

² <http://couragefrance.blogspot.be/2013/07/courage-et-la-croix-la-question-de.html>. L'accès au site, consulté par nos soins le 30-12-17, est désormais confidentiel.

³ Elizabeth Moberly en particulier chez John Harvey

contre, les études concernant le rôle des facteurs génétiques et biologiques, bien que citées par Harvey, sont discréditées à la source¹.

L'anthropologie fondamentale où l'humanité s'énonce dans la distinction des sexes est immédiatement prescriptive en matière d'exercice légitime de la sexualité. La loi naturelle en garantit la permanence et l'Écriture est sollicitée : « Depuis la Genèse jusqu'à l'Épître aux Ephésiens, l'union conjugale entre un homme et une femme est présentée comme l'unique relation sexuelle voulue et bénie par Dieu. Nulle part dans la Bible on ne trouve d'approbation des unions homosexuelles et l'Eglise a toujours vu dans les passages bibliques qui évoquent les pratiques homosexuelles une condamnation de celles-ci »².

Quand il s'agit de conclure à l'inadéquation des actes homosexuels au regard de la dignité humaine, on perçoit que c'est encore la dimension psychique qui sert d'argumentaire dominant :

« La personne qui éprouve une attirance homosexuelle est invitée à intégrer ses désirs physiques en leur donnant un but qui dépasse la seule autosatisfaction. Elle doit accepter de sublimer consciemment et librement ses désirs sexuels dans un service rendu à la communauté, et expérimenter ainsi le don de soi. Il lui est possible alors de résorber cette division intrapsychique si répandue chez les personnes éprouvant une attirance homosexuelle, division qui les conduit à poser des actes qu'en réalité elles ne veulent pas poser³ ».

Parce que le discours prescriptif épouse assez « naturellement » le discours psychoaffectif chez Harvey, il est logique que la proposition pastorale se centre sur une éthique du contrôle de soi où la réappropriation personnelle de son propre parcours affectif et humain permet de travailler la part de « malléabilité » de l'orientation homosexuelle. Il n'est dès lors pas étrange que l'itinéraire proposé soit inspiré directement du parcours des Alcooliques Anonymes, selon le vœu de Harvey, parcours justement focalisé sur une volonté ferme et engagée de devenir abstinent, à travers une petite communauté de soutien⁴.

¹ HARVEY, J., *Attirance homosexuelle. Accompagner les personnes* (trad. Mili Hawran et Louis-Marie Guitton), Editions de l'Emmanuel, Paris, 2015, p. 26

² Ibid., p.30

³ Ibid., p.35

⁴ Ibid., p. 55-56

c) Un programme pour « réorienter » sa vie

Harvey parle ensuite de « programme de vie », de plan pour réorienter une existence dont la chasteté n'est pas une simple visée proposée à moyen ou à long temps mais le but recherché et avoué dès le départ. Harvey organise ce plan de vie selon les intuitions du fondateur de la tradition spirituelle à laquelle il est attaché, celle de saint François de Sales, dans son *Introduction à la Vie Dévote*. Il comporte une méditation quotidienne, des œuvres concrètes de charité et un accompagnement spirituel.

Ce programme de vie vise à instaurer une vie régulière et chaste qui se vérifie dans les amitiés tissées : « l'une des tâches principales de l'accompagnateur spirituel est d'aider la personne éprouvant une attirance homosexuelle à créer des amitiés durables avec des hommes et des femmes¹. » La compagnie de « bons exemples », c'est-à-dire de personnes éprouvant des attraits homosexuels mais reconnues comme mobilisées profondément par une discipline honnête et complète de la chasteté, est sollicitée. Le chemin de sanctification s'emprunte en compagnie de modèles incarnant au mieux la sainteté dans l'état qui est le leur. C'est clairement un idéal de perfection qui servira de norme à l'accompagnement².

La chasteté est évidemment ici perçue dans son sens premier, c'est-à-dire comme une vertu morale organisant et réorganisant la vie de sujets qui ont pour dessein de se modeler sur les dispositions intérieures du Christ, à l'instar de ce que propose l'*Introduction à la Vie Dévote*. Ce qui est instamment rappelé aux personnes homosexuelles, c'est qu'elles doivent résolument se placer sous le règne de Dieu, mettre l'Amour de Dieu au cœur de leur vie et organiser résolument celle-ci par une discipline où les vertus cardinales sont dynamisées par les vertus théologiques. Les critères moraux de l'accompagnement sont fondamentalement ceux qui organisent la vie en fonction de la vocation surnaturelle et objective du sujet. L'Amour « bien ordonné » est traduit au moyen des normes prescriptives dont le magistère garantit la validité évangélique.

¹ Ibid., p. 49

² Le principe selon lequel se modeler sur les enseignements de l'Eglise est le chemin de perfection destiné à tous et s'obtient par voie « purgative » constitue l'armature du positionnement de Courage : Cfr. « Le lien entre la sainteté et la fidélité aux enseignements de l'Eglise » P. Benedict Groeschel, Conférence prononcée le 12 août 2005 au *Immaculate Conception Center* (Queens, U.S.A.)

Harvey insistait pourtant sur l'idée que toute personne demandeuse d'être accompagnée doit l'être indépendamment de sa situation de vie. Il y incluait également la personne qui ne prend pas la volonté ferme de se modeler sur un idéal de chasteté impliquant la continence, situant déjà le désir d'être accompagné comme l'expression du désir profondément humain d'être ordonné à l'Amour de Dieu. C'est pourquoi le caractère proprement désordonné de l'orientation et des actes homosexuels est annoncé dès le début de l'accompagnement personnel. Les actes ne peuvent jamais être approuvés et le jugement moral concerne immédiatement la qualification d'actes. L'accompagnement vise à une reconfiguration des comportements au travers desquels une proposition ascétique constitue la trame. Il peut arriver que l'accompagnement pastoral doive être doublé d'un accompagnement psychologique, qui est soigneusement distingué du premier. Les vues de Courage coïncident en ce sens avec les positions de la Fédération Internationale des Associations Médicales Catholiques (*Homosexuality and Hope*-1999¹).

6. La fraternité Aelred : une conception active de l'amitié

a) Une communauté virtuelle pour des amitiés réelles

La Fraternité Aelred occupe une place singulière dans le champ des associations d'accueil des personnes homosexuelles. Discrète sur internet et absente des réseaux sociaux, la Fraternité est relayée par un bon nombre de sites. La fraternité ne produit pour le moment ni littérature ni statistiques sur son fonctionnement. Il n'est donc pas aisé de mesurer son impact dans le monde chrétien homosexuel. Sa visibilité est pourtant assurée par un référencement régulier des autres associations à son égard².

Initiée par des chrétiens, la Fraternité se définit comme a-confessionnelle. Elle propose aux personnes masculines une communion fraternelle virtuelle. On entre en contact avec la Fraternité par mail et après avoir vérifié que l'on a bien compris les principes de la Fraternité, on en devient membre à part entière. La Fraternité prétend fonder ses principes sur la doctrine de l'Amour-Amitié de Aelred de Rievaulx actualisée par des expertises psychologiques

¹ <http://www.fiamc.org/?s=homosexuality&lang=en> (dernière consultation : 30-03-19)

² La préhistoire des Rencontres Fraternelles Aelred a été racontée au chapitre 17 du livre *Par des sentiers resserrés* du P. Jean-Miguel Garrigues (éd. Presses de la Renaissance, Paris 2007). Celui-ci a publié des articles sur ce sujet depuis les années 1990 dans la revue Famille Chrétienne. Le groupe Aelred n'a pas publié d'autres documents que ceux qu'il a mis dans son site (frataelred.free.fr).

contemporaines où la promotion d'une amitié chaste devient un lieu mobilisateur à la croisée des discours thérapeutiques, psychologiques et éthiques¹.

Sous le couvert de l'anonymat, un des membres de l'association (sans doute un des fondateurs quand on mesure son degré d'implication) expose sur le site de la Fraternité les principes de l'Amour d'amitié. Les références implicites et explicites à l'Antiquité, à la littérature et à la psychanalyse sont nombreuses, le document fait preuve d'une grande érudition².

Le document fait une large place à la question de l'origine de l'homosexualité. En dialogue avec les thèses de Tony Anatrella et en s'en distanciant parfois, l'auteur situe la genèse de l'homosexualité dans une demande insatisfaite et incomplète d'intimité identificatrice avec le père (ce qui correspond à la thèse de la psychologue Elizabeth Moberly). Dès lors, le sujet cherche légitimement à satisfaire cette frustration. La question est donc de savoir sous quelle forme cet accomplissement peut s'exercer de manière constructive pour la personne. L'auteur rappelle que l'amitié chaste comme forme d'amour accomplie peut remplir moralement ce rôle.

Pour l'auteur, la personne ne peut jamais être identifiée à l'inclination dominante de son affectivité. Tout conditionnement, parce qu'il a une genèse, est relatif. L'amitié a toujours rempli un rôle purificateur dans l'enchaînement des passions et entraîne à une vie vertueuse, à déchiffrer le désir. C'est une culture de l'amitié que la Fraternité entend proposer.

b) Éros-philia-agapè

Il faut bien entendre cette restauration à l'aune d'une conviction anthropologique fondamentale. L'homme se trouve dans un monde ordonné sur lequel doit se modeler son propre ordonnancement intérieur. La référence à la loi naturelle est ici prégnante :

« Je suis convaincu qu'il est nécessaire de redécouvrir aujourd'hui l'amour d'amitié selon toutes ses modalités d'expression, ce que les Grecs appelaient la philia et qu'ils distinguaient de l'éros. La philia consiste à trouver son bonheur dans le partage avec l'autre de la recherche vertueuse de la Sagesse, c'est-à-dire inséparablement de tout le vrai et le bien qui finalisent et donnent sens à la vie humaine, car celle-ci ne trouve qu'en eux un bonheur digne d'elle. Or, cet

¹ C'est à la psychologue chrétienne britannique Elizabeth Moberly qu'il est fait principalement référence. Pour Moberly, l'homosexualité a pour origine un déficit relationnel à l'égard du même sexe et non envers le sexe opposé. L'homosexualité ne relève pas d'une condition sexuelle close sur elle-même mais d'une carence affective souvent complexe remontant à l'enfance. Une amitié forte nourrissant le désir de l'affection du même sexe fait donc partie de la solution comme recherche d'équilibre et de stabilité. Cette recherche d'amitié intime légitime doit s'opérer aussi légitimement, c'est-à-dire en dehors de l'activité sexuelle.

² http://frataelred.free.fr/Enigme_homosexualite.html (dernière consultation : 30-03-19)

amour d'amitié, quel que soit le conditionnement affectif de la personne, est toujours possible. Il est évidemment beaucoup plus indispensable pour quelqu'un dont le conditionnement affectif vers le même sexe est tel qu'il ne lui permet pas d'atteindre au bonheur conjugal associé à l'éros. Mais, comme je l'ai dit, personne ne peut atteindre le bonheur uniquement par le chemin de l'éros. Tout amour, pour qu'il soit durable, doit entrer dans la philia et sans doute, ultimement, dans ce degré suprême que la religion chrétienne a appelé l'agapè : la charité¹. »

Dès lors, la différence sexuelle constitue l'espace indérogeable pour inscrire et vivre moralement la continuité eros-philia-agapè. Les personnes de même sexe sont invitées à intégrer dans leur affectivité le dynamisme philia-agapè et apprendre à exprimer les potentialités de l'amour d'amitié. Le couple constitué de personnes de même sexe n'est jamais légitime parce qu'il ne peut remplir les promesses de fécondité liées à la nature de la relation homme-femme, il ne répond pas à l'ordre des choses :

« Comment les personnes à conditionnement affectif vers le même sexe peuvent-elles accomplir leur vie affective dans l'amitié, hors du schéma familial, puisque celle-ci ne leur est pas accessible ? La difficulté réside dans le fait que le couple est un modèle qui s'impose spontanément à elles, comme le montre la revendication du « couple gay ». Aussi la relation avec l'ami risque-t-elle d'être vécue de manière très fusionnelle, dans l'exclusion d'autres amis possibles. A l'inverse, plus la relation d'amitié devient ouverte, libre et profonde, plus elle permet d'intégrer d'autres personnes dans une vie affective non-exhaustive². »

L'amitié thématifiée est évidemment placée à un autre niveau que celui du simple copinage. Etant donné que l'amitié cultive l'intimité, celle-ci implique le langage des corps et reconnaît légitime les gestes de tendresse³. En restaurant de cette manière les relations eros-philia-agapè, un éclairage particulier nous est indirectement offert à propos de la catégorie de désordre intrinsèque, quand il est appliqué à l'orientation homosexuelle elle-même dans le Catéchisme. Ce serait alors l'inclination érotique qui est objectivement désordonnée, laissant le champ libre à philia et agapè pour l'accomplissement légitime du désir humain :

¹ http://frataelred.free.fr/Enigme_homosexualite.html (dernière consultation : 30-03-19)

² http://frataelred.free.fr/Enigme_homosexualite.html (dernière consultation : 30-03-19)

³ Ce type d'amitié est-il réaliste ou naïf ? L'essayiste Philippe Ariño opte plutôt pour une évaluation critique de l'Association à laquelle il reproche l'ambiguïté même du concept d'amour-amitié. Cette présentation des choses ne faciliterait pas une intégration de la continence car trop fluide sur les frontières de l'affectivité. ARIÑO, P., *L'homosexualité en vérité*, Editions Frédéric Aimard, Paris, 2012, p.89

« L'amitié entre deux personnes de même sexe est-elle possible si celles-ci ont un conditionnement affectif qui peut disposer à l'homosexualité ? Justement, ce qui peut leur ouvrir un nouvel horizon, c'est l'amitié avec une personne du même sexe, même si c'est une amitié affective, à condition que les deux amis sachent et acceptent que ce n'est pas vers un amour fusionnel qu'ils vont s'orienter. Il n'en reste pas moins que celui qui a un conditionnement affectif homophile aura un besoin primordial d'amitié avec un homme : c'est inévitable et ce n'est pas grave à condition que cela soit assumé dans le seul chemin de vie possible : celui d'un amour d'amitié non fusionnel¹. »

Transition : Le baptême en toile de fond pour répondre à une attente et appuyer une évaluation critique

Parce que David et Jonathan s'inscrit dans une logique d'égalité des droits civiques, le collectif cherche à fonder un discours légitimant le couple homosexuel à partir d'une forme de personnalisme où la qualité des relations humaines engagées sert de fondement. Le collectif fait référence à un ensemble de valeurs portées par le christianisme. Il est intéressant de constater par exemple que le schéma de la fidélité reste un paradigme important pour penser une relation accomplie chez David et Jonathan. Nous nous trouvons donc en présence d'un collectif qui, tout en contestant une anthropologie traditionnelle, reste ouvert à une conception de l'homme marquée par 20 siècles de culture chrétienne en Occident. Il y a une attente explicite d'évaluation positive de partenariats homosexuels de la part de l'Eglise chez David et Jonathan. Le discours officiel du collectif sollicite indirectement un éclairage ecclésial susceptible d'édifier un vécu précis dans le contexte de la reconnaissance des droits individuels. Le Centre pastoral Saint-Merry est un bon témoin en un lieu spécifiquement ecclésial de l'expression d'une telle attente : on vient y chercher quelque chose en vertu de son baptême.

Le positionnement de Devenir Un en Christ et de la Communion Béthanie est principalement mobilisé par le souci de l'inclusion des personnes dans le tissu ecclésial. C'est le baptême qui est principe d'intégration dans l'Eglise et qui est pourvoyeur de repères pour conduire une vie fraternelle. Les personnes homosexuelles chrétiennes qui ont fait le choix d'une vie de couple

¹ http://frataelred.free.fr/Enigme_homosexualite.html (dernière consultation : 30-03-19)

sont aussi interpellées par le Christ, elles se nourrissent de la miséricorde de Dieu, elles sont attentives aux conseils et aux sollicitations des Evangiles. C'est pourquoi elles sont en attente d'une parole positive sur un choix de vie posé en conscience. Il ne s'agit pas de contourner l'anthropologie traditionnelle pour Devenir Un en Christ et la Communion Béthanie. Cette anthropologie reste signifiante. Mais le Christ ne s'est pas seulement adressé à des personnes mariées et chastes ou à des célibataires continents. L'annonce de l'Evangile n'a jamais été conditionnée pour un public qui aurait fait preuve d'une « sexualité bien ordonnée. » Il s'agit dès lors de trouver les mots justes pour grandir dans la foi à partir d'une configuration de vie, certes marginale dans le giron des représentations chrétiennes, mais élue en conscience et habitée avec authenticité.

Courage et Aelred rappellent la perspective d'une amitié chaste en fidélité avec les normes magistérielles. Aelred s'aventure plus avant dans les voies moins consensuelles d'une amitié réparatrice justifiée par l'hypothèse selon laquelle l'homosexualité aurait son origine dans une carence affective envers le parent du même sexe. Ces associations ont notamment le mérite de mettre en garde envers une « essentialisation » trop accentuée de la question homosexuelle. Elles évitent une caution trop rapide de situations de fait qui seraient dommageables à l'évolution toujours possible des psychismes dans leur rapport concret à la différence des sexes.

Toutes ces données doivent être prises au sérieux parce qu'elles sont relayées par des organisations qui prennent l'homme en estime. Il s'agit d'abord de notre part d'honorer des associations de terrain qui prennent en charge des hommes et des femmes, les écoutent et réfléchissent avec eux. Elles le font à partir de leur référentiel propre, leurs convictions anthropologiques et éthiques situées. Le paysage des associations chrétiennes francophones qui se donnent la mission d'accueillir les personnes homosexuelles est contrasté. Il varie en fonction des objectifs que s'assignent ces dernières, à partir d'ecclésiologies et de réalités de terrain éparses. Les théologies mobilisées suscitent des discours et des pratiques dont les cohérences internes se laissent appréhender à la croisée d'anthropologies parfois antagoniques.

Cependant, il nous semble nécessaire de prendre au sérieux la parole de ceux qui demandent la proposition d'un chemin de croissance à partir de leur situation de vie en couple homosexuel. Nous estimons d'abord que ce souhait souvent réitéré devrait suffire à honorer la requête. Nous avons vu ensuite que les personnes qui sollicitent cette voie le font souvent au nom de leur baptême. Mais comment la condition de baptisé peut-elle motiver une condition de vie si « incertaine » au regard du bien commun ? Quel éclairage éthique spécifique peut-elle apporter ? Nous sommes ici sans doute dans une zone entre « ombre et clarté », pour reprendre

les termes de Jean-Michel Dunant, construite sur des intuitions fondamentales qui peinent à être formulées explicitement. La Communion Béthanie n'a-t-elle pas choisi la voie de la contemplation silencieuse à partir de cette intuition qui la fonde ? Or ce discours sollicité légitimement nous semble justement constituer le point mort des discours éthiques en Eglise. Quand la perspective est évoquée, elle consiste au mieux en quelques monitions à s'éclairer des ressources du baptême mais sans donner un contenu clair et engageant aux personnes concernées. Nous voudrions donc maintenant poursuivre la prospection en allant plus loin dans le dialogue avec les institutions qui sollicitent cette attente. Nous le ferons par le biais de quelques penseurs à partir desquels les associations ont étayé leurs convictions.

En ce qui concerne David et Jonathan, la figure du théologien jésuite américain John J. McNeill, polémique, reste stimulante. David et Jonathan est fondé au départ sur des bases confessionnelles. Le Père Jacques Perotti, co-fondateur du mouvement, a été fortement marqué par la pensée de John McNeill dont il a été un relais en France. Or le travail de McNeill peut aussi être compris comme une manière très « énergique » de répondre à *Persona Humana* et à son anthropologie fondamentale, au nom d'une conception particulière des relations à partir desquelles se construirait l'humain. Dieu appelle l'homme à aimer et il bénit toute forme d'amour. Tout langage d'amour correspondrait au dessein de Dieu.

Xavier Thévenot, qui a accompagné les balbutiements de DUEC, a eu l'occasion de se positionner intellectuellement envers McNeill. Il réfute la thèse fondamentale du new-yorkais : il n'est pas possible de donner le statut de bénédiction divine au statut du couple homosexuel ni sur le plan biblique ni sur le plan théologique. Prétendre le contraire nécessiterait de telles contorsions dans la pensée qu'il faudrait sortir du champ des ressources de la Révélation. Par contre, Xavier Thévenot s'est engagé lui aussi dans une réflexion nuancée sur l'« éthicité » du couple homosexuel. Parce que Xavier Thévenot est sans doute l'auteur catholique francophone le plus référencé dans les bibliographies des travaux ultérieurs concernant les conditions d'une évaluation éthique positive du couple homosexuel, il est nécessaire de comprendre son geste et en quoi ce geste est toujours signifiant. Ensuite, Xavier Thévenot a été un soutien actif dans l'émergence de *Devenir Un en Christ*. L'intuition portée par *Devenir Un en Christ* selon laquelle le baptême serait le socle à partir duquel peut être motivé un chemin de sanctification dans la complexité des psychismes et des histoires prend en compte des éléments décisifs de la pensée de Thévenot.

Enfin, nous voudrions évaluer comment l'héritage de Thévenot est reçu dans les argumentaires d'aujourd'hui. Le plaidoyer de Claude Besson publié en 2012 nous semble un bon témoignage

d'une réappropriation de la pensée du théologien salésien dans un contexte où la question de la reconnaissance du couple homosexuel se métamorphose. Nous avons déjà vu que la posture de Devenir Un en Christ a évolué progressivement pour accompagner cette métamorphose. Chez Besson, la visibilité du couple homosexuel appelle une revendication plus ferme et plus assurée à proximité des débats autour du mariage civil ouvert aux personnes de même sexe en France. En Belgique, où le mariage est ouvert aux personnes de même sexe depuis 2003, la manière d'exprimer la reconnaissance s'exprime encore sous un autre jour. José Davin, jésuite carolorégien, incarne l'une de ces propositions.

III. Quatre figures pour décliner l'édification du couple homosexuel chrétien

1. John McNeill : une position entre probabilisme et pragmatisme

a) Un plaidoyer polémique et une thèse argumentée

John J. McNeill, théologien moraliste jésuite américain, est né en 1925 à New York et est décédé en Floride le 22 septembre 2015. En 1975, le Général des Jésuites Pedro Arrupe autorise le Provincial new yorkais Eamon Taylor à accorder l' « imprimi potest » pour un ouvrage de McNeill intitulé « The church and the homosexual. » Très rapidement, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi demande le retrait de l' « imprimi potest » car l'ouvrage énonce des thèses contraires à l'enseignement de l'Eglise. L' « imprimi potest » est retiré sur le champ¹.

L'auteur persiste dans la diffusion de l'ouvrage qui connaîtra quatre éditions aux Etats-Unis, dont l'ultime paraîtra en 1993. En 1982, l'édition française est diffusée par *Labor et Fides*, maison protestante, étant donné l'irrecevabilité de l'ouvrage par une maison d'édition catholique. Eric Fuchs alors directeur de la collection « le champ éthique » chez *Labor et Fides* explicite clairement le pourquoi de l'accueil du livre de John McNeill : les questions que pose

¹ Le contexte est particulièrement tendu : nous sommes aux lendemains de la publication par la Congrégation de la Doctrine de la Foi de *Persona Humana*, premier enseignement systématique du Magistère sur l'homosexualité. La lettre adressée à Pedro Arrupe reflète un agacement certain et la condamnation est sans appel. Cfr. *Lettre de la doctrine de la foi au sujet d'un livre sur l'homosexualité* in MACNEILL, J., *L'Eglise et l'homosexuel : un plaidoyer ; suivi d'un dossier critique préparé par Michel Demaison et Eric Fuchs*, Labor et Fides, Genève, 1982, p. 188-194

l'auteur en termes d'accueil des personnes homosexuelles lui semblent sérieuses et urgentes et ne sauraient être étouffées.

Cependant, Eric Fuchs émet de vives réserves quant à la justification trop rapide de l'homosexualité défendue par McNeill et précise que la maison d'édition ne valide pas les thèses du théologien new yorkais¹. C'est pourquoi la livraison francophone de 1982 se compose de l'exposé de McNeill et d'un dossier critique complémentaire réalisé par Michel Demaison et Eric Fuchs. Ce dossier reprend les points les plus « chauds » de l'argumentation de l'ouvrage pour les discuter voire les contester parfois vivement.

Dans son ouvrage, McNeill cautionne l'idée qu'il peut y avoir des relations homosexuelles moralement bonnes. Sa thèse entend démontrer les conditions de cette qualification positive par un travail exégétique, un travail sur la tradition, un travail philosophique (discussions autour de la loi naturelle) et un dialogue avec la psychiatrie et la psychanalyse. Ces travaux tentent surtout de mettre en évidence les « incertitudes » de l'enseignement traditionnel concernant l'homosexualité et d'ouvrir des pistes de réinterprétation de ce même corpus. Le dialogue que McNeill entretient avec les exégètes et théologiens de son univers culturel témoigne d'une érudition certaine et d'une méthodologie dans le traitement des données. Mais la thèse est clairement aussi celle d'un plaidoyer, celle d'une revendication argumentée : les années qui suivirent la publication aux Etats-Unis vont montrer que l'auteur est viscéralement attaché à la cause qu'il défend. Il avouera son homosexualité publiquement à la télévision et il prendra pour époux en 2009 son compagnon à qui il était lié depuis 40 ans.

b) Des convictions
chevillées à un contexte
déterminé

L'examen de l'ouvrage comporte plusieurs champs d'intérêts pour notre travail. Premièrement, le livre est unanimement reconnu comme celui d'un pionnier. L'ouvrage est systématiquement référencé dans les bibliographies ultérieures traitant de l'homosexualité en lien avec l'Eglise. Au milieu des années 70, si le thème de l'homosexualité est un thème régulièrement traité à travers les publications scientifiques des Eglises protestantes et catholique, il manque par contre un ouvrage doté d'un corpus organisé d'instruments proprement théologiques qui permettrait

¹ Cfr. MACNEILL, J., *L'Eglise et l'homosexuel : un plaidoyer ; suivi d'un dossier critique préparé par Michel Demaison et Eric Fuchs*, Labor et Fides, Genève, 1982, p. 7-9

de provoquer résolument et méthodiquement le débat dans l'Eglise catholique. Il est évident qu'en ce qui concerne l'Eglise catholique, John J. McNeill a lancé un pavé dans la mare qui a provoqué non seulement une réaction et un repositionnement du magistère américain mais a établi aussi les bases d'un débat contradictoire devenu inévitable. C'est pourquoi l'ouvrage de McNeill et les réactions qu'il a suscitées constituent un bon « marqueur historique » des interpellations qui polarisent la question homosexuelle en théologie morale.

Deuxièmement, et en contraste avec ce qui vient d'être dit, on mesure bien la distance sociétale que plus de quarante ans séparent du temps présent. Les comportements sexuels sont encore fortement « essentialisés » chez McNeill, même s'il se défend de vouloir les traduire de cette manière. Ce dernier s'essaie notamment à penser « la contribution positive des personnes homosexuelles dans la société » où il distingue, pour prouver ses propos, des contributions spécifiques à la société du fait d'être gay ou lesbienne. Une dualité hétérosexualité-homosexualité est également invoquée pour décrire la complémentarité des orientations sexuelles. Cette manière d'opérer semble maladroite aujourd'hui dans un contexte où les théologies du genre et la queer theology en particulier s'évertuent à « fluidifier » les identités sexuelles et à décloisonner les tâches assignées aux uns et aux autres¹.

L'époque où McNeill s'exprime est également celle qui met en œuvre le processus de la « dépsychiatisation » et de « démedicalisation » de l'homosexualité. Néanmoins, le dialogue avec la psychiatrie occupe encore une place décisive dans son argumentation. Aujourd'hui, il nous semble que l'acceptation de l'homosexualité comme condition qui s'impose à la personne constitue le point d'ancrage de la réflexion théologique. La perception de l'homosexualité comme noyau de problèmes à résoudre et à convertir sur le plan clinique semble n'avoir plus qu'une audience marginale. Enfin, le défi contemporain réside surtout pour nous de penser théologiquement la relation homosexuelle au sein d'une société qui lui a donné un cadre légal et qui criminalise fortement ce qu'il est convenu d'appeler « homophobie ». McNeill en 1982 ne peut évidemment pas penser la problématique à partir de cette perspective. Ce que nous voyons derrière nous, McNeill le voit encore loin devant lui quand il appelle de tous ses vœux la décriminalisation pénale de l'homosexualité aux Etats-Unis.²

¹ Cfr. Ibid., p. 123-138 où McNeill passe en revue les différents types de contributions positives de la population homosexuelle au bien commun. On lira par exemple : « L'homosexuel est, dans une société hétérosexuelle, certainement plus libre de développer son sens artistique que l'hétérosexuel ; il a donc un rôle important à jouer pour conduire l'humanité à une appréciation plus profonde des valeurs esthétiques » (p. 132). McNeill se situe en 1982 dans une articulation composite des identités sexuelles.

² Ibid. p. 143-150

La troisième raison de notre intérêt pour l'ouvrage réside dans la tension difficile à surmonter entre la thèse proprement dite et la revendication d'accueil, de respect et d'inclusion des personnes homosexuelles dans l'Eglise et la société. Si la thèse de McNeill est finalement contestée dans sa substance même chez Eric Fuchs et Michel Demaison, la dimension pastorale de l'ouvrage leur semble indiscutable quant à son bien-fondé.

c) A la croisée des chemins
entre l'éthique et la
pastorale

Dès l'introduction de son ouvrage, McNeill situe son propos à la croisée des chemins entre théologie morale et accompagnement pastoral. Il estime d'abord que la « réorientation » hétérosexuelle et la continence demandée aux personnes homosexuelles se traduisent le plus souvent par des échecs. Or cette situation d'impasse est vécue péniblement par bien des personnes attachées à l'Eglise. A partir de là, McNeill revisite tout l'héritage normatif et anthropologique chrétien traditionnel pour le relativiser fortement. La différence des sexes n'est plus l'espace structurant pour fonder le cadre de la morale sexuelle. Homosexualité et hétérosexualité sont dans le plan de Dieu. L'une et l'autre reçoivent une qualification morale positive dans le cadre d'un personnelisme où gratuité et don de soi prédominent. L'homosexualité est une condition qui n'est pas choisie mais donnée par Dieu. Il convient donc de l'habiter le plus humainement possible afin de répondre au projet créateur. Si une personne découvre que c'est en couple qu'elle donnera le meilleur d'elle-même, la société et l'Eglise doivent moralement lui donner l'occasion d'habiter son choix avec sérénité. La moralité du couple homosexuel et hétérosexuel s'évalueraient en des termes identiques¹.

¹ Pour ce faire, McNeill a dû désamorcer la sexualité humaine de l'horizon procréatif en misant sur des « lois » de bonne conduite reflétant une morale « horizontale » impliquant de la bonne volonté : « Je maintiens qu'il y a des valeurs objectives en ce qu'elles sont intimement liées à la nature même de la personne humaine ; elles ont donc une portée universelle pour tout ce qui tend vers le plein développement de la personnalité de l'homme. Vues sous l'angle de la justice, certaines relations peuvent être moralement négatives : on peut dire par exemple que toute relation sexuelle basée sur l'exploitation de l'autre est immorale. Mais il y a des lois positives : ce sont celles qui considèrent l'amour réciproque comme le contexte humain idéal de l'expression sexuelle. Ces lois positives doivent procéder d'une conception de la personne comme fin en soi et d'une recherche des conditions nécessaires au développement d'une authentique relation d'amour mutuel. Je considère pour ma part qu'en règle générale, ces conditions sont la réciprocité, la fidélité, la générosité, ... » Ibid., p. 178

Il convient de s'attacher au cheminement méthodologique propre à McNeill pour une bonne intelligence de la démarche. Xavier Thévenot avait repéré chez l'auteur une sorte de probabilisme¹. Nous ajouterions volontiers une dimension pragmatique, que nous reprendrons d'une manière quelque peu différente par rapport à Thévenot :

1. Étant donné qu'il existe une incertitude claire concernant la condamnation de l'homosexualité dans l'Écriture
2. Étant donné que la condamnation des actes homosexuels de la tradition est discutable
3. Étant donné l'évolution des mentalités et l'éloignement culturel de certaines sources
4. Étant donné les discussions entre thérapeutes et psychiatres ;

Alors l'édifice normatif en matière de sexualité devient incertain et la justification morale des comportements homosexuels devient légitime.

La justification devient clairement le mobile essentiel de l'investigation, ce qui range résolument le travail de McNeill dans la catégorie du plaidoyer. Laissant pour l'instant de côté l'aspect polémique du noyau argumentatif, il nous revient d'examiner les motivations difficilement contestables de ce plaidoyer saluées par Eric Fuchs et Michel Demaison : un appel à la fraternité pour que chacun puisse trouver sa place dans l'Eglise, y être pleinement reconnu chez lui et grandir comme membre du Corps du Christ. Comment cette préoccupation est-elle thématisée chez McNeill en 1982 ?

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, McNeill traite de la place de la personne homosexuelle dans la société et dans l'Eglise. Il s'oppose à une perspective misérabiliste où la personne homosexuelle quémanderait une intégration qui lui serait finalement accordée par pitié. Si l'homosexualité existe en tant que fait non choisi, et si le créateur ne renie aucune de ses créatures, alors c'est en habitant pleinement la condition qui est la sienne que la personne homosexuelle trouvera sa place dans la société et dans l'Eglise. McNeill construit cette conviction à partir de ce qu'il nomme lui-même la « perspective téléologique » de l'homosexualité.

La question des origines de l'homosexualité (le pourquoi) n'est pas à même de mobiliser positivement la liberté de la personne homosexuelle. Selon MacNeill, on gagnerait davantage

¹ Cfr. THÉVENOT, X., *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Cerf, Paris, 1985, p. 248-250

dans une perspective chrétienne à placer le curseur sur le « pour quoi », sur ce à quoi la réalité vécue de l'homosexualité peut conduire de positif¹. Derrière ce « telos », McNeill perçoit une série de caractéristiques, de traits de caractères, de jugements, de styles de vie, de sensibilités qu'il estime être paradigmatiques du milieu homosexuel. Ceux-ci sont positifs. Ils contribuent à l'édification de la société humaine, ils sont « patrimoine commun » de l'humanité. McNeill suggère ainsi l'idée d'un corps social et ecclésial où les différentes orientations sexuelles produisent des richesses appelées à être conjuguées. Mais ces différences elles-mêmes passent pour relatives quand la rencontre est réelle : les stéréotypes volent alors en éclats parce que chacun est rencontré tel qu'il est. McNeill s'oppose ainsi au principe de « communautarisation » des identités sexuelles².

Enfin, dans une troisième partie, McNeill s'essaie à une typologie de l'accompagnement pastoral de la personne homosexuelle. Parce qu'ils sont conditionnés par la doctrine traditionnelle de la condamnation des actes homosexuels, explique-t-il, les pasteurs sont souvent maladroits avec la réalité homophile, ce qui entraîne une inadéquation des réponses pastorales. Or cette maladresse est préjudiciable car « les homosexuels ne parviendront jamais à maîtriser positivement leurs pulsions sexuelles et à les intégrer efficacement dans le développement de leur personnalité globale s'ils ne peuvent prendre conscience qu'ils sont des êtres capables et dignes, qui méritent le respect de leurs frères humains³. »

Pour McNeill, l'attitude pastorale adéquate correspond au schéma suivant :

1. Une écoute inconditionnelle où la relation est basée sur la compréhension. Tout jugement est suspendu

¹ « Je pense qu'il n'y a pas, pour le théologien moraliste, de tâche plus urgente que celle, difficile et complexe, de déterminer cette finalité. En effet, c'est de cette découverte que dépendront d'une part, pour l'homosexuel, la possibilité de s'accepter avec conviction, et, d'autre part, pour la société hétérosexuelle, la capacité d'accepter une minorité homosexuelle : l'accepter non pas par pitié ou par esprit de tolérance, mais sur un plan égalitaire, dans le but de collaborer à la réalisation commune d'une société plus humaine. » Ibid., p. 123

² Le mouvement de balancier entre une certaine « essentialisation » de l'homosexualité et le refus d'enfermer les personnes dans des identités closes est permanent chez McNeill : « En réalité, il n'y a ni homosexuel ni hétérosexuel en tant que tels : il y a des êtres humains qui s'avèrent avoir une attirance pour un sexe, que ce soit l'un ou l'autre. Et ces êtres sont aussi divers, quant à leurs qualités et leurs sensibilités, que cela est humainement possible. C'est pourquoi, prétendre que telle caractéristique générale s'applique à chaque particulier, conduit à une falsification de la réalité. Il nous faut plutôt nous préparer à rencontrer chaque individu, quelles que soient ses préférences sexuelles, selon ses propres mérites et en nous gardant des préjugés et des stéréotypes. » Ibid., p. 136-137

³ Ibid., p. 143

2. En vertu de la prudence pastorale, évaluer si la personne est foncièrement homosexuelle ou si elle est dans une situation d'ambivalence¹
3. Discerner ce qui convient le mieux en cas d'homosexualité avérée :
 - envisager la continence si elle donne la garantie d'un équilibre psychique à la personne²
 - envisager la construction d'une relation stable où le critère de l'engagement et du don de soi sont les critères ultimes d'évaluation morale

McNeill milite pour que l'Eglise donne aux personnes homosexuelles des modèles d'identification clairs par lesquels « l'homosexuel puisse rencontrer et connaître ceux qui essayent sincèrement de vivre dignement leur homosexualité³. »

d) Une anthropologie
réinterrogée

Le découpage que nous avons opéré dans l'ouvrage de McNeill ne doit pas leurrer : la revendication inclusive est étroitement chevillée à une anthropologie qui refuse une hiérarchie normative entre hétérosexualité et homosexualité. La différence des sexes n'est plus chez McNeill le socle structurant à partir duquel la légitimité des relations humaines s'organise. Pour McNeill, la société et l'Eglise entretiennent un climat culturel hétéronormé désuet qui porte préjudice au bon équilibre des personnes homosexuelles et à leur intégration au sein des institutions. Ce déséquilibre porte également préjudice aux personnes hétérosexuelles qui n'ont pas l'occasion d'intégrer sereinement la donnée homophile inhérente à toute société constituée et qui travaille tout psychisme humain.

¹ McNeill défend l'idée que si la personne peut se « convertir » à une vie hétérosexuelle, alors ce schéma est préférable. Mais cette préférence n'est que d'ordre purement pragmatique chez lui : il constate que la vie hétérosexuelle est plus « intégrable » dans la société américaine des années 80 que le style de vie homosexuel.

² Une fois encore, la continence n'est envisagée que sous l'angle du profit que la personne pourra en retirer dans son processus d'intégration sociale. Elle n'est pas encouragée pour elle-même. McNeill pense d'ailleurs que la piste de la continence est une piste défavorable pour la majorité des personnes homosexuelles. Cfr. Ibid., p. 154-155

³ Ibid., p. 168

Chez McNeill, le couple homosexuel est légitimé s'il donne les garanties d'une vie stable. Mais ces garanties sont formulées de manière balbutiante. Tout au plus, McNeill établit un parallèle entre ce qui devrait se jouer idéalement dans le mariage hétérosexuel, en prenant soin de désamorcer la finalité procréatrice du couple.

L'Eglise de McNeill est une Eglise qui est invitée à faire le deuil de l'anthropologie traditionnelle. Elle est invitée à expurger de son héritage ce qui est historiquement conditionné et qui est cause d'injustice. L'intégration de la personne homosexuelle passe chez McNeill non seulement pas une réévaluation des principes moraux mais par une véritable révolution copernicienne de la doctrine : ce qui est traditionnellement qualifié de désordre est appelé à recevoir le statut de bénédiction divine.

e) Une évaluation critique de la thèse de McNeill

En 1980, le théologien Québécois Guy Ménard publie un essai qui entreprend une relecture critique des positions traditionnelles de la morale chrétienne sur l'homosexualité à partir des catégories de la théologie de la libération¹. Pour ce faire, il entre notamment en dialogue avec les thèses de McNeill. Certains points de ce dialogue sont décisifs pour l'intelligence de notre perspective.

Tout d'abord, Guy Ménard reprecise la perspective téléologique dans laquelle s'inscrit le plaidoyer de Mc Neill. Mc Neill s'est détaché d'une recherche étiologique de l'homosexualité parce qu'il la jugeait hasardeuse et « cacophonique. » Les experts qui s'y sont aventurés s'y sont perdus, d'après McNeill, tant le « mystère » sur les origines de l'homosexualité demeure. Mc Neill s'est donc appliqué à chercher le sens qui peut être attribué à l'homosexualité, à son inscription humaine et sociale. Il s'est situé dans une perspective téléologique où l'homosexualité signifie quelque chose du plan divin.

Guy Ménard rappelle ensuite que McNeill a dû « essentialiser » la condition homosexuelle pour établir sa thèse, en attribuant à la personne homosexuelle un rôle de transformation sociale par le biais de sa sensibilité particulière et de sa vision du monde. En même temps, Mc Neill a pris garde de ne pas cautionner « tout ce qui se vit » dans la communauté homosexuelle. Celle-ci doit se laisser questionner par le message évangélique comme voix d'altérité et de normativité des conduites. Guy Ménard résume alors la position spécifique qu'il relève chez McNeill : « En

¹ MÉNARD, G., *De Sodome à l'Exode. Jalons pour une théologie de la libération gaie* (préface de Grégory Baum), L'aurore/univers, Saint Genis Laval, 1980

d'autres termes, si l'homosexualité est une forme acceptable du vécu humain de la sexualité, il s'ensuit qu'elle est interpellée par les mêmes normes éthiques que l'hétérosexualité. Les relations homosexuelles se doivent donc d'être, en ce sens, « éthiquement responsables. »¹

Chez McNeill, ces normes s'enracinent dans un personnalisme qu'il dit emprunter à Blondel. La personne doit toujours être considérée comme une fin en elle-même et les conditions de possibilité de l'inscription de la relation amoureuse sont la fidélité, la réciprocité, la recherche du bien de l'autre. Pour McNeill, l'Eglise doit s'adresser aux personnes homosexuelles avec les mêmes exigences qu'aux personnes hétérosexuelles en matière de mœurs.

D'abord, Guy Ménard doute de la pertinence de la conception finaliste de McNeill parce qu'elle courrait le risque de ne pas être opératoire : « Il nous semble au contraire que la plupart des « contributions » socio-culturelles que Mc Neill attend des homosexuels en vertu de la « fin » particulière que ceux-ci pourraient avoir dans le plan divin peuvent très bien être affirmées sans cet appel à une interprétation « finaliste » de l'homosexualité, simplement à partir de la signification actuelle et concrète de l'homosexualité et du monde gai². » La perspective finaliste de McNeill passerait par une essentialisation de la question homosexuelle où de nouveaux stéréotypes prennent le pas sur les anciens.

Guy Ménard s'étonne ensuite de la naïveté politique dont ferait preuve McNeill. En restant cantonné sur une approche théo-centrée, McNeill n'assurerait pas un ancrage suffisant de sa thèse dans le terrain politique et sociétal. Il resterait ainsi en retrait du combat pour l'égalité des droits civiques par une démarche trop « spiritualisante » et finalement trop abstraite. Enfin, par l'ajustement éthique souhaité de l'homosexualité sur l'hétérosexualité, Guy Ménard se pose finalement la question de savoir jusqu'à quel point McNeill s'engage dans une libération de la condition homosexuelle.

En fin de compte, la critique principale que Guy Ménard adresse à McNeill, c'est d'en rester à des principes idéaux qui ne prennent pas assez en compte la réalité dans laquelle s'énonce la condition homosexuelle dans les années septante : « Est-il évident et hors de question, par exemple, qu'une relation sexuelle passagère et même « furtive » doive toujours et nécessairement être considérée comme vide de sens et déshumanisante ? Va-t-il absolument de soi que, pour être éthiquement responsable, l'exercice humain de la sexualité ne puisse

¹ Ibid., p. 158

² Ibid., p.161

exprimer que le projet amoureux de deux êtres humains jurant de s'aimer jusqu'à la mort ? N'y a-t-il pas lieu de mettre en question l'identification que la civilisation judéo-chrétienne a opérée entre la notion de fidélité et celle d'exclusivité ? »

Par ces questions que pose Guy Ménard et auxquelles il ne répond pas, on distingue plus clairement le terrain où Mac Neill s'est exprimé et là où il a refusé de mettre lui-même le pas¹.

2. Xavier Thévenot : le couple homosexuel dans une spirale d'interprétations

a) Discussion autour d'une difficulté doctrinale

L'œuvre de Xavier Thévenot est incontestablement le prisme à travers lequel se donnent à lire encore aujourd'hui bon nombre de contributions francophones sur l'évaluation éthique chrétienne des manifestations de l'homosexualité, dépassant même le cadre catholique. Il a forgé le premier en France une pensée où la complexité de l'évaluation est honorée au carrefour de la sociologie, de la psychanalyse, de l'anthropologie, de l'éthique et des Ecritures. Le cadre de sa pensée est souvent récupéré, déformé par des penseurs qui ont « canonisé » certains aspects de sa réflexion mais sans en conserver la logique fondamentale. Il convient donc dans un premier temps de reformuler le plus fidèlement possible l'émergence d'une évaluation éthique possible du couple homosexuel constitué dans la pensée de Thévenot afin de la discuter ensuite. Le point d'appui consiste autour d'une discussion d'une déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi datée de 1975.

Selon l'analyse du Père Thévenot, le document *Persona Humana* comporte une difficulté majeure : il ne considère l'acte sexuel que sous le registre de la finalité procréatrice dans son cadre de légitimité. Ce document ne prendrait pas assez en compte le terreau de la sexualité

¹ En 1988, McNeill réitère son geste par la publication de « *Taking a Chance on God.* » Jacques Perotti alors actif dans le Réseau David et Jonathan s'est chargé de trouver une maison d'édition française. L'avant-propos de la version française (*Les exclus et l'Eglise. Apprendre à s'aimer*, Filipacchi), rédigé par Jacques Perotti, a ceci d'intéressant qu'il montre ce que David et Jonathan entendait à l'époque promouvoir : souligner que l'homosexualité est une forme particulière du don de Dieu. Les personnes homosexuelles doivent ainsi recevoir ce don avec reconnaissance et oser le vivre comme tel. Ce vocabulaire est bien celui de McNeill. Dès lors, une théologie comprise comme mouvement de libération peut être construite. McNeill annonce au début de l'ouvrage qu'il y a urgence pour l'Eglise à penser une théologie sexuelle qu'il distingue d'une théologie portant sur la sexualité. Il s'agirait de laisser parler la sexualité des personnes comme lieu théologique premier. Il inscrit ici clairement son intention de contribuer à une dimension de la théologie de la libération, dans la filiation de Gustavo Gutierrez. L'ensemble des pages se donne à lire comme un essai d'éthique fondamentale à partir du prisme de la condition homosexuelle et avec pour outil des catégories issues des théologiens de la libération.

humaine dévoilé par les sciences humaines, d'où les nombreuses difficultés suscitées pour entrer en dialogue avec la culture contemporaine.

S'il est incontestable pour Thévenot que l'homosexualité est une sexualité désordonnée (le salésien pense en effet que cette affirmation résiste tant sur le plan théorique que sur le plan pratique), comment se positionner éthiquement vis-à-vis des désordres involontaires générés par la sexualité compulsive de certains chrétiens dont l'organisation psychosexuelle entrave gravement la liberté ? Comment ne pas entretenir de confusion culpabilisante et mortifère entre désordre psychosexuel et péché ?

La problématique s'aiguise encore quand l'expression de la génitalité chez certaines personnes atténue des manifestations névrotiques aliénantes... Et que répondre à ceux qui, peu capables de vivre une continence avec un minimum de sérénité, tentent de s'humaniser à travers les exigences d'une amitié fidèle ? L'apport du Père Thévenot se situe bien dans l'effort de proposer un chemin d'humanisation exigeant pour une sexualité anormative, dont les figures concrètes se laissent apprivoiser par une étude attentive de la manière dont les sujets la vivent au quotidien¹.

b) le défi de la différenciation à honorer comme horizon d'humanisation

A travers sa recherche, Xavier Thévenot s'est intéressé de près à la question du couple homosexuel². Entre un tiers et la moitié des chrétiens homosexuels interrogés dans l'enquête qui figure dans sa thèse de doctorat vivent en situation de couple. Ces couples sont caractérisés par une grande instabilité et par une infidélité récurrente. Ils ont souvent pour idéal la constitution d'une relation sur le modèle du couple hétérosexuel chrétien mais le décalage entre l'idéal et la réalité est prononcé.

Parcourant les différents motifs qui expliqueraient les échecs consécutifs de la majorité des couples homosexuels, Xavier Thévenot pense que la raison principale se trouve dans la structuration psychosexuelle des sujets³. Les personnes homosexuelles ont souvent des

¹ THÉVENOT, X., *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Cerf, Paris, 1985, p. 15-22

² Ibid., p.69-75

³ Pour Xavier Thévenot, qui reprend ici l'enseignement freudien, l'organisation psychosexuelle de référence est celle « qui témoigne d'un détachement suffisant des objets oedipiens. Cela se manifeste, entre autres, par deux signes : l'acceptation existentielle des deux « rocs de la réalité », que constituent la différence des sexes et celle des générations ; la possibilité de reconnaître l'autre à la fois comme semblable et différent. » THÉVENOT, X., « Situations sexuelles spécifiques », in *Initiation à la pratique de la théologie*, tome IV : Éthique, Cerf, Paris, 1993 (édition originale : 1983), p. 452

difficultés importantes à se situer dans le jeu des différences, ce qui ne veut pas dire qu'elles en sont incapables à priori (quelques couples homosexuels démontrent au contraire une bonne intégration des différences), jeu nécessaire pour qu'une relation saine et équilibrée puisse s'instaurer dans des relations affectives qui veulent composer avec la durée¹.

Faisant sienne la conception freudienne de la sexualité selon laquelle l'intégration de la différenciation psychosexuelle est le résultat de conflits plus ou moins résolus vis-à-vis desquels les individus se rapportent tout au long de leur existence, Xavier Thévenot comprend lui-même la manifestation homosexuelle comme une situation problématique face à une composante inévitable de la réalité : celle de la différence des sexes.

Dès lors, ce qui est problématique sur le plan psychologique se répercute également sur le plan social : « ainsi, la réflexion anthropologique, tant sur les individus que sur les sociétés, nous montre que ce qui est finalement l'enjeu des réactions sociales contre l'homosexualité, c'est la vie de cette dialectique de l'autre et du même². » C'est donc à travers le prisme de la différenciation sexuelle qu'est envisagée la situation éthique du couple homosexuel dans la recherche du Père Thévenot. Comment les membres d'un tel couple se situent-ils par rapport à cette différenciation comme horizon d'humanisation ?

La délicate affirmation de la « normalité sexuelle » est ainsi posée sans détour. Chez Xavier Thévenot, cette affirmation ne signifie pas que l'on puisse distinguer d'emblée des personnes « normales » et des personnes « anormales » définies par leur orientation sexuelle (ce serait évacuer toute la contribution psychanalytique). Pas question non plus de se rassurer en qualifiant purement et simplement de « normal » ce qui est majoritaire sous le regard des statistiques. L'affirmation du théologien moraliste se comprend davantage sur le terrain du devenir de la personne et de la société à laquelle elle appartient, avec la conviction que la sexualité est signifiante et structurante. En matière de sexualité (la question peut d'ailleurs être posée pour d'autres domaines de l'existence parce qu'une personne ne se réduit pas à la sexualité), qu'est-ce qui doit guider la personne et la société en vue du bien commun ? Ainsi la

¹ « L'altérité sexuelle, avec la reconnaissance de la castration symbolique qu'elle implique, est inconsciemment et partiellement déniée par les homosexuels. C'est pourquoi la réalisation de couples homosexuels stables et reconnaissant très profondément les différences est très difficile, comme est difficile la vie d'un couple hétérosexuel dont les conjoints ont par trop une structure narcissique. » THÉVENOT, X., *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Cerf, Paris, 1985, p. 74

² THÉVENOT, X., *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Cerf, Paris, 1985, p. 186. Cette conclusion est tirée notamment des lectures des anthropologues C. Lévi-Strauss, M. Bon, A. Boudhiba, M. Foucault, R. Girard.

normalité sexuelle s'origine dans la normativité, plus fondamentale : c'est le bien de chacun et de tous qui préoccupe et qui est à réaliser comme projet d'humanisation¹.

Ce que la psychanalyse et l'anthropologie sociale affirment est confirmé par l'Écriture : le mouvement d'humanisation est un mouvement de différenciation et ce mouvement est d'abord pris en charge par la différence sexuelle. Dès lors, « est anormative toute conduite sexuée ou sexuelle qui est bâtie sur une dénégarion du mouvement de différenciation². » Comme le concept de normativité est dynamique chez Thévenot, celui d'anormativité l'est tout autant : « l'anormativité des organisations psychosexuelles est donc proportionnelle à la dénégarion de l'altérité dont elles sont constituées³. »

Les récits de la création et les témoignages du Nouveau Testament, souvent invoqués pour justifier les positions les plus contradictoires à propos de l'homosexualité, convergent au moins en ceci : l'homosexualité est exprimée comme un désordre dans la création. La perception croyante de la réalité incline à considérer les différenciations opérées par le créateur comme un bien : « Celui-ci veut que l'humanité se construise dans la reconnaissance de son Créateur, reconnaissance qui implique le respect des différences fondatrices de la société, notamment la différence homme-femme⁴. »

Devenir humain, c'est habiter la condition sexuée⁵. Par analogie, cette différenciation fondamentale ouvre le champ à toutes les autres grandes différenciations structurantes pour l'humanité : différence des générations, différence des espaces publics-privés,... La création opère par séparations et distinctions, elle est une victoire sur le chaos de l'indifférenciation. L'homme acquiert son identité profonde et le sens de sa liberté dans les espaces de différenciation où le créateur se révèle.

¹ Il faut être attentif à la souplesse dynamique que Xavier Thévenot met derrière cette conception de la normalité : « une organisation psycho-affective « normale » me paraît donc être conçue aujourd'hui comme une réalité active, en devenir, toujours capable de manifester, sous le choc de certains événements, les traits « anormaux » qui participent à sa constitution. Cela fait mieux comprendre que la nouvelle conception de la normalité envisage celle-ci comme un idéal nulle part réalisé. La personnalité sexuelle étant perçue comme un devenir complexe, on n'osera plus affirmer qu'il existe quelque part une normalité sexuelle en acte. » Ibid., p. 133

² Ibid., p. 268

³ Ibid., p. 270

⁴ Ibid., p. 229-230

⁵ « La reconnaissance de la différence sexuelle est bien présentée dans la Bible comme le sommet de l'ordre créatural. » Ibid., p. 267

c) Des normes réaffirmées et revisitées

Cette conviction oblige à garder toujours un œil sur la différenciation sexuelle lorsque l'on se rapporte à la question homosexuelle. Mais conforter cette position ne peut servir d'alibi selon Xavier Thévenot à exiger la « normalisation » à tout prix.

D'une part, le point de vue biblique ne répond jamais à la particularité et à la singularité des situations (son rôle est davantage de mettre en évidence les principes qui honorent l'Alliance d'un Dieu qui conduit son peuple -et donc de la Bonne Nouvelle que constitue l'Altérité accueillie en retour par l'homme-). D'autre part, l'Ecriture ne se prononce jamais sur des questions telles que la gestion de la compulsivité ou encore celle de la « prégnance homosexuelle » du psychisme. A lire autrement les Ecritures que sous l'angle du « théologique » (qui conduit à Dieu), la tâche d'évaluation éthique des conduites homosexuelles perdrait en qualité et en précision.

« Le véritable « roc » de la réalité- pour reprendre une expression de J. Chasseguet-Smirgel- est l'acceptation de la différence sexuelle dont tout sujet humain est issu et par laquelle tout sujet humain est marqué. Fruit d'une différence accomplie dans l'union, l'être humain ne peut voir surgir son désir et donc ne peut s'humaniser que si lui-même, et le réseau relationnel qui est le sien, promeuvent la différence sexuelle sur l'horizon de la similitude¹. »

Nous reconnaissons dans cette thèse le principe d'organisation de toutes les évaluations éthiques et propositions pastorales concernant les situations de vie des personnes homosexuelles chez Thévenot. Il faut bien comprendre que ce principe n'est pas posé a priori : « il est le résultat d'une réflexion difficile qui fut par moment chargée de doutes ; voire de peurs ; réflexion menée en dialogue permanent avec des hommes et des femmes dont la qualité humaine et chrétienne a été souvent pour moi porteuse de l'Evangile². »

Ce principe, loin d'être une abstraction métaphysique, veut se confronter au contraire à ce qu'il y a de plus structurant et de plus concret pour l'homme. Il ne s'agit nullement de faire triompher un ordre naturel calqué sur les lois obscures et arbitraires d'un « ordre du monde permanent depuis sa fondation » mais de se rapporter à une loi qui a pour raison d'être d'humaniser toujours davantage et l'homme et les réalités générées dans son rapport à lui-même et au monde.

¹ Ibid., p. 266

² Ibid., p. 317

Il est donc déraisonnable pour le pédagogue salésien de faire l'économie systématique du langage normatif en matière d'éthique sexuelle. Pourquoi ce langage serait-il absent d'un domaine si significatif socialement en engageant toute l'affectivité humaine alors qu'il est jugé nécessaire dans bien d'autres domaines ? Evidemment, les normes sont le résultat d'une histoire, elles sont situées et peuvent donc être revisitées, réorientées, déplacées¹. Mais quand des règles de conduite traversent les siècles, il serait infantile et irresponsable de croire qu'elles perdent de leur signification du jour au lendemain.

Les repères de la tradition veillent à défendre des grands principes en vue du bien commun, rappelle le religieux salésien. Ils inscrivent toujours les conduites individuelles dans la perspective d'une responsabilité commune : « on sait en effet qu'il est bien difficile en morale, surtout en morale sexuelle, de ne pas être victime d'une certaine « myopie » dans la façon de porter des jugements. Le plus souvent, le sujet est sensible aux conséquences immédiates de ses actes, car celles-ci sont facilement perçues. Mais les conséquences plus lointaines sont souvent occultées. Une des fonctions du Magistère semble d'ailleurs de lever cette occultation, et d'insister sur la direction à long terme que peut prendre telle ou telle conduite² ».

Tout l'art du moraliste en situation sera donc de rapporter la règle à la situation singulière qui lui est présentée. Dans la confrontation à la règle, qu'est-ce qui va orienter les personnes vers davantage d'humanisation et comment cela va-t-il s'opérer concrètement ? Xavier Thévenot s'oppose tant à la position qui consiste à fuir les normes qu'à celle qui consiste à les imposer froidement sans leur donner sens (c'est-à-dire sans s'interroger sur les principes qu'elles entendent honorer) à partir de la complexité des situations vécues³.

C'est évidemment sur ce point précis que l'on attend la position du théologien moraliste. Il semble en effet que la norme de Persona Humana puisse être résumée ainsi : « Si tu es homosexuel (et ce n'est pas forcément de ta faute), tu n'auras pas de conduites homosexuelles. »

¹ Ibid., p.130

² Ibid., p. 101

³ « La morale doit résolument prendre acte de la complexité antagoniste des actes humains, sous peine d'être inopérante et de perdre tout crédit. On le perçoit très fort dans le domaine de l'homosexualité. A aborder ce domaine de façon trop ontologisante, on découvre vite qu'il n'est plus possible de porter des discernements qui aient quelque pertinence. Le pasteur, le moraliste, qui côtoient des homosexuels s'aperçoivent vite qu'ils sont devant des conduites où peuvent coexister des réalités antagonistes, mais où certaines de ces réalités sont dominantes. Aussi peu à peu la conviction s'élabore-t-elle que la morale est l'art de réguler des antagonismes pour en faire surgir de bonnes dominantes. La question à poser est alors : les dominantes qui surgissent de cette régulation sont-elles plutôt conformes au dessein créateur ou au contraire sont-elles manifestations d'un projet globalement anticréationnel ? » Ibid., p. 102

Cette norme doit-elle être tenue absolument alors que le prêtre salésien a observé que chez certains sujets la crispation sur cette règle peut mener à des désordres graves sur l'entourage ou même à poser un acte de suicide ?

Xavier Thévenot rappelle combien *Persona Humana*, texte doctrinal avant d'être pastoral, reste tributaire d'une théologie néoscolastique qui envisage avant tout la sexualité selon sa finalité objective : la procréation dans un amour authentique signifié par le mariage. C'est l'idéal de la sexualité humaine qui fait loi dans le document, sans discuter des différents chemins, accessibles aux différents psychismes, qui peuvent mener à s'orienter vers cet idéal¹.

On sait combien la recherche scientifique du Père Thévenot et son intérêt pour les sciences humaines l'ont au contraire amené à considérer la sexualité comme un long processus d'unification, toujours en puissance de réalisation. Il s'est donc attaché à prendre en compte dans ses positions sur l'homosexualité d'autres fonctions de la sexualité que les documents magistériels n'épinglent pas comme telles, à savoir la fonction érotique et la fonction relationnelle. Ces fonctions ne sont pas à isoler les unes des autres mais à articuler entre elles pour saisir tous les enjeux de la vie sexuelle humaine².

d) Proposition d'une typologie des personnes pour fonder une casuistique adaptée

Enfin, Xavier Thévenot propose une typologie des personnes homosexuelles, fondée sur la distinction entre celles qui sont capables de continence et celles qui ne le sont pas. Que l'on ne se méprenne pas : tolérer la vie en couple pour des personnes supportant mal la continence ne constitue pas une solution « clé sur porte » pour Xavier Thévenot. Si cette issue conduit à éviter malicieusement la question d'une chasteté continente à une personne capable de la vivre, alors elle devient perversion. De même si ce « compromis » évite à la personne de s'interroger sur ce que sa manière de vivre l'homosexualité révèle à elle-même, si elle se refuse au travail de liberté intérieure et à la conduite de l'Esprit qu'appelle une vie à la suite du Christ.

Le même discernement peut être transposé aux liens tissés dans le couple lui-même. Le prêtre salésien joue son rôle d'accompagnateur spirituel : il est toujours déshumanisant de ne pas

¹ « C'est dire que *Persona Humana* fonctionne suivant une problématique de tout ou rien. Or, de fait, ce sont des millions de personnes qui ne peuvent réaliser l'ordre idéal de la vie sexuelle. Notre enquête nous a prouvé, là aussi, qu'il était possible à des personnes qui ont une sexualité dite « intrinsèquement désordonnée » de réaliser avec cette sexualité un certain nombre de relations humaines qui ne manquent pas de valeurs, même si elles n'ont pas toutes les valeurs. » Ibid., p. 258

² Ibid., p. 257-260

s'ouvrir aux chemins qui engagent la fidélité à l'Évangile quand ils nous sont personnellement proposés dans l'intimité de notre conscience¹. Dans cette subtile typologie proposée par le Père Thévenot, tout est pris en considération : les données psychanalytiques, les enseignements de l'Écriture, les repères de la tradition, la sagesse des conseils évangéliques et... quelques audaces d'un théologien prenant à bras le corps les conflits de valeur qui n'échappent pas à celui qui veut rejoindre la réalité humaine jusqu'en ses impasses et profondeurs².

Xavier Thévenot permet de poser assez clairement les fondements d'un accueil ecclésial pour la personne homosexuelle qui se questionne sur son choix de vie au sein d'un « couple unisexué ». Cet accompagnement ne saurait être avant tout motivé par un vague devoir de charité ou encore nourri par un sentiment de commisération aiguïée mais davantage par le souci de rejoindre et de construire la communauté chrétienne : « tout homosexuel a le droit d'expérimenter que Jésus-Christ le sauve et le libère à travers la parole et l'agir d'une communauté. Il a le droit à ce que la communauté chrétienne prenne acte de sa différence quand elle lui rappelle qu'il n'est pas possible de construire sa vie humaine qu'à travers un minimum de respect de la différence³. »

Xavier Thévenot offre ici une conviction qui ouvre un questionnement que nous comprenons comme suit. Pour le dire de manière lapidaire, c'est le baptême qui constitue le principe d'intégration chrétienne, pas l'orientation sexuelle ! Être homosexuel n'est pas incompatible avec une vie chrétienne exigeante et équilibrée. Encore faut-il se donner les moyens de vivre son baptême. Quel travail mettre en œuvre dans telle situation précise pour s'ajuster toujours davantage au diapason de l'Amour révélé par l'Évangile ? Qu'est-ce qui est mobilisable dans tel ou tel psychisme pour faire davantage droit à la reconnaissance de la différenciation sexuelle dans la vie ? Qu'est-ce qui est partiellement déjà possible aujourd'hui ? Vers quoi s'oriente-t-on demain ? Thévenot tient pour conviction inébranlable que toutes et tous sont appelés à la sainteté et que ce principe guidera la démarche du pasteur.

¹ « Ainsi l'action pastorale devra-t-elle être en premier lieu l'occasion pour le sujet d'un grand effort de lucidité sur lui-même. Elle devra inviter celui-ci à faire l'inventaire de ses possibilités réelles d'épanouissement, de ses fuites éventuelles devant l'effort, de ses peurs devant sa sexualité, de ses rationalisations. » Ibid., p. 287-288

² « Notre étude nous a conduit à une réflexion sur les problèmes posés par les homosexuels perturbés par l'absence de liens érotico-affectifs stables. Est-il légitime d'un point de vue éthique que leur sexualité soit régulée au sein d'un couple unisexué qui se veut durable ? Cette question n'a pas trouvé une réponse absolument ferme, même si j'ai souligné que la pratique pastorale se devait sans doute le plus fréquemment de ne pas inviter à la rupture les homosexuels qui vivent en couple. » Ibid., p. 311

³ Ibid., p. 292

Ce dernier prendra soin de ne pas céder aux manipulations plus ou moins inconscientes, aux processus de déculpabilisation et d'idéalisation communs à chaque baptisé, indépendamment de son orientation sexuelle d'ailleurs, qui veut s'épargner l'entrée par la porte étroite. En même temps, la prudence pastorale ne perdra pas de vue que ce qui est envisageable pour une personne ne l'est parfois objectivement pas pour une autre, au risque de la meurtrir profondément. Le pasteur doit être également bien conscient qu'en matière d'éthique sexuelle, tout ce qui est discuté et proposé est soumis à des enjeux impliquant la relation pastorale jusqu'en ses limites¹. Il s'exercera enfin à ne pas se laisser submerger par une vision de la sexualité réduite à l'exercice de la génitalité, sous peine d'être privé d'une représentation suffisamment complète des interpellations que révèle l'orientation spécifiquement homosexuelle.

e) Désir et réalité

L'accueil évangélique est exigeant, il n'esquive pas la réalité, il est confrontation avec l'altérité de la Parole de Dieu. Pour les personnes homosexuelles, l'épreuve de la confrontation au réel passera inévitablement par le travail de la différenciation sexuelle en elles-mêmes et dans leur vie relationnelle. L'adage augustinien « Aime et fais ce que tu veux » ne cautionne rien qui ne soit contraire aux valeurs de l'Evangile, il rappelle au contraire que toute manière d'aimer véritable s'inscrit dans la logique d'un don qui se déploie au cœur du réel.

L'orientation homosexuelle est une forme anormative de sexualité : elle ne traduit pas les promesses de fécondité charnelle révélée par la complémentarité des corps et elle comporte bien des difficultés intérieures. Mais toute sexualité est déjà marquée par des carences et la vie chrétienne passe également par la traversée de bien d'autres « désordres » de l'existence. Ordonner sa vie à la suite du Christ, pour une personne homosexuelle, c'est restituer cette limite dans la globalité de son histoire et de son devenir, en cheminant avec ce qui est possible aujourd'hui vers ce qui est souhaitable demain, avec pour raison d'espérer principale que « l'homme reste, dans sa fragilité même, un profond mystère dans lequel la puissance de Dieu aime à se déployer². » Ce sont ces mêmes critères qui peuvent esquisser la périlleuse évaluation, parce que génératrice de conflits de valeur, de la relation unisexuée engagée qui vise la stabilité.

¹ « En effet, celui qui réfléchit à de telles situations se trouve immédiatement impliqué. Sa propre histoire sexuelle, ses transgressions passées, ses peurs ou ses envies plus ou moins conscientes, ses conditionnements économiques et culturels... interviennent de façon subreptice dans l'élaboration du jugement, plus peut-être que dans d'autres domaines de la morale. » Thévenot, X., « Situations sexuelles spécifiques », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, tome IV : Ethique, Cerf, Paris, 1983 (1993), p. 443

² Thévenot, X., *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Cerf, Paris, 1985, p.7

f) Un exemple-type d'une réappropriation de Xavier Thévenot dans le contexte présent

Joël Pralong est le supérieur du Séminaire de Sion en Suisse. Il est connu pour une publication assez fournie d'ouvrages pastoraux à destination du grand public et pour une visibilité régulière dans les médias catholiques francophones. En 2016, l'auteur réédite un ouvrage paru trois ans plus tôt à propos de l'accompagnement des personnes homosexuelles¹. L'édition de 2016 est augmentée par la prise en compte des débats du synode sur la famille. La parole éthique sur le couple homosexuel s'y trouve reformulée².

S'interrogeant sur l'accompagnement de personnes homosexuelles dont le lien est stable, Joël Pralong fait d'abord référence à un texte de la Conférence épiscopale suisse datant de 1979 :

« Dans toute la sexualité humaine la communication personnelle, le besoin de soutien et la recherche d'une présence sont des éléments essentiels. C'est vrai aussi bien pour l'acte homosexuel que pour la tendance homosexuelle. C'est pourquoi, contrairement à l'opinion courante, il ne faut absolument pas juger moralement de la même manière les rencontres passagères et une relation durable entre homophiles adultes. Aussi faut-il considérer en général comme un progrès, dans le cas de vraie homophilie, le fait qu'une solide liaison se développe, bien que celle-ci ne corresponde pas à l'idéal proprement chrétien de la sexualité³. »

Cette conviction construit l'argumentation de Joël Pralong, à partir d'une anthropologie biblique conventionnelle. Le couple homosexuel se heurte d'abord à une difficulté impossible à esquiver : celle de l'inscription dans la différence des sexes. Les conclusions des travaux de Xavier Thévenot font autorité : l'homosexualité est une forme a-normative de sexualité. Nous retrouvons alors la logique d'un accompagnement spirituel et psychologique, distincts l'un de l'autre, pour se donner les chances d'une bonne évaluation humaine et chrétienne de tels schémas de vie.

¹ PRALONG, J., *Mais qui a dit que Dieu n'aimait pas les homos ?*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2013

² PRALONG, J., *Qui suis-je pour juger mon frère homosexuel ? Repères spirituels*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2016

³ CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES SUISES, *Directives pour le ministère auprès des personnes homosexuelles*, 1979 cité par PRALONG, J., *Qui suis-je pour juger mon frère homosexuel ? Repères spirituels*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2016, p.63

Adoptant la posture de Xavier Thévenot, Joël Pralong nous dessine les traits de l'accompagnement des relations humaines comme rejoignant celles d'un moraliste en situation :

« L'accompagnement ne résout pas tous les problèmes, certes, mais il tend une oreille attentive et un cœur attentionné offert à toute personne qui cherche sa place dans la société et dans l'Eglise. Et il ne peut se satisfaire de principes moraux à appliquer, son but étant d'imaginer, avec la personne qui se confie, le meilleur chemin possible. Si le noyau du bonheur consiste à aimer et à être aimé, pour moi, accompagner signifie évaluer avec la personne dans quelle mesure sa relation à l'autre l'oriente vers le bonheur ou, au contraire, l'enchaîne à ses instincts et la déshumanise. La morale dépasse l'imposition d'une règle : elle vient éclairer un choix personnel, elle pose les bonnes questions, puis elle laisse libre¹. »

Morale téléologique donc et morale objective de celui qui cherche sa fin en Dieu. Les normes morales en matière d'éthique sexuelle font sens. Mais ce qui s'enracine dans des convictions s'énonce dans des normes situées qui rencontrent chaque fois des itinéraires singuliers.

Cependant, on sent qu'un pas est franchi par rapport à Thévenot. La reconnaissance sociale du couple est plus aisée. Ce qui était cas de figure exceptionnellement acceptable sur le plan moral au nom d'un équilibre psychoaffectif trouvé devient alors subrepticement validation de l'authenticité d'un choix de vie opéré en conscience. Nous observons le glissement prudent mais néanmoins réel de la catégorie du « préférable », vers celle du « possible » dans la manière de situer la chasteté :

« Il semble possible de bâtir sa vie sur une amitié privilégiée, stable et fidèle, basée sur la dynamique de la chasteté, et, s'il est possible, dans l'abstinence sexuelle, pour autant que la personne en soit elle-même convaincue et le désire de tout son cœur. Tout ce qui contribue à un engagement stable dans la durée, dans la fidélité et dans un amour ouvert aux autres, doit être encouragé² ».

Les cardinaux Schönborn, Kasper et Mgr Daucourt servent alors d'appui dans leur volonté de souligner, selon l'auteur, les « éléments de bien » qui peuvent être avérés dans des unions homosexuelles. Un appel à revisiter la norme qui qualifie de désordre objectif a priori

¹ PRALONG, J., *Qui suis-je pour juger mon frère homosexuel ? Repères spirituels*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2016, p.75

² Ibid., p.76

l'orientation et l'acte homosexuel est assez franc. L'appel se fait au nom d'observations qualifiées de « terrain » et collectées au fil d'entretien. Ces observations constituaient déjà le point de départ des thèses de Xavier Thévenot pour s'aventurer vers une possibilité de légitimation de certaines liaisons. Avec Joël Pralong, les personnes interrogées intègrent des références qui font naître une parole plus téméraire. La mobilisation de la conscience personnelle comme lieu ultime du jugement et de validation des choix de vie devient prégnante.

Quelle théologie pour susciter un accroissement d'être dans l'itinéraire singulier de l'union homosexuelle des personnes croyantes ? Tout d'abord la prise de conscience d'un baptême mobilisateur¹. La difficulté pour la personne homosexuelle à accompagner résonne souvent à partir d'un sentiment d'exclusion qu'il convient de dépasser dans un premier temps. La prise de conscience baptismale du sujet chrétien est celle de l'amitié indéfectible du Christ, à l'image du sarment sur le cep.

A partir de là peut être proposé un cheminement graduel où le désir de sanctification est la clé essentielle : « on ne bâtit rien sur des règles, mais seulement sur l'amour. Le désir de la chasteté du cœur et du corps ne peut être que le fruit d'un tel amour entre Dieu et l'homme, d'une telle intensité de communion, comme quelque chose de librement choisi². »

Ainsi, la norme morale devient synonyme d'idéal, de perfection à atteindre. Personne ne vit la norme mais chacun est tenu d'interroger sa vie dans la tension entre la norme et sa vie concrète.

Or l'idéal pour les personnes homosexuelles reste bien dessiné par l'horizon de la chasteté dans la continence pour Joël Pralong. Force est de constater que cet horizon n'est pas contraignant, mais point de repère structurant dans un processus de sanctification. L'auteur nous fait comprendre qu'on doit toujours en parler avec miséricorde : « par son invitation à l'abstinence sexuelle, l'Eglise ne jette pas un carcan culpabilisateur sur les épaules des personnes concernées, mais il s'agit plutôt d'un conseil, d'un encouragement, d'un idéal à suivre, dans la liberté de chacun³. »

¹ Ibid., p. 83

² Ibid., p.86

³ Ibid, p.114

3. Claude Besson : des revendications plus fermes dans un contexte revendicatif

a) Un discours de légitimation du couple homosexuel

Les thèses de Claude Besson s'offrent au lecteur comme un plaidoyer, patiemment structuré, en faveur d'une prise en compte par l'Eglise et ses pasteurs de la situation réelle des configurations de l'homosexualité dans la société. La réflexion s'inscrit dans l'espace paradoxal créé par la volonté de l'accueil et du respect des personnes homosexuelles, encouragée depuis *Persona Humana*, et le rappel continu de l'immoralité des actes homosexuels par le magistère. Dans cet espace inconfortable, que dire à ceux qui tentent de vivre une relation stable et fidèle, parce que notamment non disposés à la continence ? Que dire à ceux qui veulent mettre l'Evangile dans leur vie relationnelle le plus authentiquement possible ? Poser ainsi la question, c'est se confronter à la catégorie de l'« intrinsèquement désordonné » pour oser une parole sur l'humanisation d'une relation entre deux personnes de même sexe. C'est le risque que prend Claude Besson, l'audace qui fait l'intérêt de son propos¹. Cette audace aboutit à la reconsidération plus générale de la place de la personne homosexuelle dans la communauté chrétienne car, Besson insiste, tout se tient : si dans une communauté les personnes homosexuelles ne peuvent jamais entendre une parole positive sur ce qui fait la réalité de leur vie, quelle « juste place » ces chrétiens pourront-ils trouver dans l'Eglise où ils sont pourtant chez eux de plein droit en tant que baptisés (p. 117-121) ?

La force de Claude Besson, c'est d'avancer sa cause en homme de terrain. Ancien cistercien reconverti dans la pastorale scolaire des établissements du réseau lassalien, engagé à CCFD-Terre solidaire, Claude Besson est fondateur d'un des groupes les plus visibles de partage diocésain pour les personnes et familles concernées par la donnée homosexuelle, le groupe « Réflexion et Partage » (Nantes)². On comprend dès lors le choix opéré par l'auteur de

¹ « Est-il possible de tenir un autre langage que le compromis entre une attitude d'accueil des personnes et une condamnation des actes homosexuels ? Peut-on donner aux actes homosexuels une qualification morale autre qu'« intrinsèquement désordonnés » ? Que faire de cette capacité d'aimer qui est orientée vers une personne de même sexe ? Comment donner un sens chrétien à l'anthropologie qui tienne compte des découvertes des sciences humaines et qui prenne davantage en compte la diversité des homosexualités ? » BESSON, C., *Homosexuels catholiques. Sortir de l'impasse*, Editions de l'Atelier, Paris, 2012, p. 105

² « Réflexion et partage » est un groupe chrétien constitué par des personnes homosexuelles et des parents d'enfants homosexuels. Son nom est issu de l'appel lancé par l'évêque de Nantes pour le jubilé 2000 : « Osons dire et partager ce que nous vivons. » C'est un groupe de réflexion dont l'objectif est de permettre aux communautés chrétiennes d'ajuster leur regard à l'égard des personnes homosexuelles. Ibid., p.139

présenter une collection de témoignages, contrastés, de personnes qu'il a rencontrées. La volonté d'écouter et de donner la parole à celles et ceux qui ont traversé des combats pour l'estime d'eux-mêmes, qui ont traversé les méandres d'un cheminement où plus d'une fois ils auraient pu se perdre est première. Cette attitude n'est pas sans rappeler celle de Xavier Thévenot dans sa propre démarche d'enquête sur les homosexualités masculines. Xavier Thévenot est d'ailleurs le moraliste le plus convoqué dans le présent travail et Besson se met délibérément sous la paternité de Thévenot.

Dans l'investigation de Besson, femmes et hommes de différentes générations ont ceci de commun qu'ils doivent composer avec une orientation sexuelle minoritaire et l'appartenance à une identité chrétienne qui, non seulement n'arrive pas encore suffisamment à associer sereinement les personnes homosexuelles, mais qui est elle-même de plus en plus marginalisée au sein de la société française. Il s'agit pour les personnes homosexuelles de trouver leur place dans l'articulation de plusieurs situations de minorités conjointes.

Le dépassement de cette « triple marginalisation » (sociale, religieuse et ecclésiale) vers une reconnaissance de ce que la personne a vocation de vivre constitue le défi à relever. Le lecteur chrétien est ainsi interpellé sur les attitudes fondamentales de l'hospitalité et du souci de la place de chacun au sein des communautés.

L'argumentation est ouverte : d'une part, Claude Besson ne nie pas que derrière la réalité des relations homosexuelles peuvent se cacher bien des souffrances et des comportements déshumanisants. Il n'entend pas non plus être le porte-voix de ceux qui affirment que la continence est impossible : certaines personnes qu'il fréquente ont bien trouvé leur épanouissement dans le célibat continent proposé par le magistère. Enfin, Besson ne dit pas que tous sont « terrassés » par le discours magistériel. Au contraire, certains s'en sont servis comme tremplin pour comprendre la volonté de Dieu sur leur vie et leur engagement possible à la suite du Christ.

Besson se fait principalement le relai de tous les autres, ceux qui en vérité ne s'épanouissent pas, voire dépérissent, sans la perspective d'une relation stable avec quelqu'un. Comment accueillir une personne sans son projet de vie quand cette personne a traversé tout un discernement authentiquement chrétien, comment respecter sa conscience¹ ? Claude Besson

¹ « Si, en conscience, une personne homosexuelle constate que la continence est pour elle une source de repliement sur soi, de fermeture à l'autre, voire de dépression, qui pourrait la condamner de choisir une autre voie ? Personne ne peut dire de quelqu'un qu'il a désobéi à sa conscience ou qu'il l'a suivie. Il n'y a que la personne elle-même qui puisse estimer être allée jusqu'au bout de sa conscience. » Ibid., p.94

n'inscrit pas son argumentation avec pour horizon le principe de gradualité tel qu'il est souvent proposé comme cadre pastoral pour les questions d'éthique sexuelle. Cet horizon qui reste pourtant structurant chez Thévenot comme relation entre la norme et son application concrète n'existe plus chez Besson : ce dernier entend dégager son discours de celui de la dialectique actes/ personnes, typique du magistère, pour le situer dans le jeu des relations interpersonnelles que confortent les recherches dans le domaine des sciences humaines, imprégnées par les études de genre.

Pour la problématique qui est la nôtre, il y a un intérêt à reprendre le fil des idées de Besson. Comment arrive-t-il à poser les jalons d'une parole chrétienne sur l'humanisation et la responsabilité, en d'autres mots, sur la vie morale, des couples constitués de deux personnes de même sexe ? Quels chemins d'Eglise emprunte-t-il ?

b) Un appel à consonance ecclésiale

Première constatation qui s'impose si on veut comprendre le geste de Besson : son appel est un appel à consonance ecclésiale. S'il ambitionne de dégager un discours magistériel de ses ornières, c'est parce que « l'Eglise a la mission d'accueillir et de guider dans une responsabilité morale des personnes qui doivent vivre leur homosexualité¹. » Besson sollicite une Eglise qui accueille, présente aux souffrances des membres du Corps du Christ, qui libère la parole et les cœurs, heureuse d'« ouvrir des chemins pour aider chacune et chacun à vivre debout dans la dignité, en accueillant et respectant ce mystère unique qu'est chaque personne (p.15). » Besson se place dans une perspective résolument inclusive, inspirée par le regard du Père de Mt 18 qui ne veut qu'aucune de ses brebis ne soit perdue.

Ce qu'il s'agit d'honorer, c'est la vie baptismale de femmes et d'hommes membres du peuple de Dieu, solidaires de son histoire et de ses aléas, de ses exigences et de ses responsabilités, de sa joie et de ses chemins de croix, de son destin. Il ne s'agit pas de s'adresser à un groupe distinctif dans l'Eglise, marqué à « la manière de l'étoile de David » ou qui se revendiquerait dans la spécificité de son orientation sexuelle. Besson ne s'inscrit pas non plus dans une logique de différenciation pastorale qui reposerait sur des critères, toujours flous, d'appartenance à une orientation sexuelle. Il reconnaît cependant que, dans la situation présente, il est opportun de créer des cellules de rencontre et de partage pour vaincre la clandestinité et l'isolement, pour être soutenu et encouragé dans son appartenance à l'Eglise.

¹ Ibid., p. 14, citant Mgr Francis Deniau, évêque émérite de Nevers.

Ce que Besson appelle de ses vœux, c'est une Eglise capable de prendre soin des personnes homosexuelles dans leur espérance de trouver toute leur place dans leur Eglise où elles sont de fait et de droit des enfants de Dieu¹.

Le premier chapitre est typique du discours dominant en sociologie et en psychologie aujourd'hui : les identités sexuelles sont diverses et multiples, la genèse de l'orientation sexuelle reste mystérieuse si bien que seule une vision pluridisciplinaire peut aider à approcher la complexité des homosexualités. Une donnée semble incontournable : si l'identité sexuelle résulte d'une dialectique laborieuse entre l'inné et l'acquis, l'identité sexuelle d'un individu a toujours une composante fondamentalement non maîtrisable, non choisie. Percevoir d'emblée la question homosexuelle comme complexe entraîne des conséquences. Si la question est complexe et la réponse incertaine, la parole éthique qui va tenter d'éclairer la situation sera prudente et humble. Plus délicate encore sera la traduction pastorale de la réflexion éthique.

Avec un tel point de départ, la parole éthique et pastorale ne cherchera pas tant à s'enraciner dans les causes de l'homosexualité (toujours incertaines et tributaires du rythme de l'évolution des recherches scientifiques) que dans la manière de l'assumer et de la vivre. Or, c'est bien dans un monde normé par l'hétérosexualité que se façonne la liberté du sujet qui doit s'approprier son orientation sexuelle dans un projet de vie humanisant².

C'est en considération de ces données que l'on se dispose à accueillir la réalité homosexuelle comme un processus forcément long, dans la conscience que cette réalité sera apprivoisée dans une trajectoire qui comptera avec le temps. Trois réflexes préalables à toute parole à l'égard de l'adolescent qui se construit et de l'adulte qui se confie : écoute, respect et bienveillance.

¹ Ainsi se termine le témoignage d'Aurélië, première confidence que nous offre Claude Besson, témoignage qui donnera la respiration des chapitres suivants : « Ma vocation d'amour est différente, pas inférieure. Mon bonheur et ma santé viennent du fait que je l'ai compris, accepté et réalisé. Face à Dieu, mon premier amour, j'ai pu rassembler les pièces éparpillées, devenir enfin celle que je suis, déculpabilisée, apaisée et bénie. Chaque baptisé est appelé à aimer, et à donner. » Ibid., p. 17

² Claude Besson cite Claude Vandevyver pour illustrer le combat identitaire auquel sont confrontés bien des personnes homosexuelles dans la construction personnelle de leur identité : « Entre un certain jargon analytique qui assimile souvent l'homosexualité à une perversion ou une défense à l'égard de la castration et un discours militant qui prône une identité homosexuelle forte et socialement affirmée, le sujet reste embarrassé, car il ne se retrouve pas vraiment, c'est-à-dire pas personnellement, dans ces deux discours, qui sont deux productions sociales opposées mais qui se répondent en miroir. Entre un discours qui « juge » (le médico-psychiatrio-psychanalytique) et un discours purement militant, chaque sujet doit élaborer, avec ses propres mots, ce qu'il en est de son parcours et de son désir à lui. » Ibid., p. 31

c) Ecritures, différence sexuelle et altérité

Claude Besson remarque que les réactions d'agressivité de certains catholiques envers les homosexuels prennent souvent leur origine dans deux terrains qui cristallisent les raideurs pastorales. Il s'agit d'une part du rapport aux Ecritures (chapitre 6), ce qu'on en tire pour qualifier les rapports contre-nature et, d'autre part, du travail d'altérité que « refuseraient » consciemment ou inconsciemment les personnes homosexuelles (chapitre 3 et conclusions du chapitre 6). Ces deux pôles sont en fait intimement liés.

Sur le plan des Ecritures, l'auteur sollicite essentiellement Xavier Thévenot, Daniel Helminiak et Véronique Margron pour conclure que la Bible ne répond pas à la question de l'homosexualité telle qu'elle nous concerne aujourd'hui (relation sexuelle amoureuse qui s'inscrit dans la durée). C'est souvent le contexte dans lesquels sont vécus les actes homosexuels tels que l'idolâtrie, le libertinage, l'agressivité, l'irresponsabilité qui sont visés par les condamnations vétérotestamentaires et pauliniennes. Restent intactes les irréductibles affirmations des récits de création qui soulignent les aspects positifs de la différence homme-femme comme reconnaissance du projet créateur et que Besson ne veut pas esquiver.

Claude Besson reprend l'idée couramment admise selon laquelle la différence des sexes n'est pas la condition suffisante de réussite du travail d'altérité dans un couple¹. Mais l'auteur va plus loin. Tout en reconnaissant la différence des sexes comme fondement pour penser l'homme, Besson, à la suite de Christian Demur, n'exclut pas la possibilité que la différenciation sexuelle puisse être qualifiée de « seconde » (sans être secondaire) par rapport à l'altérité de l'« autre être humain ». C'est la neurobiologie qui, de manière un peu abrupte, est ici convoquée. Claude Besson n'a-t-il pas ici posé un choix risqué quand il écrit que « les recherches en neurobiologie révèlent que les différences entre les individus d'un même sexe sont tellement importantes

¹ Nous préférons donner ici la parole à Véronique Margron à partir de l'ouvrage de Claire Lesegretain parce que la manière avec laquelle Besson cite Véronique Margron ne rend pas compte de l'unité du propos : « Tout couple est invité à se demander dans quelle mesure sa relation d'amour sème de la confusion ou crée de l'unité, à l'intérieur ou à l'extérieur du couple. Il est des couples hétérosexuels qui ne respectent pas ce rapport à l'altérité, tels ceux qui se construisent sur trop de ressemblances entre le conjoint et le père ou la mère, ou bien ceux où les parents entretiennent des relations d'objets avec leurs enfants. En ce qui concerne l'homosexualité, l'enjeu est de relier ce travail de l'altérité à la différence fondamentale des sexes. Qu'est-ce qui va permettre, dans un amour de personnes homosexuelles de faire droit au travail d'altérité ? Et de ne pas dénier que la différence des sexes est absente. Refuser ainsi le discours du « comme si ». » in LESEGRETAIN, C., *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Editions Chemins de tr@verse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004), p.197

qu'elles dépassent les différences entre les deux sexes».¹ En quoi l'observation clinique permet-elle le passage de la quantification de la différence à celle de l'attestation de l'altérité ?

d) Homophobie et magistère

Claude Besson a été marqué par les réactions d' « homophobie latente » qui se sont fait entendre dans certains milieux catholiques autour du débat sur le Pacs en 1999. Il accuse le magistère de « pathologiser » systématiquement l'homosexualité et de perpétuer un discours centré sur la réprobation des actes, ce qui aurait pour conséquence d'ostraciser les personnes homosexuelles. Le magistère n'encouragerait pas les personnes homosexuelles à l'éveil de la responsabilité et de l'humanisation de leur situation de vie. Ce discours ne créerait donc pas les conditions d'une pastorale opérante².

En fin de compte, c'est le discours magistériel lui-même qui est remis en question. Besson rappelle bien qu'il est nécessaire d'être à l'écoute du magistère comme voix d'altérité, mais la liberté de conscience reste première (p.94). Il rappelle bien les normes en matière d'éthique sexuelle et familiale (p. 59 à 64), mais c'est pour les mettre en vis-à-vis de certains « extraits choisis » de théologiens qu'il appelle les « autres voix dans l'Eglise » (p. 65-68)³. En fait, le discours de Besson incarne le souci pastoral d'accompagner une situation qu'il valide : que deux hommes ou deux femmes puissent s'engager à vivre une relation d'amour responsable est légitime.

Pour installer son propos, Claude Besson a dû relativiser le discours normatif⁴. Dès lors, on ne s'étonnera pas non plus de lire qu' « une union civile, assurant une égalité en droit et en dignité,

¹ BESSON, C., *Homosexuels catholiques. Sortir de l'impasse*, Editions de l'Atelier, Paris, 2012, p. 86

² « C'est ce défaut d'un langage d'estime qui se paie aujourd'hui en générant souffrance et mésestime de soi et qui mène parfois jusqu'au suicide. De plus, il pousse les personnes de bonne volonté à quitter l'Eglise, et surtout à rejeter la foi chrétienne. » Besson, C., *Homosexuels catholiques. Sortir de l'impasse*, Editions de l'Atelier, Paris, 2012, p. 58

³ Ces « autres voix » semblent correspondre en réalité aux emprunts que Besson fait aux théologiens pour préciser sa propre position pastorale dans son rapport aux normes. Il nous semble voir le paradigme de cette position quand il cite Joséphine Bataille : « nous devons nous aider les uns les autres à vivre l'Evangile, et ce n'est pas à partir d'un texte magistériel qu'on accompagne quelqu'un. Certains de ceux qui décident de vivre en couple y trouvent manifestement plus de sérénité et cherchent à rester fidèles. La question n'est pas de savoir s'ils suivent le règlement, mais de valoriser tout ce qu'il y a de beau dans leur vie, et de leur indiquer des chemins de progrès, à la lumière de l'Evangile. » Ibid., p. 65

⁴ Ce qui est problématique, c'est le procédé utilisé qui consiste à « canoniser » certains passages de théologiens en les isolants du contexte dynamique de leur pensée et de leur optique propre. Cette lacune est saillante dans le travail de Claude Besson lorsqu'il sollicite Xavier Thévenot. En effet, hors du cadre d'un rapport complexe et exigeant à la question de la normativité telle qu'elle préoccupe Thévenot, il est possible de faire une utilisation idéologique

devrait permettre aux personnes homosexuelles qui le désirent de vivre une union responsable et féconde (p. 95). » On comprendra que les propos de Besson, qui invitent à réfléchir sur la nature de la fécondité et de la parentalité spirituelle, « ne veulent en aucun cas remettre en cause le désir légitime qu'ont certains couples homosexuels d'adopter et d'élever des enfants (p.99). » Et finalement que la question de savoir si une relation homosexuelle peut recevoir la bénédiction de Dieu est une question qui doit demeurer ouverte (p.113). Jusqu'où l'appel à vivre une foi adulte et épanouissante implique-t-elle une mise à distance des normes ?

4. José Davin : exemple d'un discours belge dans le contexte du mariage ouvert aux personnes de même sexe

a) Description de configurations nouvelles

Avec José Davin, nous sommes à la fois en continuité et en discontinuité par rapport au plaidoyer de Claude Besson. En continuité parce que la présentation générale est la même : à partir de récits de vies et de témoignages, l'auteur entend rendre compte du quotidien des personnes homosexuelles dans une approche qui facilite l'accès à leur parcours spirituel, moral et social¹.

En discontinuité (et non en rupture) pour au moins deux raisons. D'abord, le contexte n'est plus le même : José Davin se situe dans le contexte belge où le mariage entre deux personnes de même sexe est possible depuis 11 ans. Une réflexion chrétienne sur le mariage civil prend naturellement sa place, bien que timidement, et les pistes d'un « cheminement conjugal » ainsi que l'évaluation de la « parentalité » sont amorcées. L'auteur effleure à peine le débat autour de la procréation médicalement assistée. Ensuite, la réflexion proposée paraît un peu plus cloisonnée chez José Davin : alors que le plaidoyer de Claude Besson prend la question de l'identité chrétienne comme fil conducteur, José Davin n'en rend réellement compte que dans la troisième partie du livre.

de données, présentées comme revendicatives, alors qu'elles ne prennent leur sens que dans une herméneutique rigoureuse de la doctrine, de la pastorale, de l'examen critique des sciences humaines et d'une analyse minutieuse de la société contemporaine. Ainsi, ce qui est objet de recherche prudente et proposition pastorale chez Thévenot est parfois présenté par Claude Besson comme preuve appuyée ou revendication.

¹ Chose étonnante : la couverture du livre de Claude Besson et de José Davin se ressemblent à tel point qu'on les confondrait : le drapeau arc-en-ciel LGTB sur fond bleu. A la différence notable chez Besson d'une croix surplombant le drapeau.

On mesure ici vraiment le décalage entre le contexte dans lequel John J. McNeill devait s'exprimer et celui du plaidoyer présent. Le combat pour que la personne homosexuelle soit considérée comme telle, sans d'abord être considérée en termes de « problème » ou de « nœud conflictuel » à détricoter, semble maintenant plus assumé en Europe occidentale. José Davin n'a plus à justifier le bien-fondé de la reconnaissance de la personne homosexuelle dans la société, même s'il reconnaît que des poches de résistance subsistent toujours. Le débat sur la recherche de l'origine et des causes de l'homosexualité n'entre plus en ligne de compte pour dessiner des pastorales d'accompagnement.

La posture de José Davin se révèle dans son acte d'écriture. Le style est descriptif avant d'être prescriptif. Le Jésuite décrit ce qu'il voit, ce qui l'entoure dans les groupes de partage qu'il anime. On sent à la fois un certain détachement par rapport à la situation qu'il décrit et en même temps un désir d'être présent, d'accompagner¹. Il nous semble raisonnable de qualifier ce positionnement d'éthique de l'amitié. Au nom de l'amitié qu'il tisse avec les personnes, José Davin entend rejoindre et encourager les dispositions qui lui semblent humanisantes, tout en restant attaché à un enracinement anthropologique fondamental². Il se présente comme un pasteur qui accompagne les réalités de son temps. C'est pourquoi il se rend aux mariages civils des personnes homosexuelles qu'il connaît. Il assume une présence à la réalité sociétale qui se donne à être accompagnée et évangélisée en ce début de XXI^{ème} siècle en Belgique.

b) Un balisage éthique de parcours divers

A la fin de l'ouvrage, José Davin propose également un parcours spirituel balisé par des repères éthiques à destination des personnes homosexuelles. Ce parcours se décline en quatre phases : assumer personnellement sa situation, agir en conscience, trouver sa place, discerner la fécondité³. Ce schéma met l'accent sur le ressort du courage. José Davin signale que cette « petite éthique » est aussi applicable à toute personne en quête d'elle-même. L'intérêt de ces quelques pages, qui se présentent avant tout comme suggestives, nous semble de favoriser l'affirmation de soi dans une société qui donne place aux personnes homosexuelles. Se dessine

¹ José Davin décline plusieurs fois son orientation hétérosexuelle, comme pour définir sa propre situation dans le débat dans lequel il prend place : « Devenir un trait d'union. J'espère le rester jusqu'à la fin de ma vie. Et ce n'est pas difficile quand je pense à tous ces amis gays et lesbiennes rencontrés lors des confidences paisibles ou douloureuses, dans diverses réunions sympathiques, dans le cadre de festivités d'union ou de baptême de leur enfant. » DAVIN, J., *Les personnes homosexuelles. Un arc-en-ciel près des nuages*, Fidélité, Namur, 2014, p. 16

² Ce qui amène l'auteur à rappeler à ses « amis » ses réticences par rapport à la qualification de l'union entre deux personnes de même sexe par le terme de « mariage » Ibid., p. 103-104

³ Ibid., p. 95-102

ici comme une invitation à s'insérer dans la société à travers la reconnaissance d'une dimension non négligeable de son identité personnelle où travail sur soi, ouverture à l'altérité et recherche du bien commun interagissent.

En ce qui concerne la situation des personnes homosexuelles vivant en couple, José Davin, fidèle à sa méthodologie, « constate » que c'est un besoin pour beaucoup d'entre elles de vivre et de dire cette relation franchement à leur entourage. S'appuyant alors sur les propos du pape François pour lequel « l'annonce de l'amour salvifique de Dieu est première par rapport à l'obligation morale et religieuse », José Davin propose un balisage éthique d'accompagnement de la relation homosexuelle¹. On ne sera pas étonné de retrouver un préalable destiné à celui qui reçoit la tâche d'accompagner :

« Il est capital de se représenter avant tout deux personnes qui, dans un attrait amoureux réciproque, veulent vivre une rencontre et un réel amour où l'on se donne et reçoit de façon généreuse et joyeuse². »

Il s'agira toujours de discerner ce que l'affectivité, la volonté, la générosité et l'engagement façonnent. En même temps, José Davin fait bien comprendre au lecteur qu'il a toujours bien en vue l'enseignement de l'Eglise sur l'idéal de chasteté dans la continence, enseignement qu'il se contente de rappeler, simplement. Mais, au nom d'un réalisme éthique clairement affiché, il invite davantage à se tourner vers une perspective du « possible » où les actes clairement condamnés sont ceux où le manque de respect mutuel, de manipulation ou de domination prédominent.

c) Une évaluation en suspens

En ce qui concerne la procréation médicalement assistée, et plus spécifiquement pour le cas de l'insémination artificielle au sein d'un couple de lesbiennes, l'attitude de José Davin prend une tournure plus délicate qui consiste en la suspension même de l'évaluation. Il rappelle la position magistérielle d'abord, « constate » ensuite que certains couples ne s'en satisfont pas. Refusant de cautionner ou de condamner la pratique, il en appelle au respect en invoquant le désormais célèbre « qui sommes-nous pour juger » papal. Ne sommes-nous pas entrés alors de plain-pied

¹ Ibid., p. 108-109. José Davin fait référence à un entretien du pape François avec Antonio Spadaro, directeur de la revue *Civiltà Cattolica*, au mois d'août 2013.

Cfr. w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html (dernière consultation : 30-03-19)

² Ibid., p. 109

dans une forme de relativisme ? Nous nous approchons en tout cas d'une pratique où la norme morale confrontée aux défis de l'accompagnement pastoral court le risque de devenir « point de vue » parmi d'autres. Cette démarche se vérifie tout au long de l'ouvrage mais c'est dans ce dernier dossier, nous semble-t-il, que la difficulté devient réelle.

Une manière de dédouaner l'auteur de l'accusation de relativisme consisterait peut-être à revenir à son geste d'écriture. Aux récits morcelés de vie s'adjoignent des impressions d'ensemble nourries par la motivation de poser un regard positif sur des tranches de vie. Le plaidoyer remplit ici son rôle premier d'une approche amicale d'une réalité d'être-au-monde. L'auteur n'utilise pas de développements théologiques construits et ne s'aventure pas dans des démonstrations philosophiques, progressant davantage par le commentaire bienveillant de tableaux successifs.

d) Une évaluation à deux voix

Dans un ouvrage rédigé 5 ans plus tôt coécrit par José Davin et Michel Salamondard, prêtre catholique suisse, on trouve des perspectives éthiques plus franches pour évaluer la situation de vie des personnes homosexuelles. On sent ici José Davin plus en retrait (nous faisons l'hypothèse que Michel Salamondard domine l'écriture de cet essai¹). L'horizon normatif est plus affirmé.

Nous avons identifié dans l'ouvrage trois positionnements structurant le discours éthique sur l'homosexualité. Ces trois positionnements peuvent paraître décousus. Ils ont néanmoins le mérite de rappeler combien, en matière de sexualité, une parole éthique sur le couple ne se limite pas aux règles que l'on négocie dans une intimité consentie. Elle est d'emblée complexe parce qu'elle implique des valeurs qui construisent le vivre-ensemble :

1. Le premier positionnement est organisé à la manière d'une morale de préceptes². Il met en évidence des principes universels qui peuvent être pris comme points d'appui pour toute personne homosexuelle interpellée par l'Évangile. Les auteurs entendent concrètement tirer des conclusions pratiques d'une lecture conjugée des Écritures et du Catéchisme de l'Église Catholique. Dans leur formulation, ces préceptes sont formulés positivement car ils entendent mettre des signaux sur un chemin de croissance :

¹ DAVIN, J., SALAMONDARD, M., *Gays et lesbiennes. Humanité, amour et spiritualité.*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2009

² Ibid., p. 58-59

- vivre sous la grâce et dans l'amitié du Christ
- considérer l'homosexualité comme une forme de sexualité propre mobilisant des vertus
- cheminer en acceptant l'intégration de la pulsion sexuelle dans l'être tout entier
- pratiquer la continence totale quand elle est possible en cherchant une fécondité sociale et ecclésiale
- éviter les pratiques sexuelles déshumanisantes
- rechercher une amitié privilégiée
- quoi qu'il arrive, toujours revenir à une perspective d'une vie en Christ.

2. Le deuxième positionnement recouvre ce que nous avons déjà identifié dans le plaidoyer de José Davin comme une éthique du courage. Il s'agit d'accepter l'orientation sexuelle telle qu'elle se présente en l'insérant dans le tissu social. Cette perspective traduit la conviction que c'est à l'intérieur de l'espace social qu'une personne grandit et acquiert le sens de son identité profonde. Il s'agit de réaliser le possible en société, avec ce que l'on est. Chacun est partie prenante de la société dans laquelle il vit, à contribuer au vivre-ensemble. La tonalité évoque l'exigence de fraternité à laquelle nous presse le Christ. La construction de cette fraternité humaine demande le concours de chacun¹.

3. Le troisième positionnement consiste plus spécifiquement en une éthique de la responsabilité pastorale. Elle stimule la saine préoccupation de donner à chacun la place qui lui revient dans la communauté humaine et ecclésiale. C'est une éthique intégrative qui enrôle une série de dispositions visant à ce que l'amour inconditionnel et la vie d'enfant de Dieu puissent être effectifs. D'abord, l'accompagnateur est invité à se situer devant une histoire humaine et non devant une identité sexuelle. Cela nécessite un travail de dé-fascination qui risque toujours de captiver le pasteur. Ensuite, le pasteur a la tâche d'inviter à un amour authentique. Le terrain de cette invitation vient de Dieu, elle est théologique. L'invitation prend alors la forme d'un combat spirituel : fidélité, intégration des forces sexuelles, fécondité humaine au creuset d'une série de difficultés psychologiques, sociales et juridiques propres à assumer. L'accompagnateur prendra

¹ Ibid., p. 61-67

en compte les spécificités de cet accompagnement en se faisant lui-même ami du temps, à apprivoiser une histoire à chaque fois particulière¹.

Conclusions et ouvertures

McNeill exprime la conviction qu'en habitant sereinement la condition qui est la sienne la personne homosexuelle accomplit le dessein de Dieu. Dans l'esprit de McNeill, les personnes homosexuelles posent des questions spécifiques à la théologie qu'il s'agit d'interpréter comme « signes des temps ». En effet, la personne homosexuelle incarnerait le processus vivant de libération selon lequel l'Amour ne peut jamais se laisser emprisonner par un cadre de normes et des lois. C'est pourquoi une des tâches du théologien serait de proposer des exemples de vie où des chrétiens ont inscrit leur condition homosexuelle dans un appel à se donner généreusement. La bénédiction de Dieu accompagne toujours le chemin de ceux qui ont choisi d'aimer parce que le choix d'aimer est originel et coïncide avec l'expérience intime de communion avec Dieu. McNeill préconise donc aux personnes homosexuelles de vivre une vie de couple au creuset des valeurs chrétiennes de fidélité, de don de soi et de pardon.

Xavier Thévenot ne peut pas s'inscrire dans cette logique-là. D'abord, il ne « croit » pas au couple homosexuel comme Mc Neill y croyait. Son enquête l'a amené à constater que la structuration psychosexuelle des sujets ne plaiderait pas en faveur de la solidité de tels couples. Faisant sien l'héritage freudien, Xavier Thévenot aboutit à la conclusion que le mouvement d'humanisation est un mouvement de différenciation. Or ce mouvement est d'abord mobilisé par la différence sexuelle. C'est à partir de cette acceptation de la réalité que l'on pourrait ensuite s'interroger sur la complexité des situations singulières, où l'engagement dans une vie de couple semble parfois une issue heureuse. Une vie en couple de même sexe n'est pas incompatible avec les exigences d'une vie chrétienne mais elle doit honorer la dynamique de la différenciation. Elle n'est pas idéale, mais la norme est de toute façon un absolu toujours à atteindre pour chaque personne humaine.

Un plaidoyer comme celui de Claude Besson nous semble à mi-chemin entre les positions précédentes. Les affirmations des récits de la création relayés par la tradition qui décrivent l'espace créateur et structurent la différence homme-femme sont fondatrices. Mais le tout de l'humanisation n'est pas dit dans cette affirmation. Le plaidoyer de Besson constitue finalement

¹ Ibid., p.79-84

le relai d'une question fondamentale : si dans une communauté les personnes homosexuelles ne peuvent jamais entendre une parole positive sur ce qui fait la consistance d'un choix de vivre en couple, quelle juste place pourront-elles trouver dans l'Eglise où elles sont pourtant chez elles en tant que baptisées ?

Quand le couple homosexuel devient une figure inscrite dans le droit et que ces couples mariés s'interrogent sur le devenir de leur relation, comment ne pas prendre en amitié la relation engagée ? C'est sur ce chemin que s'est engagé José Davin. Il faut annoncer là aussi, comme en tout lieu de vie, l'Evangile du salut. Qu'est-ce que l'affectivité, la volonté de durer, la générosité et l'engagement façonnent dans le vivre vivre-ensemble ? Chacun est partie prenante de la société dans laquelle il vit. La construction de la fraternité humaine à laquelle nous invite le Christ sollicite la participation et l'intégration de chacun.

Nous nous étions posé en introduction à ce chapitre la question de savoir si les convergences de vue l'emporteraient sur les divergences dans l'examen critériologique d'arguments capables de dire positivement des situations de couples homosexuels. Le résultat est difficile à établir parce que les associations rencontrées n'empruntent pas leurs références à partir d'un corpus homogène. Leurs positions évoluent sensiblement au cours du temps et elles ne sont pas figées non plus envers leurs appuis ecclésiaux. Les auteurs qu'elles nous font rencontrer étayaient leurs justifications à partir de convictions anthropologiques parfois difficilement conciliables, parfois empruntant aux uns et aux autres.

De concert avec ces anthropologies se révèlent des divergences dans l'interprétation des Ecritures, des manières différentes de comprendre le geste théologique et de se situer par rapport au magistère. L'outillage philosophique et la manière d'utiliser les sciences humaines façonnent aussi des modes de pensée asymétriques. L'adage selon lequel une réflexion de foi rencontrant une question de société est toujours tributaire du contexte où elle se pose semble ici vérifié.

Et pourtant, lorsqu'il s'agit de prendre en compte le chemin étroit d'une détermination bienveillante de la situation de chrétiens homosexuels en couple, certains schémas sont partageables et transcendent les divergences constatées. Parmi ces schémas convergents, nous observons un portrait du Christ spécifique, un rapport fondamental à l'Ecriture et une thématique particulière de l'expérience de Dieu.

Le Christ est d'abord compagnon de route. Il n'a pas besoin de visa pour s'inviter dans la situation des personnes qui l'accueillent. Ce faisant, il interpelle toute condition humaine où il

est invité. Des témoignages récoltés par David et Jonathan et DUEC témoignent d'une telle perception du Christ chez les couples constitués. Une interpellation plus profonde des relations engagées à partir d'un compagnonnage inconditionnel du Christ est alors créatrice d'un rapport renouvelé aux normes. Xavier Thévenot avait pour conviction que l'idéal normatif restait opérant dans chaque situation singulière sans vouloir une normalisation à tout prix, qui peut être plus destructrice qu'édifiante.

Le rapport à l'Écriture est sans conteste le point de fuite le plus investi. Quelques passages de l'Écriture condamnent les actes homosexuels. McNeill y voit à chaque fois la condamnation d'actes précis dans des contextes particuliers : refus d'hospitalité, idolâtrie et domination. Selon lui, les Écritures ne s'engagent pas sur le terrain de la condamnation d'actes homosexuels dans le cadre d'une relation aimante. Beaucoup empruntent à cette logique-là mais elle reste fragile. L'Association Courage et sa constellation d'auteurs nous rappellent que les Écritures n'en disent jamais du bien non plus, au contraire de la relation nouée entre un homme et une femme, seule forme d'union bénie par Dieu. Par contre, chacun s'accorde pour trouver en premier lieu dans les Écritures un plan de salut. Les Écritures ne sont pas d'abord un ensemble de dissertations sur l'ordonnancement de la sexualité mais la description des voies par lesquelles la rédemption créatrice s'opère. Ce plan ne connaît visiblement pas de limites si l'on se fie à la diversité narrative des tableaux bibliques. Dans les Écritures, toute intention des auteurs est théologique, c'est-à-dire de conduire à Dieu. Il n'y a pas de schéma de vie humaine qui ne puisse devenir hôte de l'Esprit.

On apprend aussi que ce n'est pas tant la question des normes qui pose problème que la manière avec laquelle elles sont rapportées à la vie des couples constitués. McNeill désire un cadre régulé, Thévenot a dressé une typologie, David et Jonathan a construit son argumentaire en faveur du mariage civil à partir de règles morales presque « traditionnelles » et Claude Besson est également resté dans une logique où les normes font sens. Force est de constater que ces entreprises sont irréductibles les unes aux autres avec ceci de convergent : l'intuition qu'une vie engagée l'un pour l'autre reçoit sa lumière de principes évangéliques à partir desquels il est possible de tirer des propositions susceptibles d'éclairer des situations particulières.

L'Eglise dans laquelle se dessine l'inscription des couples homosexuels est une Eglise inclusive. Depuis *Persona Humana* jusqu'à *Amoris Laetitia*, ce principe est martelé de manière de plus en plus incisive. Si l'accueil des personnes est désormais plus aisé, l'accueil des situations de vie en duo reste néanmoins problématique. L'origine du problème n'est-elle pas

en partie causée par le déficit d'une parole chrétienne engageante sur la situation du couple lui-même ?

Quand l'identité chrétienne est assumée comme telle, nous observons que la référence au baptême joue souvent le rôle de catalyseur inclusif au sein des associations et qu'elle conditionne les approches des auteurs. Revenir par ce biais à l'origine de la condition chrétienne peut-il être porteur pour approcher l'éthicité d'un couple de deux personnes de même sexe et de leur faire-famille ?

Il y a des raisons de le penser. Le thème du « vivre son baptême » est devenu un classique depuis Vatican II. On y énonce la conviction selon laquelle la grâce inspire et travaille des manières de vivre courageuses et audacieuses. Le baptême plus représentatif des adultes depuis quelques décennies nous suggère également que la grâce peut être accueillie activement hors des sentiers battus. Faire référence au baptême aujourd'hui, c'est peut-être moins se focaliser sur le rite sociologique d'entrée dans la vie chrétienne que sur un point d'ancrage stimulant pour persévérer dans la foi. Se tourner vers son baptême, c'est se donner l'occasion de ressaisir l'enchaînement des vertus qu'il est censé dynamiser. Cette remise en route des personnes lorsqu'elles reviennent à leur baptême fait découvrir que la pédagogie divine s'invite partout à partir du « bien » déjà éprouvé. Le thème de la vie baptismale que nous avons repéré dans notre corpus nous semble alors fonctionner à la fois comme médiateur et comme étalon de référence.

Troisième chapitre

Discerner le bien à partir duquel les relations humaines s'édifient

La référence au baptême pour ouvrir un espace de créativité éthique

Introduction

- I. Comment valoriser le meilleur des personnes qui se sont engagées dans une perspective de vie que l'Eglise ne peut se résoudre à qualifier d'idéale ni même de souhaitable ? A quelle destinée est finalement ordonné le cheminement des chrétiens homosexuels qui se sont engagés dans un lien visant la stabilité et la fidélité ?

Le chapitre précédent nous a permis de mieux saisir la situation des chrétiens homosexuels en couple, quand ceux-ci se laissent interroger par leur foi et par les institutions civiles et ecclésiales qu'ils reconnaissent comme légitimes. Nous avons vu combien les interpellations réciproques sont complexes sur le plan éthique et ne peuvent être uniformisées : les manières d'intégrer le questionnement sont tributaires des générations, des cultures familiales et ecclésiales, de la manière personnelle, expérientielle et psychologique de comprendre ce que veut dire « faire partie de l'Eglise. »

Nous voudrions vérifier comment la référence au baptême pourrait aider à mobiliser des repères susceptibles d'interroger les enjeux éthiques fondamentaux du partenariat homosexuel. Ceci non pour relativiser l'accomplissement que constitue le mariage à partir de ses fondements anthropologiques traditionnels sur lesquels la famille défendue par l'Eglise se construit mais afin que les nouvelles formes d'unions reconnues et instituées par la société soient elles aussi nourries d'un fondement théologal.

Cette perspective peut sembler abrupte et nécessite d'être explicitée. Nous avons en effet pressenti dans le chapitre précédent que certaines personnes homosexuelles chrétiennes dynamisent positivement leur condition de baptisé pour évaluer leurs conduites. Nous ne prétendons pas que cette mobilisation soit toujours franchement assumée et problématisée comme telle. Mais la majorité des témoignages collectés comportent des références claires et répétées à la « condition d'enfant de Dieu », à la certitude que « Dieu ne reprend pas l'amour qu'il a donné », ou encore à la conviction d'être « un chrétien à part entière », autant

d'expressions qui font au moins implicitement référence dans la conscience catholique contemporaine à l'identité reçue le jour du baptême.

Les publications qui traitent de la réappropriation personnelle du baptême comme dynamisme d'une vie de foi sont nombreuses depuis Vatican II. Il s'agit souvent de faire rencontrer conscience personnelle, unité des chrétiens, dialogue avec le monde contemporain et responsabilité commune. Ces publications apparaissent dans un contexte où le sentiment d'appartenance à l'Eglise est plus souple qu'auparavant. Le baptême renvoie alors à une situation où l'identité chrétienne est réinterrogée dans le flot des aspirations contemporaines à l'autonomie, au carrefour des identités multiples, au cœur d'une société fragmentée dans ses idéaux et ses représentations du bien commun. La posture d'expérimentation personnelle de la foi semble en effet prendre le pas sur l'inscription institutionnelle.

Le pape François, conscient de ces tensions et ayant choisi de les habiter résolument, s'est plusieurs fois exprimé sur la nécessité d'une réappropriation personnelle et positive du baptême, comme « réalité joyeuse et active de notre existence ». Dans le contexte du Synode pour la famille, la catéchèse baptismale du pape avait un ton parénétique. Elle visait à fournir des repères pour discerner et jauger des situations familiales complexes. Le pape semble incarner par ce biais une posture de renouvellement du rapport aux normes morales dont il n'est pas aisé pour l'instant de prévoir les lendemains. Aura-t-elle un impact sur la formulation de la doctrine morale à long terme ou sera-t-elle retenue par les historiens comme l'attestation d'une figure pastorale parmi d'autres ?

- II.** Certains chrétiens homosexuels, intégrés dans la société du XXIème siècle, sont conscients qu'une inclination qu'ils n'ont pas choisie est compatible avec le sentiment d'« appartenir » à Dieu et à l'Eglise. Ils recherchent une voie que des conditions tant sociales qu'ecclésiales commencent à rendre possible. Elle consiste à discerner comment Dieu les interpelle à la croisée de ce qu'ils assument et choisissent en eux-mêmes, ce qu'ils vivent dans leur quotidien et ce que la société civile encadre.

Ce parcours est dans l'état des choses assez éprouvant parce que le couple homosexuel qui désire se laisser travailler par l'Evangile ne dispose pas vraiment de repères « autorisés » sur lesquels il peut s'appuyer.

Quand certains discours d'Eglise sont énoncés linéairement à partir d'un héritage anthropologique élaboré en référence à une loi naturelle valable pour tous et définitivement,

une difficulté émerge chez ceux qui vivent une sexualité « minoritaire ». Non parce que ces derniers ignoreraient leur inscription dans une minorité désormais reconnue mais parce que les normes traditionnelles manquent leur but initial de s'adresser efficacement à tout un chacun.

Alors que l'anthropologie s'atteste comme plus fluide et semble traversée par des processus de reconstruction, les normes ecclésiales sont souvent reçues comme des couperets d'autant plus injustes qu'ils ne sont pas en capacité de fournir une alternative crédible aux minorités reconnues par le droit civil. Le théologien moraliste Irlandais Joseph O'Leary a souligné vigoureusement ce qui est pour lui problématique dans de nombreux discours magistériels, au risque d'être lui-même excessif :

« On vante la consistance logique de l'enseignement catholique, avec la condamnation de la contraception artificielle comme pivot. Mais une consistance autoréférentielle, coupée de tout contact avec le réel, et qui refuse de voir ce qui n'entre pas dans ses catégories, se rend de plus en plus impuissante. Ce qu'on ne veut pas voir, c'est que les couples homosexuels existent, sont reconnus et toujours plus appréciés par leurs amis et leurs familles. Cela est vrai du moins de ces démocraties libérales où l'homophobie meurtrière a battu en retraite. Ce sont précisément les pays où la hiérarchie catholique se croit obligée de prendre la parole, en opposant un avertissement qu'elle voit comme « prophétique » et « contre-culturel » à cet accueil croissant. Dans le jeu de forces actuel, cela signifie que la hiérarchie catholique s'aligne sur les pays où l'homosexualité reste un sujet tabou. Tout en parlant très abstraitement du « respect » dû aux personnes homosexuelles, les évêques fuient tout dialogue avec les couples homosexuels ou même avec les théologiens qui se montrent favorables à leurs revendications, sous prétexte que le fait même d'ouvrir un tel dialogue compromettrait la doctrine de l'Église¹. »

Les personnes homosexuelles chrétiennes sont évidemment traversées par ces contradictions dans la manière de diriger leur vie. Elles sont aux prises avec la fascination d'un interdit fondamental qu'elles transgressent souvent en conscience et en connaissance de cause. En miroir, les communautés chrétiennes peinent à leur donner les moyens de grandir en humanité et en sérénité. Elles restent souvent fascinées par un interdit dont elles n'ont pas encore appris à intégrer les modalités dans le contexte actuel.

Cette situation inconfortable met les communautés en porte-à-faux par rapport au devoir d'inclusion et de fraternité envers bien des personnes homosexuelles. Comment accueillir des

¹ O'LEARY, J., *La théologie catholique face au mariage homosexuel*, in « Cités » n°44, 2010, p.27

personnes en faisant l'impasse sur le projet de vie où elles estiment en conscience être à leur place ? Aucune logique familiale, amicale, humaine ne peut fonctionner à long terme dans cette distorsion, au risque de discontinuités dans la construction des sujets, de ruptures dans leur rapport aux institutions. Les chrétiens dans leur ensemble en sont souvent conscients mais restent démunis, faute de repères autorisés.

III. On devine pourtant la logique selon laquelle le couple homosexuel, bien loin de fuir les normes par principe, tenterait, dans l'état où ces normes sont en discussion, de les mobiliser à partir d'un regard nourri par une réappropriation du baptême. Il nous semble logique que des personnes homosexuelles soient stimulées positivement par une inscription symbolique où une identité fondamentale est donnée explicitement, la même pour tous, en retrait de toute identification qui stigmatise une manière spécifique de vivre.

Cette intuition pose alors la question de savoir comment pourrait se dessiner la plate-forme de rencontre où ceux qui s'affirment chrétiens, personnes homosexuelles et hétérosexuelles, grandissent ensemble en humanité. La perspective éthique convoque ainsi tout un chacun et se métamorphose en enjeu ecclésial. Aussi Laurent Lemoine de souligner :

« Envisager l'option fondamentale de la vie d'un homosexuel qui se met à la suite du Christ dans la communion de l'Église permet de prendre un peu de champ par rapport à la concentration du jugement moral sur le seul acte. C'est sans doute aussi une meilleure manière de considérer la personne précisément comme telle sans la ramener systématiquement à un aspect – génital en l'occurrence – de sa vie...¹ »

L'enjeu à explorer nous semble alors celui de la réappropriation d'une forme morale propre à la foi chrétienne dans un contexte nouveau, c'est-à-dire la logique d'une morale qui s'énonce et s'éprouve à l'intérieur d'une communauté à laquelle on s'identifie, même lorsque ce lien est distendu (n'est-ce pas la réalité ecclésiale contemporaine vécue par la majorité des chrétiens ?) et à partir d'une égalité fondamentale « non fascinée » par un mode de vie spécifique (n'est-ce pas la revendication démocratique sollicitée par les mêmes chrétiens ?).

¹ LEMOINE, L., *Homosexualité et morale chrétienne aujourd'hui*. « Qui suis-je pour juger ? », in « Etudes », octobre 2014, p. 68

I. Habiter la commune humanité

Forts de ces interrogations, nous voudrions reprendre une approche du baptême qui soit à même d'interpeler le contemporain en son potentiel d'humanisation. Nous allons privilégier un axe personnaliste susceptible de vitaliser le relationnel humain et l'intégration d'une éthique sensible à l'édification de sujets autonomes. Nous nous intéresserons à ce qui peut initier, déclencher ou relancer le baptisé dans sa recherche d'une « vie bonne ». Ce faisant, nous envisagerons le socle baptismal dans sa capacité à éprouver la dignité inconditionnelle de chacun et la reconnaissance réciproque entre humains. Nous évaluerons enfin la référence au baptême comme principe de fraternisation et levier d'inclusion.

1. Dire Dieu au cœur de l'homme

Conscients de l'obsolescence d'un modèle où le baptême était d'abord proposé comme un rite de passage familial linéaire et comme la garantie de l'inscription traditionnelle dans l'Eglise et dans la société, les théologiens de l'après Vatican II ont été amenés à réenvisager l'initiation chrétienne. En réponse à la sécularisation, c'est l'optique d'une possible expérience de Dieu au cœur de l'homme concret qui a été privilégiée. Il s'agissait de « dire Dieu », éprouvé à l'intérieur de l'humanité commune, à partir de son Incarnation pensée comme auto-communication¹.

Ainsi, l'évêque émérite d'Angoulême et Académicien Claude Dagens a insisté sur l'acquiescement personnel qui consiste à expérimenter que, par le baptême, Dieu s'invite en l'homme et l'homme peut vivre de Dieu. Cette perspective engage des processus pastoraux qui se laissent appréhender à la croisée de la mystique et de l'éthique².

Une telle approche incite à parler du salut dans le quotidien, à prendre au sérieux ce qui se joue ici et maintenant, à l'intérieur de l'ensemble des processus sociaux et culturels qui façonnent les sujets dans la société. La perspective est attentive aux patients saisissements et remodelages des sujets dans l'ordre de la reconstruction spirituelle. La notion de « cheminement » est valorisée et la sainteté comme catégorie morale se donne d'abord à recevoir comme désir sincère de sanctification du vécu.

¹ DOUYÈRE, D., *L'Incarnation comme communication, ou l'auto-communication de Dieu en régime chrétien*, in « Questions de communication », n°23, 2013, p. 31-56

² DAGENS, C., *L'expérience de Dieu en notre humanité*, in DAGENS, C., COQ, G., FALQUE, E., *Dieu est Dieu. Quête de l'humanité commune*, Cerf, Paris, 2015, p. 7-29

A l'heure du pluralisme et des remises en cause des traditions, les notions de perfection normative et d'« ordre moral » ne sont plus efficaces pour fédérer les personnes de bonne volonté. De connivence avec Claude Dagens, nous serions plutôt enclins à privilégier la perspective selon laquelle « ce ne n'est pas le désir de l'Absolu qui inspire l'expérience chrétienne de Dieu. C'est l'acceptation de nos limites humaines, qui s'accompagne d'une action de grâces adressée à Celui qui a choisi de demeurer à l'intérieur de nos limites pour y susciter cette longue métamorphose dont les commencements ininterrompus s'accomplissent dans notre histoire¹. »

Cette perception de l'« hospitalité réciproque » de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu forge des dispositions où la commune humanité s'éprouve davantage au niveau de la rencontre interpersonnelle que dans les définitions froides et conceptuelles. Il convient moins d'inscrire de force les sujets croyants dans un projet de contre-culture que de les inviter à habiter la société qui est la leur, à les inscrire en pleine fraternité envers tout ce qui privilégie la relation interpersonnelle, la reconnaissance et l'accueil de l'autre. Cela implique d'emblée une humilité réciproque envers les cheminements existentiels de tout un chacun, et plus précisément, de les rencontrer en vérité pour ce qu'ils sont.

2. Un homme capable de Dieu

Dans un tel cadre, le consensus moral qui se dessine prend la forme d'un apprentissage collectif. Il consiste à s'engager dans la reconnaissance en l'autre, quelle que soit sa vie, des signes de la présence à l'Evangile, « dans une abstention de l'attitude et la pratique du jugement². » Christoph Théobald y accorde les propositions d'*Evangelii Gaudium* et de *Laudato si* quand elles induisent qu'une inscription renouvelée de l'Eglise au monde présuppose l'adoption de la vision « polyédrique » de la commune humanité. Cette vision initiée par Romano Guardini est d'ailleurs assumée avec enthousiasme par le pape François³.

Comme chaque face du polyèdre dit quelque chose du « tout » de l'humanité, on ne saurait en négliger aucune. Le polyèdre, au contraire de la sphère, laisse de la place pour du relief, des arêtes et des asymétries. Le singulier, la culture ou le comportement inhabituel est saillant et

¹ Ibid., p. 28

² COQ, G., *Pour un christianisme crédible avec le pape François*, in DAGENS, C., COQ, G., FALQUE, E., *Dieu est Dieu. Quête de l'humanité commune*, Cerf, Paris, 2015, p. 51

³ THÉOBALD, C., *L'enseignement social de l'Eglise selon le pape François*, in HÉRIARD DUBREUIL, B. (dir.), *La pensée sociale du pape François*, Lessius, 2016, p. 11-29

respecté. Il honore à chaque fois un aspect de la réalité. Dans une conception polyédrique de l'humanité, tout se tient sans se confondre et « le discours doctrinal qui insiste sur les principes n'y perd pas sa nécessaire fonction régulatrice, mais il ne parviendra jamais à rejoindre « chaque chrétien, en quelque lieu ou situation où il se trouve » (EG 3), voire « chaque personne qui habite cette planète » (LS3) selon leur singularité en relation, intégrée dans des ensembles sociaux et environnementaux toujours plus larges, mais maintenant leur originalité¹. »

Par contre, le risque de miser sur une représentation du baptême comme processus de reconnaissance des uns et des autres serait d'en rester à de vagues figures de bienveillance conditionnées par un relativisme de bon aloi. Le processus engagé par *Evangelii Gaudium* semble au contraire engager les consciences au-delà d'une vague acceptation de la diversité humaine. Il initie une temporalité à travers laquelle le chrétien devient éthiquement capable de reconnaître sa présence au monde comme utile et nécessaire et à exprimer le « bien » dans la pluralité des dispositions prises pour le cultiver davantage.

Ainsi, Philippe Bordeyne repère sous la plume du pape François une anthropologie résolument optimiste qui rend possible un tel projet « baptismal »². Tout en considérant *Evangelii Gaudium* comme propédeutique à *Amoris laetitia*, le théologien moraliste insiste sur la remise à l'honneur dans les textes du pape François d'une « philosophie de l'homme capable ». Chez François, le redéploiement de l'anthropologie dans une théologie de la miséricorde impliquerait que la grâce opère toujours en l'homme, au-delà de ses limitations objectives et des subtiles critériologies du péché.

Pour celui qui s'ouvre sincèrement à la grâce, le recentrement sur la dignité humaine signifiée inconditionnellement par le baptême est toujours susceptible de vitaliser une vie vertueuse parce que, *Amoris laetitia* l'assume pleinement, « la conscience personnelle peut reconnaître non seulement qu'une situation ne répond pas aux exigences générales de l'Évangile ; elle peut [également] reconnaître sincèrement et honnêtement que c'est, pour le moment, la réponse généreuse qu'on peut [offrir] à Dieu, et découvrir avec une certaine assurance morale que cette

¹ Ibid., p.21

² BORDEYNE, P., *Une philosophie de l'homme capable*, in FALQUE, E., SOLIGNAC, L. (dir.), *François Philosophe*, Salvator, Paris, 2017, p. 13-39

réponse est le don de soi que Dieu lui-même demande au milieu de la complexité concrète des limitations, même si elle n'atteint pas encore pleinement l'idéal objectif¹. »

On peut évidemment relire ces lignes comme la manière, pour le pape François, de recadrer une morale catholique trop vissée sur la doctrine, ne prenant pas assez en compte la singularité de personnes cherchant le chemin de leur inscription humaine en communion les unes avec les autres, cultivant les habitudes du bien déjà disponibles pour elles. L'intuition semble nourrie d'une conviction théologique forte, celle de la « certitude de la présence de Dieu en chaque personne » à partir de laquelle tout devient moralement possible². Ainsi, pour édifier le corps entier et pour que chacun progresse, « il s'agit d'intégrer tout le monde, on doit aider chacun à trouver sa propre manière de faire partie de la communauté ecclésiale, pour qu'il se sente objet d'une miséricorde imméritée, inconditionnelle et gratuite³. »

3. Un contexte nouveau pour dire le baptême

En outre, la perception de l'identité chrétienne est aujourd'hui travaillée en profondeur par une série de tensions que la société exerce sur l'institution. L'Eglise est désormais confrontée au défi de l'énonciation d'une identité chrétienne vécue comme minoritaire, non évidente, renégociée parfois radicalement⁴.

Alors qu'on considère généralement la post-modernité comme celle de la fragilisation du lien, cette dernière a validé de nouveaux modèles de partenariats parfois surprenants. Paradoxalement, certaines fidélités aspirant à une stabilité ont pu émerger et être instituées. Le mariage civil des personnes homosexuelles en est l'exemple le plus remarquable. Le destin de la théologie du XXI^{ème} siècle semble dès lors aussi de s'aventurer dans les méandres des configurations sociétales nouvelles, dont certaines résisteront sans doute à l'épreuve du temps. Des théologiens tentent dans ces conditions de poser les jalons d'une identité chrétienne qui parle au cœur de ces équilibres originaux, dans des situations où la morale sexuelle traditionnelle est « vigoureusement contrariée », mais où l'Évangile est encore désiré.

¹ Amoris laetitia, par. 303

² SPADARO, A., *Le synode sur la famille : portes ouvertes*, Parole et Silence, Les Plans-Sur-Bex, 2016, p. 109

³ Amoris laetitia., par. 301

⁴ WESTERFIELD TUCKER, K.B., *Baptême et vie chrétienne : une approche œcuménique. Le rapport baptême-eucharistie dans le débat éthique contemporain*, in « Revue Maison-Dieu » n°283 : Baptême et vie chrétienne. Approches œcuméniques. Recherches actuelles, Cerf, Paris, 2016, p.16-30

Il nous a semblé nécessaire de prendre le pouls de tentatives significatrices pour décliner une identité chrétienne au sein des complexités humaines contemporaines. Nous voudrions croiser les vues de deux théologiens parlant depuis des contextes spécifiques : Henri Bourgeois et Timothy Radcliffe. Tous deux ont problématisé une identité chrétienne mobilisatrice en dialogue avec les aspirations contemporaines et la reconnaissance des sujets. Nous discutons leurs intuitions rassemblées autour du baptême, quant à leur potentiel de mobilisation éthique¹.

Henri Bourgeois (1934-2001) fut le doyen de la Faculté de théologie de Lyon de 1979 à 1985 et y a enseigné jusqu'en 1999. Ses recherches académiques ont porté entre autres, à la suite de Jean Mouroux, sur la problématisation de l'identité chrétienne dans le contexte des mutations de société et ses conséquences dans l'appréhension de l'initiation et du catéchuménat.²

Timothy Radcliffe est un dominicain anglais, Maître de l'Ordre de 1992 à 2001. Il est connu pour un ensemble d'études sur la situation de l'Eglise et de l'identité du chrétien dans le monde contemporain. Sa réaction envers l'Instruction romaine visant à décourager l'ordination de séminaristes homosexuels de 2005 est restée dans les mémoires. Le dominicain avait plaidé en faveur d'un discernement sur la maturité sexuelle des candidats plutôt que sur leur orientation sexuelle proprement dite³.

4. Un projet pour stimuler la cohérence d'une vie

« Que l'on soit nouveau-né ou à la retraite, on peut être baptisé, c'est-à-dire recevoir une grâce de commencement pour la mettre dans sa vie et la renouveler. Et si c'est déjà fait, si le baptême est derrière nous, voici que nous pouvons le réactualiser, le faire revenir dans notre présent pour qu'il puisse relancer notre art de vivre⁴. »

¹ Nous traiterons plus spécifiquement des deux ouvrages suivants : BOURGEOIS, H., *Le baptême et la vie baptismale*, Desclée de Brouwer, 1990 ; RADCLIFFE, T., *Faites le plongeon : vivre le baptême et la confirmation* (trad. Noël Lucas), Cerf, Paris, 2011

² Cfr. GONDAL, M-L., *Henri Bourgeois (1934-2001). Théologien de la nouveauté chrétienne*, Profac, Lyon, 2006 ; *Henri Bourgeois : une théologie en dialogue dans les mutations culturelles*, Actes du Colloque des 4 et 5 novembre 2011 d'Eveux, mis en forme par Marie-Louise Gondal et Michel Barlow.

Marie-Louise Gondal résume ainsi le geste théologique de Henri Bourgeois : « La théologie de Henri Bourgeois dogmaticien traitait de sujets essentiels : le corps, l'avenir, le sens de la foi, l'initiation, la communication, la spiritualité et, en même temps elle s'employait à conforter et éclairer les voies et moyens d'une reconstruction de l'identité chrétienne, d'une santé des relations ecclésiales internes, d'une efficacité des services et ministères, dans un monde où l'influence des médias était déjà si prégnante. » *Henri Bourgeois : une théologie en dialogue...* p. 157

³ Cfr. RADCLIFFE, T., *Les homosexuels peuvent-ils devenir prêtres ?*, in « Revue de théologie morale » n°236, 2006/1, p. 113-116

⁴ BOURGEOIS, H., *Le baptême et la vie baptismale*, Desclée de Brouwer, Paris, 1990, p. 8

Henri Bourgeois distingue l'acte par lequel on baptise de la vie baptismale elle-même. Alors que, spontanément, le mot « baptême » monopolise l'attention sur l'acte par lequel on devient chrétien, le théologien lyonnais nous invite à ne pas occulter le dynamisme interne du baptême sur la vie du baptisé, sur les possibilités qu'il révèle. Henri Bourgeois nous invite à penser le baptême comme un principe qui pourrait être réactivé tout au long d'une vie. La vie baptismale signifierait le déploiement des promesses de Dieu toujours offertes et sans cesse renouvelées. Faire référence à son baptême, ce n'est pas seulement faire référence à un acte signifiant posé dans son histoire, c'est davantage avoir pris conscience d'une orientation fondamentale et inaliénable du sens de son vécu.

En ce sens, l'auteur situe le baptême dans l'optique d'une ressource toujours disponible, jamais épuisée, ressource qui n'échappe en fait jamais à l'existence telle qu'elle se présente parce qu'elle rend « intelligent », c'est-à-dire capable de donner des pistes à un vécu :

« Cette intelligence baptismale ne nous renseigne évidemment pas sur tout ce que nous avons à savoir dans la vie. Elle ne nous dispense ni de l'école, ni de la réflexion sur les événements, ni de l'apprentissage de divers savoir-faire. Mais elle trace une perspective en notre existence. Elle nous donne un orient, un point de soleil levant, un pôle de référence. C'est que l'on appelle un sens de la vie. C'est-à-dire une sagesse, un art de négocier les virages, une intuition des enjeux, un courage pour tenir bon et ne pas nous essouffler »¹.

La perspective plutôt existentialiste dans laquelle nous installe Henri Bourgeois nous semble particulièrement pertinente pour une appropriation fondamentale de repères structurants de l'être chrétien aujourd'hui. Pour le théologien lyonnais, la vie baptismale serait apte à rencontrer chaque situation d'un homme en devenir tout en ne s'y accommodant jamais. Qu'est-ce à dire ?

Le baptême serait à l'image de ce compagnon fidèle, capable de rencontrer des situations inédites de l'expérience humaine, de créer du sens dans ce qui se joue maintenant et de ne jamais s'y dérober. Cela ne veut pas dire que l'on puisse accommoder son baptême au gré de ses caprices. Mais le baptême recèle la capacité de rendre clairvoyant :

« Non pas une fuite du réel, mais un renouvellement des yeux, du cœur et de la pensée pour que nous entrions autrement dans le temps et dans l'histoire où nous sommes inscrits. »². Le

¹ Ibid., p. 11

² Ibid., p. 15

baptême s'adresse à l'enfant, c'est-à-dire à l'être humain dont seul le devenir compte, qui est toujours l'« être que nous sommes » à réaliser.

Reprenant point par point les éléments du rituel du baptême, Henri Bourgeois met alors en mouvement une poétique de l'initiation chrétienne où l'identité se conçoit comme dialogue et partenariat résolu avec le Dieu de Jésus-Christ. La conception de vie qui se dégage d'une telle théologie du baptême est résolument active et mobilisatrice de l'identité personnelle :

« Autrement dit, sa présence (celle du Christ) en nos vies n'est ni enfouie dans la sensibilité ni subie de manière passive. Elle suppose que nous osions dire la foi et la confiance dont sa grâce nous rend capables.¹ »

5. Expliciter ce que nous sommes

Le théologien réaffirme d'abord la nécessité de penser le lien entre la conscience peccamineuse et la grâce du baptême. Il est évident que le baptême authentiquement vécu ne rassure personne à bon compte, n'épargne pas la recherche courageuse de l'avènement et de la fécondation de la vérité dans la vie, ne dédouane personne de la responsabilité des actes posés. En même temps, le baptême donne la connaissance de ce que nous sommes, de notre condition humaine. Cette lucidité engage le baptisé à « faire mieux avec ce qui est » :

« Nous ne sommes pas seulement pécheurs, nous sommes aussi créés donc limités et inachevés. Et, si nous sommes pécheurs, c'est parce que nous portons en nous ce qui rend possible le péché, une fragilité de naissance, une limitation objective de nos moyens et de notre lucidité. Voilà qui ne nous excuse pas mais nous permet d'entrevoir pourquoi nous ne sommes pas toujours à la hauteur. Le péché n'est pas un destin, mais j'oserais dire qu'il exprime en creux un aspect de la condition humaine, sa limite et parfois son tragique. C'est bien pourquoi nous sommes recréés. Non pour échapper à notre condition originelle. Mais pour pouvoir l'assumer autrement et aller plus loin, plus avant, dans l'exploration de ce que nous sommes en la lumière de Dieu.² »

Le baptême devient alors un principe de connaissance intime. Il dit notre condition et suggère comment nous pouvons faire pour ouvrir un futur fidèle à ce que nous sommes appelés à devenir en Dieu. C'est bien notre devenir que le baptême interroge, devenir qui donne le courage de nous regarder tels que nous sommes. Répondre de son baptême, c'est bien moins répondre à

¹ Ibid. p. 23

² Ibid., p. 31

des exigences prédéfinies de perfection que de marcher résolument sur un chemin de sanctification.

La spécificité du baptême, rappelle encore le théologien, c'est qu'il est destiné à tous. La condition baptismale n'est pas constitutive de telle ou telle identité humaine bien spécifique qui se définirait en opposition ou par contraste avec d'autres manières de s'inscrire dans l'aventure humaine. Tout humain est « baptisable » et la vie baptismale assume la prétention d'être une condition universelle, appropriable par tout homme ou toute femme. Ainsi, le baptême épouse toujours la liberté de celui qui est en mesure d'en comprendre la portée :

« Bien entendu, le baptême n'a pas pour charge d'entrer dans les détails de ce que peut être la liberté en chacune de nos existences et en nos diverses sociétés. Il se place à un plan fondamental. Ce qui peut, certes, le faire accuser d'idéalisme ou d'abstraction. Mais ce qui, aussi, atteste que nous avons à inventer les conditions précises de notre vie sur la lancée de ce qui est au plus profond de notre identité »¹.

6. Une orientation donnée sur le ton de l'amitié

Timothy Radcliffe présente quant à lui son propos sous la forme d'un commentaire dense du rituel du baptême des petits-enfants et des adultes. Il reprend la signification des gestes et des paroles posés lors d'un baptême et montre l'incidence que ces rites veulent opérer sur le plan personnel, familial et communautaire. L'ouvrage fourmille de références à l'Écriture, aux Pères de l'Eglise et aux magistères romains et locaux mais également à la littérature anglo-américaine, au théâtre et au cinéma. L'humour jaillissant d'anecdotes personnelles vient alléger le sérieux avec lequel le contenu du propos est articulé autour de la perception de l'identité chrétienne à l'épreuve de l'histoire. Une réelle intensité émerge quand le baptême n'est pas vécu pour ce qu'il est : l'appel à répondre de l'amitié véritable du Seigneur pour tous, celle qui est attestée formellement dans le credo et qui ne se reprendra jamais. De fait, l'amitié constitue d'après le dominicain anglais le mode relationnel par lequel Dieu s'engage dans le baptême². Dès lors, il est nécessaire de se demander comment une vie peut être dynamisée par l'amitié divine. De manière analogique, l'amitié est l'espace où les baptisés s'accueillent, se rencontrent et

¹ Ibid., p. 47

² Le terme « amour » se superpose assez fréquemment au terme « amitié » dans l'ouvrage sans que l'auteur ne s'engage dans une distinction claire des plans de la *philia* et de l'*agapé*. On peut même surprendre l'auteur mêlant *eros*, *philia* et *agapé* dans un même chapitre, comme pour nous faire saisir l'intensité « amoureuse » dans laquelle nous sommes plongés dans le baptême. C'est particulièrement le cas au chapitre 9 quand il s'agit de se décider pour Dieu.

grandissent ensemble. C'est à partir de l'amitié que se construit une vie chrétienne authentique et fraternelle. Le cadre dans lequel le dominicain s'exprime intègre explicitement la situation des personnes homosexuelles qui se déterminent à vivre une vie de couple.

Ensuite, le choix de présenter le baptême comme un plongeon (c'est le titre du livre) indique l'orientation qui va être donnée à cette amitié. Le baptême par immersion transparait en filigrane du propos : il s'agit de souligner que le baptême met à nu devant le Christ et devant les frères pour une immersion dans un « bain » ecclésial et humain où je me sais aimé comme tel, bain qui va m'apprendre à aimer les autres de la même façon.

S'identifier à son baptême, c'est pour Radcliffe accepter d'être devant Dieu ce que nous sommes en vérité. Nos prétentions à la dignité, les béquilles de nos performances et notre souci de justification ne tiennent plus. Les apparences de moralité tombent. La perte de contrôle est totale et vient se perdre en Dieu : « nous faisons le plongeon et nous nous en remettons à la force d'attraction de l'amour¹. » La délivrance est totale et offre la configuration des conditions nouvelles de la moralité :

« Si nous acceptons d'être nus en présence de Dieu, nous allons peut-être oser nous voir les uns les autres comme nous sommes et à partager nos peurs ridicules, nos insécurités et même nos honteuses défaillances. Dans certaines Eglises, la tradition de confesser ses péchés exprime la liberté que l'on a en Christ de faire face à soi-même et à ses propres péchés en présence d'un autre qui représente l'ensemble du corps du Christ. Nous osons être nus quand nous prenons des mots pour dire notre faiblesse humiliante. Nous revendiquons notre dignité de personnes qui osent être nues devant Dieu et devant son peuple, nous sommes soulagés de l'horrible fardeau qui consiste à nous prétendre meilleurs que ce que nous sommes². »

Une amitié sincère, non pas condescendante, peut alors prendre naissance entre baptisés parce qu'ils ont assumé la radicale nudité de leur identité. Reste à grandir dans cette amitié.

7. Un personnalisme qui affine à une destinée commune

Henri Bourgeois rappelait aussi que la vie baptismale ne concernait pas uniquement le champ des libertés personnelles. La vie baptismale est affiliation et inscription de sujets à un destin commun. Les baptisés, en acceptant la réalité filiale constitutive de leur appartenance au Christ,

¹ RADCLIFFE, T., *Faites le plongeon : vivre le baptême et la confirmation*, Cerf, Paris, 2011, p.183

² Ibid., p. 184

se découvrent frères et sœurs du genre humain. Cette prise de conscience serait décisive dans le fait même de réfléchir, d'évaluer des situations et de poser des choix¹.

Fondamentalement, chaque baptisé se trouve ainsi sur la même « longueur d'onde de foi » que celle de l'ensemble des baptisés. Cette commune appartenance devrait conduire à une commune convergence de vues et d'appréhension des réalités terrestres vis-à-vis de laquelle tous pourraient revenir et s'écouter quand des conflits, des enjeux et des chantiers nouveaux émergent.

Vient ensuite un développement sur le dynamisme interne de la vie baptismale. Comment en effet l'acte du baptême peut-il imprégner la vie d'un croyant au point qu'il puisse s'identifier avec lui ? Tout d'abord, le théologien de l'université catholique de Lyon observe que cette question n'est pas fortement débattue à l'époque et dans l'espace où il s'exprime². Il souligne très précisément que l'identité chrétienne en tant qu'identité baptismale n'est pas assumée.

Ce qui pourrait ici s'identifier à une boutade mérite que nous nous y arrêtions. Il ne semble pas évident que la remarque de Henri Bourgeois soit recevable aujourd'hui sur un plan purement théorique. Nous sommes plutôt convaincus que les pasteurs sont aujourd'hui davantage sensibilisés à une pastorale du baptême plus dynamique, plus existentielle et moins formelle que jadis. Il ne nous semble pas téméraire non plus d'affirmer que la réflexion théologique accompagne effectivement ces pratiques. Sur le plan pratique, les choses semblent moins évidentes et c'est à ce niveau que semble porter le coup : « quand on veut indiquer un sacrement pour exprimer ce que c'est être chrétien, on a plutôt tendance à désigner l'eucharistie que le baptême. Les chrétiens catholiques sont surtout, dans l'opinion publique, ceux qui « vont à la messe. » Le baptême est comme recouvert par l'eucharistie. Sa signification n'est pas nulle mais elle est élémentaire³. »

Nous nous réapproprions l'interpellation de Henri Bourgeois de la manière suivante. Dans nos discours sur l'identité chrétienne, il est vrai que nous misons souvent notre énergie sur un ensemble de catégories évocatrices comme celles de la suite du Christ, de la fidélité à l'Évangile, de la vie eucharistique, des pratiques spirituelles, des pratiques de charité, de la

¹ « Les baptisés réalisent que ce qu'ils sont personnellement en relation au Christ leur donne un type de solidarité et de communion qui serait peu compréhensible au seul plan des moyens humains habituels. Les voici qui se sentent organiquement reliés entre eux en même temps qu'à Jésus. L'Eglise apparaît alors comme Corps du Christ. » BOURGEOIS, H., *le baptême et la vie baptismale*, Desclée de Brouwer, Paris, 1990, p. 55

² Henri Bourgeois est décédé en 2001 et l'opuscule *Le baptême et la vie baptismale* a été publié en 1990.

³ Ibid., p.114

dimension fraternelle, de l'immersion dans les Ecritures, du discernement... Mais mesurons-nous bien que ces dimensions telles que nous les exprimons sont avant tout identifiables et mobilisables dans le parcours personnel de ceux qui, justement, sont des familiers du langage ecclésial ? Que peut devenir l'Evangile dans un monde qui ne l'attend pas pour se structurer, dans des parcours de vie qui sortent du champ culturel habituel des expressions chrétiennes ? Et que peuvent recevoir les parcours personnels éloignés culturellement des pratiques ecclésiales mais qui sont encore interpellés par une dynamique de foi ? Le baptême considéré comme marqueur d'identité souple mais inaliénable n'est-il pas davantage susceptible d'approcher « amicalement » les cheminements des uns et des autres ? Le baptême comme concept a la force du langage des origines communes à tout homme qui s'y reconnaît.

8. Déclencher, initier et relancer

Le croyant en quête d'apprivoiser l'acte baptismal qui l'a recréé gagnera à comprendre, selon Henri Bourgeois, la signification exacte de l'acte baptismal. Tout d'abord, l'acte baptismal n'est pas le « tout » du baptême. Il est le déclencheur, l'initiateur d'une manière de se rapporter à sa propre existence en Dieu. Il ne dit jamais ce que sera le parcours d'une histoire humaine réussie et n'assigne pas un contrat de vie :

« Certes l'acte baptismal n'est pas vide. Il a bel et bien un effet et il trace une orientation dans nos histoires. Mais il n'entend pas tout dire et il n'entend pas tout faire. Il a l'humilité du commencement. Il exprime le point de départ. Mais il ne peut ni ne veut expliciter le détail de nos vies et de nos choix. C'est donc à chaque baptisé de mettre en œuvre, en événements et en imagination, l'impulsion baptismale. Elle est initiale mais discrète ; elle est audacieuse, elle ouvre un devenir, mais sans en donner le contenu ou la loi.¹ »

L'humilité de l'acte baptismal est analogue à ce qui se joue dans la vie baptismale elle-même : le croyant l'éprouvera comme découverte ouvrant un devenir mais sans le définir de manière péremptoire. Les baptisés se trouvent ainsi continuellement avec ce que le théologien appelle un « paradoxe » relatif à la temporalité : le baptisé vit quelque chose dont l'issue lui échappe et qui pourtant façonne résolument son devenir.

Est ici valorisée une franche fraternité humaine où chaque destinée est prise au sérieux. Le Dieu baptismal invoqué favorise un regard bienveillant sur l'homme lui-même. Le baptême n'est pas surdéterminé par un contenu moral. Tout en se faisant compagnon de la vie éthique, il engage

¹ Ibid., p. 115

jour après jour corps et âme dans l'aventure de la foi¹. Le baptême fait ainsi appel au socle fondamental sur lequel toute personne peut se construire. Il s'agit de se tenir dans la liberté que Dieu rend possible dans son double geste d'accueillir inconditionnellement et de se donner tout entier à chacun. C'est alors que l'on peut « sortir de soi, s'exposer au dialogue ou au conflit, finalement vivre une fraternité réelle². »

9. Consentir à l'humilité

Le personalisme de Henri Bourgeois engage également tout un chacun sur ce chemin de fraternité : une anthropologie du respect, de l'égalité, de la rencontre et de la réconciliation est esquissée. La vie baptismale suggérée nourrit l'évidence de la similitude (Ga 3,28) : « dans la réalité, il y a toujours de telles différences qui organisent et d'ailleurs stimulent nos relations. Mais, au plan où le baptême nous invite à nous placer de temps en temps, là où les êtres sont référés à Dieu qui les recrée et leur donne un nouveau visage, ces écarts ne peuvent être motifs de discrimination ou de domination³. »

La catégorie éthique fondamentale qui soutient la vie baptismale semble être chez Bourgeois celle de l'humilié : humilité face à soi et à sa propre histoire, humilité face aux trajectoires des autres. La norme de la vie baptismale, c'est la confiance en une qualité de regard posé sur soi qui invite à demeurer dans cette optique et à y grandir. Enfin, envers ceux qui accuseraient le personalisme baptismal d'être une conception relativiste et minimaliste du baptême en ce sens qu'il ne discute pas des conditions préalables à celui-ci, Henri Bourgeois répond que la prépondérance de l'affirmation de l'universalité du salut est telle dans les Ecritures qu'il n'est pas possible d'emprunter un autre point d'ancrage pour penser l'identité et la dignité humaine en régime chrétien.

10. Croire jusqu'au bout aux effets de l'Incarnation

Avec Henri Bourgeois et Timothy Radcliffe, nous disposons ainsi d'un lieu pour dire notre reconnaissance réciproque. Le baptême est placé en immédiateté avec l'existence humaine telle qu'elle se présente. Il ne la surplombe pas, ne la précède pas, ne lui donne pas de prédéfinition.

¹ « Ce personalisme que suscite le baptême n'implique toutefois aucun système politique ou socio-économique ni aucune forme de culture ou de morale. C'est à l'histoire humaine d'oser et de discerner. De soi, le baptême ne synthétise pas la vie en sa totalité. Il l'oriente, il ne la détermine pas. Il déploie des charismes divers, il ne systématise rien. Simplement il tient à ce que le corps ne soit jamais négligé ou mésestimé. Car le corps est lavé et huilé au nom de Dieu, associé qu'il est à l'aventure de la liberté. Il est, lui aussi, saint. » Ibid., p. 123

² Ibid., p. 123

³ Ibid., p.124

Il se dit dès qu'elle s'éprouve. La logique de l'incarnation est exprimée d'une manière originale dans l'expérience baptismale puisque la vie baptismale ne devient vraiment lisible que dans la narration des histoires humaines où elle s'invite.

Les deux auteurs insistent également sur la conviction que le baptême ne crée pas la liberté. Celle-ci le précède. Mais le baptême la recrée en lui donnant une orientation. De la même manière que l'aiguille d'une boussole est stimulée en fonction des déplacements de celui qui la tient en mains, la liberté de celui qui se laisse gagner par son baptême est sans cesse réorientée. La boussole est irrésistiblement attirée par le nord et il n'y a pas de lieu où elle ne cherchera pas à s'aligner sur le champ magnétique de la Terre. De même, le baptême ne boudera jamais la vie du baptisé. Où qu'il soit, sa liberté est réorientée, recrée. Il n'y a pas d'impasse humaine où le baptême ne saurait se dire. Quand le Dieu baptismal est reconnu, la liberté de l'homme est excitée. Aucune irrégularité ne peut séparer de l'amour de Dieu¹.

De nombreux passages chez Timothy Radcliffe témoignent de cette préoccupation de remettre la personne devant sa vocation, dans une société fragmentée où les itinéraires de vie ne sont pas linéaires :

« Une vie vraiment humaine est une histoire qui s'étend de la naissance à la mort et au-delà. Les engagements durables sont plus difficiles à tenir ; les mariages se brisent ; on quitte la prêtrise ou la vie religieuse. Ce n'est pas pour montrer du doigt ces personnes -qui a le droit de le faire ?- c'est pour reconnaître que, lorsqu'on nous confie les Ecritures au baptême, notre vie est perçue comme ayant une signification globale, définie par son but, la vie même avec Dieu. Toute vie est une vocation, façonnée par notre réponse à une voix que nous reconnaissons peut-être d'abord à la fontaine baptismale, mais qui continue de nous appeler². »

11. De l'accueil à l'inclusion

Les théologies de l'identité chrétienne reprises sous le prisme du baptême de Henri Bourgeois et Timothy Radcliffe sont des théologies « hospitalières » au sens où l'inclusion de tous et la fraternité humaine constituent les motivations essentielles. Mais jusqu'où cette manière de

¹ « Le baptême ne prétend pas disposer d'un cahier de charges complet. Il trace une ouverture. Il ne cède pas à la naïveté, comme si par enchantement le mal reculait dès lors que la foi se mobilise. Jésus lui-même n'a pas échappé à la mort injuste qui l'accablait ; mais, en cette mort, Dieu a fait surgir la résurrection. Ainsi en est-il pour les baptisés qui cherchent à vivre de leur baptême : une espérance leur est donnée ainsi que certains moyens d'avancer malgré les obstacles. » Ibid., p.129

² RADCLIFFE, T., *Faites le plongeon : vivre le baptême et la confirmation* (trad. Noël Lucas), Cerf, Paris, 2011, p.76

« faire » la théologie peut-elle éclairer la reconnaissance de destinées particulières, quand le corpus éthique commun chrétien pour penser l'inscription du lien amoureux est avant tout celui de l'union de l'homme et de la femme ? La simple résolution d'ouvrir les consciences à l'évolution des mœurs ne peut sans doute pas aussi facilement relativiser une telle constellation de repères. Et cela révèle sans aucun doute une part de bonne santé. A la suite de Xavier Thévenot, on validera la conviction qu'une saine résistance des normes doit toujours interpeler les consciences. Et pourtant, il faudrait pouvoir aussi se donner les moyens de dire aujourd'hui, et non seulement de suggérer, l'authentique humanisation dans ce qui se dessine au sein des nouveaux partenariats reconnus pour trois raisons.

D'abord, l'idée d'une identité chrétienne qui s'atteste à la fois comme ouverture à la transcendance et comme conversion à un avenir que l'on ne possède pas désamorce la tentative de définir l'être chrétien de manière monolithique, brutale et définitive. La grâce de Dieu et la communauté réinterrogent sans cesse le devenir d'une identité qui a justement pour vocation de ne pas se laisser clôturer. Le baptême chrétien ne peut-il pas être présenté comme un accueil inconditionnel, dans la certitude d'être aimé, mais dans la suspension de ce qu'il s'agit précisément d'être?

Comme la communauté n'est pas statique mais la résultante de contextes et de sociétés en évolution, l'appel de Dieu est sans cesse décliné sous un nouveau jour. La réponse à la question naïve : « qui suis-je moi qui me définis comme chrétien ? » se complexifie en quelque chose qui pourrait se décliner comme ceci : « qui suis-je comme chrétien qui désire correspondre à l'appel que Dieu m'adresse maintenant à travers la communauté présente qui entend répondre à l'appel que Dieu adresse à tous ? ».

Ensuite, mettre en relation la plasticité de l'identité chrétienne avec une injonction éthique première nous semble porteuse. Comme le baptême est « à vivre », devant soi, il est intuitivement et spontanément ordonné au sens du bien qui oriente toute existence. Benoît Bourguine, convaincu sur le sujet de l'identité chrétienne à l'heure des « identités fluides » affirme à ce propos : « ce qui est sûr, c'est que l'authenticité de l'existence croyante s'atteste par des actes conformes à la justice et qu'elle est éventuellement démentie par une attitude contraire. Le lien est si étroit entre norme et pratique que l'être chrétien dépend de la posture adoptée par Jésus au cours de sa vie¹. »

¹ BOURGUINE, B, *La promesse d'être soi*, in « Revue Théologique de Louvain » n°42, 2011, p. 22

L'auteur suggère que la traduction concrète de l'agapè dans une vie authentifie la réalité de l'identité. Plus encore que d'être assuré d'agir justement et droitement, le baptisé est surtout amené à vérifier son authenticité par rapport à une injonction primordiale, celle d'aimer toujours davantage et mieux à partir du lieu qui est le sien.

Il nous semble que cette manière de discourir sur l'identité chrétienne correspond bien au contexte contemporain à partir duquel les identités prennent sens. Le critère de l'authenticité a partie liée avec l'identité chrétienne, immédiatement, sans précaution aurait-on presque envie de dire. Nous sommes sur la voie d'une identité performative qui entend accomplir ce qu'elle prétend être : être soi, c'est être authentique par rapport à ses convictions fondamentales. Elles sont de toute façon d'abord conditionnées en registre chrétien par la liberté ordonnée à l'amour de Dieu et du prochain, principe avec lequel il n'est pas envisageable de négocier.

Enfin, c'est une identité sans autre assurance que celle nourrie des promesses du créateur. Cela peut signifier que l'existence croyante se reçoit de manière bienveillante comme un don reçu pour ce qu'il est. Etre soi, c'est se recevoir dans une « histoire en croissance, vécue comme destinée et s'acheminant vers sa plénitude¹. » Une telle conception de l'identité est inachevée dans sa structure même. La manière avec laquelle le baptisé s'est réalisé à travers son baptême n'est révélée qu'au terme de ses déterminations multiples qui, rétroactivement, font saisir comment il a aimé. C'est la fin d'une vie, dans son double sens de but poursuivi et de terme éprouvé, qui éclaire définitivement le jugement à poser sur l'amour vécu. Il s'agit donc de refuser les affirmations péremptoires qui permettraient a priori de catégoriser une fois pour toutes ce qu'est vivre de la foi chrétienne, et d'honorer plus humblement et généreusement les schémas concrets dans lesquels elle se vit.

L'identité chrétienne n'est pas à chercher du côté d'une « bonne conscience » sanctuarisée, sûre d'elle-même parce qu'orientée résolument vers ce que Dieu veut, volonté déchiffrée et formatée par des règles et des codes. Etrangère au triomphalisme, soucieuse d'une saine anxiété, elle assume sa part constitutive d'indétermination résultant d' « un régime de difficile liberté parce qu'il est incessant passage de la loi à la foi, de l'enfance à l'âge adulte². »

¹ Ibid., p.23

² Ibid., p.28

On comprend alors combien cette perspective peut être engageante pour des personnes homosexuelles engagées dans une union stable. Ainsi, le collectif Devenir Un en Christ l'illustre :

« Certains estiment cependant qu'on ne peut pas parler d'amour réel entre deux personnes de même sexe dans la mesure où l'altérité y serait manquante. Il convient sur ce point de ne pas réduire l'altérité à la seule différence sexuée. L'autre, qu'il soit de même sexe ou non, reste un être tout à la fois étonnant et mystérieux, et c'est précisément cela qui le rend aimable, digne d'être aimé. La question - d'ordre moral, valable pour tout couple - est plutôt de savoir si cet amour est le lieu d'une véritable altérité ou si, au contraire, il tend à nier les singularités dans l'illusion d'une relation fusionnelle. Peut-on pour autant parler d'un amour au sens chrétien du terme ? Pour cela, il faut avant tout se rappeler que l'amour de Dieu nous dépasse infiniment. Nous n'aurons jamais fini d'approfondir ce mystère d'un Dieu qui nous aime sans mesure, de la manière la plus infaillible et la plus inconditionnelle qui soit. Aucun amour humain n'est à la hauteur du don que Dieu nous fait [...]. Nous attestons dans le même temps que tout amour, même blessé et imparfait, est déjà signe de la présence de Dieu. En reconnaissant en l'amour de Dieu la source de leur amour, et en choisissant de mettre le Christ au cœur de leur relation, les personnes homosexuelles font de leur couple un lieu pour cheminer dans la foi. L'amour de Dieu devient pour le couple la source d'un plus grand bonheur mais aussi d'une plus grande exigence de vie¹. »

II. Reconnaître des engagements sans se restreindre à la norme

Nous voudrions maintenant éprouver ce que nous avons écrit du baptême comme norme fondamentale à partir duquel les engagements chrétiens peuvent s'énoncer et se vivre. Nous engagerons une perspective relationnelle de l'éthique chrétienne, accompagnatrice des réalités de vie et susceptible de nourrir une herméneutique stimulante entre doctrine et pastorale. Nous vérifierons comment cette posture peut mobiliser l'autonomie des sujets, à l'écueil des tentations subjectivistes et relativistes. Nous examinerons ensuite l'objection qui consisterait à réduire une telle perspective à un minimalisme centré sur les critères de non-nuisance et de

¹ REFLEXIONS PASTORALES ET TÉMOIGNAGES DE L'ASSOCIATION *DEVENIR UN EN CHRIST*, Foi, Homosexualité, Eglise, Bayard, Montrouge, 2016, p.205-206

consentement. Nous aboutirons enfin à une appréhension d'une identité chrétienne comme intégration active de sujets dans un processus respectueux des particularités.

1. Honorer des trajectoires atypiques

Ce que peuvent vivre les personnes et les couples homosexuels chrétiens dépasse largement des préoccupations d'ordre sexuel, familial ou politique. L'ensemble interroge aussi la manière avec laquelle le christianisme du XXI^{ème} siècle converse avec ses contemporains, au cœur du temps qui est le sien. Tient-il seulement compte, sur le plan pratique, des multiples facteurs qui œuvrent à la construction des identités sexuelles ? Le cadre renvoie encore à ce que les chrétiens comprennent d'eux-mêmes quand ils reviennent aux assises théologiques par lesquelles la foi traverse les époques et contextes pour s'énoncer¹.

Une pierre d'achoppement demeure pour dire la valeur des partenariats homosexuels chrétiens, celle du « refus de l'analogie », énoncé régulièrement depuis *Familiaris consortio* jusqu'à *Amoris laetitia*. Dans cette dernière exhortation apostolique, il est encore stipulé qu'« il n'y a aucun fondement pour assimiler ou établir des analogies, même lointaines, entre les unions homosexuelles et le dessein de Dieu sur le mariage et la famille » (*Amoris laetitia* par.251).

Le « refus de l'analogie » suggère l'impossibilité du recours à l'imagination pour forger des repères, pour penser l'« humanisant » ou tout au moins l'« acceptable » dans ces situations de vie en recherche de modèles. La censure endigue les potentialités d'une éthique qui opérerait analogiquement à partir d'une réappropriation d'images exemplaires (à savoir celles générées par le mariage comme figure reconnue) pour susciter des dispositions vertueuses chez ceux qui pensent devoir inscrire leur relationalité dans une condition particulière. Et pourtant, quand la conjugalité existe sur le plan civil, l'analogie s'invite d'elle-même.

Serait-il dès lors préférable d'adopter les termes de l'impossibilité de l'équivalence à ceux du refus de l'analogie ? C'est ce que paraît suggérer Dominique Jacquemin en conclusion d'un exposé sur le discernement éthique de l'homosexualité. L'auteur entérine une résistance à l'équivalence mais ne se résout pas à un refus de l'analogie :

« Si des personnes homosexuelles peuvent s'épanouir dans le célibat et la chasteté, faut-il imposer ce chemin à tous, qui conduirait certains à un risque (déséquilibre, compulsion,

¹ SARTHOU-LAJUS, N., EUVÉ, F., « Qui suis-je pour juger » ?, in « Etudes » (octobre), 2014/10, p.4-6

drague,...) ? Bien sûr, il ne s'agit pas de faire croire en des équivalences trompeuses, mais je serais peut-être enclin à postuler que ce qui est dit de l'épanouissement mutuel des époux peut, pour une part et moyennement un réel engagement dans la durée, être parlant pour un couple homosexuel. Ne peut-il pas, lui aussi, faire l'expérience d'être précédé dans ce qu'il vit et appelé à une finalité qui le dépasse¹ ? »

Ce qui est ici pressenti comme souhaitable semble s'imposer à plus forte raison pour les couples constitués et stables. Ce type d'engagement existe formellement sur le plan social et il peut prendre la forme d'un engagement reconnu sur le plan civil. Il semble décisif de rendre possible aux personnes qui s'y engagent la mesure des engagements pris, ce que leur fidélité peut signifier au creuset du bien commun, comment leur « contrat de vie » peut être vivifié, ressourcé, vitalisé. Les chapitres précédents nous ont montré que les personnes inspirées par la foi chrétienne cherchent l'appui d'une théologie qui valorise les relations stables, perçues comme don de soi et vouées à une fécondité familiale et sociale, tout en soulignant la dignité inconditionnelle de chacun.

En Belgique, Mgr Bonny, évêque d'Anvers, s'est déjà largement avancé en ce sens à travers une interview au quotidien néerlandophone *De Morgen*, le 29 décembre 2014². L'évêque défend la possibilité d'une reconnaissance ecclésiale d'unions homosexuelles qu'il met clairement en symétrie avec les exigences du mariage religieux. Pour l'évêque d'Anvers, l'évaluation relationnelle d'un couple homosexuel passe par le prisme des valeurs sur lequel est scellé le mariage religieux : exclusivité, fidélité et soin pour l'autre en constituent les charnières. L'ouverture à l'accueil d'enfants fait aussi partie de ces constellations de valeurs. C'est pourquoi l'évaluation doit partir de ces critères pour soupeser la générosité d'un tel engagement jusqu'à en donner une forme ecclésiale reconnue³.

La logique de Johan Bonny est celle d'un moraliste qui part des faits pour envisager ensuite comment l'Évangile peut stimuler des conduites. En préalable, il y a l'acceptation de la réalité

¹ JACQUEMIN, D., *Vers une éthique pour la famille. Aimer, être aimé, se laisser aimer*, Lessius, Namur, 2014, p. 172

² On obtiendra une traduction satisfaisante de l'interview à partir du lien suivant : <http://belgicatho.hautetfort.com/archive/2014/12/29/mgr-bonny-la-version-francaise-de-l-interview-accordee-au-jo-5522610.html> (dernière consultation : 30-03-19)

³ Ces thèmes ont été redéployés depuis dans une publication parue en néerlandais : BONNY, J., BURGGRAEVE, R., VAN HALST, I., *Mag ik ? Dank je. Sorry. Vrijmoedige dialoog over relaties huwelijk en gezin*, Lannoo, Tielt, 2016

de l'homosexualité comme un fait social et une condition de vie, la réalité civile d'une Belgique aussi, où le mariage homosexuel est possible depuis 2003. La figure stimulante de l'Eglise devient celle soucieuse d'accompagner une pluralité de trajectoires, où la Joie de l'Evangile peut se dire sans réserve. La figure d'Eglise mise en avant par Mgr Bonny a la physionomie d'une présence consciente dans un espace sécularisé où elle fait vœu de bienveillance. Elle œuvre à sa propre crédibilité dans l'espace où elle est implantée. Le monde tel qu'il est, dans la multiplicité des relations nouées, peut être appréhendé dans un désir sincère d'humanisation. C'est une ecclésiologie du dialogue qui est valorisée, où l'intérêt pour l'ensemble des relations humaines qui se laissent fermenter par la pédagogie divine fait naître l'éthique sous un jour nouveau¹.

Johan Bonny reconnaît la spécificité de la relation homme-femme comme élément stable de la tradition chrétienne. Mais cette spécificité n'implique pas selon lui l'exclusion d'autres types de relations où des qualités fondamentalement humaines peuvent être mises en valeur. L'Eglise doit chercher les mots pour dire que le « bien relationnel » peut être vécu de manière multiple, que l'égalité peut se décliner dans des différences. Reconnaître des partenariats de vie légitimes ne peut se résumer selon l'évêque d'Anvers à fusionner les différences. Cependant, et c'est cela qui est sans doute le plus audacieux dans les intuitions de l'évêque d'Anvers, il n'y a pas de nécessité de hiérarchiser moralement ces différents modèles, tout en les situant à leur juste valeur.

Le 5 mai 2018, le primat de Belgique Jozef De Kesel a lui-même signifié publiquement son ouverture à une célébration pour répondre à la demande de personnes homosexuelles engagées dans un lien stable et désireuses d'une reconnaissance symbolique de la part de l'Eglise. Ayant pris soin d'éviter la confusion envers ce qui pourrait s'apparenter à un mariage sacramentel, le cardinal a situé son propos dans l'optique du respect du vécu des personnes².

¹ BONNY, J., *L'Eglise et la famille : ce qui pourrait changer*, Editions Salvator, Paris, 2014

² Cfr. <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/Monde/Le-cardinal-belge-Jozef-Kesel-favorable-ceremonie-unions-homosexuelles-2018-05-06-1200937015> ; <http://www.lalibre.be/actu/belgique/le-cardinal-de-kesel-entrouvre-la-porte-au-mariage-des-homosexuels-eclairage-5aed5626cd7028f079c9671b> (dernière consultation : 30-03-19)

2. Des tensions à maintenir

Une tension demeure et rend déjà justice aux interpellations précédentes : celle de la pudeur évangélique en matière de normes sexuelles et familiales d'une part et les productions normatives, parfois très explicites, élaborées par la tradition d'autre part. Ces productions ont d'ailleurs connu une inflation sans précédent ces dernières décennies.

L'Écriture ne peut être approchée comme un manuel de morale systématique, et a fortiori de morale sexuelle. La prudence impose de ne pas superposer les normes du *Catéchisme de l'Eglise Catholique* avec le kérygme, l'annonce de l'Évangile lui-même. La même prudence impose de ne pas mettre en compétition des formes familiales dont certaines seraient bénies de Dieu et d'autres exécrées, en passant par tout un panel d'évaluations circonstanciées. Entre l'Écriture et la tradition, il y a déjà un rapport fécondant, un dialogue, une tension à entretenir et à réouvrir sans cesse¹.

L'historien américain John Boswell, au travers d'une thèse polémique et critiquée sur la méthodologie, voulant rendre compte d'unions homosexuelles bénies par l'Eglise dans l'Antiquité et au Moyen Âge, a réussi à souligner les oscillations et ambiguïtés du lexique amical et amoureux pour dire les engagements à la fidélité². La thèse est contextualisée dans un univers qui n'a pas encore forgé les catégories morales et médicales d'hétérosexualité et d'homosexualité, avec des attentes composites vis-à-vis du mariage hétérosexuel qui ne coïncident pas avec celles de l'époque contemporaine³.

Il n'est peut-être plus possible, après Boswell, de penser une norme hétérosexuelle brute et limpide, donnée une fois pour toutes, par un retour aisé à l'investigation historique, comme une évidence intemporelle trop rapide pour célébrer les amitiés et réguler les unions. Le recours à l'histoire moderne montre aussi la complexité entre l'élaboration doctrinale, la pression

¹ GAGEY, H-D., *Qu'en est-il de l'énunciation proprement chrétienne d'un jugement moral ?*, in « Transversalités » n°136, 2016/1, p.81-95

² BOSWELL, J., *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité : les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^{ème} siècle* (trad : Alain Tachet), Gallimard, Paris, 1985 ; BOSWELL, J., *Les unions de même sexe dans l'Europe antique et médiévale* (trad : Odile Demange), Fayard, Paris, 1996

³ Pour une critique soutenue de la thèse de John Boswell : Cfr. LEDUC, C., *John Boswell, Les unions du même sexe dans l'Europe antique et médiévale*, Fayard, 1996, 540p., in « Clio. Histoire, femmes, sociétés », 8, 1998, mis en ligne le 21 mars 2003, consulté le 30 mars 2019 [<https://journals.openedition.org/clio/327>]

normative, la casuistique et l'agency individuelle¹. C'est dire que cette tension, vecteur d'incertitude, appelle l'interprétation.

3. Une vérité morale relationnelle

Selon Dominique Greiner, le pape François se situerait au cœur de cette perspective, attentive à ne pas parasiter le cœur de l'Évangile par un arsenal doctrinal, toujours second sans être secondaire, en honorant une logique relationnelle de la vérité morale².

A propos de l'homosexualité, le pape François s'est exprimé plusieurs fois à partir d'un événement relativement anecdotique dont il convient de mesurer les enjeux. Le contexte initial est celui d'un entretien du pape avec une journaliste au retour des JMJ de Rio en juillet 2013. Le pape est interrogé sur son positionnement par rapport au « lobby gay » qui « sévirait » jusqu'au Vatican. Le pape fait alors la distinction entre une communautarisation de la cause homosexuelle fermée sur elle-même et la situation concrète des personnes homosexuelles. En ce qui concerne les personnes, le pape déclare explicitement suspendre son jugement (« qui suis-je pour juger » ?) parce qu'il entend s'effacer derrière le mystère de la rencontre entre Dieu et chaque personne prise dans sa singularité et son inconditionnelle dignité³.

Ce qui est central dans une telle perspective, c'est la préoccupation de nourrir le jugement à la fois sans se détourner de la norme (le lobby gay ne reçoit pas de caution morale) et en prenant compte des dispositions prises par la personne. Un jugement « hors sol » est au contraire identifié à un jugement téméraire ou arbitraire parce qu'il n'est plus en concordance avec la médiation par laquelle le kérygme peut atteindre chaque homme dans ses conditions de vie propres⁴.

¹ GAY, J-P., *Elaboration doctrinale, pression normative et agency individuelle : les ambiguïtés du discours théologique catholique de l'époque moderne face à l'homosexualité masculine*, in BÉTHMONT, R., GROSS, M. (dir) *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 263-277

² GREINER, D., « Qui suis-je moi pour juger ? ». Sur un propos du pape François, in « Transversalités » n°136, 2016/1, p. 19-31

³ https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html (dernière consultation : 30-03-19)

⁴ COQ, G., *Pour un christianisme crédible avec le pape François*, in DAGENS, C., COQ, G., FALQUE, E., *Dieu est Dieu. Quête de l'humanité commune*, Cerf, Paris, 2015, p. 40-60

Pour avoir une idée correcte du type de vérité morale à laquelle le pape nous renvoie, il faut s'inscrire avec lui dans la conception ignatienne, accompagnatrice des réalités de vie¹. Une des traces les plus significatives de cette représentation de la vérité morale se situe à notre avis dans une lettre adressée au journaliste de *La Repubblica* Eugénio Scalfari :

« Je ne parlerais pas, même pas pour un croyant, de vérité « absolue », en ce sens qu'est absolu ce qui est détaché, ce qui est privé de toute relation. Or, la vérité selon la foi chrétienne, est l'amour de Dieu pour nous en Jésus-Christ. Donc, la vérité est une relation ! A tel point que même chacun de nous la saisit, la vérité, et l'exprime à partir de lui-même : de son histoire et de sa culture, du contexte dans lequel il vit,... Cela ne signifie pas que la vérité soit variable et subjective, bien au contraire. Mais, cela signifie qu'elle se donne à nous, toujours et uniquement, comme un chemin et une vie². »

Quand la vérité morale est énoncée, le destinataire doit toujours être pris en compte. Entre doctrine et pastorale, il y a une herméneutique réciproque qui leur donne mutuellement sens. De toute évidence, la doctrine engendre des dispositions pastorales. Mais en retour, les pratiques pastorales, pétries sur le long terme par les réalités vécues où la foi s'invite, nourries aussi par le sens commun de tous les fidèles, sont susceptibles de réinterpréter le corpus doctrinal par lequel la vérité morale est traduite et transmise³.

4. Des vérités morales articulées

C'est aussi le principe de « hiérarchie des vérités » étayé lors du Concile Vatican II qui est sous-jacent à cette approche de la vérité morale. Pour le pape François, ce principe vaut « autant pour les dogmes de foi que pour l'ensemble des enseignements de l'Eglise, y compris l'enseignement moral⁴. »

Au Concile Vatican II, la mise en œuvre du principe de « hiérarchie des vérités » était de pouvoir discerner l'unité déjà existante entre chrétiens et les différences qui résistent. L'enjeu est donc historiquement d'abord d'ordre œcuménique (*Unitatis Redintegratio*). Ce principe

¹ Cfr. FALQUE, E., *Une vision décidée du monde : le pape François et Ignace de Loyola*, in FALQUE, E., SOLIGNAC, L. (dir.), *François Philosophe*, Salvator, Paris, 2017, p. 145-170

² PAPE FRANÇOIS, SPADARO, A., *L'Eglise que j'espère* (trad. François Euvé), Flammarion, Paris, 2013, p. 89

³ Cfr. THEOBALD, C., *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, Bayard, Paris, 2017, p. 67-70

⁴ *Evangelii gaudium* n°36

d'ordonnement des vérités est qualificatif, fonction de leur relation au fondement de la foi chrétienne.

L'idée que les vérités de la foi chrétienne sont articulées autour d'un centre remonte à la tradition patristique. Mais, dans la reprise de ce principe par le pape François, il y a quelque chose de neuf quand il l'applique au domaine de la morale sexuelle et familiale. Le principe permet de ne pas perdre de vue que les données qui viennent de la tradition s'éclairent les unes les autres à partir du kérygme, dont la réception dans des vies concrètes conditionne le véritable jugement :

« Le pape souligne ainsi que les vérités chrétiennes - et les relations réciproques qu'elles entretiennent entre elles - se comprennent dans leur relation avec le centre qu'est l'amour infini de Dieu qui nous appelle à être ses amis, qui nous offre salut et vie. De là découle une pastorale missionnaire qui ne soit pas « obsédée » par la transmission désarticulée d'une multitude de doctrines à imposer avec insistance. L'annonce de type missionnaire se concentre sur l'essentiel, sur le nécessaire, sur ce qui passionne le plus, ce qui rend le cœur tout brûlant, comme l'eurent les disciples d'Emmaüs. » ¹

Cette perspective semble effectivement épousée par *Evangelii gaudium*. Mais l'exhortation apostolique *Gaudete et exsultate* du 19 mars 2018, postérieure à l'article de Dominique Greiner, semble encore renforcer la perspective d'un discernement à opérer à partir du kérygme lui-même, de manière à interroger efficacement le concret des situations de vie².

5. Normes et conscience morale

Ces repères ne sont-ils pas inspirants pour permettre aux personnes homosexuelles d'affermir les dispositions prises lors d'un engagement à la fidélité ? Il nous semble que oui, si nous acceptons qu'en envisageant la vérité de manière relationnelle, le pape ne fait qu'exprimer une position équilibrée de la morale.

Cette position valorise la conscience personnelle sans rompre avec le langage normatif. Le contexte n'est ni au relativisme ni au subjectivisme mais d'abord à la possibilité d'énoncer la vérité morale dans un monde en profonde mutation, qui ne l'attend pas formellement pour se

¹ GREINER, D., « Qui suis-je moi pour juger ? ». *Sur un propos du pape François*, in « Transversalités » n°136, 2016/1, p.26

² Cfr. PAPE FRANÇOIS, *Exhortation apostolique Gaudete et exsultate*, Fidélité, Namur, 2018, surtout la section comprise entre les numéros 3 et 34

structurer, qui ne peut la recevoir comme « faite une fois pour toutes » par une institution perçue de surcroît comme en perte de vitesse.

Le pape ne dit pas que la vérité est variable et subjective mais qu'elle n'est recevable que par une conscience invitée à la conversation avec elle. La problématisation d'une telle conception de la vérité morale nous semble émerger d'un christianisme qui assume ainsi sa part d'« incertitude ». Si la vérité morale est relationnelle, et plus précisément l'invitation d'une relation personnifiée dans le Christ pour la conscience croyante, elle peut féconder plus facilement le contexte dans lequel se construisent aujourd'hui les relations homosexuelles.

La société a permis à un comportement sexuel minoritaire de croiser le chemin des institutions. Elle en a fait un interlocuteur précis, identifiable, après qu'elle eût reconnu l'homosexualité comme une variable de la condition humaine. Elle a réussi à lui donner une consistance qui inaugure un dialogue adulte. Il est vrai que cette rencontre et ses modalités sont inédites sur le plan historique. N'est-il dès lors pas possible d'en refonder prudemment l'appréhension morale ?

Il s'agirait pour nous d'assumer, dans un premier temps, ce que Eric Gaziaux, reprenant Paul Valadier, appelle l'« instabilité fondatrice » du christianisme. A travers l'énonciation de la foi chrétienne, et particulièrement en ce qui concerne les vérités morales, il y a toujours un jeu à reprendre entre un socle stable et ferme, celui de l'annonce, et la situation de l'énonciation :

« En effet, fondamentalement, le christianisme ne peut pas se penser sans un rapport à l'autre auquel il se réfère (la tradition juive qu'il réinterprète, les autres contextes dans lesquels il s'implante à l'origine, etc.). La foi chrétienne ne peut donc se concevoir sans une prise au sérieux de la condition humaine, sous ses multiples formes ; cette conception ouvre ainsi la voie à une foi engendrant une théologie interprétative de l'existence humaine. La foi chrétienne se décline comme une religion de l'interprétation (une religion plus de l'Esprit que du livre) qui assume les diversités existentielles. Le christianisme, en ce sens, est toujours en instabilité fondatrice car en interrogation permanente sur lui-même dans le rapport constitutif et vivant qu'il entretient aux divers contextes dans lesquels il tente de se dire¹. »

Ce christianisme-là se distancie constitutivement de l'exclusive, de la clôture des certitudes parce que constitué par une grâce qui ne peut se dire que dans le fil d'une histoire et d'une humanité en évolution, par des institutions forcément toujours transitoires, et à travers des

¹ GAZIAUX, E., *Identité croyante et croyance identitaire. Quelle foi pour quelle identité ?*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n°271, 2012, p. 184-185

itinéraires singuliers. L'« incertain » et le « discutable » sont un appel à une conscience inscrite et située à résoudre le paradoxe de l'adhésion et de la liberté¹.

6. Devenir soi et inscription des sujets

Dès lors, ce qui est en phase d'être acquis pour la société, c'est-à-dire la reconnaissance de certaines configurations de l'homosexualité comme relevant de la dignité humaine, pourrait l'être symétriquement dans la communauté croyante. Il ne s'agit pas ici de se résoudre à une éthique minimaliste qui se contenterait des critères de non-nuisance à autrui et de consentement comme balises suffisantes, bien qu'elles soient conditions sine qua non. La juste perspective nous semble plutôt de consentir à nommer l'« humanisant » dans ce qui engage fidélité, donc de soi et inscription dans le tissu social et ecclésial.

Le psychanalyste Jean-Daniel Causse souligne à cet égard que la possibilité de l'éthique chrétienne renvoie toujours à la question d'un sujet stimulé par une communauté à s'approprier personnellement la forme d'être que peut proposer le christianisme. Or le christianisme peut offrir une identité qui ne s'obtient pas à partir de particularismes identifiables ou de mérites reconnus².

On pourrait dire, à la suite de Jean-Daniel Causse, que l'identité chrétienne se constitue par une inhabitation particulière des identités multiples qui constituent le sujet. Elle vient sans cesse réinterroger les identités éparées, provisoires et incertaines à la lumière d'une identité reçue par grâce, qui ne peut se laisser récupérer par aucune idéologie ou lobbying. Des résonances se font alors entendre sur le plan des perspectives baptismales unificatrices que nous avons développées précédemment.

L'auteur n'a évidemment pas pour objectif de suggérer que les sujets chrétiens se construisent en dehors de processus d'identification à des normes, valeurs et des conduites de vie modelant leur appartenance à une communauté précise. Mais le psychanalyste pense que les sujets ne peuvent accepter d'être réduits à ces catégories d'identification, au risque de la « pétrification

¹ Cf. FERRETTI, G., *Une philosophie de l'unité et de la multiplicité : le pape François et Luigi Pareyson*, in FALQUE, E., SOLIGNAC, L. (dir.), *François Philosophe*, Salvator, Paris, 2017, p. 89-120

² CAUSSE, J-D., *Communauté, singularité et pluralité éthique*, in « Revue Transversalités » n°108, Institut Catholique de Paris, Paris, 2008, p. 101-109

du sujet, de la fixité de la représentation de soi, autrement dit, de l'absence de toute dynamique subjective¹. »

Les sujets n'appartiennent pas à la communauté avec laquelle ils se construisent de la même façon qu'ils appartiennent au Christ. La communauté est le lieu où le sujet devient éthique quand il s'exerce au double rôle de distanciation critique par rapport à ce qui le conforme dans la communauté et au travers de ce qui le conforme au monde à travers ses multiples appartenances du quotidien.

L'identité chrétienne, comprise comme dynamisme non conformiste d'un sujet en réponse à l'appel reçu de l'Autre et inscrit dans le baptême, ne se laisse appréhender que sous la forme d'un dépassement toujours renouvelé des clivages particularisants. Etre chrétien, c'est de toute façon toujours davantage que de répondre ou de ne pas répondre (ou de répondre plus ou moins !) à telle norme morale définie.

Si la permanence de normes structurantes dans le temps interpelle le sujet et l'invite à une recherche d'intégration personnelle, en dialogue avec une communauté nécessaire pour instituer le sujet, les normes en question ne sont jamais essentiellement constitutives de l'être chrétien.

Le baptême pourrait alors signifier l'intégration des sujets dans un processus respectueux de différenciation, processus qui permet une réouverture de l'imaginaire collectif qui se reconfigure continuellement.

7. Un baptême compris comme inclusif et ressort éthique

Jean-Daniel Causse en appelle enfin à la formalisation théologique d'une telle éthique respectueuse de l'altérité, favorable à l'éclosion de libertés véritables, en travail avec la communauté où se construisent les adhésions ; c'est-à-dire à la formation de consciences personnelles qui assument librement et lucidement les relations fondamentales qui les constituent.

Il ne s'agit pas de devenir chrétien par la négation de ce qui façonne son humanité. Il ne s'agit pas non plus de fuir les normes structurantes. Il s'agit de laisser transfigurer son être relationnel en référence au signe baptismal qui empêche toute main-mise de l'institution sur le sujet

¹ Ibid, p.107

institué. Il s'agit de trouver les voies, personnellement et collectivement, jamais abouties, d'une identification toujours renouvelée en Christ.

Le psychanalyste montpelliérain reprendra quelques années plus tard le concept de baptême comme « marqueur décisif de l'identité subjective et comme lieu constitutif de la communauté chrétienne¹. » Réinvestissant le registre symbolique de l'eau qui s'écoule sur un corps, l'auteur souligne combien l'identité baptismale s'éprouve dans son origine comme non-intrusive. C'est une identité marquée à la surface du corps, visible et invisible, entre l'intériorité et l'extériorité.

Dès lors, le sujet marqué par l'institution ne peut devenir l'objet de l'institution. Le lien à l'institution a plutôt pour tâche de faire advenir le sujet à lui-même. Et l'auteur de conclure : « on pourrait penser qu'il faut travailler à mieux faire correspondre le sujet et l'institution, mieux les accorder. De ce fait, les failles seraient funestes mais réparables. C'est le contraire qu'il faut soutenir : la faille de l'institution n'est pas accidentelle ; elle est structurelle. Sa présence témoigne de l'impossibilité de mettre la main sur l'identité des sujets². »

Ce recours à la psychanalyse, s'il reste lié à son registre de représentations, engage notre réflexion un peu plus loin. Le parcours proposé par Jean-Daniel Causse donne à penser une identité chrétienne en tensions des conditions avec lesquelles elle compose et une appréhension de l'institution comme accompagnatrice des réalités qui font le monde d'aujourd'hui. Elle porte également l'attention sur la relation entre les personnes et la capacité à intégrer et à s'intégrer, comme lieux focaux de l'éthique. Il nous semble effectivement que la corrélation entre la vérification de la qualité des relations engagées et l'inclusion dans la vie sociale et ecclésiale constitue l'espace où l'éthique exprimée par des voix chrétiennes peut vraiment être stimulante.

En fin de compte, c'est bien la visée du couple comme occasion saisie d'une « plus grande exigence de vie » qui semble le plus pertinent pour l'éthique théologique, quand elle s'interroge sur le partenariat homosexuel aujourd'hui. N'est-ce pas un des lieux d'attention prioritaire, pour un christianisme missionnaire, dont la tâche la plus urgente est de rendre crédible sa manière d'habiter le monde ? Le christianisme comme « style de vie » se mesure à l'hospitalité qui seule peut le rendre vraisemblable, pour qui s'en inspire aujourd'hui³.

¹ CAUSSE, J-D. Le baptême chrétien : identité et institution, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n°271, Cerf, Paris, 2012, p. 168

² Ibid., p. 174

³ THEOBALD, C., *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, Bayard, Paris, 2017, p. 370-373

III. Favoriser une exigence de vie supérieure

Nous essaierons de comprendre dans la suite comment une perspective morale relationnelle mobilisée par la condition baptismale honore la requête à répondre de soi. Dans cet esprit, nous prospecterons un moment où le Synode sur la famille de 2014 semble s'être avancé sur la reconnaissance de ce que peuvent vivre des personnes homosexuelles engagées l'une envers l'autre. L'approche de la théologie « queer » et l'expérience des communautés ecclésiales inclusives nous aideront à mettre en perspective le modèle conjugal traditionnel quand des personnes homosexuelles s'en inspirent dans leur « faire famille ». On se risquera enfin à ébaucher une évaluation de ces approches pour conclure à une conception du baptême comme sacrement d'hospitalité et à une vie baptismale comme projet d'humanisation commun dans la diversité des situations vécues.

1. Des normes en retrait pour rendre l'éthique disponible

Quelle que soit la pertinence de nos concepts et la force de nos images, le réel ne peut jamais être codifié sans être altéré. Les constructions normatives, indispensables, sont toujours à réinterroger, à plus forte raison quand le sol se fait mouvant et quand de nouvelles réalités sont à prendre en compte. Quand il s'agit de normer l'engagement humain, il est nécessaire de se rappeler que les concepts seront toujours en-deçà des réalités qu'ils sont censés exprimer. A ne pas rouvrir le dynamisme des représentations qui disent la beauté des engagements humains, on risque aussi d'en perdre l'origine et la visée, qui plus est quand on l'ordonne au registre de l'amour. Ainsi le bénédictin Ghislain Lafont de préciser :

« L'amour se manifeste par des gestes qui vont au-delà de l'explicable, par des mots dont la signification est multiple et joue par allusions, translations, rapprochements, par des choses qui sont données et échangées et valent davantage par la relation qu'elles créent que par leur valeur concrète, même si elle n'est pas négligeable¹. »

Pour percevoir où les chemins de l'engagement chrétien se disent aujourd'hui, ce qui coïncide avec la démarche du discernement des signes des temps, le pape François enseigne que les préceptes forts et les certitudes inébranlables doivent comme opérer un mouvement de rétrogression pour rendre la respiration, et donc l'éthique, possibles. C'est ce que nous pouvons lire sous l'intitulé « la réalité est supérieure à l'idée » (Evangelii gaudium n° 231-233).

¹ LAFONT, G., *Petit essai sur le temps du pape François*, Cerf, Paris, 2017, p. 68

Cette mise en avant d'un amour en excès, qui précède ce que l'on pourra en conceptualiser, est fondé chez le pape François dans la miséricorde divine¹. Elle exclut toute rigidité, invite à une prise de conscience sereine de soi et de ses possibilités, à la manière authentique avec laquelle on peut vraiment se tenir, dans un jeu relationnel qui vient de Dieu vers soi et pour les autres. Chez François, la miséricorde divine permet d'apprécier aussi plus finement la vérité morale. La déliant de son absoluité seigneuriale, elle ne prend forme que comme directive relationnelle reçue dans un vécu en vue d'aimer davantage.

Laure Solignac a souligné combien cette perspective n'équivaut pas à une errance sans but et prête à justifier « tout et n'importe quoi » au nom de l'amour². En resituant la vérité morale dans une perspective relationnelle, la chercheuse rappelle que le pape s'inscrit lui-même dans la longue tradition franciscaine de l'itinérance depuis saint Bonaventure. La tradition franciscaine évoque de fait un chemin individuel et collectif à parcourir entre deux initiatives divines, bienveillantes, que le pape comprend comme résilience entre deux étreintes amoureuses : « l'identité chrétienne, qui est l'étreinte baptismale que nous a donné le Père quand nous étions petits, nous fait aspirer ardemment, comme des enfants prodiges -et préférés en Marie- à l'autre étreinte, celle du Père miséricordieux qui nous attend dans la gloire³. »

Cette perspective n'est pas sans rappeler non plus la tradition ignatienne quand elle invite le baptisé uni au Christ et façonné par l'amour de Dieu à recevoir toutes choses comme venant d'en haut, c'est-à-dire dans l'Esprit-Saint⁴. Le sens d'une vie en Christ s'éprouve alors comme une renaissance aux réalités de la vie en Dieu⁵. Cette renaissance coïncide avec celle de la prise en charge de soi dans sa relation à Dieu et aux autres, elle invite à répondre de soi. Elle convoque une ecclésiologie accompagnatrice des destinées qui permet le passage d'un point à l'autre en fraternité, non obsédée par la *reductio ad unum*, avec pour assise une anthropologie ancrée dans

¹ PAPE FRANÇOIS, *Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la Miséricorde « Misericordiae vultus »*, Documentation Catholique n° 2519, Bayard, Paris, juillet 2015, p. 72-100

² Laure Solignac : « Une philosophie de l'itinérance : le pape François et la tradition franciscaine », in FALQUE, E., SOLIGNAC, L. (dir.), *François Philosophe*, Salvator, Paris, 2017, p. 67-87

³ *Evangelii gaudium*, par. 144

⁴ Exercices spirituels 230-237

⁵ CALMEYN, M-L., *Amoris laetitia : Discerner à la lumière de la parole de Dieu*, in « Nouvelle revue théologique », tome 138, 2016/3, p. 388

l'espérance : celle d'un être humain capable parce qu'attiré vers Dieu, osant désirer parce que se sachant attendu.

Nous sommes dans l'optique d'une prise au sérieux des réalités du monde et des existences comme le lieu concret de la rédemption¹. La catégorie de péché n'est plus la catégorie décisive de l'homme dans un tel cadre : il y a en l'humain une grandeur originelle plus inaliénable encore que ses défaillances². La perspective proprement théologique de Vatican II qui invitait à discerner dans les réalités du monde le long travail de l'Esprit est enfin réactivée³.

2. Une déclaration audacieuse des évêques à explorer

C'est dans ce « climat » que nous pouvons à présent approcher la formulation la plus engagée sur les personnes homosexuelles rédigée par les évêques lors de la première session du Synode sur la famille de 2014, au cœur d'un rapport intermédiaire, énoncé dont on ne retrouve plus la trace dans *Amoris laetitia* :

« Les personnes homosexuelles ont des dons et des qualités à offrir à la communauté chrétienne: sommes-nous en mesure d'accueillir ces personnes en leur garantissant un espace de fraternité dans nos communautés? Souvent elles souhaitent rencontrer une Église qui soit une maison accueillante. Nos communautés peuvent-elles l'être en acceptant et en évaluant leur orientation sexuelle, sans compromettre la doctrine catholique sur la famille et le mariage ? La question homosexuelle nous appelle à une réflexion sérieuse sur comment élaborer des chemins réalistes de croissance affective et de maturité humaine et évangélique en intégrant la dimension sexuelle: elle se présente donc comme un défi éducatif important. L'Église affirme, par ailleurs, que les unions entre des personnes du même sexe ne peuvent pas être assimilées au mariage entre un homme et une femme. Il n'est même pas acceptable que l'on veuille exercer des pressions sur l'attitude des pasteurs, ou que des organismes internationaux soumettent les aides financières à la condition d'introduire des lois s'inspirant de l'idéologie du gender. Sans nier les problématiques morales liées aux unions homosexuelles, on prend acte qu'il existe des cas où le soutien réciproque jusqu'au sacrifice constitue une aide précieuse pour la vie des partenaires. De plus, l'Église prête une attention spéciale aux enfants qui vivent avec des

¹ Pascal Wintzer : « Un pape qui marche. Quelques éléments de la philosophie du pape François », in FALQUE, E., SOLIGNAC, L. (dir.), *François Philosophe*, Salvator, Paris, 2017, p. 171

² MARTELET, G., *N'oublions pas Vatican II*, Cerf, Paris, 2010, p. 108

³ AMHERDT, F-X., *Culture et foi en dialogue*, col. « Vatican II pour tous » Médiaspaul, Paris, 2015, p. 32-33

couples du même sexe, en insistant que les exigences et les droits des petits doivent toujours être au premier rang¹. »

À notre connaissance, il s'agit de la formulation la plus audacieuse des Pères synodaux dans le sens d'une prudente reconnaissance de ce que peuvent vivre des personnes homosexuelles engagées l'une envers l'autre. Elle nous semble programmatique de développements futurs. L'inclusion et l'hospitalité sont d'abord mises en préambule. Ensuite, la perspective d'une exigence de vie supérieure est soulignée positivement. Quant aux enfants impliqués dans la relation, les devoirs dus à leur éducation et à leur développement humain restent les étalons de référence. Enfin, l'idée de soutien mutuel dans le registre du sacrifice n'est pas anodine non plus dans ce qu'elle suggère de pascal, en proximité avec une certaine théologie du mariage. Le rapport final des évêques, publié cinq jours plus tard, ne mentionnera plus ces avancées².

C'est une fois encore la qualité des relations engagées qui amorce l'évaluation possible. Nous pouvons peut-être reprendre à notre compte l'intuition que nous avons déjà vue développée dans le dialogue entre Christian Demur et Denis Müller (1992) d'un être humain d'emblée appréhendé comme être relationnel, à l'image du Dieu trinitaire, pour la développer davantage. Cet humain se construit et s'authentifie dans le relationnel sous ses formes les plus vivifiantes : relations de reconnaissance, de confiance, de réconciliation, de responsabilité, d'engagement. Ces relations sont toujours étalonnées et évaluées à partir du registre du don. Le relationnel humain appelle à être éclairé par le registre de l'Alliance.

3. L'apport de la théologie queer

La théologienne féministe anglaise Elizabeth Stuart, par exemple, initie un retournement de pensée intéressant qui consiste à lire dans la diversité des relations humaines le caractère d'alliance qui peut éclairer une communauté dans son ensemble³.

Pour comprendre le projet théologique de Elizabeth Stuart, il est nécessaire de le resituer dans le cadre d'une critique globale des « cloisonnements identitaires » vis-à-vis desquels les Eglises, composant avec la modernité, auraient régulé agressivement les sexualités. L'identité

¹ SYNODE DES ÉVÊQUES, *Relatio post disceptationem*, 13 octobre 2014, n° 50-52

Traduction française non officielle : <https://fr.zenit.org/articles/synode-sur-la-famille-rapport-apres-le-debat-general/> (dernière consultation : 30-03-19)

² SYNODE DES ÉVÊQUES, *IIIème assemblée générale extraordinaire. Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation. Relatio synodi*, Vatican, 2014, n°55-56, 18 octobre 2014

³ Cfr. STUART, E., *Just good friends : Towards a Lesbian and Gay Theology of relationships*, Mowbray, 1995

sexuelle n'y est plus appréhendée comme une donnée brute et définitive mais comme un processus résultant des multiples interférences qui modèlent l'humain, un déchiffrement en devenir et de toute façon jamais clôturé. C'est pourquoi Elizabeth Stuart prend ses distances vis-à-vis des théologies gay et lesbiennes parce que, selon elle, ces théologies recloisonnent autrement ce envers quoi il convient de s'affranchir : des identités sexuelles comprises comme imperméables les unes aux autres, définitivement figées, sans jeu possible, conditionnées pour reproduire l'ordre social, idéalisées et instrumentalisées. Les relations humaines pourraient être dès lors repensées, selon Elizabeth Stuart, à partir d'une « subversion » de ces identités pour échapper à la tentation des communautés cohérentes sur base de genres. La théologienne veut éviter de substituer une logique qu'elle juge patriarcale par d'autres repositionnements binaires¹.

Elizabeth Stuart s'emploie dès lors à la refondation d'une théologie de la relation. Elle engage à considérer tous les partenariats humains en termes d'amitié, percevant dans l'amitié le concept théologal le plus à même d'exprimer l'intensité relationnelle chrétienne². S'il y a une essentialisation de la relationalité chrétienne possible, et cela n'est pas sans rappeler l'approche de Timothy Radcliffe, c'est autour de l'amitié que la théologienne la perçoit parce qu'elle constitue le paradigme, nourri des Ecritures, des relations justes, désintéressées et égalitaires³.

Selon la théologienne queer, le registre de l'amour chrétien a été corrompu par la justification théologique du mariage hétérosexuel, finalisé de surcroît par une procréation régulée et stricte, fondation du régime patriarcal. L'amitié comme modèle relationnel engagerait autre chose parce qu'elle ne se laisse pas instrumentaliser.

L'amitié est dès lors appréhendée comme un modèle relationnel qui n'exclut personne sur base de son genre, de son âge, de sa race ou de sa classe. Les amitiés auraient comme caractéristiques d'être fluides, évolutives, souples, prenant des formes inattendues et non convenues. Elles sont vouées à la croissance. Elles signifient la gratuité, le don, la liberté, l'égalité, la réciprocité. Une amitié attestée inspire toujours le respect et invite à la célébration, elle est le lieu par excellence de la médiatisation du divin. Dès lors, le comportement sexuel n'est plus compris chez Elizabeth

¹ Cfr. LAVIGNOTTE, S., *Au-delà du lesbien et du mâle, la subversion des identités dans la théologie « queer » d'Elizabeth Stuart*, Editions Van Dieren, Paris, 2008

² Cfr. STUART, E., *Just good friends : Towards a Lesbian and Gay Theology of relationships*, Mowbray, 1995, p. 239-247

³ Cfr. STUART, E., *Gay and lesbian theologies. Repetitions with critical differences*, Ashgate, Farnham, 2003

Stuart dans un rapport binaire et souvent antagoniste : homme/femme, homosexuel/hétérosexuel, activité/passivité,... La sexualité est située dans un ensemble plus large et complexe où affection, intimité, respect et communication se servent l'un l'autre¹.

La critique radicale de Elizabeth Stuart ne laisse pas indifférent. En subvertissant le cadre du mariage sacramentel ordonné à l'amour, elle nous dessine un partenariat homosexuel qui peut prendre les traits d'une amitié des plus nobles, au sens théologique du terme. Nous nous retrouvons dans une filiation féministe qui perçoit dans le Nouveau Testament une « grammaire » de la fidélité, du pardon et de la réciprocité. Le Nouveau Testament, bien loin de s'occuper des comportements sexuels licites ou illicites, se focaliserait davantage sur la transformation des relations humaines vers plus de solidarité². L'amour homosexuel comme forme spécifique d'amitié est intégré dans une vision théologique où la distinction des sexes ne détermine pas la légitimité ou l'illégitimité de l'union : tout humain est capable d'amour vertueux de par sa dignité fondatrice. Le mariage sacramentel ne dit donc pas à lui seul le tout de la « vérité » de l'amour.

Nous prenons acte que la spécificité de la théologie queer est de fluidifier les identités et les normes. Elle se comprend d'abord comme exercice parodique pour que tout le monde puisse exister. Elle nous rappelle ensuite avec force que le salut ne vient pas stricto sensu du maintien des oppositions binaires. Elle nous fixe enfin un imaginaire où le Royaume ne s'opère pas dans un rapport étroit aux identités sexuelles ou à l'exercice de la sexualité mais intègre celles-ci dans un plan bien plus vaste. La théologie queer se joue des domestications à laquelle on essaierait d'astreindre la question de l'altérité.

4. La remise en perspective d'un modèle

Cette critique nous enseigne qu'un modèle, comme celui de la famille défendue par l'Eglise ne peut servir à édifier des hommes et des femmes capables d'habiter le modèle sereinement en opposition ou en stigmatisant celles et ceux qui ne peuvent pas l'habiter avec la même sérénité, du fait de leur orientation sexuelle. Un modèle édifie toute une société ou bien il n'est plus un modèle. Personne n'est a priori vainqueur quand il se réfère sincèrement au modèle mais

¹ Cfr. Elizabeth Green : « La contribution de la théologie féministe », in DERMANGE, F., EHRWEIN, C., *La reconnaissance des couples homosexuels*, Labor et Fides, Genève, 2000, p. 69-82

² Ibid., p.78

personne n'est non plus disqualifié d'avance. La « grande traversée » pour honorer la question de l'altérité implique le voyage vers l'au-delà des certitudes culturelles partagées, pour rejoindre le cœur de Dieu, ultime et premier lieu pour dire le « bien » dans la vie des personnes, pour les bénir. Ce modèle peut alors être saisi par chacune et chacun comme une chance, tous peuvent y entendre quelque chose qui donne le goût et le courage du voyage.

En outre, la personnalisation et le modèle vivant de l'altérité pour les chrétiens ne sont-ils justement pas portés par un homme qui ne s'est pas engagé lui-même dans l'institution du mariage, comme le rappelle Elizabeth Stuart ? Ici les hésitations se transforment en épreuves spirituelles fondamentales et en enjeux pastoraux majeurs. Il s'agit d'assumer que la question de l'altérité, par définition, ne se laisse enfermer par aucune doctrine close, par aucune institution humaine, aussi honorable soit-elle. C'est sans doute aussi confortée par cette dimension de l'anthropologie biblique qu'une théologienne comme Véronique Margron se permet de rappeler l'invitation du pape Jean XXIII aux chrétiens à ne pas se placer d'emblée comme « prophètes de malheur » lorsque l'Eglise est confrontée à des évolutions sociétales majeures¹. Très réservée sur la perspective de l'ouverture du mariage aux personnes homosexuelles, et bien loin d'entrer dans une logique de compromis où l'Eglise renoncerait à ce qu'elle reçoit des Ecritures et de la tradition, la théologienne dominicaine invite à orienter le regard éthique et pastoral vers toujours plus de créativité évangélique. Cette invitation authentiquement chrétienne ne peut se traduire qu'en termes prudents parce qu'ils convoquent l'incertitude, condition d'un cheminement sérieux, où pasteurs et laïcs sont engagés au même titre de par leur appartenance au Christ : comment, tout en restant ferme sur les principes et les valeurs, signifier que les personnes homosexuelles ont droit à une vie heureuse, et pleinement heureuse² ?

¹ Véronique Margron : « Une anthropologie sous le signe de la relation », in Semaines Sociales de France (col.), *Hommes et femmes. La nouvelle donne.*, Bayard, Paris, 2013, p. 121-142

² Dans un autre de ses ouvrages, *Fragiles existences*, Véronique Margron développe le thème de l'« hospitalité éthique ». Elle formule avec beaucoup de finesse le véritable défi pastoral contemporain pour qu'une parole d'Eglise puisse être entendue dans les sociétés en mutation qui sont les nôtres : « Ce regard bienveillant, il faut aussi le porter sur les situations qui font polémique dans la société comme dans l'Eglise : l'homosexualité, les nouveaux modes de procréation, la maternité pour autrui... Accueillir, plutôt que d'être dans le soupçon et la condamnation sans appel d'une société qui irait vau-l'eau, qui perdrait tout repère. L'hospitalité éthique n'est pas la « bénédiction » de ces modes de vie ou de ces pratiques. Loin de là. Mais c'est entendre la souffrance et le désir que portent ces évolutions, ces demandes, ces mœurs. Les choses peuvent être graves ; ce n'est pas pour autant que les personnes seraient immorales. Si comme éthicienne, je ne suis pas capable de porter d'abord un regard attentif, capable d'entendre le conflit intérieur qui habite souvent les personnes concernées, il faut que je fasse

5. L'expérience des communautés ecclésiales inclusives

Il nous semble juste d'entendre l'expérience des Eglises dites « inclusives », dans l'univers protestant, pour nourrir l'interpellation de manière circonstanciée. Yvan Bourquin et Joan Charras Sancho, en tant que co-éditeurs, se sont consacrés à une riche publication ecclésiale autour d'expériences d'inclusivité¹. L'ouvrage est publié dans le contexte de l'approbation synodale de l'Eglise Protestante Unie de France du 17 mai 2015 concernant la possibilité de bénir les couples de même sexe. Le projet scientifique recoupe l'expérience de communautés chrétiennes qui s'exercent à toujours plus d'hospitalité, avec pour conviction qu'une communauté chrétienne devrait avoir pour premier souci l'intégration des différences. La justification est d'ordre théologique. Les communautés chrétiennes sont sollicitées comme des communautés intégratives par essence. On y associe étroitement la notion d'inclusivité à celle de détermination chrétienne. A contrario, une communauté qui éprouverait des réticences à repousser les frontières de l'inclusion renverrait à une communauté en mal d'identité. Dès qu'une Eglise répond à l'accueil inconditionnel de Dieu par un accueil radical, elle devient détermination particulière du Royaume.

L'intuition première est d'habiter un paradoxe que formule explicitement Thomas Römer dans la préface. Alors que l'écrasante majorité des Eglises se sont attelées à un discours officiel d'accueil des personnes homosexuelles, de nombreux mécanismes subtils d'exclusion, de mises à l'écart ou de « confinement » résistent. Le mécanisme exclusion/inclusion semble ainsi le marqueur essentiel pour rencontrer le défi de performativité entre les discours et les pratiques. Römer remarque que certaines Eglises sont encore aujourd'hui tentées par la consolidation d'une identité forte en redessinant leurs frontières. Elles mettent au-dedans de ces frontières ce qui leur paraît « intégrable » et, à l'extérieur, ce qui ne leur paraît pas négociable. Ce faisant, et ce que Thomas Römer arrive à suggérer assez efficacement, cette stratégie épuise leur crédibilité à venir. Dans un contexte sociétal où les frontières sont sans cesse renégociées, un

autre chose. Je peux être en vrai désaccord avec des orientations et des décisions, personnelles ou sociétales, et en même temps reconnaître que des questions justes pour tous et donc aussi pour moi se posent à travers ces circonstances. » Margron, V., *Fragiles existences. Orienter sa vie*, Bayard, Paris, 2010, p.27

¹ BOURQUIN, Y., CHARRAS SANCHO, J. (éd), *L'accueil radical. Ressources pour une Eglise inclusive*, Labor et Fides, Genève, 2015

fondement ecclésial n'est « durable » que sur fond d'ouverture aux transformations opérées sur les représentations traditionnelles¹.

Jean Vilbas, auteur d'une thèse remarquée sur l'histoire du mouvement chrétien inclusif, confirme l'idée que « la théologie de l'inclusion est et reste une théologie de la grâce, elle se traduit par le choix délibéré de rendre visible la généreuse hospitalité qui en découle, en particulier pour les personnes qui ont été repoussées à la périphérie des Eglises². »

L'historien reconnu du mouvement inclusif enracine ainsi l'inclusivité comme concept théorique dans le champ de pratiques ciblées dont l'origine se situerait au début des années soixante aux Etats-Unis. L'historien nous explique que cette histoire est diffuse parce que les intentions des protagonistes sont diverses : accueil des personnes homosexuelles, discours positif sur l'homosexualité, tentation des « gay churches », tentatives pour réorienter l'homosexualité en hétérosexualité,... A la fin des années septante, des paroisses se coordonnent et se fédèrent au sein même des grandes dénominations officielles, d'autres vont émerger, avec une identité spécifiquement inclusive où le « thème de la généreuse hospitalité divine alimente la praxis³. » Le phénomène s'accélère et devient mondial au début du XXIème siècle à travers toutes les confessions et toutes les tendances. L'historien souligne de surcroît comme facteur décisif de la mise en œuvre des pratiques inclusives l'émergence d'un nouveau « faire-église », catalysé notamment par internet et les réseaux sociaux.

6. Vers une évaluation circonstanciée

Etant donné que l'ouvrage est rédigé par des théologiens et praticiens très engagés sur le thème de l'inclusion, on n'est pas étonné du ton globalement militant des interventions⁴. On perçoit au fil des pages une forte corrélation entre les enjeux sociétaux et l'évolution des discours et

¹ Ibid., p. 7-11

² Ibid., p. 23. Consulter aussi : VILBAS, J., *Le mouvement chrétien inclusif et sa théologie de l'hospitalité. Thèse de doctorat soutenue à l'Ecole doctorale de théologie et de sciences religieuses*, Université de Strasbourg, 2011 thèse en ligne : http://scd-theses.u-strasbg.fr/2508/01/VILBAS_Jean_2011.pdf (dernière consultation : 30-03-19)

³ BOURQUIN, Y., CHARRAS SANCHO, J. (éd), *L'accueil radical. Ressources pour une Eglise inclusive*, Labor et Fides, Genève, 2015, p.31

⁴ Yvan Bourquin, Joan Charras Sancho, Jean Vilbas, Stéphane Lavignotte, Muriel Schmidt, Jean-Blaise Kenmogne, Elian Cuvillier, Jürgen Grauling, Marina Zuccon et Pierre Bülher.

des pratiques soutenus par les auteurs. Ce qui est fortement relativisé, c'est, nous semble-t-il, l'espace anthropologique fondé sur la différence des sexes comme repère souverain pour penser l'humanité. La dernière contribution de l'ouvrage, celle de Pierre Bülher, théologien suisse protestant, vient justement rééquilibrer le propos et réouvrir les perspectives. Au sein d'une relecture critique et engagée des contributions précédant son intervention, ce dernier entend signifier que la différence des sexes reste prégnante dans l'expérience d'être homme ou femme et que la reconnaissance de cette évidence reste structurante du principe d'inclusion.

Avec Y. Bourquin, J. Charras Sancho et S. Lavignotte, Pierre Bülher souligne que l'approche inclusive présente essentiellement l'homosexualité comme défi anthropologique aux prises avec une réévaluation de l'altérité : « l'approche homosensible, avec son insistance sur l'inclusivité, consiste à souligner que les altérités sont plurielles, si bien qu'il y a pluralité d'identités également¹. » Dans une approche inclusive, le binaire « nature/ contre-nature » pour évaluer des conduites perd de sa pertinence parce que la décision éthique déterminante est focalisée sur l'intégration de la multiplicité des possibles. En substance, la démarche inclusive entend faire correspondre une sollicitation implicite ou explicite d'intégration à l'effectivité de l'inclusion. L'inclusion fonctionne à la manière d'une spirale où le mouvement ne saurait être contrarié par une évaluation a priori des personnes ou de conduites. C'est davantage le schéma « volonté d'intégrer/désir d'être intégré » qui sert de grille d'évaluation. Ce faisant, les conduites sexuelles appréhendées sous le prisme inclusif se donnent à comprendre sur le mode de l'ambiguïté. Elles suscitent une compréhension de la sexualité comme complexe, multifactorielle, insaisissable.

L'approche inclusive conduirait ensuite à une réévaluation de la théologie de la création. Les récits de la Genèse ne peuvent plus aujourd'hui servir d'argumentaire pour définir une orientation sexuelle exclusive et normative, où l'altérité se fonderait essentiellement sur le biologique. Pierre Bülher continue à voir dans les premiers récits bibliques la fondation normative de la sexualité pour la majorité. Mais il en sollicite une « interprétation faible » pour le genre humain, au sens où il ne s'agit pas d'y déterminer un discours totalisant et exclusif sur la relationalité sexuelle.

¹ Ibid., p.195

L'approche inclusive rendrait également caduque la perception du péché comme conduite sexuelle non conforme à l'hétérosexualité. Le Lévitique et l'épître aux Romains sont compris dans ce qu'ils disent « des désordres, des dérèglements, et veulent fixer des règles et des sanctions pour préserver la coexistence dans la communauté de vie¹. » La sexualité perçue comme ambiguïté est en soi condamnation du pire et promesse du meilleur. Du bonheur et de la plénitude qu'elle se donne comme horizon jusqu'aux rapports de domination et d'exploitation où elle peut s'enfermer. Elle replace la dimension peccamineuse au sein même des complexités relationnelles. La perspective évaluatrice devient celle d'un usage correct ou incorrect de l'affectivité en termes d'asservissement ou de liberté engendrée, c'est-à-dire d'une sexualité capable de salut ou de damnation.

L'entrée christologique s'imposerait sur une entrée créationnelle pour évaluer les partenariats. Le passage de l'épître aux Galates 3, 28 (« Il n'y a plus ni Juif ni Grec... ») devient la charnière pour articuler les alliances à la communauté humaine et ecclésiale. « Ma valeur ultime ne dépend pas de mes identités, de mes orientations, de mes expériences, de mes performances sexuelles. Je suis libéré de la sexualité et non pas livré à elle comme un lieu d'asservissement. Mais cela précisément me libère pour la sexualité : elle peut devenir une dimension constitutive de mon identité, inscrite dans mon corps, dans ma réalité de créature, et je peux la vivre en liberté, en inscrivant mes amours dans des rapports de confiance, de respect et d'ouverture à l'égard de l'autre². » La logique paulienne est perçue comme brisure des conventions pour les élever au niveau de la seule exclusive exigée : celle de l'adhésion au Christ.

Pierre Bülher met alors en garde contre le risque d'indifférenciation d'une logique inclusive qui refuserait de considérer le statut théologique des orientations sexuelles prises dans leur pluralité. En réalité, c'est un contributeur particulier qui est sollicité, E. Cuvillier. Dans une lecture paulinienne engagée, ce dernier formule la thèse selon laquelle toutes les identifications sont inopérantes quand il s'agit de s'inscrire à la suite du Christ. Ce n'est pas directement cette conclusion que Pierre Bülher critique mais l'interprétation que E. Cuvillier en fait : l'identité sexuelle devient insignifiante, inconséquente³. La mise en garde de Pierre Bülher est bien

¹ Ibid., p.198

² Ibid., p.199

³ Cfr. Elian Cuvillier : « L'Évangile paulinien et les codes culturels de son temps : une tension féconde », in BOURQUIN, Y., CHARRAS SANCHO, J. (éd), *L'accueil radical. Ressources pour une Eglise inclusive*, Labor

formulée : à force de se focaliser sur l'inclusion de personnes, une certaine anthropologie risque de ne plus s'intéresser à la consistance théologique du lien lui-même. Cultiver une indifférence de la différence des relations engagées, c'est appauvrir artificiellement le réel, c'est voler à la différence vécue concrètement ce qu'elle signifie de la relation à Dieu, aux hommes et au monde.

Les pratiques inclusives nous conduiraient à la catégorie d'option préférentielle puisqu'il s'agit en fin de compte de mettre au centre de la communauté des chemins d'humanisation qui ont été considérés jusqu'ici comme marginaux. Une fois reconnues dans leur capacité à être « pourvoyeuses » de vie et de libération, ces réalités deviennent signes du projet divin lui-même. A partir de ce qui est considéré comme faible et méprisable, l'expérience du Dieu de l'intégration confond sages et bien-pensants par l'exploration de voies subversives.

Enfin, selon Pierre Bülher, la démarche inclusive inviterait à une relecture de la théologie du Corps du Christ vivifiée par l'Esprit en 1 Co 12,14-27. Le défi devient alors celui d'une intégration qui ne peut dégénérer en une simple assimilation : « l'intégration respecte l'intégrité des intégrés : elle les accueille dans la ferme conviction que les différences ont leur place et leur fonction dans le groupe, qu'elles font la véritable richesse de ce dernier¹. » Le sens théologique d'un tel projet se situe dans la rencontre des différences, à reconnaître leur faire-valoir dans la construction du Corps entier.

7. Un baptême comme sacrement de l'hospitalité

Ce réseau d'expériences et leur reprises théologiques sont-ils à même de réactiver l'ouverture des Pères synodaux de 2014 dont nous avons fait mention plus haut ? Nous en percevons en tous cas des amorces réalistes. L'approche inclusive engage une reformulation de l'éthique différente de ce à quoi nous a habitué la formulation catholique traditionnelle. Il s'agit d'abord

et Fides, Genève, 2015, p. 117-119. E. Cuvilier va jusqu'à dire ceci : « Ces orientations sexuelles ne sont donc pas transparentes en ce qu'elles ne disent rien d'essentiel qui nous constitue. Elles ne montrent de nous qu'une image et non la vérité de notre être. Dieu ne les « bénit » donc pas, dans le sens où il les approuverait comme étant le reflet de ce que nous sommes. Dieu ne « bénit » pas non plus les projets de vie qu'elles tentent parfois de traduire dans la société à travers les formes de conjugalité dans lesquelles elles se vivent. » Ibid., p. 118

¹ Pierre Bülher : « Pour un (saint) esprit d'inclusivité », in BOURQUIN, Y., CHARRAS SANCHO, J. (éd), *L'accueil radical. Ressources pour une Eglise inclusive*, Labor et Fides, Genève, 2015, p.203

de se donner les moyens de reconnaître la dignité de chaque membre et de respecter la construction du Corps entier, qui échappe aux schémas conventionnels. Une vision que l'on qualifierait actuellement de « polyédrique » à la suite du pape François est valorisée, à partir de laquelle on se refuse à l'édification d'une Eglise sur base de comportements et de styles de vie normés sur des choix affectifs définis, à l'exclusion de tous les autres. La dynamique inclusive opère un déplacement dans le soupçon : c'est plus le défi de l'inclusion qui est source d'angoisse éthique que l'interrogation sur une normalité sexuelle perçue comme troublée et troublante, lieu du pire et du meilleur. On notera que la théologie de l'inclusivité ne majore pas la question de la sexualité et de l'affectivité pour elles-mêmes, elle les intègre dans le champ plus vaste de la construction des relations humaines.

Le baptême comme socle de l'identité des enfants de Dieu est investi de manière spécifique, tant dans les pratiques des Eglises inclusives que dans les théologies qui leur servent de support. Le sacrement devient essentiellement celui de l'hospitalité divine, sans confiscation disciplinaire possible¹. Le « vivre son baptême » se distancie quant à lui d'une éventuelle mainmise qui l'assignerait à un acte d'obéissance, sanctionnant un comportement normé. L'essentiel est de signifier la rencontre des hommes en Dieu : on y fait référence pour pouvoir exister les uns avec les autres, non dans un vis-à-vis cadencé, mais dans un projet d'humanisation commun et différencié. La référence au baptême devient un appel au désamorçage des jugements péremptaires et à la remise en cause des cloisonnements stériles. En ce sens, elle mobilise tout un chacun et convoque son humanité, elle construit la fraternité.

Enfin, il est sans doute sage de souligner que le thème de l'inclusion se donne mieux à lire comme processus en devenir où tous sont convoqués qu'en termes de contenus à revendiquer. La nécessité d'inclure ne gomme pas non plus une série de défis spécifiques. On pressent bien que l'inclusion court le risque du discours totalisant. Peut-elle être instrumentalisée pour justifier toute inventivité personnelle, toute créativité que devrait ratifier sans discussion la société, comme « fait accompli », au nom de l'hospitalité ? De saines tensions entre le souci d'inclusion et des réserves, pondérées et argumentées, envers certains apprivoisements d'existence, parce qu'ils engagent la dignité et le bien-être de tiers, peuvent être légitimement

¹ Jean Vilbas : « Sacrements de l'hospitalité et rites accompagnateurs de vie : l'expérience liturgique des paroisses et des groupes inclusifs », in BÉTHMONT, R., GROSS, M. (dir) *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 297-316

entretenues. Le maintien de cette juste tension nous semble nécessaire pour nourrir le jugement et pour susciter des sujets responsables. Une éthique de l'inclusion reste forcément une éthique dialogique où la visée du bien commun (c'est-à-dire une visée où le bien de tous n'est jamais perdu de vue) constitue le langage premier.

IV. Nourrir le jugement

Il convient maintenant de s'attacher à décrire comment l'appel à « vivre son baptême » stimule et engage la conscience personnelle dans la configuration des styles de vie contemporains. Nous poursuivrons l'exploration de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* en y appuyant la valorisation d'une conscience personnelle appelée à s'unifier à travers l'intégration des engagements familiaux et invitée à se former avec l'Évangile pour ressource vivifiante et dynamisme interne. Nous examinerons enfin la proposition du dominicain Adriano Oliva quand il appelle à relire une certaine tradition pour penser des unions homosexuelles en miroir des unions entre un homme et une femme.

1. Reformuler les chemins par lesquels les codes prennent sens

Certaines personnes homosexuelles chrétiennes sont stimulées par une appropriation active de leur baptême, tout en validant leur situation conjugale ou leur faire-famille. Ce positionnement baptismal leur permet à la fois d'accéder plus sereinement à un de leur registres moraux de référence et d'honorer la requête d'un jugement moral en situation. Geneviève Médevielle présente ce dernier comme « une construction contextuelle qui articule le sens de l'existence du sujet, en puisant dans ses émotions et son répertoire de valeurs, de normes et de référents partagés au sein d'une communauté pour résoudre la question¹. » Est ici honorée la perspective, en contexte pluraliste, d'un jugement moral comme habitation de la figure d'humanité dans laquelle le sujet désire inscrire son existence. Il doit encore pouvoir se légitimer dans un monde commun. Ce jugement s'inscrit de surcroît dans un contexte où les normes produites par les traditions peuvent être signifiantes mais en même temps insuffisantes pour diriger seules les

¹ Cfr. MÉDEVIELLE, G., *La justesse du jugement moral et la vérité de l'humain*, in « Transversalités » n°136, 2016/1, p.101

conduites individuelles. Elles aussi sont prises dans un jeu de réévaluations et d'arbitrages nouveaux¹.

La figure du baptême s'avère alors pertinente pour faire rencontrer valeurs, normativité et parcours singuliers, en conversation avec une tradition électorale qui inclut le baptême. Elle semble aussi capable de contribuer à l'initiation, au déclenchement ou à la relance des processus complexes de la recherche d'une vie bonne, en respectant les requêtes de la conscience personnelle, et en l'informant de manière significative. La figure du baptême incite aussi tout qui se réfère aux principes cardinaux du christianisme à prendre en considération les situations concrètes des vies singulières, à partir d'une vision de l'homme située dans l'axe de la grâce, où chacun s'éprouve avant tout comme celui qui désire être sauvé par le moyen de la fraternité.

La référence au baptême, quand elle est approchée avec tact, semble réussir non tant un bras de fer avec le langage normatif qu'une reformulation efficace des chemins par lesquels les codes nous arrivent. En contexte catholique, elle ne semble toutefois pas pouvoir être comprise comme un subterfuge ou une dérobade. Nous ne voyons pas non plus la crédibilité d'une éthique déductive et systématique qui se fonderait sur le baptême pour contourner l'assise théologique des différences fondatrices de la création et la valeur dogmatique et sacramentelle du mariage entre un homme et une femme. La référence unilatérale au baptême pour justifier des comportements, nous l'avons précisé, court aussi le risque de nouveaux dogmatismes et de justifications arbitraires. Comment pourrait-on fonder un système de valeurs partageables et cohérent à partir d'une conception engagée du baptême ? En quoi la référence unilatérale au baptême permettrait-elle d'éclairer et de former une conscience personnelle ? En quoi cette référence ultime serait-elle susceptible de susciter à elle seule une juste décision ? La référence au baptême ne devient pertinente qu'intégrée au sein d'un ensemble plus vaste.

Henri Bourgeois écrit que le baptême ne crée pas la liberté mais que celle-ci le précède. Le baptême permet d'habiter la liberté de manière spécifique. Dans la même logique, on devrait ajouter que le baptême ne crée pas l'humain mais qu'il peut contribuer à le façonner. Souligner cela, c'est réitérer la conviction que le baptême ne crée pas une anthropologie particulière et exclusive mais qu'il peut orienter de l'intérieur une pluralité d'anthropologies en conversation. Nous connaissons déjà le pluralisme anthropologique interne au christianisme lui-même,

¹ Cfr. VALADIER, P., *Eloge de la conscience*, Seuil, Paris, 1994, p. 35-42

saillant quand il est éprouvé par les questions d'éthique sexuelle. Chez les chrétiens, le thème du « vivre son baptême » vient alors déterminer quelque chose de commun quand il s'agit d'honorer l'appel de la conscience dans la pluralité des styles de vie rencontrés en postmodernité.

Rémy Kurowski considère ce référent comme celui d'une conversation soutenue et continue entre deux théologies, celle du salut et celle de la création¹. La vie baptismale invite à ne pas séparer les conditions humaines qui conduisent quelqu'un à vivre son baptême du contexte ecclésial dans lequel ce baptême s'épanouit, à ne pas dissocier non plus les aspirations personnelles de la personne de ses conditionnements existentiels. Le baptême se dit à travers contingences et nécessités. Il n'arrache pas la personne à ses inclinations biologiques, psychologiques, sociales et culturelles. Il opère en elle plutôt à la manière d'une caisse de résonance, intime à la conscience. Il vient redire en qui s'y réfère que dignité inconditionnelle, sens d'une vie donnée, rapport au corps, altérités constitutives, conscience d'une foi inscrite en Eglise et liberté personnelle ont partie liée.

2. Énoncer les valeurs familiales

On connaît l'importance de la loi naturelle en morale catholique. Mais en Belgique, comme ailleurs, les chrétiens sont rarement au fait des questions techniques de la théologie morale. On entérine alors une situation délicate : les lois morales sont bien là, on les dit formulées sur base de la loi naturelle, on les rappelle, mais on ne voit pas toujours comment elles peuvent opérer dans les situations concrètes. Quel est finalement le critère moral fédérateur observé par les chrétiens dans la complexité de leurs configurations familiales ?

Pour Philippe Bacq, ce critère est limpide : « se rendre mutuellement heureux, se faire du bien, grandir en humanité en se respectant dans ses différences, s'épanouir ensemble. D'où le noyau des valeurs principales de la vie familiale : se parler, s'écouter, essayer de se comprendre, accepter les divergences de points de vue ; se faire plaisir, tenter de dépasser les frustrations, durer si possible dans l'amour mutuel pour toujours [...]. Le pardon mutuel, le don de soi aux

¹ KUROWSKI, R., *La vocation baptismale comme conversation continue*, in « Eglise et Vocations » n°11 : La vocation baptismale, Publications de la Conférence des Evêques de France, Paris, 2010, p.57-64

autres et le partage font partie de ce noyau¹. » Ce catalogue de vertus, bien loin d'être racoleur, nous semble constituer l'épicentre qui rend possible la cohésion des multiples plans de la famille aujourd'hui. Philippe Bacq insiste sur le désir de transmission de ces valeurs morales à la génération suivante. L'accent est mis sur la capacité à devenir soi-même providence, « porter attention à, veiller sur, chercher pour soi et pour l'autre ce qui peut être profitable, ce qui construit du dedans, prévoir ce qui peut faire grandir en humanité et y pourvoir...²».

Les couples sont ainsi situés et se situent eux-mêmes volontiers en relation avec le Dieu interpersonnel, source de l'Amour et vie de désir, sans doute moins devant une justice seigneuriale de commandements à observer. C'est sur ce plan que les personnes homosexuelles et leur faire-famille peuvent aussi se situer, au cœur de leurs engagements, dans une société qui exige beaucoup d'investissement relationnel chez ceux qui composent avec la durée. Si les lois morales sont encore audibles, c'est dans le sens où elles sont au service d'engagements pris librement et qu'en elles retentissent un « bien tangible » pour tous les protagonistes impliqués.

3. Une conscience personnelle valorisée

L'exhortation apostolique *Amoris laetitia* honore cette perspective en s'annonçant comme une proposition à « encourager chacun à être un signe de miséricorde et de proximité » (AL 5). L'utilisation des références bibliques dans l'exhortation apostolique est comprise par Marie-Jo Thiel comme un « prétexte pour rappeler des règles élémentaires en vue de se rendre proche et de ne pas passer à côté de l'essentiel³. » L'insistance sur les questions bioéthiques, doctrinales et morales risque d'être inopérante sans une remise des situations personnelles au creuset de la grâce, c'est pourquoi « nous sommes appelés à former les consciences, mais non à prétendre nous substituer à elles » (AL 37).

Quand le pape François cite dans un même mouvement une association inhabituelle de figures comme Thomas d'Aquin, Augustin, Dominique, Ignace de Loyola, Robert Bellarmin,

¹ BACQ, P., *Tradition chrétienne et évolution de la famille*, in « Etudes 2014/3 (mars) », p.30

² Ibid, p. 31

³ THIEL, M-J., *Intégrer depuis le bas : une relecture d'Amoris laetitia*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n°292, 2016/5, p. 54

Alexandre de Halles, Antonin-Gilbert Sertillanges, Thérèse de Lisieux, Gabriel Marcel, Martin Luther King ou... le Festin de Babette, c'est pour mettre en avant la gratuité d'un Amour qui précède tout et fonde le relationnel humain et chrétien. Les *semina Verbi* peuvent être discernées dans une série de réalités conjugales, de par le désir de « quiconque voudrait fonder une famille qui enseigne aux enfants à se réjouir de chaque geste visant à vaincre le mal (AL77)».

La problématique familiale contemporaine est perçue comme complexe parce que le mariage sacramentel constitue la figure d'humanisation de référence à laquelle nous ne pouvons renoncer d'une part et qu'on ne peut pas forcer le langage des normes pour les imposer avec autorité d'autre part (AL 35). Si l'Amour ordonne quelque chose d'objectif, c'est bien un parcours de croissance permanente : il n'y a ni famille ni amour idéal (AL 134). La culture de l'« importance de l'autre » comme habitus à adopter est déterminant dans la croissance effective des membres d'une famille. Une famille qui avance est une famille où chacun est valorisé, reconnu dans son droit d'exister, de penser de manière autonome et d'être heureux (AL 138).

C'est le travail de la conscience personnelle qui est fortement valorisé dans *Amoris laetitia*. La démarche suit la logique de l'amour miséricordieux et intégrateur de l'Évangile (AL 296). Quand tous les schémas sont battus en brèche, la conscience des fidèles est la plus à même à répondre au mieux de l'Évangile et à amorcer le discernement (AL 37). Pour honorer cette perspective, Marie-Jo Thiel souligne que le pape François convoque Thomas d'Aquin « de manière à pouvoir réinterroger les sources qui ont conduit ses prédécesseurs (en particulier Jean-Paul II) au positionnement qui fut le leur [...] tout en l'infléchissant car ses références thomistes ne sont pas les plus habituelles, mais celles de la dernière période de l'Aquinate, quand celui-ci fait droit à l'interprétation de la norme en situation¹. » Cette perspective entre en résonnance avec l'approche de Xavier Thévenot qui mettait en dialectique la tâche intégrative de la conscience à la norme objective, en n'oubliant jamais que cette dernière se reçoit comme service pour un être en croissance.

Une place importante doit être laissée aux conditionnements concrets et aux circonstances atténuantes de telle manière que « sans diminuer la valeur de l'idéal évangélique, il faut

¹ Ibid., p.62

accompagner avec miséricorde et patience les étapes possibles de croissance des personnes qui se construisent jour après jour ouvrant la voie à la miséricorde du Seigneur qui nous stimule à faire le bien qui est possible (AL 308). » La conscience fait système et opère sur chaque niveau de discernement : personnel, pastoral et ecclésial. Elle associe l'idéal du mariage et la miséricorde de la grâce¹. Les vocables qui traitent de la conscience empruntent au champ lexical de la croissance : cheminement, maturation, gradualité, pédagogie divine.

Les conséquences et les effets d'une norme ne sont pas toujours les mêmes (AL 300) car il convient que charité et vérité se rencontrent dans leur application. Au-delà d'éventuelles difficultés objectives à comprendre la vérité impliquée dans la norme, il y a des situations concrètes qui ne permettent pas au sujet d'agir différemment et de prendre d'autres décisions sans nouvelle faute (AL 301). Mais surtout, il y a une hiérarchie des vérités morales : au plus une loi est générale, au plus elle appelle le ralliement de tous. Plus on descend dans le particulier, plus les exceptions méritent d'être discutées (AL 304).

4. Intégrer et unifier

Amoris laetitia tisse une logique intégrative de part en part et encourage à « valoriser les éléments constructifs qui ne correspondent pas encore ou qui ne correspondent plus à son enseignement [c'est-à-dire de l'Eglise] sur le mariage (AL 292). » Le règne de l'intransigeance semble condamné « au profit d'une carte maîtresse : la primauté de la charité (Al 311) qui reconfigure la hiérarchisation d'ensemble². »

Mais comment ne pas voir que ce renouvellement catégoriel engageant a pris soin de ne pas associer la réalité des couples homosexuels et des familles homoparentales ? Il semble bien qu'il faille lire *Amoris laetitia* en continuité avec la force catalysante de *Evangelii Gaudium*. Il s'agit dans les deux cas d'exhortations apostoliques qui explorent exactement ce pour quoi elles sont écrites : encourager une nouvelle fraîcheur dans l'annonce de l'Évangile, contribuer à l'édification d'une société d'hommes et de femmes qui cherchent un sens à leur vie dans un monde où les structures régulatrices traditionnelles se sont estompées avec le corollaire d'une surexposition du sujet aux aléas des parcours individuels.

¹ Ibid., p.67

² Ibid., p.81

En ceci, *Amoris laetitia* ouvre un chantier à poursuivre. Entre l'attitude du pape François qui disait que nous devrions enlever nos chaussures devant le terrain sacré de l'autre (EG 36) et l'appel à la force de l'amour tel que l'Eglise le reçoit dans sa haute estime du mariage sacramentel en l'assumant comme modèle se glisse « une invitation réconfortante à discerner et être responsable, à prévenir et consolider, à intégrer et accompagner et finalement à avancer en confiance¹ » pour bien des gens. Cette invitation est aussi adressée aux personnes homosexuelles. Et ce sont bien toutes les formes de familles qui peuvent trouver de quoi se nourrir à partir de telles dispositions.

5. Proposer une lecture renouvelée de la Tradition

Force est de constater que des théologiens catholiques tentent d'épouser la logique intégrative pour aller plus loin. C'est ainsi que le dominicain Adriano Oliva a publié à la suite du synode sur la famille un ouvrage qui entend renouveler l'approche traditionnelle de la sexualité et de l'amour humain². Au fil d'une réappropriation personnelle de saint Thomas, l'auteur prend soin de traiter en miroir la problématique des divorcés remariés avec celle des couples homosexuels, dans un souci d'intégration à la vie ecclésiale. En nombre de pages, l'exposé est parfaitement équilibré : la moitié de l'ouvrage est consacré à la première problématique et la seconde moitié à la question des couples homosexuels.

A la suite du synode, nous savons combien les commentaires théologiques rassemblés autour des publications magistérielles et de l'exhortation *Amoris laetitia* sont restés quantitativement sobres quant aux retombées sur l'homosexualité, du moins dans le monde francophone. La pierre d'achoppement du refus de l'analogie entre les unions homosexuelles et le dessein de Dieu sur les familles (AL 251) demeure un obstacle pour poser des jalons.

En associant conjointement le traitement de deux « irrégularités relationnelles », celle des divorcés-remariés et celle des couples homosexuels, Adriano Oliva laisse entrevoir que différentes formes d'amitié peuvent être légitimées quand elles sont référencées au même amour. Il y a ici en écho l'intervention de Mgr Bonny qui plaidait pour la reconnaissance de la qualité de fond d'un couple homosexuel. Le dominicain se positionne lui aussi sur le plan de l'inclusivité. Il regarde des deux côtés du miroir : du côté du partenariat homosexuel et du côté

¹ Ibid., p.90

² OLIVA, A., *Amours. L'Eglise, les divorcés remariés, les couples homosexuels.*, Cerf, Paris, 2015

de la communauté chrétienne, dans le souci de décrire les conditions réciproques d'édification. Ce faisant, il met en œuvre une problématique éthique et pastorale où le baptême comme repère exige beaucoup et implique chacun.

Il reste néanmoins difficile pour un non spécialiste de faire la part des choses entre l'argumentaire thomiste et le cheminement intellectuel propre à l'auteur. L'utilisation des thèses de l'Aquinate a été décriée par certains collègues thomistes, à tel point qu'il n'est pas possible de faire l'impasse sur celles-ci. Une fois ces sérieuses réserves prises en considération, le fil des idées de Adriano Oliva nous semble intéressant en ce sens qu'il propose à partir du langage propre de l'enseignement du magistère un renouvellement catégoriel, non une simple alternative polémique en vis-à-vis.

La critique essentielle des experts thomistes porte sur la relation entre les thèses de Adriano Oliva et la doctrine thomiste. Le philosophe Thibaud Collin reproche ainsi une lecture trop sélective du texte thomasien. La doctrine thomasienne aurait été « torturée » pour servir des thèses totalement extrinsèques à la pensée de l'Aquinate. La conception de l'amour que défend Oliva serait celle de l'amour-sincérité alors que le registre thomasien se laisse saisir dans l'amour-vérité. Adriano Oliva aurait négligé leur rencontre sur le bien objectif et intégral de la personne pour la déréguler complètement¹. Quatre de ses confrères et une consœur dominicains de l'Angelicum à Rome et de la Dominicain House of Studies de Washington (Bernhard Blankenhorn, Catherine Joseph Droste, Efrem Jindrcek, Dominic Legge et Thomas Joseph White) ont quant à eux publié un texte commun où ils soulignent les grandes fractures que Oliva opérerait au sein du corpus thomasien pour pouvoir argumenter. Le désamorçage initial provoqué par Oliva serait celui de la dissociation entre sexualité et procréation, inextricablement unifiées, selon eux, chez Thomas. Cela aurait ensuite permis, mais comme trahison profonde envers le corpus thomasien, de séparer le mariage du bien des enfants, de permettre certains actes sexuels hors mariage, de relativiser la notion de continence et d'approuver les actes homosexuels sous certaines conditions². Mais la critique la plus nourrie vient peut-être de la revue Thomiste. S. Perdrix, P. Syssoev et Ph-M Margelidon ont scruté l'ouvrage de leur confrère dominicain et ont conclu à une contribution de part-en-part en

¹ COLLIN, T., *Le mariage chrétien a-t-il encore un avenir ?*, Artège, Paris, 2018, p. 203-213

²<http://www.libertepolitique.com/Actualite/Decryptage/Un-thomisme-gay-Cinq-dominicains-repondent-a-Adriano-Oliva> (dernière consultation : 30-03-19)

contradiction avec la pensée thomiste, reprochant même à l'auteur d'abuser de son statut de connaisseur reconnu de l'œuvre de Thomas pour la travestir au service de théories partisans¹.

6. ST Ia-IIae, q.31 a.7 et le « contre-nature naturel »

L'intention de départ est claire. Avec Thomas d'Aquin pour référence, Adriano Oliva entend « développer une réflexion sur l'homosexualité, à partir de principes généraux de ce que nous appellerions aujourd'hui son anthropologie philosophique et théologique². » Mais l'objet de l'étude est lui-même orienté puisque « l'étude présente, qui peut paraître anachronique par son style, a pour but de montrer qu'un changement souhaitable de la part du Magistère correspondrait non seulement aux recherches anthropologiques, théologiques et exégétiques actuelles, mais aussi aux développements d'une tradition théologique, thomiste en particulier³. »

Adriano Oliva pense devoir conclure qu'un article crucial de la *Somme Théologique* (ST Ia-IIae, q.31, a.7) ne permet pas d'envisager comme habitude vicieuse ce que nous discernons aujourd'hui dans la complexité des relations homosexuelles. L'article en question traite spécifiquement de la corrélation entre le désir et la nature, d'un point de vue métaphysique. Thomas explique que certains actes contraires à la nature, comme le fait que « certains trouvent du plaisir à s'unir sexuellement entre hommes », peuvent être naturels pour un individu pris dans sa singularité. Quand un principe naturel de l'espèce se trouve dénaturé par accident, ce qui est contre-nature pourrait devenir naturel pour un individu. L'article est ainsi relu chez Oliva dans l'axe d'une compréhension novatrice : la tendance homosexuelle, constitutive chez certaines personnes, est à considérer comme une inclination naturelle de leur être.

L'auteur tisse au moyen de cette « trouvaille » un réseau de conséquences qu'il associe à celui de l'égale dignité des êtres humains. Car, pour Thomas, insiste Oliva, « l'être humain créé à l'image de Dieu en tant qu'être intellectuel, doué de libre-arbitre et ayant la maîtrise de ses actes, est appelé à se réaliser comme image, en tant qu'il est lui-même principe de son propre agir⁴. » L'Eglise doit donc accompagner celles et ceux qui se sentent appelés à la conjugalité à

¹ Cfr. PERDRIX, S., P. SYSSOEV, MARGELIDON, Ph-M, *A propos d'Amours d'Adriano Oliva : l'Eglise, les divorcés-remariés et les couples homosexuels*, in « Revue Thomiste » 116, 2016, p.465-504

² OLIVA, A., *Amours. L'Eglise, les divorcés remariés, les couples homosexuels.*, Cerf, Paris, 2015, p. 78

³ Ibid., p. 76

⁴ Ibid., p 90

vivre pleinement leur inclination, à aimer une personne du même sexe et par là se réaliser. La vertu morale va donc consister chez les personnes homosexuelles à vivre cette inclination selon les exigences de leur humanité, c'est-à-dire dans un amour unique, gratuit, fidèle et chaste.

La thèse proposée par Adriano Oliva ne pourrait-elle pas être formulée en dehors du cadre thomasien pour plus de lisibilité ? A croiser la pensée de Thomas, l'enseignement du magistère et des éléments philosophiques extrinsèques, l'exposé nous semble finalement plutôt cabalistique. Ce qui est clair, c'est l'intention de Adriano Oliva de faire évoluer non seulement la pratique ecclésiale mais aussi l'enseignement magistériel, en particulier sur la conception catholique de la nature et de la moralité de l'inclination homosexuelle. Ensuite, l'insistance sur la dignité inaliénable des humains face à l'expérience de l'amour dans leur vie, ce qu'ils peuvent en faire, les thèmes de la reconfiguration des alliances et des processus de reconnaissance mais aussi celui de la polyphonie des amitiés nous semble plus audibles sur fond d'une queer theology, par exemple. Et pourtant, l'essai reste interpellant en ce sens que l'auteur propose une énonciation dans des catégories peu usitées en théologie catholique pour argumenter en matière de conjugalité homosexuelle. Le partenariat homosexuel chrétien prend ici consistance dans un cadre qui dépasse celui de la pastorale puisque Oliva l'enracine dans celui de la métaphysique. Ce qui permet à l'auteur de situer, décrire, systématiser un redéploiement de la dynamique normative.

Nous pouvons essayer de rendre compte du propos de la manière suivante. La personne homosexuelle doit éprouver son inclination homosexuelle. Elle doit mûrir cette inclination en conscience par un processus d'acceptation et de responsabilité. Elle a la tâche de connaître sa propre identité sexuelle et ce que ses inclinations lui commandent d'habiter. L'homosexualité comprise comme connaturelle à l'individu n'est pas illicite au niveau de son principe, elle ne l'est pas non plus quant à sa fin : aimer une autre personne est une fin bonne. L'homosexualité ainsi cernée doit être comprise à partir de ce que l'homme peut connaître de lui-même et vouloir : connaissance et vertus sont mobilisées. « La personne dans sa singularité est appelée à vivre son inclination affective en suivant les principes généraux de la morale (syndérèse), en exerçant le jugement prudentiel ou de conscience, selon la vertu de prudence qui règle toutes les autres vertus, en les adaptant précisément à la nature de l'individu singulier, pour lui permettre d'agir bien, en tant que personne¹. » Elle ne peut renoncer à la comparaison avec les autres parce que l'identité de l'être humain est essentiellement relationnelle. « Il faut offrir à la

¹ Ibid., p.91

personne homosexuelle des perspectives de vie pour se réaliser pleinement soi-même, pour vivre complètement sa foi en Dieu, avec la conscience qu'un homosexuel est appelé comme toute personne à participer au mystère de l'amour rédempteur du Christ et à la communion de grâce avec Dieu et avec l'Eglise¹. » Par conséquent, dans son chemin de vie chrétienne, la personne doit trouver sa vocation qui ne peut être ordonnée qu'à partir de la vertu de charité. En vertu de la connaturalité de l'inclination homosexuelle, « il faut reconnaître qu'un couple homosexuel a un droit fondamental à se former, car l'homosexualité est une composante constitutive de la nature individualisée de deux individus qui s'unissent dans une amitié naturelle et, éventuellement, surnaturelle². »

C'est à un réaménagement de la loi naturelle que Adriano Oliva semble s'être employé. Il conditionne les premiers principes de telle manière à créer un « trouble » sur le fait de ranger l'hétérosexualité parmi les principes premiers³. Il le fait sur l'appui du sens commun de beaucoup de fidèles à discerner « autre chose » dans l'homosexualité que des actes sexuels déréglés et pervers⁴. Nonobstant, le contenu de la loi naturelle reste signifiant et « survit » à ce réaménagement. Les grands principes qui découlent du « faire le bien/résister au mal » résistent quand chacun est remis devant la charité « qui donne sa perfection à l'amour humain. Elle est une forme d'amitié que Dieu instaure avec le croyant et qui doit orienter toutes les relations humaines. En effet, la vertu théologale de la charité ne consiste pas seulement à aimer son prochain comme soi-même, mais à l'aimer parce que Dieu l'aime et à l'aimer avec l'amour de charité que Dieu donne au fidèle⁵. » Le vocabulaire employé par Oliva ne se rapproche-t-il pas de son confrère Timothy Radcliffe pour qui l'amitié constitue le mode relationnel par lequel Dieu s'engage envers chacun dans le baptême ?

7. Des unions pensées comme des analogies asymétriques

Pour Oliva, le mariage hétérosexuel et l'union homosexuelle sont pensées par « analogies asymétriques » et non comme le modèle du premier sur la seconde. Chaque modèle a ses caractéristiques propres, ce qui le rapproche du point de vue de Mgr Bonny. Sur la question des

¹ Ibid., p. 93

² Ibid., p. 96

³ Ibid., p.109-110

⁴ Ibid., p.119

⁵ Ibid., p. 95

enfants, Adriano Oliva semble toutefois se dérober, refusant d'entrer dans le débat quand il aborde la possibilité de l'adoption¹. En fin de compte, nous nous situons ici au creux d'une tentative de redéploiement normatif qui redessine les frontières. La compréhension de la différence hommes/femmes est déplacée, sans être évacuée, au profit d'un engagement inconditionnel à la fidélité, régulé par la chasteté, comme marque décisive du relationnel chrétien lorsqu'il engage sexualité et projet de vie commune. Ce faisant, Adriano Oliva n'honore pas pleinement la difficulté la plus saillante de l'édifice qu'il construit en éludant l'évaluation de la configuration familiale qui implique enfants et ascendants. Il conditionne la conjugalité homosexuelle au relationnel étroit entre deux personnes, ce qui n'honore pour nous qu'un angle limité de la problématique contemporaine.

L'étude de Adriano Oliva prend finalement corps sur fond d'une donnée qui se laisse saisir dans l'intersection des discours sociétaux, éthiques et ecclésiaux en matière d'injonction première. C'est celle du consentement mutuel comme langage premier pour ordonner le bien et rejeter le mal, dans la vie qu'on s'est choisie. Maurice Bellet a suggéré implicitement combien ce critère, audible par tous, recrée une théologie du lien électif². Il s'agit de faire rencontrer les diversités humaines au-dessus desquelles il n'y a déjà plus de métadiscours autorisé. Les multiples plans de la famille constituent des possibles où les interdits du meurtre et de l'inceste se déclinent essentiellement pour chacun comme suit : « préserver les relations constitutives ; garantir, aux enfants en particulier, la place de pouvoir vivre ce qu'il vit, sans être pris dans une contradiction, ou plutôt un déchirement qui rend la vie impossible³. » La règle revient finalement en force au moment où des tiers sont impliqués, au nom même du consentement et du respect de l'intégrité de ceux qu'on a engagés avec soi. Tout ce qui contredit la promotion de l'autonomie et de l'intégrité des personnes est rejeté. Quand la référence à l'amour sert de point d'appui pour consolider un relationnel assumé, c'est le droit d'exister pour ce que l'on est qui devient inviolable, l'exigence d'« être délivré de ce qui condamne d'être né, être sorti de la faute d'exister⁴. » La morale prend alors la physionomie d'un accompagnement des situations réelles pour ouvrir des chemins possibles.

¹ Ibid., p.120

² Cfr. BELLET, M., *La chair délivrée*, Bayard, Paris, 2015, p.43-48

³ Ibid., p. 60

⁴ Ibid., p.96

V. Accompagner chaque trajectoire

Les Synodes romains sur la famille de 2014 et 2015 avec *Amoris laetitia* pour conclusion ont favorisé une approche théologique spécifique qu'il convient de relever et d'évaluer. La notion de « pédagogie divine », mise à l'honneur dans les productions magistérielles, semble stimulante pour penser la situation des familles contemporaines dans leur accès au discernement. Nous nous poserons alors la question de savoir comment une telle appréhension peut éclairer le vécu des personnes homosexuelles. Jusqu'où le jeu des analogies est-il envisageable ? Nous reprendrons à notre compte la tâche même que semble s'être assignée *Amoris laetitia* de faire rencontrer le moral et le pastoral.

1. Devenir missionnaire à partir de son baptême

La morale catholique cherche parfois à se dire aujourd'hui dans un contexte qui s'étire de l'indifférence caractéristique des personnes envers le discours institutionnel jusqu'à la « sympathie » de quelques-uns. Ces derniers trouvent en elle des ressources pour éclairer leur quotidien. Conscient du hiatus, c'est sur un terrain normatif mouvant qu'un profil d'Eglise peut paradoxalement s'éprouver innovant en matière de reformulation des vérités morales¹. Les tentatives tentent alors de se décliner sur le mode de la gratuité, à distance des catégories traditionnelles d'appartenance, avec le souci de signifier des valeurs et des principes cardinaux, dans un monde pluri-convictionnel et peu sensible à la transmission de règlements intangibles².

Valérie le Chevalier, prolongeant une certaine lecture théologique et pastorale de la pensée de Christoph Théobald, a souligné à cet effet combien la distinction entre pratique religieuse régulière et pratique irrégulière, longtemps structurante bien que sujette à caution, était actuellement devenue inopérante pour penser le rapport des croyants à l'Eglise³. L'institution n'a effectivement plus le monopole de la transmission des rythmes de vie et des repères, comme elle le détenait il y a quelques décennies encore en Belgique. Ceux qui se revendiquent

¹ Cfr. FINO, C., *Discerner pour parvenir à juger quand la normativité est mouvante*, in « Transversalités » n°136, 2016, p.55-68

² Cfr. THEOBALD, C., *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, Bayard, Montrouge, 2017

³ LE CHEVALIER, V., *Ces fidèles qui ne pratiquent pas assez...Quelle place dans l'Eglise ?*, Lessius, Paris, 2017

« croyants » ont maintenant accès à une foule de canaux qui leur permettent de chercher des réponses à leur questionnement existentiel et spirituel, d'y faire correspondre ensuite des attitudes contextualisées et personnalisées. Plus encore que l'accueil, qui implique toujours une dissymétrie entre accueillis et accueillants, c'est le consentement à l'hospitalité réciproque qui mesure au mieux la synchronisation entre Eglise et société, « dans le sens où l'Eglise se retrouve autant hôte qu'hôtesse, sans territoire ou notion de cheptel à conserver ou à conquérir¹. »

Valérie Le Chevalier critique notamment le profil du laïc prôné et idéalisé selon elle par Vatican II. Le Concile l'aurait rêvé comme « très pratiquant, très engagé dans la société, très intégré ecclésialement, très priant². » En valorisant ainsi le laïcat, Vatican II aurait oublié de le penser dans un environnement d'aspiration prononcée à l'autonomie et n'aurait pas su trouver les mots pour s'adresser à tout un chacun, en particulier à ceux qui sont les moins intégrés à l'appareil ecclésial. D'où un écart troublant et souvent tacite entre la vie de la majorité des baptisés aujourd'hui et des normes vertigineuses, censées modeler leur quotidien, reçues sur le mode de l'élitisme.

L'auteure met alors en œuvre une théologie du « compagnonnage galiléen » pour appuyer l'idée que l'Evangile déploie plusieurs logiques d'adhésion. Jésus a tissé de l'affinité, des réseaux amicaux, sans chercher systématiquement à formaliser le relationnel engendré autour de lui. La « suivance » du Christ n'est pas rectiligne et se lit au travers de complexités qui concernent autant l'humain que le croyant en l'humain. Ainsi, Valérie Le Chevalier comprend la mission des fidèles « plus intégrés » à l'Eglise comme celle de marcheurs aux côtés des baptisés éloignés, ou simples sympathisants, de toute façon majoritaires. Car ceux-ci, « comme les témoins d'Emmaüs, traversent la vie quotidienne sans y faire naturellement le lien entre amour, éthique et Evangile³ ». L'auteur voit alors dans la mission pastorale et éducative de l'Eglise le rôle de passeurs de mots et d'initiateurs à la « pédagogie divine », pour que les croyants des Galilée contemporaines puissent être reconnus dans leur fidélité à leur baptême. L'objectif est que chacun devienne missionnaire, à partir de la vie qui est la sienne.

¹ Ibid., p.76

² Ibid., p.37

³ Ibid., p. 87

2. Rendre disponible l'action de Dieu

L'éthique de l'accompagnement se mesure bien dans le choix du Synode sur la Famille d'avoir privilégié la notion de « pédagogie divine » sur celle de « loi de gradualité », et ce dès la *Relatio synodi* de 2014 jusqu'à *Amoris laetitia* (2016)¹. Cette approche permet de moins se focaliser sur l'écart à combler entre la norme et la réalité que sur l'action de Dieu disponible en toute situation qui se laisse atteindre par la miséricorde. Avant de relever de la morale, la catégorie de « pédagogie divine » permet d'approcher théologiquement la consistance humaine des familles contemporaines². En effet, et selon l'esprit du Synode, il semble nécessaire de souligner que le concept de « pédagogie divine » prend toute sa consistance dans la rencontre avec les situations dites « irrégulières » :

« Dans l'optique d'une approche pastorale envers les personnes qui ont contracté un mariage civil, qui sont divorcées et remariées, ou qui vivent simplement en concubinage, il revient à l'Église de leur révéler la divine pédagogie de la grâce dans leur vie et de les aider à parvenir à la plénitude du plan de Dieu sur eux. En suivant le regard du Christ, dont la lumière éclaire tout homme (cf. *Jn* 1, 9 ; *Gaudium et Spes*, 22), l'Église se tourne avec amour vers ceux qui participent à sa vie de manière incomplète, tout en reconnaissant que la grâce de Dieu agit aussi dans leurs vies, leur donnant le courage d'accomplir le bien, pour prendre soin l'un de l'autre avec amour et être au service de la communauté dans laquelle ils vivent et travaillent³. »

La norme morale n'est pas relativisée mais décentrée. La notion patristique de « pédagogie divine » nous rappelle d'abord que l'ordre de la création n'est pas opposable au monde de la rédemption⁴. Elle nous incite ensuite à prendre tous les aspects de l'incarnation au sérieux comme autant d'espaces d'une création fondamentalement bonne habités et vivifiés par

¹ SYNODE DES ÉVÊQUES, *IIIème assemblée générale extraordinaire. Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation. Relatio synodi*, Vatican, 2014, n°12-20

² FINO, C. (dir.), *Pédagogie divine. L'action de Dieu dans la diversité des familles*, Cerf, Paris, 2015, p. 7-17

³ SYNODE DES ÉVÊQUES, *XIVème assemblée générale ordinaire. La vocation et la mission de la famille dans l'Eglise et dans le monde contemporain. Lineamenta*, Vatican, 2014, n° 25

⁴ SYNODE DES ÉVÊQUES, *Relatio post disceptationem*, 13 octobre 2014 n° 12-14

Traduction française non officielle : <https://fr.zenit.org/articles/synode-sur-la-famille-rapport-apres-le-debat-general/> (dernière consultation : 30-03-19)

l'Esprit¹. Il s'agit enfin d'apprendre à valoriser des dispositions vertueuses dans les situations de vie (et non d'abord les obstacles) qui permettront la poursuite d'un chemin de conversion. Les normes ne sont pas évacuées mais la désignation de la grâce agissante est première. Il s'agit d'une pédagogie honorant résolument l'Alliance. Catherine Fino l'a bien souligné : « il en va de la révélation de Dieu qui requiert ainsi non seulement le consentement à la grâce, mais l'alliance de nos libertés, le consentement à l'interdépendance dans notre croissance humaine, morale et spirituelle [...] »². Le sujet ainsi disposé prend le goût de la bonté des œuvres de Dieu en lui, il sait les nommer et les discerner³. Dans une société mondialisée, peu disposée à l'intégration éducative de normes stables et structurantes, la « pédagogie de Dieu » permet encore d'enregistrer le destin contemporain du cheminement comme accès au discernement éthique des situations de vie⁴.

L'enjeu n'est plus seulement de transmettre une doctrine familiale pérenne mais de provoquer une réappropriation chrétienne dans la manière de vivre l'affectivité, de chercher des points d'appui pour en faire des leviers de croissance morale. L'interdit se déplace de surcroît du côté de la fascination paralysante envers les reculades, les obstacles et les empêchements de toutes natures. La linéarité vers le bien est complexifiée quand elle les intègre pour se focaliser sur la croissance⁵.

Cela donne matière à penser pour le discours pastoral qui accompagne les réalités sociétales qui sont les nôtres. Jusqu'où la « pédagogie divine » peut-elle être un principe d'inclusion efficace pour prendre en compte le déploiement des vertus dans le vécu des personnes homosexuelles ? Quelle sagesse pratique émerge d'une telle vision du développement de la vie morale ? Comment cette sagesse interroge-t-elle les normes pour que la vie évangélique puisse être partagée et se dire pour ce qu'elle est ? Quelles sont les limites d'un tel principe éthique ? Jusqu'où pousser les frontières de l'« acceptable » et de l'« intégrable » ?

¹ Philippe Bordeyne : La pédagogie divine suscite des commencements de conversion, in FINO, C. (dir.), *Pédagogie divine. L'action de Dieu dans la diversité des familles*, Cerf, Paris, 2015, p. 38-43

² FINO, C. (dir.), *Pédagogie divine. L'action de Dieu dans la diversité des familles*, Cerf, Paris, 2015, p. 154-155

³ Philippe Bordeyne : La pédagogie divine suscite des commencements de conversion, in FINO, C. (dir.), *Pédagogie divine. L'action de Dieu dans la diversité des familles*, Cerf, Paris, 2015, p. 43

⁴ Ibid., p. 44-47

⁵ Ibid., p. 55

3. Redéployer une évaluation dynamique

L'enjeu est bien de faire rencontrer la situation des familles contemporaines pour qu'une pastorale puisse être effective. Le jugement moral est ajusté par le fait même de ce rapprochement¹. Cela induit implicitement une évolution dans la compréhension, l'expression et la réception de la doctrine, comme l'a fait remarquer le cardinal Christoph Schönborn².

Il faut pourtant bien consentir au fait que *Amoris laetitia* nous amène davantage au cœur d'un jugement complexifié qu'à un bouleversement dans l'ordre des préceptes. Pour Alain Thomasset, les normes morales qui contrecarrent les « actes intrinsèquement mauvais » résistent dans l'esprit et dans la lettre de l'exhortation apostolique. Mais elles sont à comprendre dans l'ordre de l'intention doctrinale et de la détermination légale, donc générale. Pour les appliquer, c'est la conscience travaillée par la vertu de prudence qui juge si tel acte tombe ou non dans la catégorie d'actes mauvais. *Amoris laetitia* ne rendrait plus possible l'application mathématique d'une règle à des cas particuliers mais prend en compte les articulations entre l'objet, les circonstances, la finalité, la liberté et la visée du bien³.

Doctrine et pratique ecclésiale reconfigurent une ecclésiologie où la « pédagogie divine » reprend sa place d'instance normative suprême, ce qui conforte le cardinal Schönborn : « Toute la dynamique d'*Amoris laetitia* c'est de montrer que rien n'encourage plus le vrai amour que de croire à l'amour. Il y a une grande veine pédagogique : c'est l'attrait du bien qui motive et qui donne la force de cheminer où le Père nous attire, nous cherche quelle que soit la situation dans laquelle nous nous trouvons⁴. »

Serait ici redéployé l'équilibre entre une morale favorisant le discernement de la conscience (saint Ignace) et une morale des vertus (saint Thomas) qui favoriserait un nouveau personnelisme pour notre temps, cherchant à se mettre à l'abri du rigorisme et du laxisme engendrés par les morales crispées sur l'obligation et le normatif⁵. L'enjeu est essentiellement

¹ Cfr. THOMASSET, A., GARRIGUES, J-M., *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris Laetitia*, Cerf, Paris, 2017, p. 101-109

² SCHÖNBORN, C., *Entretiens sur Amoris laetitia* (A. Spadaro), Parole et Silence, Plans-Sur-Bex, 2016

³ Cfr. THOMASSET, A., GARRIGUES, J-M., *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris Laetitia*, Cerf, Paris, 2017, p. 79-84

⁴ SCHÖNBORN, C., *Entretiens sur Amoris laetitia* (A. Spadaro), Parole et Silence, Plans-Sur-Bex, 2016, p. 25

⁵ Ibid., p.44

théologique quand il s'agit de prendre en compte le mystère d'une liberté attirée par le mystère du Christ, dans un contexte sociétal fait d'accélération imprévisibles et sur fond de fragilisation du lien et des engagements.

4. Favoriser le jeu des analogies

Le texte de *Amoris laetitia* semble s'adresser à une multitude de configurations familiales possibles à l'exclusion des couples homosexuels et des familles homoparentales. L'analogie possible entre les couples homosexuels et le mariage sacramentel est a priori découragée. Jusqu'où peut-on pousser les potentialités du texte ?

Le dominicain Jean-Marie Gueulette, avait mobilisé Thomas d'Aquin, à la veille du premier synode de 2014, dans une logique que l'exhortation apostolique élude quand il s'agit de l'appliquer aux personnes homosexuelles, celle de la conception thomiste du mal comme manque de bien (Ia, q.48, a.1)¹. Si le mal n'a pas de consistance ontologique, la tendance à opposer simplement les actes bons aux actes mauvais pour évaluer les conduites ne serait pas fidèle à l'esprit de Thomas. Le dominicain propose alors de situer les comportements humains dans une chaîne d'actes plus ou moins chargés de bien, plus ou moins marqués d'un manque, se donnant à lire au moyen d'une éthique narrative. Cette manière de voir peut effectivement être parlante pour évaluer des partenariats homosexuels : « Une relation homosexuelle stable et fidèle est une relation humaine stable et fidèle, ce qui est bon. Cela ne rend pas bon n'importe quelle relation, mais cela est bon dans cette relation². »

C'est dire que dans un monde qui n'est pas porté à favoriser la fidélité dans la durée, la décision d'honorer un chemin atypique de fidélité demande une forte implication psychologique et émotionnelle qui engage des processus de bien. L'enjeu serait donc de pouvoir mettre en balance du bien « objectif » par rapport à un manque « objectif », le souci de la différence sexuelle à valoriser est évident.

Ce manque est tel, pour Jean-Marie Gueulette, que la relation homosexuelle ne peut pas être constituée en modèle. Mais si la conscience personnelle a choisi le bien dans cette relation, ou

¹ GUEULETTE, J-M., *Une relation homosexuelle vécue dans la stabilité et la fidélité peut-elle être un chemin de sainteté ?*, in SYNODE SUR LA VOCATION ET LA MISSION DE LA FAMILLE DANS L'ÉGLISE ET LE MONDE CONTEMPORAIN, 26 THEOLOGIENS RÉPONDENT, (préf. Jean-Luc Brunin ; introd. Bertrand Pinçon et Philippe Bordeyne), Bayard, Paris, 2015, p. 150-155

² Ibid., p.151

du moins ce qui lui semblait bien, il devient alors difficile d'associer la relation homosexuelle stabilisée à celle d'une installation dans un état de péché permanent, à l'instar de ce que *Amoris laetitia* précisera plus tard sur les divorcés-remariés.

Le processus de reconnaissance passe donc clairement par la recherche d'un bien explicitement énoncé, singularisé par la reconnaissance en retour de manques identifiés :

« La relation homosexuelle est porteuse d'un manque grave dans le registre de l'altérité et de la fécondité, mais l'accompagnement des personnes doit être capable de reconnaître les signes de fidélité, de dévouement mutuel, d'engagement dans la durée et dans le projet de vie, de volonté du bien de l'autre qui peuvent aussi s'y développer, et constituer déjà dans l'histoire du sujet un progrès moral considérable¹ ».

Dès lors, pour honorer le chemin de la gradualité, Jean-Marie Gueulette en appelle à la doctrine traditionnelle de la connexion des vertus (Ia IIae q. 65) où les vertus théologales et morales cultivées pour elles-mêmes favoriseraient, mais d'une façon dont il ne faut pas forcer l'issue, l'intégration du comportement sexuel lui-même vers la vision chrétienne de l'idéal. La logique peut s'appliquer sans détour aux réalités familiales qui intègrent la composante homosexuelle.

La position de Jean-Marie Gueulette a le mérite de consentir au réel tout en maintenant clairement le cadre des différenciations structurantes. C'est ainsi qu'il préfère parler de partenariat homosexuel plutôt que de couple, refusant par ce biais l'analogie trop immédiate avec le mariage, ce qui ne veut pas dire que l'analogie n'existe pas, mais en résonance. Le dominicain entend respecter les espaces structurants de l'altérité tout en nommant les dissymétries constitutives.

Ceux qui s'identifient comme chrétiens ne sont justement pas sans ressources spécifiques pour imaginer une suite du Christ dans les conditions qui sont les leurs. Pour William Spohn, par exemple, la vie morale et spirituelle des chrétiens se concrétise précisément au moyen de l'imagination capable de création. Ainsi, l'imagination créative enrichit et régule la vie chrétienne, pour le moraliste américain, par l'appropriation des images paradigmatiques de l'Écriture pour en déployer les potentialités dans le contexte présent. L'imagination de tous les croyants est sollicitée, et pour tous, afin de créer par le jeu des analogies les nouveaux espaces de liberté, en fidélité à la parole du Christ. La conduite appropriée n'est pas servilement déduite « après coup » d'une méditation laborieuse de « ce que Jésus a pris au sérieux ». Elle est

¹ Ibid., p.153

progressivement suscitée et régulée dans la mesure où l'imagination analogique est convoquée : « *Analogique* s'oppose à *univoque* et *équivoque*. Les termes univoques sont de simples répétitions ; nul besoin de l'imagination là où les termes sont complètement semblables. Les termes équivoques sont absolument sans rapport, ne laissant aucune place à l'imagination puisqu'ils sont complètement dissemblables. La pensée analogique découvre la similarité dans les différences en reconnaissant un modèle commun dans la diversité¹.

Amoris laetitia favorise aussi le jeu des analogies quand l'exhortation apostolique présente l'amour conjugal comme l'excellence de l'amitié (AL123). Et les critères d'une bonne amitié se vérifient dans « la recherche du bien de l'autre, l'intimité, la tendresse, la stabilité et une ressemblance entre les amis qui se construit avec la vie partagée. » Aborder l'amour conjugal à partir de l'amitié, c'est le rendre sans préambule comme un modèle accessible, c'est le proposer comme un idéal à partir de ce que les personnes connaissent². Le moral est ici embranché sur le spirituel quand cette représentation de l'amitié se calque sur l'amitié divine rendue disponible par le baptême.

5. Initier des processus différenciés pour intégrer et unifier

Philippe Bordeyne a relu à cet effet *Amoris laetitia* en insistant sur l'idée d'une vie morale comme modalité essentielle de l'intégration ecclésiale à partir de ses possibilités concrètes et dans un contexte toujours particulier, stimulé par l'appel à vivre de la grâce. Le théologien moraliste engage une lecture déterminante de la vie baptismale où la personne est habilitée au discernement lorsqu'elle s'exerce à répondre de l'appel de Dieu. La visée essentielle est de mesurer le degré d'offrande de soi (Rm 12, 1-2). Et finalement, ce sont autant les pasteurs que les personnes accompagnées qui sont renvoyées à leur baptême propre quand il s'agit d'engager le discernement portant sur la relation personnelle à Dieu, telle qu'elle se construit dans un lien vivant à l'Eglise, dans la miséricorde et la vérité³.

¹ SPOHN, W., *Jésus et l'éthique* « Va et fais de même ! » (trad. L. David-R. Myle), Lessius, 2010, p.91

² BORDEYNE, P., SCANNONE, *Divorcés-remariés. Ce qui change avec le pape François*, Salvator, Paris, 2017, p. 32

³ Ibid., p. 70-75

Ce modèle permet de penser par extension la vie vertueuse dans une globalité, entraînée par un certain nombre d'attitudes spirituelles et relationnelles qui balisent le chemin : proximité, accueil cordial, dialogue et patience. C'est dire que les vertus sont à prendre dans leur ensemble pour dire le « bien » et le « mieux ». Même quand la mise en œuvre d'une vertu distincte est rendue difficile du fait d'une circonstance particulière, les autres vertus « mieux habitées » pallient aux défaillances et favorisent la croissance du sujet qui peut en mesurer les bienfaits dans sa vie (AL 301). Ce qui importe, c'est la charité réalisée dans le vécu, aiguillée par l'idéal, éprouvée comme acquiescement à la vie baptismale, jamais une charité idéalisée ayant rompu avec la perspective d'un « bien possible » concrétisable. Il s'agit de s'exercer à considérer les limitations humaines comme autant d'occasions à laisser grandir en soi le travail de la grâce et non à les envisager comme le réquisitoire du prohibé sacralisé.

En fin de compte, *Amoris laetitia* initie un processus de jugement qui prend la mesure du parcours des personnes, de leur expérience éthique et spirituelle personnelle, de la complexité des figures de l'humain, qui ne permettent plus de « faire de la morale » de manière strictement déductive. L'exhortation apostolique post-synodale introduit les médiations nécessaires de la narrativité et de la prise en compte des biographies¹. L'invitation à la vie morale traduit la prise en compte d'un vécu que ni Dieu ni la grande famille humaine ne peuvent négliger. Ne pouvant non plus se résumer en l'énonciation d'un formalisme condescendant, elle vise à faire fleurir l'Évangile dans chaque situation humaine ouverte à la miséricorde de Dieu.

Ce faisant, les divers récits de vie ne sont pas abandonnés à des logiques centrifuges dispersives. Ils sont d'abord respectés pour eux-mêmes en tant qu'ils engagent toujours quelque chose de la manière avec laquelle les uns et les autres participent à l'appel de la grâce². L'appréciation de la situation sous l'action de la grâce ouvre les portes d'une évaluation en tension prenant en compte tant la miséricorde envers l'individu que l'intérêt du bien commun. C'est résolument la charité comme critère de référence, comme ressource et comme finalité qui contribue à formuler un jugement sur tous les éléments du processus de discernement³.

¹ Cfr. BERTEN, I., *Les divorcés remariés peuvent-ils communier ? Enjeux ecclésiaux des débats autour du Synode sur la famille et d'Amoris laetitia*, Lessius, Namur, 2017, p. 130-134

² CALMEYN, M-L., *Amoris laetitia : Discerner à la lumière de la parole de Dieu*, in « Nouvelle revue théologique », tome 138, 2016/3, p.385-399

³ FINO, C., *Le discernement personnel et pastoral sous l'action de la grâce*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n°294, 2017/2, p.77-90

L'exhortation prend aussi la mesure de l'ecclésiologie engagée par *Evangelii Gaudium* quand chaque baptisé est pris au sérieux en sa capacité de sujet actif d'évangélisation. *Ecclesia docens* et *Ecclesia discens* ne peuvent plus être pensées en vis-à-vis puisque le Peuple de Dieu possède son propre « flair » pour discerner les nouveaux chemins que le Seigneur ouvre à son Eglise (EG 119). Et c'est bien la référence au baptême, comme expression concrète à la disponibilité de l'Esprit, qui permet d'envisager un sujet actif de l'évangélisation et de sa propre édification car « s'il a vraiment fait l'expérience de l'amour de Dieu qui le sauve, il n'a pas besoin de beaucoup de temps de préparation pour aller l'annoncer, il ne peut pas attendre d'avoir reçu beaucoup de leçons ou de longues instructions (EG 120). »

Bien loin d'une fuite en avant, la disposition morale engagée dans ce cadre invite à remettre en mouvement une constellation de postures nécessairement reliées entre elles : écoute réciproque, peuple, magistère, Evangile et tradition, mais aussi ouverture à la société, prise en compte des débats d'opinions et des points de vues non conventionnels¹. Une culture ecclésiale de la rencontre est soutenue où « la foi de chacun a besoin de celle de l'autre pour exister en tant que foi². » De ce processus, les baptisés, sujets actifs personnellement et collectivement, ne peuvent s'associer qu'à ce dont ils ont éprouvé la valeur au creuset de leur quotidien³. Un tel paradigme peut conduire à une réinterprétation approfondie des vérités connues dans la foi et celles qui émergent aujourd'hui concernant l'homme et sa dignité. Sans chercher à bouleverser la doctrine pour elle-même, la démarche semble en favoriser la réinterprétation dans une fidélité créatrice, où le recours à l'analogie peut servir à la lecture des signes des temps⁴.

6. Faire rencontrer le moral et le pastoral

Le seul critère de l'ouverture à la procréation naturelle n'est plus le critère exclusif pour juger de la moralité des actes sexuels. Ce critère est lui-même incorporé dans une chaîne de signifiants qui valorise l'interpersonnel au service de l'amour humain. Or, en registre chrétien, le maillage ne prend pas consistance n'importe comment. Personne ne validera moralement une pratique

¹ Cfr. CHIRON, J-F., *Sensus fidei et vision de l'Eglise chez le pape François*, in « Recherches de Science Religieuse », tome 104, 2016/2, p.190

² Ibid., p. 198

³ Ibid., p.205

⁴ SCANNONE, J-C., *La théologie du peuple. Racines théologiques du pape François* (trad. Francis Guibal), Lessius, Paris, 2017, p. 173-181

sexuelle comme défouloir ou comme utilisation du corps de l'autre. Les personnes homosexuelles chrétiennes témoignent souvent d'un idéal à concrétiser dans lequel toute personne se retrouvera. L'échange dans la tendresse, le désir sincère d'officialiser une relation vouée à la fidélité, l'espérance d'aimer et d'être aimé dans la communion humanisent la relation engagée.

Est-il encore possible de disqualifier moralement la réalité des couples homosexuels quand leur vie signifie le don de l'un à l'autre dans une recherche de fidélité ? Dans un contexte social et ecclésial plus favorable, des couples homosexuels se confient à la grâce du Christ. Nous avons observé que les associations chrétiennes visant à intégrer les personnes homosexuelles à la vie de l'Eglise sont en recherche de critères d'humanisation, dans une perspective de croissance ordonnée à la vie évangélique. Elles cherchent à dire la puissance de vie quand deux personnes arrivent à se soutenir et à construire ensemble. Etant donné que l'Eglise cherche encore ses mots pour dire le vrai, le bon et le beau dans les relations homosexuelles, les logiques discursives des associations qui se structurent par un repositionnement de la personne en immédiateté avec son baptême semblent adaptées et pertinentes¹.

La référence au baptême comme sacrement initiatique et comme dynamisme existentiel provoque une occasion favorable pour situer tout un chacun devant l'évidence sur lequel s'édifie le relationnel chrétien. C'est que l'amour se reçoit autant qu'il est donné. Pour donner sens à une vie, l'amour est forcément du registre de l'engagement de libertés consenties en réciprocité, de la composition avec la durée, du pardon, tant à recevoir qu'à donner, et de la fécondité humaine. La référence au baptême semble à même de réconcilier le moral et le pastoral, de faire rencontrer le discernement et l'accompagnement. Elle convoque toujours l'ecclésial. Elle dynamise la vie chrétienne dans son ensemble quand l'imagination analogique offre la respiration de ce qui est digne d'être honoré hic et nunc, de ce qui peut être concrétisé, de ce qui est à faire grandir.

C'est ce qu'a bien saisi Michel Anquetil, membre de David et Jonathan et sympathisant de Devenir Un en Christ, quand il fait rencontrer le désir de vie commune pour des personnes homosexuelles et le désir de vivre en Dieu : « Si une telle rencontre advient, celle-ci engage d'abord à la reconnaissance de ce qu'elle est vraiment : don de Dieu appelant en retour l'action

¹ « Sur les relations homosexuelles, l'Eglise cherche ses mots », Journal La Croix, 21 avril 2018
<https://www.la-croix.com/Journal/relation-homosexuelles-l'Eglise-cherche-mots-2018-04-21-1100933438>
(dernière consultation : 30-03-19)

de grâce. Elle invite ensuite les partenaires à se sentir responsables de ce don divin, à ne pas le négliger, à oser s'engager mutuellement à faire « histoire », à entrer dans la dynamique que nous avons décrite, sans s'illusionner sur un amour idyllique, fantasmatique et narcissique, mais en relevant pas à pas et au jour le jour les défis du réel, sûrs de la promesse de vie incluse dans le don reçu, dans la fidélité à cet engagement : parce que ce don fait grandir en humanité. L'amour vrai désire se prolonger « pour toujours ». Un tel couple qui a sa valeur propre, porte un beau témoignage de foi et invite à goûter la profondeur du mystère de la mort et de la résurrection du Christ, de la grâce baptismale reçue par le croyant¹. » On notera de surcroît l'humilité avec laquelle cet auteur utilise la référence au baptême. Celle-ci ne peut être instrumentalisée pour forcer les mots du mariage religieux mais est sollicitée pour mettre en œuvre le jeu des analogies raisonnables. En ceci, nous retrouvons les positions de Mgr Bonny et de Adriano Oliva, mais également de la majorité des contributions catholiques post-synodales, convaincus qu'il doit être possible de pouvoir bénir sans confondre.

Nous pensons devoir clôturer par une réserve, qui servira de point d'attention pour la suite. Le langage du baptême, s'il a la force des origines, ne risque-t-il pas de servir aussi de paravent, qui viendrait occulter les dilemmes quand l'adoption, la procréation médicalement assistée et la gestation pour autrui s'invitent dans le paysage familial contemporain ? Nous savons pertinemment que ces enjeux dépassent la famille homoparentale et qu'il serait fallacieux d'y concentrer toute l'attention. Les familles homoparentales sont néanmoins investies par ces problématiques de manière récurrente. Et c'est ce que pour notre part nous reprocherions humblement tant à Adriano Oliva qu'à Michel Anquetil, quand ces auteurs ne nous semblent pas suffisamment prendre en compte ce que les législations civiles contribuent à construire désormais. Tous deux conditionnent en effet la conjugalité homosexuelle au relationnel engagé entre deux personnes. L'évaluation de la configuration familiale qui implique enfants et ascendants est éludée, alors qu'elle caractérise un enjeu de société insécable.

¹ ANQUETIL, M., *Chrétiens homosexuels en couple : un chemin légitime d'espérance*, Edilivre, Saint-Denis, 2018, p. 119

Quatrième chapitre

Appeler à la sainteté

au rythme des réajustements conjugaux et familiaux

Introduction

L'exhortation apostolique du pape François sur l'appel à la sainteté dans le monde actuel *Gaudete et exsultate* (19 mars 2018) majore la sanctification patiente du vécu à partir de la situation où chacun se trouve engagé¹.

On retiendra de l'exhortation une critique incisive des « fausses sécurités doctrinales ou disciplinaires » qui entravent l'ouverture à la grâce et prétendent faire de la foi un système de préceptes autoritaires où se dissolvent l'appel de la conscience personnelle et la pédagogie divine : « on ne peut pas non plus prétendre définir là où Dieu ne se trouve pas, car il est présent dans la vie de toute personne, il est dans la vie de chacun comme il veut, et nous ne pouvons pas le nier par nos supposées certitudes (n°42). » En réassumant la critique de ceux « qui veulent défendre une doctrine sans nuance » (n° 43) et en soulignant que celle-ci « n'est pas un système clos, privé de dynamiques capables d'engendrer des questions, des doutes, des interrogations » (n°44), le pape François renoue avec les lignes directrices de son pontificat inauguré dans *Evangelii Gaudium*.

L'insistance sur le parcours global d'une vie plutôt que sur l'évaluation d'actes ponctuels (n° 22) et sur la réalisation du bien possible dans un cheminement sincère de croissance (n°50) peut s'entendre comme un prolongement possible des perspectives engagées par *Amoris laetitia*. *Gaudete et exsultate* accentue en effet la perception d'une sainteté susceptible de féconder tous les aspects d'une vie, même au travers des limitations objectives et des conditionnements existentiels. Une telle conjecture engage une vision joyeuse du baptême et un appel à en vivre (n°15) en prenant en compte la sagesse selon laquelle la grâce ne dénoue jamais totalement les limitations humaines (n°49). L'axe de la sainteté, ce sont les Béatitudes vécues comme autant de pratiques engendrant des dispositions vertueuses. L'art est de vérifier

¹ PAPE FRANÇOIS, *Exhortation apostolique Gaudete et exsultate*, Fidélité, Namur, 2018

la qualité du don de soi en Dieu et pour les autres. Le respect étroit des normes morales ne vérifiera jamais à lui seul l'expression authentique de la voie de sainteté (n°104).

Dès lors, *Gaudete et exsultate* semble inviter à un approfondissement de quelques pistes significatives laissées en suspens par *Amoris laetitia*. D'abord, l'appel à la sainteté décliné par le pape François conduit à éprouver plus précisément le climat relationnel sur lequel s'exerce aujourd'hui cet appel. Mais sur quels schémas les engagements réciproques des hommes et des femmes contemporains reposent-ils ? Au cœur de quel environnement les alliances se concrétisent-elles ? Par quels modèles et quelles valeurs le meilleur de l'humain se laisse-t-il accrocher ?

Ensuite, l'exploration de la vie vertueuse au travers des limitations humaines se pose avec acuité lorsque *Gaudete et exsultate*, de l'aveu même du pape, n'est pas à comprendre comme un traité systématique sur la sainteté en général mais un effort pour la penser dans le tissu sociétal actuel, « avec ses risques, ses défis et ses opportunités » (n°2). Quel discours sur la recherche de l'excellence peut-il résonner chez un chrétien, à l'heure des reconditionnements normatifs en matière de morale sexuelle et familiale ? Que signifie progresser, discerner, accompagner dans un tel contexte ?

On entérine enfin le constat que les normes morales instituées ne semblent plus suffire pour questionner la vie morale. Pouvons-nous jusqu'à laisser résonner l'interpellation du pape pour penser positivement leur transgression ? Les trois exhortations apostoliques susmentionnées insistent sur la cohésion des normes catholiques et leur capacité à structurer le sujet. La consistance anthropologique qu'elles honorent n'est jamais remise en question. Cependant, le continuum des évidences établies semble embrasser une seconde logique qui s'accroît encore dans *Gaudete et exsultate*. C'est qu'une approche strictement normative construit aussi ses propres angles morts et qu'elle ne peut jamais rendre tout-à-fait compte de l'édification de ceux qui se construisent jour après jour dans le Christ. Le discernement implique les connaissances humaines, sociologiques, psychologiques ainsi que les normes morales mais, en même temps, il les transcende toutes (n°170). L'appel à la sainteté sur une destinée particulière s'entend aussi comme l'apprentissage d'une vie vertueuse. Elle se raconte toujours un peu « en-deça » ou « au-delà » du savoir, du respect des traditions et de l'observance des préceptes.

Le défi pour l'Eglise de ce temps, c'est d'être présente aux engagements humains. Tel nous semble se décider le geste théologique fondamental opéré depuis *Evangelii gaudium* jusqu'à *Gaudete et exsultate*. Au sein des complexités relationnelles que révèle la post-modernité, il nous paraît alors sensé de penser le couple homosexuel à partir des représentations dominantes où les engagements se conçoivent, se prennent et se disent, pour les réinterroger ensuite. Nous prenons pour gage que les registres particuliers, et plus que jamais différenciés, des styles de vie peuvent se laisser modeler par les parcours d'une commune humanisation. Nous comprenons les propositions pastorales de Mgr Bonny et De Kesel, quand ils appellent à la reconnaissance ecclésiale du « bien » et du « bon » dans les relations homosexuelles, comme des positionnements de vigilance et non d'accommodements. Il s'agit de saisir de manière responsable les « opportunités », comme l'écrit Eric Gaziaux, pour que la parole croyante dans son dialogue avec la société trouve non seulement sa juste place mais aussi ce qu'elle a à dire d'efficient¹. Le défi présent ne consiste pas à rethéologiser et redogmatiser les engagements humains mais à y redéployer patiemment l'appel du théologal.

¹ GAZIAUX, E., « Le style d'une éthique théologique », in GAZIAUX, E. (dir), JACQUEMIN, D., EHRWEIN, C., GREINER, D., LESCH, W., *Paroles de foi et réalités éthiques. Quelles voies et quelles voix*, Lumen Vitae, Bruxelles, 2016, p. 137

I. Le couple affinitaire comme variations sur les thèmes de l'élection et de la vocation

Il appert que certains chercheurs se sont déjà positionnés en faveur d'une approche différenciée et constructive des réalités conjugales et familiales, à la suite d'une lecture « ouverte » et critique de *Amoris laetitia*. En francophonie, la thèse de Sylvie Barth, publiée en 2018, constitue une amorce significative en la matière¹. Elle ouvre des pistes de réflexion sur ce qu'elle présente comme des apories du discours catholique, quand les « conditions durables de l'amour » se déclinent sous un nouveau jour. Nous voudrions remettre en perspective une des discontinuités saillantes de la réalité des partenariats contemporains que la théologienne identifie justement : l'asymétrie souvent béante entre la réalité du couple de fait, la constitution du mariage civil d'abord, du religieux ensuite, et le réseau d'intuitions et de valeurs tacites qui les mettent en relation.

Comment le christianisme peut-il investir concrètement, pragmatiquement, le mariage dans une telle distorsion des évidences sur lesquelles il s'est patiemment élaboré, du moins dans la culture occidentale ? Et comment dire le mariage et le célébrer aujourd'hui pour qu'il nourrisse, fasse sens, et soit perçu comme ressource ? Ces questions sont d'autant plus cruciales que les demandes de reconnaissance des couples homosexuels participent de ces enjeux et du déplacement des cloisons de sens institué. En arrière-fond, Sylvie Barth fait bien comprendre que le couple, hétérosexuel ou homosexuel, et l'horizon qui peut les affermir, sont indissociables d'une culture de l'autonomie et de l'individuation, comme autant de requêtes du sujet en quête d'émancipation. Il semblerait qu'à l'intérieur même de ce jeu complexe, la spiritualité chrétienne puisse apporter une contribution spécifique, quand elle motive un engagement thématique autour du décentrement de soi et non de son annihilation.

1. Une anthropologie théologique qui engage et ouvre à la responsabilité

La posture qu'adopte Sylvie Barth est essentielle pour saisir l'orientation de sa prospection. En effet, l'auteure est engagée dans l'association catholique de fidèles Fondacio, dont les statuts

¹ Sylvie Barth a soutenu sa thèse en mars 2017 à Strasbourg, avec pour titre : « Cheminer à deux dans l'amour électif : quelle spiritualité pour le couple après Vatican II ? ». La publication de 2018 est disponible sous le titre : BARTH, S., *La voie de l'amour électif. Une interpellation spirituelle pour notre temps*, Lit Verlag, Zürich, 2018

sont de droit pontifical depuis 2008¹. Fondacio rassemble des chrétiens de diverses confessions et promeut un projet œcuménique de formation humaine. L'anthropologie théologique valorisée par Fondacio est celle d'une option personnaliste activée par une approche positive des réalités du monde (*Gaudium et Spes*). "Être soi" en accompagnant chacun suivant un développement intégral et respectueux de la personne ; "Être avec" en posant l'altérité comme fondement de la croissance de sujets libres et responsables, et de la construction de relations solidaires ; "Être pour" en permettant et encourageant une fécondité personnelle et une réponse collective aux enjeux du monde contemporain². Si l'objectif est celui de l'humanisation des personnes à la lumière de l'Évangile en vue de leur insertion active dans la vie sociale, Fondacio entend favoriser une culture ecclésiale qui conjugue tant l'attention à la dignité qu'à la singularité humaine. Pour favoriser ce regard où la visée d'autonomie est entendue et intégrée, Fondacio déploie une spiritualité de l'amitié avec le Christ, source effective de transformation des personnes et école de formation des relations humaines. Nous retrouvons ici une logique de compagnonnage où la maturité des vécus est considérée.

Un des fers de lance de Fondacio est l'attention aux réalités conjugales et familiales contemporaines. Sylvie Barth a cherché dans sa thèse à fonder théologiquement les grandes aspirations des couples en ce qu'elles peuvent revêtir de sens et de ressort à leur construction. Elle en vérifie en même temps les coïncidences avec la foi chrétienne. La problématique de la recherche peut être ainsi repérée : « Les contemporains continuent bien de rêver de fonder une famille avec la même personne durant toute la vie. Cependant, c'est à la condition que l'amour électif les lie, non seulement au départ, mais tout au long de leur histoire. La vie de couple naît, donc, d'une affinité réunissant deux partenaires qui se sont choisis, et doit s'actualiser jour après jour, à chaque nouvelle option posée ensemble, à chaque événement posé ensemble. Quand la connivence amoureuse n'est plus ressentie, quand le quotidien déçoit trop, on se résout à la séparation, quitte à retenter sa chance avec un autre partenaire, qu'on ait eu des enfants avec ou non³ ».

C'est que l'appréhension du couple affinitaire comme aventure humaine adulte, consentie, égalitaire et cultivant la durabilité n'est pas d'abord fondée sur une « théologie du corps », comme a pu la penser Jean-Paul II (où la différence sexuelle inscrite dans la chair signifie

¹ <http://www.fondacio.org/> (dernière consultation : 30/03/2019)

² <http://www.fondacio.be/Notre-ADN> (dernière consultation : 30/03/2019)

³ BARTH, S., *La voie de l'amour électif. Une interpellation spirituelle pour notre temps*, Lit Verlag, Zürich, 2018, p. 3

substantiellement le langage de la rencontre amoureuse). Le point d'ancrage s'appréhende plutôt ici au cœur d'un dialogue vivant et dynamique où « le projet d'affirmation de soi passe par l'expérience d'une relation d'amour à un(e) partenaire de prédilection. Avec l' élu(e) de son cœur, on compte nouer une alliance durable, au nom d'une promesse de bonheur partagé s'ouvrant, en temps voulu, sur la transmission de la vie¹. » Le couple électif semble réinterroger le concept d'alliance en vue d'exprimer ce que peuvent échanger et se donner deux êtres ainsi que les potentialités vivifiantes de ce don de soi vécu dans la réciprocité.

Pour Sylvie Barth, cet état de fait, somme toute assez vérifiable, est paradigmatique de la possibilité même du couple. Chrétien ou non, fixé dans un mariage ou non, avec ou sans enfant, le couple se façonne au sein de ce modèle de référence jusqu'à y conditionner les notions d'engagement l'un pour l'autre, la fécondité potentielle et son inscription institutionnelle : « le couple électif apparaît en lui-même comme un espace privilégié pour être soi, pour trouver une forme de vérité, en équilibre de vie, du souffle et du sens, et pour mobiliser une forme d'orthodoxie, d'orthopraxie et d'orthopathie (c'est-à-dire de « juste pensée », « juste action » et « juste ressenti ») personnalisées, aspirations que l'on retrouve chez les chrétiens². Le paradigme du couple électif constitue un vis-à-vis entre deux pairs, collaborant et construisant ensemble leur vie de couple et de famille, dans un cadre démocratique.

La co-élection comme dynamique spirituelle et « sécularisée » du couple peut mener, pour Sylvie Barth, au déplacement de certaines lignes de force. La théologienne invite notamment à revisiter la théologie du mariage à partir d'une prise en compte plus délibérée de la dynamique co-élective (amour de désir, d'amitié et de dévouement réciproque). Cela permettrait selon elle de s'adresser non seulement à un public en dehors des limites de la discipline ecclésiale mais aussi d'aider les couples à relire de quelle manière le désir d'aimer les font avancer, en honorant la conviction que l'Esprit travaille en toute situation où l'on s'efforce de se construire généreusement. Elle sollicite encore la théologie morale en y intégrant la dynamique co-élective comme une voie de sanctification spécifique en Eglise et comme ouverture de possibles à ceux qui sollicitent les ressources chrétiennes sans faire de l'adhésion un préalable³.

¹ Ibid., p.342

² Ibid., p.5

³ C'est l'enjeu de la troisième partie de la thèse : « Vers une spiritualité chrétienne du couple au XXIème siècle : éléments de systématisation » in BARTH, S., *La voie de l'amour électif. Une interpellation spirituelle pour notre temps*, Lit Verlag, Zürich, 2018, p. 213-340

2. Partager un idéal commun en contexte sécularisé

La force de la thèse présentée, c'est sa capacité à apprivoiser positivement le canal de l'amour électif comme un idéal partageable en contexte sécularisé, sans chercher à le récupérer d'un point de vue normatif, mais en y reconnaissant les valeurs implicites et les vertus sous-jacentes susceptibles de s'y déployer. En post-modernité, c'est bien l'intériorisation des normes au cœur d'une « aventure relationnelle personnalisée » qui peut être génératrice de sens. Le couple électif-affinitaire semble constituer le premier filtre à partir duquel la conjugalité et le mariage peuvent alors être ensuite approchés. Comme réseau de valeurs intériorisées et de comportements ajustés, les enjeux que porte le couple électif rencontrent ceux du mariage sacramentel, mais en retrait des pressions sociales et des régulations ecclésiales. Le mariage chrétien ne perd rien en termes de ressources mais ce n'est pas lui qui supporte à lui seul la relation spécifique que la personne élective instaure au sein du couple. Au contraire, c'est le fait de vivre un amour électif qui motive la construction du couple et qui peut donner une saveur particulière à un engagement religieux sous le signe de la charité. En même temps, l'approche élective et affinitaire du couple n'est pas sans point d'accroche par rapport à la foi chrétienne. Le spirituel ainsi intériorisé et individualisé renouvelle les approches de la différence et de la réciprocité au creuset d'une l'alliance plus que jamais « gravée dans les cœurs ».

La liberté constitue le principe même d'auto-fondation du couple électif. Si on se choisit et se rechoisit tout au long d'une vie, c'est bien librement. Le couple électif entend réguler le lien dans le sens où l'amour ne se décrète pas mais se cultive. Ce qui donne valeur à la durée de la relation, c'est son choix réassumé et réitéré. La question de la fécondité ne peut quant à elle plus se mesurer seulement en nombre d'enfants. L'épanouissement personnel vient authentifier la santé du couple électif dans sa capacité à se soutenir l'un l'autre et fait entrer l'investissement social et professionnel dans le champ des valeurs¹.

De nouvelles exigences viennent complexifier la possibilité même pour un couple de se percevoir comme tel dans la durée. Mais quel type de couple entre dans la grille d'analyse de Sylvie Barth ? La théologienne précise, presque en s'excusant d'ailleurs, qu'elle a centré sa recherche sur le couple hétérosexuel par « manque de compétence » sur la réalité des couples homosexuels². Elle précise ensuite que la parentalité suscitée dans un couple homosexuel, nécessairement « technicisée », appelle une recherche spécifique. Elle traduit en cela un malaise

¹ Ibid., p. 221-226, à propos des valeurs du couple électif.

² Ibid., p.121

que nous pouvons comprendre en termes de tensions maintes fois rencontrées entre l'acceptation sociale du couple homosexuel, effectivement intégrable en tant que couple électif, et le « trouble » que suscite encore et toujours un tel couple d'autre part. Le malaise est souvent cristallisé dans l'opinion publique autour de la revendication d'une parentalité créatrice. Nous avons relevé cette tension en finale de notre chapitre précédent. Quoi qu'il en soit, l'auteure suggère elle-même, bien qu'évasivement, que son cadre de pensée est suffisamment englobant pour penser le couple homosexuel¹.

3. Saisir le couple à la croisée des sollicitations et des ambitions

Chez Sylvie Barth, le signifiant est à distinguer du restrictif et le symbolique déborde le normatif. La théologienne cerne la réalité du couple électif à partir de conversations entre diverses anthropologies, à la fois inspirées et méfiantes envers les héritages, peu sensibles à la répétition du même, revendicatrices de créativité, ouvertes aux champs des possibles ouverts par la médecine. Quand il n'est pas indifférent à la foi chrétienne, le couple électif s'inscrit assez volontiers dans une continuité de valeurs perçues comme transcendantes (fidélité, réciprocité, don de soi, respect, exigence de fécondité,...) qu'il se réapproprie toujours singulièrement, tout en étant porté par la vague de l'affranchissement envers le normatif, du moins celui perçu comme par trop contraignant.

La réception de ces valeurs indique bien la voie avec laquelle elles prennent sens en post-modernité, dans une relation à la fois proche et lointaine avec ce que le christianisme peut encore arriver à féconder dans les vécus. Identifiées comme telles, elles constituent autant d'occasions de valorisation et d'approche positive. « En vision chrétienne, dans l'amour vrai, le courage d'être, le compagnonnage amical, les retrouvailles avec une Présence d'Esprit gracieusement disponible contribuent aussi, et sans bruit, à faire exister dans le monde, seul, à deux, en famille, une manière juste et féconde d'aimer, même quand tout n'est pas unifié encore². » Vulnérable aussi, parce qu'assumant son auto-fondation, et privé d'un « ordre des choses » qui viendrait le soutenir de l'extérieur, le couple électif comprend la naturalité du lien dans ce qu'il peut révéler de sollicitude et de présence à l'autre. En ce sens, une telle approche du couple, exigeante, rencontre fondamentalement les aspirations du couple homosexuel et constitue la toile de fond où il peut se dire et se légitimer.

¹ Ibid., p. 223

² Ibid., p.239

Même sécularisé, le christianisme parle encore quand il fait de l'amour la pierre d'attente principale de l'engagement humain. Le vécu du couple n'est par contre plus la propriété d'un christianisme autoréférentiel. L'amour électif « fait » si bien le couple qu'en semble moins nécessaire la formalisation civile ou religieuse, même chez certains chrétiens¹. Entre le spirituel et l'éthique, un troisième terme est venu s'inviter pour approcher le couple avec sérénité : le champ du psychologique. Si le couple électif s'affirme au nom de l'amour, il le fait à partir de psychologies singulières dont il faut respecter les histoires et les possibilités car, pour s'élire et continuer à se choisir, il faut bien se connaître.

Il y a encore une posture, décisive, mais délicate à traiter tant elle traduit dans les faits une rupture avec l'anthropologie catholique traditionnelle : celle de l'inscription des naissances dans l'histoire du couple électif. C'est que l'attente de l'enfant reste centrale et vient caractériser le couple dans ses profondes aspirations. L'accueil d'enfant vient concrétiser le lien électif et l'installer dans la durée mais dans un schéma où sexualité, conjugalité et procréation se succèdent moins linéairement et se dissocient parfois. Nous avons approché cet état des choses dans notre premier chapitre. C'est sans doute pour cela que Sylvie Barth discute directement de la filiation en registre électif sous la thématique de la parentalité². La médicalisation accompagne aujourd'hui cette réalité vécue comme « signe » : les grossesses sont planifiées et suivies avec attention, l'infertilité et l'agenda de la biologie ne peuvent avoir le dernier mot sur le projet parental. Au-delà de l'arrivée d'un enfant au sein d'un couple hétérosexuel ou homosexuel, c'est toute une articulation entre une vision du monde, les relations entre les personnes et le rapport à la transcendance qui se reconfigure. Elle conditionne la manière avec laquelle le « possible », le « bien » et le « mieux » peuvent être énoncés.

¹ Dans une étude diachronique sur le couple, l'Académicien belge Jean-Claude Bologne montre comment les idéaux littéraires et romantiques de fusion et de passion sont venus progressivement investir le couple, jusqu'à façonner de nos jours un imaginaire collectif commun, lui-même créateur de valeurs astreignantes pour la vie du duo amoureux. Ce que maintient Jean-Claude Bologne avec originalité, c'est que la crise du mariage est structurelle et profonde, tout en ne portant pas atteinte à l'image du couple comme valeur sociale. La dissociation des deux notions, fruit d'une histoire non linéaire, est la conséquence des modulations et des recompositions de l'anthropologie contemporaine. Le besoin de former une cellule conjugale se formalise désormais ailleurs que sur le plan du mariage. Cfr. BOLOGNE, J-C., *Histoire du couple*, Perrin, Paris, 2016, en particulier la section comprise entre les p. 177-247 : chapitre 4, « le couple amoureux »

² BARTH, S., *La voie de l'amour électif. Une interpellation spirituelle pour notre temps*, Lit Verlag, Zürich, 2018, p. 241-255 : c'est l'objet d'une section relativement dense : « la parentalité « élective » comme expérience spirituelle. »

II. La famille comme processus de décloisonnement identitaire et d'agencement des imaginaires

La thèse de Sylvie Barth met l'accent sur l'élection instauratrice du couple, en amont du faire-famille. Mais ce projet ne peut faire l'impasse sur le fait que la réalité familiale, en aval, n'est pas élective en soi. Elle présuppose un donné où penser l'inscription des sujets et ce qui précède leur vouloir propre. C'est le travail auquel s'est adonné par exemple le philosophe Jean-Philippe Pierron dans son approche de la famille en post-modernité¹.

1. La famille comme relais imagé et maillage structurant

L'auteur réfute les approches essentialistes de la famille et, inversement, structuralistes, parce qu'elles ne rendent pas compte de l'histoire, des parcours et des trajectoires par lesquels les individus reconnaissent en faire partie. C'est que le philosophe appréhende le lien familial comme « climat », comme relais imagé par lequel nous nous reconnaissons dans un lignage, dans un maillage structurant. La famille est ainsi approchée, chez Jean-Philippe Pierron, comme un « ensemble de médiations en équilibre fragile, dans et par lequel les amours et les histoires humaines tentent de se dire et se vivre². » En ce sens, cette approche est susceptible de mettre en perspective toutes les réalités familiales qui se présentent aujourd'hui. La famille, c'est le cadre dans lequel raconter son identité. Cela est rendu possible par la production d'images, un imaginaire signifiant mais susceptible de déployer le jeu des analogies suffisamment souples pour que chacun puisse s'y dire.

Certains défendent un ordre familial pérenne, immuable. D'autres voudraient dénaturiser la famille et en faire l'espace de négociation et de créativité par excellence. Entre ces deux positions qualifiées d'excessives parce que non réalistes, au sens où justement elles n'honorent

¹ Jean-Philippe Pierron est professeur d'éthique à la Faculté de Philosophie de l'Université Jean Moulin Lyon 3. Sa recherche tient pour hypothèse que la vie éthique et la logique de l'agir sont engagés dans une herméneutique des contextes. Le chercheur investit particulièrement trois domaines : médecine, famille et environnement. Il prospecte la manière avec laquelle les technologies impactent les cultures familiales où les contemporains déploient et dirigent leur vie. Filiation, transmission et traditions sont alors réinterrogées au prisme de l'imagination comme « faculté du possible pratique ». Le développement moral n'est pas compris comme l'apprentissage des règles et des conduites à observer mais comme un patient « déchiffrement de soi dans la texture épaisse de l'action et de ses contextes, examen de soi dans le parcours de son agir. » http://facdephilo.univ-lyon3.fr/medias/fichier/cvpierron_1418749093594-pdf (dernière consultation : 30/03/2019)
Cfr. PIERRON, J-P., *Le climat familial. Une poétique de la famille*, Cerf, Paris, 2009 ; PIERRON, J-P., *Vulnérabilité. Pour une philosophie du soin*, PUF, Paris, 2010 ; PIERRON, J-P., *Où va la famille ?*, Les liens qui libèrent éd., Paris, 2014 ; PIERRON, J-P., *Ce que la famille peut apprendre du genre*, in « Esprit », 2015/1, p. 52-67 ; PIERRON, J-P., *Repenser la famille ?*, in « Etudes », tome 412, 2015/5, p. 627-637

² PIERRON, J-P., *Le climat familial. Une poétique de la famille*, Cerf, Paris, 2009, p.19

pas le réel concret, le philosophe soutient la thèse selon laquelle la famille reste au XXIème siècle l'institution pré-politique la plus signifiante et la plus efficace. Elle n'aurait rien perdu de sa capacité à structurer le lien fondamental qui rattache l'individu à une origine. En même temps, elle se métamorphose profondément dans sa manière modulée de signifier l'appartenance et d'en définir les harmoniques. Elle s'est adaptée aux aspirations nouvelles et aux nécessités du temps. La famille semble également résister aux assauts de la marchandisation du lien et elle est souvent éprouvée comme un espace préservé où la compétitivité néo-libérale et la course au profit sont ralenties. Jean-Philippe Pierron propose alors de se concentrer sur sa corrélation avec le « qui suis-je ? ». Quel service rend-elle au sujet, à l'ère de l'individu ?

L'originalité de cette approche tient au fait de considérer la famille comme un processus interprétatif, et non comme un code à dérouler, par lequel les membres apprennent à s'approprier certaines significations décisives de l'existence et se rendent aptes à les intégrer dans un projet humanisant. Ces significations tiennent avant tout au fait qu'aucun humain ne s'autoengendre, qu'il s'inscrit dans une généalogie, que l'espace et le temps ne s'inventent pas, mais qu'on y est comme accroché. En même temps, chaque famille est porteuse de sa propre normativité, elle est porteuse d'une axiologie, de choix de vie, d'un style propre. Ce faisant, elle ouvre à la négociation.

Jean-Philippe Pierron s'attache à décrire la famille entre donné et possibilité. C'est que la famille rendrait possible en chacune des consciences une dialectique entre mémoire et imagination, héritages et projections d'un avenir plus que jamais ouvert aujourd'hui. La famille sollicitée par Pierron est envisagée comme processus d'engendrement, fabrique dynamique de l'humanité, où le même et l'autre apprennent à s'articuler en chacun. Elle rend possible la naissance d'un homme ou d'une femme à partir du lieu où il est naturellement et culturellement situé. Elle est la chance pour qu'il puisse se dire. Chacun advient au monde en famille, dans l'interface entre nature et culture, entre donné et créativité. L'hospitalité familiale est avant tout une hospitalité généalogique : elle dialectise le « je » au « nous » sans les dissoudre mais en veillant à leur inscription réciproque par un lien édifiant, elle est culture du relationnel.

2. La famille comme école de capacités et de reconnaissance

En famille, on reçoit avant même de pouvoir rendre. S'y joue d'emblée une dissymétrie relationnelle qui indique que la vie est à chercher du côté de la générosité. La famille initie à la dialectique du don et de la dette comme structuration élémentaire de sujets aptes à s'intégrer en société. L'auteur cherche alors à comprendre comment chacun peut apprendre à se déchiffrer

et à vivre ses capacités à travers le parcours familial. La famille contemporaine est comprise positivement comme ce qui contribue à une manière d'invention de soi et d'approfondissement, dans un souci d'authenticité¹. Elle s'enrichit des attentes et des expressions de ses membres, chacun se trouvant « augmenté » des sollicitations que la famille dans son ensemble lui procure. Ecole de capacités, elle invente un être-ensemble où le potentiel éthique se déploie sous la forme d'un parcours de reconnaissance de chacun par chacun. Les différences des sexes, des âges, des désirs et des profils se dialectisent dans la similitude au « nous » familial.

D'après Jean-Philippe Pierron, la vie de famille est spécifiée dans sa capacité à stimuler effectivement le caractère personnalisant et individuant du lien. Elle charpente une matrice herméneutique et cherche à instaurer, à partir de récits et d'images paradigmatiques, un apprentissage où chaque membre peut raconter et interpréter son identité. La vérité de la famille est toujours de transformer un avènement factuel (je suis né là, parmi ceux-là) en un événement biographique, à être engendré par le lignage. Une famille qui « réussit » sur le plan éthique est une famille qui éprouve sa capacité à mettre en travail les identités personnelles au creuset du symbolique dont elle est gardienne. Elle s'est rendue capable de nouer des liens qui, paradoxalement, sont des attaches libératrices. « Figures, les familles contemporaines démentent les apparences captives des ressemblances évidentes, cherchant la similitude de l'air de famille ailleurs que dans l'identité des traits. La reconnaissance familiale n'est pas dans l'identification, mais dans le maintien d'une imagination du semblable². » Ne s'agit-il pas alors de laisser résonner, dans toutes les familles, l'appel des êtres aux prises avec leurs propres narrations, qui y cherchent quelque part leur inscription³?

Le regard du phénoménologue sur la famille peut nous interpeler en ce sens qu'il laisse percevoir la famille comme une « ambiance » avant d'être un objet de connaissance. C'est que Jean-Philippe Pierron n'appréhende pas la famille comme un idéal à poursuivre, et donc à atteindre, exclusif et excluant. Cela implique que pour évaluer le bon fonctionnement ou le dysfonctionnement d'une famille, il faut consentir à habiter le climat qu'elle suscite. Ce n'est pas tant la forme qui la structure que l'action qui la mobilise qui retiendra l'attention.

¹ Pour définir la famille en post-modernité, l'auteur fait ici explicitement référence au philosophe canadien Charles Taylor Cfr. PIERRON, J-P., *Où va la famille ?*, Les liens qui libèrent éd., Paris, 2014, p. 34

² Ibid., p.82

³ Cfr. PIERRON, J-P., *Ce que la famille peut apprendre du genre*, in « Esprit », 2015/1, p. 67

3. La famille comme interprétation et transmission d'un donné

A plusieurs reprises, Jean-Philippe Pierron insiste sur le fait que le donné chrétien reste une ressource mobilisable dans une telle appréhension des réalités familiales¹. Mais c'est au cœur de la réalité familiale elle-même, toujours historique et singulière, qu'est rendue possible l'interprétation de ce donné :

« L'éducation religieuse, à côté de l'éducation politique et plus généralement ce que l'on appelle la transmission des valeurs, révèle significativement aujourd'hui la mise en œuvre d'une tradition pensée comme un travail, comme un chemin et non comme un prolongement d'habitudes familiales indiscutées et indiscutables. En effet, pour la famille, la transmission du croire interroge éminemment contenus et manières de la transmission générationnelle. Elle touche au point de rencontre de l'individu et de l'altérité d'un sens vécu et attesté puisqu'il en a hérité. La transmission du croire est pour une famille l'occasion privilégiée de reconnaître et de faire reconnaître, dans une expérience, les essentiels dont elle se veut porteuse et le passeur². »

A lire en diptyque Jean-Pierre Pierron et Sylvie Barth, on se sent encouragé à porter un regard attentif sur l'environnement où se créent les alliances aujourd'hui, sur ce qui s'y joue au quotidien, sur ce qui stabilise et travaille les figures du couple et de la famille, sur la façon avec laquelle chacun y trouve sa place et sa dignité honorée. L'adéquation minutieuse de ces réalités familiales envers un ordre symbolique et mécaniquement intangible perd par contre en crédibilité. Le vecteur des « analogies probantes » est quant à lui sollicité parce que le couple et la famille n'émergent pas à partir de rien. Le symbolique n'est pas soluble, il est renégocié. Il continue à stimuler et à orienter.

La requête du couple co-électif ne peut faire l'économie d'une articulation aux matérialités familiales qu'il contribue à engendrer et à animer. Les diverses réalités familiales ne sont pas d'abord à opposer entre elles parce que la famille, dans l'expérience que chacun peut en faire, n'est pas un modèle codifié inamovible mais un processus par lequel chacun est susceptible de devenir un jour « capable d'élection ». N'y trouve-t-on pas une des tâches primordiales de la famille comme « école de capacités », comme apprentissage à se choisir mutuellement dans l'expression de ce qui nous lie et nous différencie ? La sollicitude comme authentification du

¹ L'auteur considère d'ailleurs l'analogie trinitaire comme un imaginaire fécond pour penser la famille aujourd'hui. Cfr PIERRON, J-P., *Le climat familial. Une poétique de la famille*, Cerf, Paris, 2009, p. 217-240

² Ibid., p. 82

lien devient alors le miroir de l'articulation du couple sur la famille et vice-versa. Le champ du consentement réciproque et de l'inscription dans la commune humanité sont ensuite prospectés à l'aune des « climats » familiaux, tantôt bénéfiques, tantôt délétères.

Nous voudrions aussi éviter l'écueil d'une lecture qui ferait violence à nos auteurs, en les dédouanant malgré eux de leurs réticences envers les complexités qu'engendrent les factuelités homoparentales¹. L'ordre symbolique de la différence des sexes reste le cadre de référence autorisé à partir duquel les auteurs construisent leur pensée. Leurs explorations « polyphoniques » des conjugalités et des réalités familiales ne sont pas non plus rétives à l'évaluation normative. C'est que le couple et la famille sont forgés par des imaginaires, des persistances, des vérités intrinsèques qui en disent non seulement leur possibilité, mais aussi leur durabilité. Tant le couple que les réalités familiales sont des lieux d'humanité travaillés par la dialectique de la mémoire et de la promesse. Ce faisant, leurs points d'ancrage, celui de la voie élective, pour Sylvie Barth, et celui du climat familial, pour Jean-Philippe Pierron, déroutent les systèmes figés et les tentatives intégralisantes.

4. Le couple et la famille comme matrices d'une éthique sociale

Les travaux de Sylvie Bart et de Jean-Pierre Pierron offrent encore à penser positivement un régime plus diffus de connectivité humaine. Ils nous situent, pour reprendre une expression de Jacques Arènes, dans le « laboratoire des normes collectives² » que sont devenues la conjugalité et la famille pour notre société. Entre privatisation des parcours et institutionnalisation des désirs, la vie conjugale et familiale se mesure aujourd'hui comme un des lieux les plus féconds de la créativité sociale, susceptible de nourrir et d'inspirer le vivre-ensemble.

Modelée par une plasticité sans équivalent, la famille se pense sur le schéma de la modulation et de la fluidité. La législation semble s'adapter promptement aux requêtes démultipliées. L'amour comme vie intime et dynamisme du couple fait norme, le désamour constitue au contraire l'anti-norme. Dans ce schéma, la parentalité comme garantie du lien pérenne devient l'investissement premier de l'éthique familiale, tandis que la conjugalité n'est plus soumise au même dictat. Les idéaux familiaux perdurent mais ils sont articulés aux critères d'une vie

¹ Jean-Philippe Pierron revient à plusieurs reprises sur le défi d'une saine inscription généalogique en contexte homoparental à l'épreuve d'une articulation suffisante et juste des sexes et des désirs. Cfr. PIERRON, J-P., *Le climat familial. Une poétique de la famille*, Cerf, Paris, 2009, p. 420. Cfr. PIERRON, J-P., *Où va la famille ?*, Les liens qui libèrent éd., Paris, 2014, p. 209-214

² ARÈNES, J., *La fabrique de l'intime : le couple, le sexe et l'enfant*, Cerf, Paris, 2017

personnelle réussie. L'attention se tourne alors vers la qualité du lien particulier, aux détails de la vie relationnelle, sans vouloir les systématiser à nouveaux frais. Le sens du monde et les grands principes ont perdu en densité et sont réappropriés de manière créative. Les familles sont tant des espaces de reconnaissance, de « réparation » que d'apprivoisement des conflits liés à la transmission. C'est pourquoi elles pourraient être considérées comme une matrice éthique pour aujourd'hui. Jacques Arènes le souligne :

« La manière dont le lieu familial se saisit du lien et l'élabore, peut devenir un paradigme éthique pour notre monde. La famille est soumise aux tensions de la société contemporaine. Elle est saisie par le vertige de la contractualisation du lien, et de la revendication égalitaire, et elle demeure un laboratoire essentiel où se vit la « gestion » de l'égalité, au cœur d'une dissymétrie fondatrice¹. »

5. Un modèle diffus remis en contexte

L'Eglise dispose de la figure du mariage entre un homme et une femme comme modèle de perfection et de plénitude. Comment faire saisir que ce modèle peut inspirer les partenariats homosexuels avec tact et intelligence ? Comment faire partager la conviction que le modèle n'ouvre pas par ricochet les registres de la discrimination mais le déploiement de l'appel, du progrès et de l'engagement de soi ? En outre, quand on utilise l'idée d'un mariage qui serait ébréché du fait de l'évolution interne de la sémantique du mariage civil, on induit encore l'idée d'une institution forte de son évidence, face à la pauvreté que présenterait la réalité de vie des couples « alternatifs ». Encore faut-il penser le lien aux vécus concrets, où la matérialisation du mariage, davantage encore lorsqu'il est célébré à l'église, s'atteste déjà sous le mode du vestige en beaucoup de parcours humains².

On retient aussi l'idée que l'Eglise catholique considère le mariage comme un sacrement, lui donnant une discipline spécifique, et que les diverses confessions protestantes en ont une approche plutôt « bénédictionnelle ». Mais aujourd'hui, en catholicisme aussi, la célébration du mariage ne se vit-elle pas davantage et pratiquement sur le plan de la bénédiction que sur celui

¹ Dissymétrie fondatrice de la culture et de l'intime. ARÈNES, J., FOYER, D. (dir.), *Le lien familial : questions et promesses. Penser l'éthique de la famille aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris, 2013, p. 42

² On peut aussi prendre le contrepied de cette option d'ouverture et défendre méthodologiquement cette opposition. Cfr. COLLIN, T., *Le mariage chrétien a-t-il encore un avenir ?*, Artège, Paris, 2018

du sacrement formel ? C'est que l'attente des futurs époux se donne effectivement au niveau de la sacralisation d'une étape de vie, où l'éloignement de la pratique religieuse recouvre la perception du sacrement donné, pour valoriser le couple lui-même dans son engagement audacieux à poursuivre une aventure humaine commune. La manière même de préparer la majorité des mariages catholiques en Belgique, le plus souvent célébrés en dehors de la liturgie eucharistique, célébration qui « donne à voir et à sentir » le sacrement par excellence, ne renforce-t-elle pas cette appréhension¹ ?

Le sens du mariage s'atteste de fait « brouillardeux » pour les consciences contemporaines, mis à part pour une minorité croyante, constate François de Singly dans une tribune du Journal *Le Monde* parue en 2004². Si on se marie, ce serait avant tout pour le jour du mariage lui-même, pour « avoir » son mariage. L'investissement affectif envers le mariage devient alors prépondérant et on peut comprendre que « bien des hommes et des femmes tiennent à ce supplément social, moins d'abord pour les avantages économiques qui en découlent que pour cette forme d'émancipation spécifique, cette désappartenance vis-à-vis des liens d'origine compensée par une appartenance choisie et publique ». Si François de Singly a raison, alors le mariage civil, et religieux sans doute aussi, deviennent des stylistiques de l'élection. On devine sur le plan pastoral les opportunités à saisir mais également les difficultés à surmonter quand l'engagement devient célébration de soi³. On comprend aussi comment le schème de la reconnaissance par soi et par la société peut réécrire cet engagement et pourquoi il est l'objet de l'égalité des droits. Le mariage viendrait alors dans ce contexte, comme le souligne Jean-Claude Bologne, « prouver une histoire d'amour authentique ». Le mariage, c'est l'amour vécu

¹ Cfr. PIRAUX, A., *Célébration du mariage et eucharistie. Réflexion théologique sur une articulation qui ne va pas de soi* (mémoire de master en théologie ; promoteur : Arnaud Joint-Lambert), Louvain-la-Neuve, 2013

² https://www.lemonde.fr/societe/article/2004/05/21/oui-au-mariage-ouvert-par-francois-de-singly_365697_3224.html (dernière consultation : 30/03/2019)

³ Le Professeur neuchâtelois de théologie pratique Félix Moser croise la « mise en scène » des engagements matrimoniaux portée par la société avec la « mise en œuvre » ecclésiale pour rencontrer le couple en vérité, afin que l'essentiel d'un engagement devant Dieu puisse se dire. Nous constatons sur le plan pratique combien cette préoccupation traverse les confessions chrétiennes et rejoint une attention œcuménique de premier ordre : le souci de rendre audible un engagement chrétien au creux d'une culture où il n'a pas spontanément les mots pour se dire. La perspective est nourissante parce qu'elle fait du lieu liturgique la rencontre entre l'ethos commun et la spécification chrétienne des conduites. Elle souligne l'implication des médiations orales et gestuelles qui exercent comme forces de contact entre culture sociale et culture ecclésiale. Elle nous rappelle que les médiations sont nécessaires pour incarner la vérité des rencontres hospitalières. L'Eglise, de son côté, valorise le lien entre promesse, engagement et durée, séquence indélébile d'un Evangile reçu comme Parole performative, engagée, fidèle et durable. Cfr. MOSER, F., *La cérémonie de mariage à l'église. Entre culte et event.*, in « Etudes théologiques et religieuses », tome 86, 2011/4, p. 455-569

qui se veut durable et « il devient dès lors difficile d'interdire à certains couples d'officialiser ainsi leurs sentiments : ce serait douter de la qualité de leur amour¹. »

III. Reconnaître l'amour à ses effets

L'enjeu du couple homosexuel participe bien de ces enjeux transversaux. Il dessine le défi de parvenir à reconnaître et faire reconnaître son itinéraire de construction et ses appuis, à l'heure où la société est justement de moins en moins encline à assigner des places et des rôles prédéterminés, dans une conjoncture où les institutions de sens sont davantage portées à accompagner qu'à prescrire et à assigner. Le conjoint peut alors jouer le rôle de révélateur de l'identité parce que c'est justement quelqu'un sur qui on a investi du sens et une orientation². Nous nous plaçons au cœur d'une logique sociétale « aspirative » où les couples homosexuels aussi veulent « s'inscrire dans le mouvement de la vie³ » et auquel les institutions peuvent répondre, chacune selon sa raison d'être, par des postures adaptées.

Les chapitres précédents nous ont permis d'asseoir les enjeux d'une conjugalité homosexuelle au croisement des enjeux que porte la foi : démarche envers l'égalité des droits individuels, référence à une culture chrétienne où tous sont égaux devant le créateur, mobilisation d'une conception du désir comme ressort essentiel de l'intime et du privé et attention particulière à la « durabilité du lien », au sein d'une société qui se reconnaît de moins en moins dans les anciennes hiérarchies figées et rôles assignés au genre.

Non que ces corrélations n'existent plus et qu'elles auraient été dissoutes dans l'indifférenciation générale (pour le sens commun, être un homme, ce n'est pas être une femme et vice-versa !), mais elles se déclinent aujourd'hui sur le mode de l'atténuation et de la redistribution. Tout est aujourd'hui remis en perspective à partir d'une attention aux modalités

¹ BOLOGNE, J-C., *Histoire du couple*, Perrin, 2016, p. 207

² DE SINGLY, F., *Le Soi, le couple et la famille*, Armand Colin, Paris, 2016 (2^{ème} édition), en particulier la première partie : « Le travail de construction de l'identité adulte par le conjoint », p. 37-82

³ CORMIER, P., *Irréguliers de l'amour : une question pour l'Eglise*, Cerf, Paris, 2014, p.19

concrètes avec lesquelles chacun s'engage dans cet allègement des assignations pesantes et des arrangements qui en résultent¹.

1. Un saut qualitatif

Ce prisme permet aussi d'apprécier à leur juste valeur les législations civiles qui encadrent l'homosexualité. Il y a un gain d'humanité puisque la cohésion sociale est renforcée. L'union rendue ainsi possible relève de la bénédiction dans les dispersions et les écartèlements identitaires. En réservant le langage de la bénédiction ecclésiale au mariage sacramentel, ne prend-on pas en même temps le risque de gommer une occasion d'humaniser la réalité de vie de bien des hommes et des femmes qui désirent s'unir, grandir et engager leur dignité dans la réciprocité ? Ainsi Michel Anquetil de préciser : « La dignité des couples homosexuels n'est donc pas moindre que celle des couples hétérosexuels quand leurs pratiques charnelles expriment le langage corporel délicat de deux personnes qui se donnent l'une à l'autre dans leur différence découverte est respectée. Leurs paroles d'amour font vivre aussi ces couples dans la durée et la fidélité, les orientent au service des autres, les établissent dans la reconnaissance du don reçu de Dieu². »

On approche par ce biais une conception de la sexualité comme un langage intersubjectif qui engage des valeurs de respect, de consentement, de réciprocité, d'exclusivité et d'engagement³. C'est de cette manière que l'on pourrait, nous semble-t-il, se risquer à épingler la beauté de la rencontre entre deux humains situés dans leur altérité et vécue comme don de Dieu offert à leur responsabilité. Les partenaires seraient alors appelés à devenir image de Dieu en liant leur dualité en une unité en devenir, qui leur ouvre la voie à la communion. Une fécondité particulière est ainsi soulignée, celle qui consiste à dépasser l'expérience de l'engendrement

¹ C'est bien sur cette base que le Synode national de l'Eglise protestante unie de France (EPUdF) a entériné le principe d'une bénédiction des couples de même sexe (17 mai 2015) : une théologie de la bénédiction bien ciblée, celle de l'accueil inconditionnel de Dieu, promesse de sa présence et appel à vivre de l'Evangile. Cfr. <https://fr.scribd.com/document/265811365/Benir-Decision-Du-Synode-National-de-l-EPUdF-Le-17-Mai-2015> (dernière consultation : 30/03/2019)

² ANQUETIL, M., *Chrétiens homosexuels en couple : un chemin légitime d'espérance*, Edilivre, Saint-Denis, 2018, p. 108

³ FARLEY, M., *Just love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, Continuum, New York, 2006, p. 215-232 et 271-296

pour entrer plus avant dans le jeu de l'alliance interpersonnelle. Cette fécondité concerne tous les couples et pourrait être reconnue, nous semble-t-il, comme un bien à part entière.

Quand la constitution *Gaudium et Spes* accentue fortement la dimension personnaliste de l'alliance conjugale comme donation mutuelle des personnes (GS 49,1)¹ et quand le cardinal Wojtyla spécifie la famille comme communion des personnes², il semble aussi qu'un chemin de sanctification, ne fût-ce déjà qu'en écho, puisse être entendu de la part de tous ceux qui s'efforcent de nouer en leur vie don de soi, fidélité et fécondité, de se donner eux-mêmes avec tout ce qu'ils sont et tous ce qu'ils ont. Ainsi, Bruno Saintôt note la « respiration théologique » rendue possible quand, à propos du mariage, le Code de 1983 remplace le contrat par l'alliance:

« L'évolution historique concerne également la définition du mariage et la formulation des biens ou des fins du mariage. Selon Vatican II, la fin essentielle du mariage est la communion et la donation réciproque des conjoints incluant toutes les manières de s'aider mutuellement. Elle est le fondement de la famille comme lieu de l'hospitalité de l'enfant. L'alliance conjugale n'est donc pas au service d'une injonction extérieure lui enjoignant de procréer (développement démographique, paiement des retraites, fournitures de soldats, guerre des berceaux, expansion religieuse,...). Elle n'est pas un moyen au service d'une fin car les fécondités sont internes à l'alliance comme ses expressions possibles et attendues. Il est de la nature de l'alliance de se manifester en ses diverses fécondités charnelles, éducatives, sociales, professionnelles, culturelles, spirituelles, etc. Certes cela ne minimise pas la souffrance des couples qui ne peuvent accueillir un enfant mais peut leur ouvrir d'autres horizons³. »

2. Une inscription rendue possible par l'appel du théologal

L'étiologie de l'homosexualité restant confuse, les itinéraires de l'acceptation et de l'intégration dans un projet de vie à deux peuvent dès lors porter des enjeux théologiques non négligeables. C'est que le couple lui-même est vecteur de résilience. Sur quel support en effet construire une relation durable quand on n'a ni la tradition ni les coutumes avec soi ? Les couples homosexuels rappellent à tous d'une manière spécifique que le salut est à l'œuvre partout où il est accueilli,

¹ « Beaucoup de nos contemporains exaltent aussi l'amour authentique entre mari et femme, manifesté de différentes manières, selon les saines coutumes des peuples et des âges. Éminemment humain puisqu'il va d'une personne vers une autre personne en vertu d'un sentiment volontaire, cet amour enveloppe le bien de la personne tout entière ; il peut donc enrichir d'une dignité particulière les expressions du corps et de la vie psychique et les valoriser comme les éléments et les signes spécifiques de l'amitié conjugale. »

² WOJTYLA, K., *Famille et communion de personnes*, Tequi, Paris, 2016

³ SAINTÔT, B., *L'hospitalité et les fécondités de l'alliance conjugale*, in « Etudes », 2015/10, p. 74

offert à tout homme et à toute femme qui se laisse conduire par la foi et son attachement au Christ. Ils participent à resituer les cadres normés comme les balisages d'un chemin de vie, et non comme les critères de hiérarchisation entre les humains, entre parfaits et moins parfaits, rigoureux et laxistes.

D'un autre côté, l'argument-massue qui consiste à invoquer l'authenticité de l'amour pour légitimer à bon compte le couple homosexuel n'est pas non plus dénué de fragilité. Le recours à cette référence diffuse est-il suffisant pour approuver ou délégitimer certains modes de vie ? Puisque l'amour ne peut fonctionner comme critère de vérification, nous soutenons avec Michel Demaison que « c'est à lui [au contraire] qu'il convient d'appliquer certains critères d'authenticité, de validité, pour évaluer son poids de vérité, pour tester la puissance qu'il contient¹. » Ces critères semblent assez immédiats et sont rappelés par Michel Demaison lui-même : les actes et les passions sont au service de l'unification dans un rapport honnête au réel, l'oblativité est la norme directive et corrective de l'élan amoureux, l'ouverture au tiers en garantit l'inscription concrète et effective, le choix de la fidélité éprouve le cadre du don et de la confiance.

C'est alors que, prudemment, et à partir de ces principes, la théologie chrétienne serait pour nous en droit de prendre à bras le corps les variations de l'amour contemporain. Elle peut effectivement dire quelque chose de pertinent et de spécifique sur lui, quand le registre amoureux est aujourd'hui pris entre l'étau de sa réduction au temps court, au passager, d'une part, et à sa quasi-sacralisation d'autre part.

Le christianisme n'est-il justement pas susceptible de remettre opportunément du jeu et de la longueur dans les avatars des amours contemporaines, qu'il ne saurait par ailleurs mépriser ? Ne tient-il pas l'essentiel de ce qu'il peut féconder dans le langage baptismal, quand des hommes et des femmes s'engagent l'un envers l'autre aujourd'hui ? Ce que le christianisme continue à insuffler et à « spécifier » dans ce relationnel contextualisé, c'est sans aucun doute l'approche d'une foi comme fidélité dans la durée, la « mitoyenneté » d'un amour qui demeure et traverse les aléas, l'ancrage d'une espérance qui s'éprouve comme patience et reprise de soi face à ses décisions fondamentales.

¹ DEMAISON, M., *Libre parcours théologique*, in LACROIX, X. (dir.), *L'amour du semblable. Questions sur l'homosexualité*, Cerf, Paris, 1995, p. 207

3. Une famille élargie

Avec Jean-Pierre Pierron, nous avons vu comment les liens parentaux et familiaux peuvent saisir le sujet dans les liens durables du désir, de la liberté et du lien. Pour reprendre les mots de Bruno Saintôt, la famille comme valeur durable reste un lieu polarisant d'humanisation en ce qu'il vise les biens d'hospitalité et de fécondités¹. C'est se rappeler alors qu'en christianisme aussi l'« élargissement » de la notion de famille, reprise d'ailleurs par le pape François (AL 187-198), a un fondement théologique. Depuis la bénédiction qui accompagne l'alliance avec Abraham destinée à s'étendre sur toutes les familles (Gn 9,12) en passant par la fécondité inespérée promise par l'accueil des trois visiteurs (Gn 18,1-15) jusqu'à la conception d'une famille en Christ qui consiste à « faire la volonté de mon Père » (Mt 12,50), il existe un point de vue qui surpasse toute singularité familiale où « les valeurs traditionnellement attendues de la famille comme la convivialité, le soin mutuel, la solidarité durable, l'attention gratuite à l'autre et enfin le souci de l'habitation commune sont transposées au plan universel »². Dire cela, c'est revenir à l'intuition du pape François d'une vision large de la famille, vision clarifiée dans le motu proprio *Summa familiae cura* pour refonder l'Institut pontifical Jean-Paul II d'études sur le mariage et la famille³. C'est prendre aussi en compte les *semina Verbi* et ne pas oublier que l'intégration à la vie de l'Église n'est pas binaire mais concentrique. La pédagogie divine, la patience de Dieu fait avancer chacun pas à pas, vers la pleine participation au mystère de l'Eglise Corps du Christ. Peuvent alors se déployer les axes d'une théologie plus inductive qui considère l'humanité unifiée par création, solidaire dans son élection et sa rédemption. Des fécondités « incontrôlables » mais non moins identifiables peuvent être discernées là où l'hospitalité divino-humaine de l'alliance est accueillie et reconnue dans des vies.

Sur ces points précis, nous voudrions entrer maintenant en dialogue avec le document « Faith, Hope, Love » issu de la Standing Commission on Liturgy and Music de l'Eglise épiscopalienn

¹ SAINTÔT, B., *L'hospitalité et les fécondités de l'alliance conjugale*, in « Etudes », 2015/10, p. 70

² Ibid, p. 71

³ FRANÇOIS (pape), *Lettre apostolique en forme de Motu Proprio Summa familiae cura, instituant l'Institut pontifical théologique Jean-Paul II pour les sciences du mariage et de la famille*, 8 septembre 2017 https://w2.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170908_summa-familiae-cura.html (dernière consultation : 30/03/2019)
<https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/Pape/Le-pape-confirme-vision-large-famille-2017-09-24-1200879323> (dernière consultation : 30/03/2019)

américaine (2012 - revised and expended edition 2015)¹ ². Les ressources théologiques de ce document ecclésial entendent déployer une théologie susceptible de porter la bénédiction liturgique de personnes de même sexe. Ce document revêt déjà sept ans après sa parution un intérêt historique fort. C'est que l'Eglise épiscopaliennne américaine a été suspendue (et non exclue) de la Communion anglicane pour une durée de trois ans par un décret daté du 14 janvier 2016, suite à la réception ecclésiale de ce document. Elle a en effet décidé d'ouvrir unilatéralement le mariage sacramentel aux personnes de même sexe et a réformé son droit canonique pour le faire (alors que le document de 2012 n'envisage pas explicitement cette issue)³. On sait conjointement la branche épiscopaliennne américaine très active sur le plan des questions de genre (elle a constitué le fer de lance en faveur de l'ordination des femmes) et les répercussions sur la Communion anglicane depuis l'ordination de l'évêque Gene Robinson, ouvertement homosexuel, à la tête du diocèse du New Hampshire en 2003⁴.

Tout en limitant la prospection de ce document à notre objet de recherche, sans entrer dans la doctrine du mariage en tant que telle, moins encore dans la question de la bénédiction liturgique, nous éprouvons un quintuple intérêt à étudier la nature du protocole engagé. Premièrement, l'étendue du champ lexical décliné autour du baptême constitue l'âme et l'architecture du propos. Il s'agit dès lors d'en mesurer la tonalité et la densité. Deuxièmement, le rapport aux Ecritures semble intéressant, selon nous, en ce sens qu'il ne force pas une lecture partisane. Il souligne plutôt la complexité et les voies par lesquelles les questions que les Ecritures posent atteignent notre interdépendance avec la réalité⁵. Troisièmement, l'originalité essentielle du document réside pour nous dans le ciblage d'une théologie spécifique de l'alliance. Le couple

¹ <http://www.episcopal-ut.org/wp-content/uploads/2017/02/2015-I-will-bless-you-and-you-will-be-a-blessing.pdf> (dernière consultation : 30/03/2019). L'édition de 2015 ajoute les réactions d'un évêque et d'enseignants vis-à-vis de l'édition de 2012.

² L'édition de 2012 est disponible en français : « Je te bénirai et tu seras une bénédiction », Ressources pour la présentation et la bénédiction de l'alliance d'un couple de même sexe, document recommandé pour être étudié par la 77^e Convention générale de l'Eglise Episcopale, Church Publishing Newyork, juillet 2012

³ <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/Monde/Le-synode-Eglise-anglicane-sanctionne-branche-americaine-2016-01-15-1200731477> (dernière consultation : 30/03/2019)

⁴ Cfr CHAPMAN, M., *La « pratique de l'homosexualité » et la Communion anglicane : considérations théologiques et identitaires*, in BÉTHMONT, R., GROSS, M. (dir) *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 97-121

⁵ Le baptême, et plus spécifiquement la vie baptismale, constituent la clé de voûte de l'ensemble du document « Faith, Hope, Love » Gn 1-2, Gn 19, Rm 1, 26-27, Lv 18.22 et Ct sont remis en perspective à partir de ce paradigme. Les incertitudes et conflits quant aux interprétations exégétiques sont évoquées et détaillées mais le document privilégie les interprétations personalistes et inclusives.

homosexuel est intégré dans un ensemble plus vaste de « relations d'alliance » entre êtres humains. Comme l'ont constaté Rémy Bethmont et Martine Gross, « cela permet de considérer dans un même mouvement la vocation du mariage hétérosexuel, celle des communautés monastiques et celles des couples de même sexe, et de les rapporter toutes à la mission de l'Eglise qui découle de son alliance avec Dieu : témoigner de l'amour de Dieu qui crée, rachète et préserve¹. » Quatrièmement, l'Eglise épiscopaliennne comme Eglise de la Communion anglicane dispose d'un septénaire sacramentel (vis-à-vis duquel nous éviterons les analogies trop rapides avec le septénaire catholique) qu'elle mobilise avec souplesse. Cela ne semble pas sans intérêt pour mesurer en catholicisme aussi l'imbrication de la sacramentalité dans les contextes sociétaux nouveaux. Enfin, cinquièmement, la perspective épiscopaliennne déploie corrélativement une perspective « ecclésio-décentrée » pour gérer les tensions, au moyen d'un processus synodal spécifique, note caractéristique de cette contribution dans le concert des documents ecclésiaux.

¹ BÉTHMONT, R., GROSS, M. (dir) *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 32

IV. Eclairer l'amour à partir de sa source

1. « Faith, Hope, Love » : une approche inductive d'une réalité de terrain évolutive

Le document « Faith, Hope, Love », dont nous utilisons la version française de 2012, se subdivise en sept parties : une introduction générale (10 pages), une synthèse théologique qui rend compte des ressources disponibles pour la bénédiction des couples de même sexe (50 pages), les aspects canoniques en lien avec le droit des Etats américains (8 pages), la préparation pastorale des couples (38 pages), un corpus liturgique (16 pages), un guide de discussion à destination des communautés (46 pages) et un ensemble d'annexes à intérêt historique (on y lit notamment l'évolution chronologique de l'attitude adoptée par l'Eglise envers la réalité des couples de même sexe) et terminologique (16 pages).

Dans l'introduction, la Commission en charge de la liturgie contextualise la rédaction du document. On l'avait chargée, à la suite d'une résolution de la Convention générale de 2009, de « recueillir et développer des ressources liturgiques » pour la bénédiction des couples de même sexe¹. L'approche est inductive, elle entend faire remonter une réflexion à partir des pratiques de terrain. Elle ne se positionne donc pas sur le débat du bien-fondé ou non de telles bénédictions tout en reconnaissant les clivages sur cette question au sein de la Convention. Elle reconnaît que son travail de collection comporte de nombreux parallèles avec le mariage traditionnel quand elle s'intéresse à « deux personnes prenant réciproquement un engagement public, à vie et monogame, en échangeant des vœux solennels lors d'un rite qui prononce la bénédiction de Dieu sur le vie commune ». La Commission souligne encore la complexité des aspects canoniques du mariage en contexte américain. Elle discute enfin la méthodologie avec laquelle le document a été produit, mettant en avant le processus synodal, les remontées des provinces et le dépouillement des enquêtes, la réflexion partagée à travers la Communion anglicane.

La synthèse théologique du document se donne donc à lire de manière programmatique dès l'introduction. La succession chronologique des résolutions des Conventions générales laisse entrevoir une évolution constante du positionnement vis-à-vis duquel la Commission comprend

¹ Résolution 2009-C056 « Je te bénirai et tu seras une bénédiction », Ressources pour la présentation et la bénédiction de l'alliance d'un couple de même sexe, document recommandé pour être étudié par la 77^e Convention générale de l'Eglise Episcopale, Church Publishing Newyork, juillet 2012, p. 176

sa tâche : reconnaissance et affirmation de la présence de personnes homosexuelles dans l'Eglise (Minneapolis, 1976), encouragement des diocèses à approfondir l'accueil de cette situation (Anaheim, 1985), reconnaissance de la discontinuité entre la réalité du mariage traditionnel et le vécu de nombreux fidèles (Phoenix, 1991), demande d'approfondir le fondement théologique des rites honorant l'amour de deux personnes de même sexe (Indianapolis, 1994), reconnaissance des relations de couples autres que celle du mariage (Denver, 2000), légitimité de ces célébrations car elles se situent dans les « limites acceptables de notre vie commune » (Minneapolis, 2003), nécessité de développer des ressources théologiques et liturgiques pour la bénédiction des couples de même sexe (Anaheim, 2009)¹.

Une norme est saillante : elle concerne des couples dont les caractéristiques attendues de l'union sont « fidélité, monogamie, affection réciproque et respect, une communication attentive et honnête, et l'amour sacré qui permet aux membres d'une telle relation de voir l'un dans l'autre l'image de Dieu². » En réalité, c'est une théologie spécifique de l'alliance qui permettra plus loin de soutenir la norme et d'en éclairer le bien-fondé.

Les racines d'un tel discours sur les engagements sont baptismales, eucharistiques et pascales. La Commission propose alors quatre sections au travers desquelles elle motive sa prospective : une démarche missionnaire, une théologie de la bénédiction, le couple comme forme d'alliance et les enjeux ecclésiaux de telles dispositions.

A lire l'historique de la législation de la Convention générale sur la question du couple homosexuel, on soulignera la forte propension inclusive qui suit de très près les évolutions sociétales. Elle résonne sur fond d'une communauté ecclésiale qui semble plus aguerrie avec le processus de reformulation des normes, avec l'idée d'un pluralisme théologique interne et le fait qu'une résolution ecclésiale puisse se vivre dans la pratique de manière différenciée, avec un accent prononcé sur les « analogies probantes » entre différentes formes d'unions. En ce sens, la Convention cultive et revendique une posture de la « marge » au sein de la Communion anglicane³. L'introduction pose la question « des limites acceptables de notre vie commune » et le thème de la frontière normative déplacée reste un leitmotiv pour l'ensemble du document.

¹ Cfr. Annexe. Historique de la législation de la Convention générale Ibid., p. 169-180

² Résolution 2000-D039 Ibid., p. 174

³ L'Eglise épiscopale est éprouvée par l'érosion continue de son réservoir de fidèles dans une Amérique où le foisonnement des confessions chrétiennes oeuvrent à de rudes concurrences. En 2015, elle n'était plus officiellement que la 14^{ème} nomination chrétienne avec moins de deux millions de membres. https://www.episcopalchurch.org/files/table_of_statistics_english_2015.pdf (dernière consultation : 30/03/2019)

Ainsi, Rémy Bethmont et Martine Gross soulignent l'héritage notable des théologies subversives sur l'Eglise, en particulier celui de la queer theology, et de la méfiance envers les définitions doctrinales et disciplinaires qui viendraient figer le discours institutionnel¹. On verra par ailleurs dans la suite du document l'impulsion d'un modus operandi ecclésial qui se désorganise continuellement pour recomposer la plausibilité de l'identité chrétienne à chaque époque : celle ancrée dans un amour subversif qui vient relancer tout essentialisme sclérosé².

2. L'appel de l'Eglise : la mission

« Notre point de départ est le sacrement du baptême qui fait que nous appartenons au Corps du Christ et nous invite à participer à la mission de Dieu de réconciliation dans le monde (2 Co 5, 17-19)³. »

La Commission souligne d'abord trois dimensions théologiques inhérentes à la vie baptismale, dimensions qui servent d'appui pour bénir une vie de couple chrétien: exprimer la gratitude pour une présence d'Esprit discernée dans des vécus, soutenir des engagements à prendre et participer à la mission de disciple dans l'Eglise et dans le monde. C'est la figure du disciple-missionnaire et du témoignage qui est initiée et privilégiée comme fondement. La Commission resitue ensuite le mouvement initial et continu de la bénédiction qu'elle lit à travers l'Ecriture : Dieu bénit l'alliance dans le Christ et cette bénédiction donne la capacité de retourner la bénédiction. Dès lors, la formation d'alliance est considérée comme la clé de voûte des Ecritures ainsi que son exhortation primordiale, ce qui conditionne toute réflexion théologique sur l'engagement relationnel des couples-missionnaires⁴. La signification du couple-missionnaire est donc à proprement parler eschatologique : signifier dans l'Histoire dont nous ne maîtrisons pas le terme la possibilité d'une création nouvelle, de réparation, de justice et de pardon⁵.

¹ BÉTHMONT, R., GROSS, M. (dir) *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 31

² On retrouvera cette intuition fondatrice au cœur de l'ouvrage de Patrick Cheng, théologien de l'Eglise épiscopale. Cfr. CHENG, P., *Radical love. An introduction to queer theology*, Seabury Books, New York, 2011, p. 106-113 : « Church : External Community of Radical Love »

³ « Je te bénirai et tu seras une bénédiction », Ressources pour la présentation et la bénédiction de l'alliance d'un couple de même sexe, document recommandé pour être étudié par la 77^e Convention générale de l'Eglise Episcopale, Church Publishing Newyork, juillet 2012, p. 16

⁴ Cette manière de percevoir les alliances en devenir vient notamment de l'évêque et théologien épiscopalien Paul Marshall. Cfr. MARSHALL, P., *Same sex unions : stories et rites*, Church Publishing, New York, p.40

⁵ Cfr. HEFLING, C., *What do we bless and why ?*, in « Anglican Theological Review », 85/1, 2003, p. 91-93

Comme la mission est toujours située, l'Eglise doit être attentive aux circonstances culturelles et sociales dans laquelle la bénédiction divine prend son sens. L'évolution de la perception de l'homosexualité et surtout de ses configurations est notable, souligne la Commission, et certaines configurations de l'homosexualité qui impliquent parfois des réalités familiales peuvent être édifiantes. C'est pourquoi « être témoins de l'œuvre de l'Esprit dans les couples de même sexe, de la même manière que nous le sommes pour un couple de sexes opposés, peut élargir-et dans bien des lieux a déjà élargi-la compréhension qu'a l'Eglise de sa participation à la mission de Dieu de réconciliation dans le monde¹. » En étant témoin de la grâce de ces alliances et de la générosité de l'accueil de l'Eglise, la bénédiction réinterroge chacun sur son baptême et sur la valeur de ses propres engagements.

La Commission lit encore dans l'Ecriture un appel constant à élargir le champ de la bénédiction divine afin d'étendre sa mission. Elle voit dans l'amour fidèle des personnes homosexuelles et l'engagement par alliance des couples un moment de cette œuvre de salut, un signe des temps. L'enjeu ne serait autre qu'une « répétition critique » de la capacité à intégrer et à repousser les frontières de l'inclusion (Ac 10) et « très souvent, dans l'histoire d'Israël et des débuts de l'Eglise, répondre au défi de la grâce extravagante de Dieu et de la richesse de la bénédiction divine a permis d'étendre la mission de Dieu dans le monde au-delà de ce qu'on pouvait imaginer². »

Pour nous, la spécificité de cette section réside davantage dans la reprise d'une perspective de théologie fondamentale que sur une morale ou une pastorale. On insiste sur l'idée que le christianisme en ses fondements se joue toujours des binaires moraux et des dualismes doctrinaux. Les catégories de résurrection et d'incarnation sont utilisées de façon à « troubler » : mort et vie, humain et divin ne se positionnent pas en cloisons étanches. On ressent à travers le texte, et pour reprendre l'expression de Patrick Cheng, l'expression d'un « amour radical » qui n'a de cesse de dissoudre les frontières de l'intégration. Il convient ensuite de préciser que cette référence à l'amour ne consiste pas à abolir toutes les règles ou à justifier une existence antinomienne, sexuelle ou relationnelle dissolue. En tant que tel, l'amour radical repose sur un comportement responsable, respectueux et valorise la symétrie. Si l'on suit cette logique, l'Eglise, qui a la mission de proclamer que chacun peut vivre de l'amour divin, se devrait de

¹ « Je te bénirai et tu seras une bénédiction », Ressources pour la présentation et la bénédiction de l'alliance d'un couple de même sexe, document recommandé pour être étudié par la 77^e Convention générale de l'Eglise Episcopale, Church Publishing Newyork, juillet 2012, p. 26

² Ibid., p.28

« désordonner régulièrement » le cadre au sein duquel elle comprend la mission, la définit et la conceptualise conjoncturellement.

C'est une ecclésiologie d'« Eglise en sortie », pour reprendre la terminologie « bergoglienne », où tous peuvent devenir acteurs de l'évangélisation. Le couple homosexuel est considéré en tant que lieu crédible d'un baptême en croissance. Si l'homosexualité est comprise dans l'ordre du vécu minoritaire et non de l'assignement dans la marge, on accepte alors plus aisément qu'elle soit potentiellement intégrable aux nouveaux chemins de l'évangélisation. Le couple homosexuel chrétien n'est pas d'abord considéré comme un refuge mais comme un environnement capacitant pour féconder, à partir du relationnel, la joie d'être un chrétien crédible. Cette reconnaissance vise le couple qui se met, lui aussi, à l'écoute de l'œuvre de Dieu dans le monde. L'accent est mis sur l'eschatologie et sur le potentiel réconciliateur, générateur de promesses, du couple-missionnaire.

3. La joie de l'Eglise : une théologie de la bénédiction

Le document engage ensuite une phase plus contemplative. Cette phase déploie aussi l'organigramme sacramentel sous le signe de la bénédiction. C'est que la bonté de Dieu dans la création, rappelle la Commission, fait que toute réalité est susceptible d'être porteuse de bénédiction, « y compris l'amour et la fidélité et l'alliance de couple, par laquelle nous vivons notre appel à manifester la tendresse divine¹. » La bénédiction chrétienne est expansive et généreuse parce qu'elle sait veiller sur le caractère fondamentalement bon de la création en Dieu. Les Ecritures inviteraient en ce sens à ne pas appréhender la source de la bénédiction comme une denrée rare au bord de l'épuisement mais bien « comme un puits d'amour infini et de grâce éternelle, un véritable débordement de richesses divines. » L'Eglise est ainsi appelée à discerner des exemples particuliers de la générosité divine dans tout ce qui s'offre de juste et de généreux.

Le développement met pour nous à l'avant-plan les filtres que nous utilisons pour lire la bénédiction à travers l'Ecriture. En effet, selon la logique de la Commission, la « grammaire » des Ecritures, quand elle module le respect des différences comme projet divin, ne se réduirait pas à la répétition limitative des catégories genrées par lesquelles elle se décline dans l'écrit historique. Une telle perspective déplace l'appréhension restrictive de l'homosexualité en termes de continuité ou de discontinuité avec l'ordre de la création pour la situer en

¹ Ibid., p.32

reconnaissance d'un approfondissement et d'un renforcement de la bénédiction divine sur le créé.

4. La vie de l'Eglise : l'Alliance

La section centrale du document déploie une théologie dense de l'alliance (p. 35-53). La Commission part d'« en bas », de la pluralité des formes d'alliances dont témoignent les Ecritures. Les alliances reçoivent ensuite de l'Eglise le potentiel pour y refléter l'alliance plénière : celle qui est faite « à travers le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, que l'Eglise célèbre dans le baptême et l'eucharistie¹. » La logique de la Commission fait donc remonter par induction une série d'alliances, comme témoignages attestés de fidélité et de don de soi, au crible de la bonté divine comme figure parfaite. Celle-ci se manifeste sous le paradigme baptismal : adressé à tous, inconditionnel, indéfectible, égalitaire en honorant les différences, appelant à la liberté et à la responsabilité.

L'alliance est d'abord d'ordre baptismal, note la Commission, en ce sens que le baptême signifie la mission trinitaire divine de l'amour créateur et rédempteur. A travers les limitations, les afflictions, la Bible apprend à discerner les signes du pouvoir providentiel de l'amour divin dans la constance. L'eucharistie rassemble ensuite nos vies éparpillées en une offrande unique. Ces sacrements initiaux viennent redire qu'en tant que créatures de Dieu, et dans le langage de la Commission, le lieu du salut est l'univers relationnel du quotidien.

A l'intérieur de cette dynamique, la Commission invite à considérer tous les engagements d'alliance comme autant d'expressions de la bénédiction divine. A cet égard, la constance dans les engagements pris reste une condition de la clarté d'une vie sous la bénédiction de Dieu car « dans toutes ces alliances, les partenaires promettent d'être honnêtes et de rester fidèles l'un envers l'autre quelles que soient les demandes en temps et énergie de leurs autres obligations ou les engagements possibles avec d'autres personnes. » La profondeur de ces engagements indique le lieu d'une vocation, un appel à le concrétiser, une réponse à lui donner et un lieu de consécration pour le sanctifier. La conviction exprimée ne traduit pas un irénisme naïf qui feindrait d'ignorer la concrétisation des engagements au quotidien. Elle en éclaire les conditions sine qua non et les inscriptions des alliances audibles.

¹ « Je te bénirai et tu seras une bénédiction », Ressources pour la présentation et la bénédiction de l'alliance d'un couple de même sexe, document recommandé pour être étudié par la 77^e Convention générale de l'Eglise Episcopale, Church Publishing Newyork, juillet 2012, p. 36

5. Le foyer chrétien

Vient alors un développement sur la notion de foyer chrétien. Le foyer est parfois unilatéralement perçu dans la société comme la raison d'être ou le but de la vie humaine mais, précise la Commission, « c'est plutôt l'union avec Dieu en Christ qui est le but pour tous, y compris la création entière, comme l'indique clairement du reste la lettre de Paul aux Romains (Rm 8,18-25). » Les foyers deviennent alors « ces lieux d'intimité où les personnes sont amenées à se voir quotidiennement comme les plus proches des proches. » Le foyer charpente une intimité d'alliance : « œuvrer pour répondre aux besoins de l'autre et se soutenir en famille, organiser le foyer et son couvert quotidien, entretenir et partager les biens, prendre soin de l'autre dans la maladie et la mort. » Il est participation vitale à la grande alliance à partir du vulnérable, du « prendre soin », de l'intime et de l'hospitalier¹.

En réalité, la Commission laisse en tension la notion de foyer chrétien et celle de couple chrétien. Ce dernier ne s'identifie pas purement et simplement au premier terme car la notion de foyer est plus englobante. Elle spécifie une série de relations d'alliance à travers lesquelles des engagements sont pris pour vivre le baptême. La Commission y inclut donc les vœux monastiques, le mariage, les couples de même sexe fidèles. Elle y discerne toutes les formes de vie qui font le lit de l'ecclésial. Elle y dispose tout ce qui est susceptible de favoriser la sanctification des sujets. Le couple chrétien est une spécification d'une forme d'alliance recevable dans laquelle le couple homosexuel lui-même devient alors lisible.

A miser ainsi sur le baptême comme figure originaire et eschatologique du relationnel, de la nouvelle création en Christ, se dégage pour nous un discours novateur. C'est que le couple monogame hétérosexuel ne constitue plus la grille de lecture unique pour unifier le sexuel et le familial dans l'intersubjectivité croyante. La valorisation du foyer comme capacité relationnelle à refléter l'amour sacrificiel du Christ indique l'offrande de soi comme véritable critère de régulation des alliances humaines. Un déplacement est notable : celui de la remise en perspective du mariage hétérosexuel au sein d'un cadre plus large. Le baptême devient le lieu d'ancrage de la normativité croyante pour penser l'engagement de deux personnes l'une envers l'autre.

¹ Cfr. BREIDENTHAL, E., *Christian Households : The Sanctification of Nearness*, Wipf and Stock, Eugene, 2004

6. Une évaluation contrastée

A travers « Faith, Hope, Love », le modèle du mariage hétérosexuel devient poreux. Tantôt évoqué comme modèle de référence souple et malléable, tantôt comme modèle à corriger, la manière de s'y référer pose le défi du discernement, à l'heure de la normativité mouvante¹. Une contre-norme est alors réaffirmée pour soutenir l'équilibre, celle de la monogamie fidèle et exclusive. Mais d'où est suggérée la puissance signifiante de cette norme, si ce n'est au travers de récits et de leurs relectures qui honorent clairement la rencontre entre l'homme et la femme? La tradition a honoré la fécondité du mariage à travers l'union de l'homme et de la femme. Le couple hétérosexué demeure son prisme de lecture. L'objection qui consiste à affirmer que l'exclusivité hétérosexuelle scellée par le mariage est relative au contexte historique et culturel où elle s'est façonnée n'évacue pas une telle constellation de repères. Ils restent prégnants pour la conscience collective et se révèlent comme autant d'étapes nécessaires pour penser le relationnel humain et chrétien.

Ensuite, le document traite de manière indifférenciée le couple d'hommes et de femmes comme si, en fin de compte, on présupposait que la relation homosexuelle pouvait être traitée en soi indifféremment de la question des psychismes qu'elle mobilise. Les études de genre poussent évidemment à poser le débat en ces termes. Mais est-ce que cela résiste face à la réalité ? Est-on vraiment assuré que les relations de couples d'hommes et de femmes sont symétriques sur leur signification profonde et sur les conséquences de ce qui est engagé au quotidien ? Des approches psychanalytiques écoutées jusqu'il y a peu ont parfois montré le contraire. Sont-elles définitivement périmées ? La réserve envers notre lecture de « Faith, Hope, Love » concernerait l'instrumentalisation et l'idéalisation de l'outil théologique pour rencontrer une attente sociétale sans respecter l'ensemble des médiations par lesquelles les « vérités » à réinterpréter aujourd'hui arrivent jusqu'à nous.

D'un autre côté, le document donne la grande chance de penser les enjeux intrinsèquement aux réalités ciblées. Ce qui est valorisable, c'est la juste prise en compte de l'espace et du temps où ces enjeux se dialectisent, à l'ère du remodelage anthropologique qui complexifie les faire-famille et les parcours des couples, à l'heure des restructurations opérées en profondeur par la loi civile sur les « systèmes d'alliance » et au moment où les biotechnologies et les technosciences façonnent de nouvelles visions du monde. Sans cela, le risque serait en effet

¹ FINO, C., *Discerner pour parvenir à juger quand la normativité est mouvante*, in « Transversalités » n°136, 2016, p.55-68

d'en rester à des postures convenues, finalement figées et clivantes, en esquivant l'échiquier sur lesquels les appuis éthiques se configurent et peuvent générer des comportements vertueux.

Le concept d'alliance soutenu par l'expression de la vie baptismale est donc pertinent et efficace. Il est effectivement opératoire pour souligner à la fois la qualité de fond de l'engagement entre deux personnes et soutenir la reconnaissance de la forme que peut prendre leur engagement. A l'instar de ce que Monseigneur Bonny a soutenu, nous pensons qu'il n'est pas discriminatoire de réserver le sacramentel à la particularité d'une relation entre un homme et une femme, comme élément stable et espace signifiant de la tradition chrétienne¹. Mais le champ de la bénédiction ne se cantonne évidemment pas au sacramentel. La vie baptismale s'infiltré partout où elle est invitée et elle est susceptible de dynamiser des formes d'engagement aboutis que la forme du mariage sacramentel n'épuise pas².

¹ <http://belgicatho.hautetfort.com/archive/2014/12/29/mgr-bonny-la-version-francaise-de-l-interview-accordee-au-jo-5522610.html> (dernière consultation : 30/03/2019)

² En contexte réformé francophone, Denis Müller mettait également en garde dès 2003 envers l'écueil des analogies fragiles, pour se concentrer davantage sur un travail théologique de fond, honorant à la fois les médiations traditionnelles et la contextualisation croyante : « Plutôt que de se débarrasser démagogiquement de cette épine que constitue pour elles [les Eglises] les couples homosexuels en leur accordant une bénédiction mimétique mais paresseuse, elles feraient mieux de développer un authentique accueil des personnes et des couples homosexuels, puis de rouvrir ensemble avec tous les couples la question du sens du mariage et du sens distinctif du partenariat homosexuel. Ainsi une pratique liturgique éventuelle, réfléchie et différenciée, pourrait-elle découler d'une expérience communautaire et dialogale exigeante, plutôt que de l'anticiper de manière précipitée. » MÜLLER, D., *La reconnaissance des couples homosexuels*, in « Evangile et liberté » n°263, février 2003

V. Un portrait spécifique du Christ en soutien

La valorisation d'une vie baptismale pour souligner la qualité de fond d'un engagement entre deux personnes de même sexe préfigure un « sens du Christ » caractéristique. A croiser les perspectives de « Faith, Hope, Love » et les enjeux de notre chapitre précédent, nous pouvons relever au moins cinq postures christiques significatives. On identifiera successivement un Christ confiant envers le potentiel humanisant, un Christ comme modèle à concrétiser plus qu'à répéter, un Christ unifiant en lui les tensions à maintenir, un Christ qui assume le paradoxe d'attacher à lui tout en rendant l'homme à sa propre liberté et un Christ dont le Corps est sans cesse reconfiguré pour mieux intégrer. Ce portrait d'ensemble met en œuvre une rencontre dialogale entre anthropologie, éthique, ecclésiologie et pastorale. Il ne vient pas en surimpression de la vie baptismale mais soutient celle-ci. Il accompagne un rapport au baptême comme idéal concret à personnifier.

1. Favoriser ce qui engage

Bernhard Häring avait choisi d'introduire son ouvrage *La loi du Christ* par une mystique de l'union au Christ : dans le Christ, Dieu nous a tout donné ; s'il s'agit bien de lui répondre, il faut lui répondre dans l'amour : le don précède l'exigence dans la logique de l'Evangile. La vie chrétienne est une vie « dans le Christ », imitation du Christ, suite du Christ. Etre chrétien, c'est s'épanouir dans l'identification mystique à l'être du Christ. Vivre à la suite du Christ, c'est donc s'éprouver comme membre de son Corps. C'est laisser vivre le Christ en soi¹. Häring a ainsi fait le choix délibéré de cadrer le travail du théologien moraliste comme théologie de ce que la foi a de plus intime : pour poser des choix en chrétien, il faut se laisser pénétrer de la vie de Dieu Trinité par les sacrements, connaître Dieu et s'associer à sa vie par les vertus.

Häring précise aussi qu'il a voulu davantage clarifier la manière créative selon laquelle le chrétien peut répondre à l'amour de Dieu dans son ultime synthèse *Libres dans le Christ*. Le Christ manifeste le Père pour nous conduire vers l'amour libérateur par l'Esprit : un chrétien ne se détermine pas d'abord en fonction d'injonctions héritées et assimilées mais doit apprendre à discerner, ce qui implique toujours le risque de la responsabilité, les signes efficaces de l'amour

¹ HÄRING, B., *La loi du Christ*, volume 1, Desclée et Cie, Paris, 1956, p. 13-19

libérateur de Dieu¹. Être libre, c'est être fidèle au Christ, c'est-à-dire fidèle à celui qui est la liberté incarnée, celui qui libère vraiment. Häring dessine alors les contours d'un personnalisme qui place « chacun de nous en face de Dieu, en face des autres hommes et en face de toute la création » et qui convient en ce temps, juge-t-il, où les consciences doivent être sensibilisées à répondre au Seigneur de l'histoire et aux besoins les plus urgents de l'humanité². Une théologie morale contemporaine est pour lui une théologie de la responsabilité avec pour fondements la liberté, la fidélité et la créativité³. Ce type de théologie entend enraciner la liberté dans l'amour et vise à créer et fortifier les liens de solidarité entre les fils de Dieu.

La suite du Christ n'épargne jamais au baptisé les hésitations et le tragique de la décision à prendre dans la conduite de la vie quotidienne. Au lieu d'obtenir des réponses claires et définitives que nous voudrions légitimement entendre, nous tenons peut-être ici bien davantage, à savoir le sens de la vie baptismale elle-même. En effet, pour celui qui s'est décidé à vivre son baptême, la décision et la responsabilité morale reste toujours à habiter. La « spiritualité baptismale » présente une figure du Christ autre que celle d'un modèle à copier servilement selon des préceptes immuables, valables en tout temps et en tout lieu. Elle propose davantage un Christ comme modèle à imiter et à réaliser selon le temps, le lieu et les personnes. Un modèle que l'on suit fidèlement dans la mesure où l'on se laisse transformer par le Christ, à travers les relations qu'il a tissées et qu'il tisse dans son Corps. Le temps de la vie qui est la nôtre, les préoccupations et les motivations des femmes et des hommes peuvent alors recevoir leur éclairage et leur orientation, de jour en jour plus affirmées, du projet parfait de l'amour créateur.

James F. Keenan, dont Philippe Bordeyne resitue le projet comme « une recherche à vivre nos vies en cohérence avec la foi baptismale et comme disciples du Christ⁴ » propose lui aussi une

¹ « Nouvelle connaissance et nouvelles expériences de liberté et de libération dans un temps de changements profonds et rapides, nouveaux défis qui appellent à élargir les horizons de la liberté et à incarner celle-ci dans tout le contexte de la vie de l'homme ; mais aussi nouvelles menaces quant à son existence même et à sa juste compréhension, font de la liberté un sujet prioritaire pour un chrétien responsable, dans sa vie morale. » HÄRING, B., *Libres dans le Christ I*, Cerf, Paris, 1998, p. 13

² « La liberté pour laquelle le Christ nous a libérés, ne peut manifester sa capacité et sa créativité sans une fidélité également créative au Seigneur de l'histoire. Cela implique une fidélité à ce qu'il y a de meilleur dans la tradition et surtout une fidélité à nos semblables, reconnaissants pour ceux qui sont venus avant nous, et responsables pour ceux qui nous succéderont. » Ibid., p.13

³ « Cela doit cependant être fait avec le plus grand souci de la fidélité au Seigneur et au peuple de l'alliance, et de la liberté comme signe de notre foi en la rédemption. » Ibid., p.15

⁴ BORDEYNE, P., MEDEVIELLE, G., THOMASSET, A., « Bulletin de théologie morale », *Recherches de Science Religieuse*, vol. tome 101, no. 2, 2013, p. 273-318

conception stimulante de la vie théologique aux prises avec le quotidien. Le Jésuite saisit à cet effet la visée morale comme une urgence, celle de rendre meilleure la consistance des relations dans laquelle chacun se trouve engagé. Pour ce faire, l'auteur met à distance une conception étriquée de la morale comme strict évitement du péché ou démarcation de la transgression. Il préfère investir une vision plus positive d'un être en situation, qui se fixe des objectifs pour régénérer en qualité sa vie relationnelle et affective, et qui se donne les moyens de cet accroissement réaliste¹. James F. Keenan invite alors à prendre en compte quatre « incarnations » pour penser la vie morale : le contexte dans lequel elle se vit, la prise en compte de la particularité de chaque situation humaine, le désir de devenir effectivement meilleur et la capacité à discerner la grâce de Dieu dans son vécu. C'est que les principes déclinés dans leur esseulement sont par nature dépourvus de la nuance, de la flexibilité et de la souplesse qui caractérisent le mouvement interne de la vie ordinaire. La juste note de l'accompagnement à la vie éthique sollicité par James F. Keenan se mesure à la qualité d'un dialogue qui ouvrira tôt ou tard à une prise de décision plus responsable : « avant le Concile Vatican II, on demandait aux pasteurs d'édicter des jugements prudents ; on leur demande aujourd'hui d'initier les personnes à discerner elles-mêmes avec prudence². »

La foi s'éprouve comme le lieu autorisé de l'authenticité, où les masques peuvent tomber, parce que c'est dans notre vulnérabilité profonde que l'on s'éprouve chrétien. Ensuite, l'espérance est présentée comme « disponibilité à ne pas abandonner la foi au moment où on n'en tire plus aucune consolation³. » La charité devient cet appel qui nous aide à unifier les aspirations les plus profondes qui nous habitent. Elle est susceptible de passer nos motivations au tamis, de nous pousser au-delà de nos manques d'audace. L'éthique théologique, si elle est possible, serait à formuler dans le langage de la voie, de l'itinérance et non de dans les termes de l'objet exploré et connu de fond en comble.

2. Un Christ de la confiance

Tout d'abord, l'accent est mis sur la représentation d'une création bonne, elle-même inspirée par la bonté souveraine de Dieu qui appelle la bonté elle-même, c'est-à-dire la création à exister.

¹ KEENAN, J., *Les vertus, un art de vivre* (col. « Tout simplement »), Editions de l'Atelier, 2002, p. 56

² Ibid., p.38

³ Ibid., p.71

Le monde est offert à l'humanité, et plus précisément, à l'humanisation¹. Une harmonie initiale s'installe comme archétype confié à la responsabilité de l'homme : veiller et cultiver le don qui en Dieu se manifeste essentiellement comme don de soi². Dieu y est désigné en propre à travers un amour inconditionnel dont le Christ est l'expression parfaite. Ensuite, la vie dans l'Esprit oriente la vie du fidèle dans une optique bienveillante et désarme l'idée d'un Dieu lointain, plus étranger à certaines créatures ou certaines situations de vie qu'à d'autres.

C'est donc dans la logique d'un don fait au plus grand nombre que se dessine un Christ de la confiance : le salut est identifié en lui « en tant que réconciliation et communion retrouvée avec Dieu qui veut du bien à sa création et à ses créatures, comme une « offre » à saisir librement³. » Tout peut y entrer quand le salut prend la forme d'un rapport confiant au réel au sein duquel la fragilité est vécue paisiblement, étant donné qu'« en perspective théologique, la liberté s'exerce et se réalise dans l'écoute de Dieu qui libère, du prochain qui appelle, et dans la réponse, forcément concrète, que cette écoute induit. »^{4 5}. Le Christ comme figure de confiance accomplie en l'humanité devient par là même une figure de libération. Une telle vision incarnée du salut, fraternelle et ouverte surtout, traduit la maturation d'une conscience croyante en devenir, cherchant à se dire entre « myopie immanentiste » et « presbytisme rigoriste⁶ ». De la même manière que Dieu s'est humanisé en Jésus, l'homme est appelé à parcourir l'itinéraire de sa propre humanisation.

¹ Cfr. WÉNIN, A., *Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3*, in « Revue de sciences religieuses » n°101, 2013, p. 401-420

² BARTH, S., *La voie de l'amour électif. Une interpellation spirituelle pour notre temps*, Lit Verlag, Zürich, 2018, p. 94

³ Ibid., p. 96

⁴ CHALAMET, C., *Une voie infiniment supérieure. Essai sur la foi, l'espérance et l'amour*, Labor et Fides, Genève, 2016, p.224

⁵ Christophe Chamalet, au cœur d'un effort pour faire rencontrer l'ontologie et la narrativité par le biais de l'éthique, s'appuie sur la conviction que la théologie ne peut se comprendre aujourd'hui que dans le registre d'une « incitation à la vie ». Il entend ainsi promouvoir un projet théologique qui chercherait à orienter le cœur, au sens fondamental et biblique du terme, des hommes et des femmes de ce temps vers Dieu qui se dit dans le monde : Dieu lui-même, dans son « exode perpétuel », rejoint sa créature, relançant par là même le mouvement de cette dernière. La foi est alors comprise comme un acte d'écoute active qui pousse la personne à se confier, à s'engager, à vivre dans le temps et l'espace qui lui est offert, théologiquement circonscrit par ce que Christophe Chamalet appelle encore « inépuisabilité » de Dieu. Cfr. CHALAMET, C., *Une voie infiniment supérieure. Essai sur la foi, l'espérance et l'amour*, Labor et Fides, Genève, 2016, p.47

⁶ BARTH, S., *La voie de l'amour électif. Une interpellation spirituelle pour notre temps*, Lit Verlag, Zürich, 2018, p. 97

Il y aurait donc comme un parallèle entre la construction de l'humanité à la lumière de l'Évangile et l'édification de l'Eglise éclairée par une meilleure approche de l'humain en l'homme. Cela entraînerait un approfondissement des virtualités humaines que le salut dévoile et, en retour, une redécouverte des réalités du salut susceptibles d'éclairer une humanité mieux approchée¹.

3. Un Christ modèle à concrétiser

Et pourtant, même pour ceux qui se décident en faveur de la personne, de la cause et de la voie de Jésus, la manière de répondre au cœur de la vie reste à prendre. Jésus n'est pas la réponse préfabriquée aux dilemmes existentiels. La décision et la responsabilité morale restent toujours à assumer. Jésus n'est pas un modèle que l'on copie servilement mais un modèle fondamental à réaliser selon le temps, les institutions, les lieux et les personnes.

C'est le Christ comme pèlerin des chemins de Galilée qui prend ici toute sa stature. Pour les premiers chrétiens, le cœur de la foi, c'était la présence de Jésus ressuscité, vivant auprès d'eux comme un compagnon de route. Suivre le Christ, c'est, selon ce modèle, mettre ses pas dans les siens, écouter ce qu'il nous apprend de lui pour laisser notre liberté se façonner sur la sienne et être renouvelée en lui. Qu'elles puissent être appliquées comme autant de modèles de conduite ou adaptées de manière analogique, les paroles de Jésus obligent par leur intention. Il suffit de discerner ce vers quoi elles sont dirigées : la réponse aimante de Dieu et du prochain. Il s'agit d'aimer, et c'est là l'exigence suprême de l'Évangile, non pour des raisons extrinsèques, non seulement parce que l'amour désintéressé garantirait un respect indépassable pour tout homme, mais parce que Dieu se révèle à nous par proximité amoureuse².

Il nous semble que certains éléments de l'éthique des vertus peuvent éclairer cette perspective, notamment quand W. Spohn indique comment la « suite créative » peut s'opérer³. L'ambition de Spohn dans *Jésus et l'éthique* consiste en la réappropriation imaginative de l'histoire de Jésus par les sujets chrétiens, histoire non confinée au texte canonique mais continuée à travers

¹ Cfr. LAFONT, G., *Petit essai sur le temps du pape François*, Cerf, Paris, 2017, p. 63-64

² Dietrich Bonhoeffer va jusqu'à écrire que la suite du Christ « n'est rien d'autre que l'attachement à Jésus-Christ seul, c'est-à-dire, la rupture totale de toute programmation, de toute abstraction, de tout légalisme. C'est pourquoi aucun autre contenu n'est possible, Jésus étant le seul contenu. A côté de Jésus, il n'y a plus de contenu ; c'est lui seul. » Cfr. DIETRICH BONHOEFFER, *Vivre en disciple : le prix de la grâce*, Labor et Fides, 2009, p.39

³ WILLIAM C. SPOHN, *Jésus et l'éthique « Va et fais de même ! »* (traduction L. David-R. Myle), Lessius, 2010

la vie des communautés, comme garantie d'une vie ordonnée au bien concret. Il ne s'agit jamais de « cloner » l'attitude de Jésus mais d'avancer avec lui dans l'aventure qu'il a inaugurée.

Spohn dessine Jésus comme celui qui a créé des gestes et des paroles révélant un amour qui dépasse celui des hommes. Pour le théologien américain, l'histoire personnelle de Jésus consiste en la narration d'une intrigue de libération extraordinaire. Jésus convoque alors le disciple à « faire de même (Lc 1,37) », à poser des paroles et des gestes de libération qui traduisent la libération et le salut continués de Dieu. Cette présentation de Jésus permet à Spohn de conforter l'idée que la formation morale chrétienne ne consiste pas en l'apprentissage d'une technique de réponses mécaniques. Elle est davantage sollicitée par une invitation au discernement personnel des ressources de la tradition chrétienne et de la vie communautaire, en référence à ceux qui sont appelés à devenir disciples de Jésus-Christ aujourd'hui¹. Le Christ peut alors devenir le point de vue de l'agir spécifique des disciples où l'horizon de la gratuité, du pardon et de la réconciliation prévaut sur toute autre considération. Le prochain n'est pas seulement l'être de droit dont il faudrait garantir les libertés fondamentales, il est surtout l'image vivante de Dieu dont la destinée se lit à livre ouvert sur la table du Seigneur.

4. Un Christ principe continu de réconciliation

Offerte par Dieu en Jésus-Christ, la réconciliation reste surtout en devenir dans l'histoire humaine. Si elle est un don, la réconciliation demeure à jamais une tâche à accomplir. On portera alors attention avec Guy Ménard au fait que la logique paulinienne engage déjà une vision rigoureuse de la réconciliation des humains en eux et entre eux dans le Christ (Ep 2,13-17)². C'est l'homme « tout entier » qui entre dans ce processus, avec tout ce qu'il est, ce qui implique d'emblée une décentration par rapport aux liens sociaux, aux attaches familiales et aux convenances (Ga). La réconciliation est ainsi repositionnée à l'intérieur même d'une trame historique dont l'écrit canonique joue le rôle de ferment et de catalyseur. Ainsi Guy Ménard, en 1980 déjà, de préciser d'un point de vue éthique ce qui est plus aisément admis sur le plan des intentions, quand réconciliation et homosexualité s'intersectionnent :

« A bien des égards le monde homosexuel a en effet souvent manifesté le contraire d'une existence réconciliée. Réconcilié l'homosexuel ne l'était (et ne l'est encore bien souvent) ni

¹ « Cette histoire devrait former les dispositions et l'identité des chrétiens de telle sorte qu'ils vivent ensemble une vie spécifique de disciples. » Ibid., p.13

² MÉNARD, G., *De Sodome à l'Exode. Jalons pour une théologie de la libération gaie* (préface de Grégory Baum), L'aurore/univers, Saint Genis Laval, 1980, p. 202

avec son Dieu (s'il ne l'a pas tout simplement laissé tomber par découragement), ni avec la société dans laquelle il vit, ni avec les femmes, si ce n'est un homme, ni avec les hommes, pour bien des lesbiennes, ni avec ses semblables ni-encore moins peut-être-avec lui-même »¹

La réconciliation n'est jamais acquise sur le plan de l'histoire. Elle nécessite une mise en œuvre critique du Christ « modèle à concrétiser » au cœur des exigences évolutives de son effectuation, laissant la place à chacun de s'humaniser en profondeur. C'est que nul n'est réconcilié malgré soi ou en dépit de soi par incantations extérieures. L'attitude pastorale qui consiste à asséner aux personnes homosexuelles : « vous êtes dans une situation délicate qui est objectivement désordonnée par rapport à ce que l'Évangile propose comme idéal de vie, mais courage, au bout, il y a la miséricorde de Dieu » n'est pas vectrice de réconciliation effective. L'annonce désincarnée d'un « happy end » sans perspective sur la manière avec laquelle les hommes peuvent coopérer avec Dieu et être acteurs de leur salut n'est pas opératoire. Comme le Jésuite James Martin l'explique dans son plaidoyer, la posture d'accueil des personnes encouragée par le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* n'a de sens qu'à l'intérieur d'un dialogue partagé, une reconnaissance mutuelle et une estime réciproque des chrétiens entre eux². C'est sur ce terrain-là, nous semble-t-il, que les unions homosexuelles peuvent être écoutées dans le registre de la « mélodie divine », libératrice et intégratrice, surtout quand l'Eglise se définit elle-même comme « sacrement de réconciliation »³.

¹ Ibid., p. 204

² Cfr. MARTIN, J., *Building a Bridge: How the Catholic Church and the LGBT Community Can Enter into a Relationship of Respect, Compassion, and Sensitivity*, HarperOne, New York, 2018

L'ouvrage présente une certaine originalité : il fixe l'image d'un pont à deux voies que la hiérarchie catholique et la communauté LGBT seraient censés bâtir ensemble pour se rencontrer. On comprend au fil des pages que cette mise en scène des interlocuteurs sert un double questionnement plus fondamental, celui du rapport de la norme ecclésiale au sujet qui la reçoit d'une part et, d'autre part, celui du retour de la doctrine vers celui qui en est l'énonciateur. Cette architecture permet de sortir des visions et positionnements caricaturaux et de complexifier l'approche de personnes affirmées dans leur autonomie. Le texte prend acte des évolutions sociétales favorables aux personnes homosexuelles et du déclin de la performativité du discours catholique en matière de morale sexuelle. L'auteur considère le temps propice à la rencontre et il le fait à partir de trois « vertus » : le respect, la compassion et la délicatesse. Elles sont utilisées de manière à ce qu'elles interrogent chacun sur ses paroles, son comportement, ses jugements. James Martin entend nourrir le respect mutuel et la réciprocité dans les paroles et les actes. En ceci, James Martin redéploie et actualise de manière novatrice la trilogie accueillir-respecter-accompagner du *Catéchisme de l'Eglise Catholique* quant aux attitudes à adopter envers les personnes homosexuelles.

³ JEAN-PAUL II (pape), *Exhortation apostolique post-synodale « Reconciliatio et Paenitentia »*, 1984, n°11

5. Un Christ qui intègre en éprouvant

Le Christ inclusif se joue d'abord sur fond d'exclusivité : l'essentiel est de s'attacher à lui exclusivement pour qu'il puisse inclure inconditionnellement¹. C'est dire que les peurs de ne pas être compris, les peurs de ne pas être accepté dans son style de vie ou sa configuration familiale ne se résolvent ecclésialement qu'au prix d'une volonté ferme d'appartenir au Christ. Cela implique l'apprivoisement de la persévérance comme parcours de légitimité. A ce titre, Stéphane Lavignotte rend compte d'une lecture paradigmatique étonnante de la rencontre avec la femme cananéenne (Mt 15, 21-28), suggestive, en ce qui nous concerne, pour en réaliser les similitudes avec la reconnaissance intra-ecclésiale des unions homosexuelles². Stéphane Lavignotte relit l'histoire de la Cananéenne comme un arrêt sur image du processus intégratif. Jésus paraît distant envers celle qui incarne la figure par excellence de l'abject, du « rejetable », des invariants intouchables, de la limite à ne pas dépasser. Le contraste avec le Jésus altruiste jusque-là raconté par Matthieu est saisissant. Les cris de la Cananéenne ont l'air de bloquer l'attitude de Jésus, jusqu'à ce que l'obstination de la femme vienne déplacer la frontière :

« Comment les choses se débloquent-elles ? Non pas en raison des qualités exceptionnelles du messie, mais de la volonté d'une exclue de l'humanité d'y entrer quand même. Elle s'approprie l'insulte de chien [...] pour prendre le statut de sujet parlant, entrer dans un processus de subjectivation, parole provoquant un vouloir dire et un vouloir entendre³. »

Le paradigme émancipateur intéresse en ce sens qu'il vient gommer les aspects par trop douxereux et complaisants que l'on viendrait injecter dans la dynamique inclusive. C'est que les processus de reconnaissance passent par des luttes et des oppositions à traverser de part et d'autre⁴. Le paradigme montre une fois encore combien une mobilisation forte de la condition

¹ BOURQUIN, Y., *Croire en un Dieu exclusif ou inclusif*, in BOURQUIN, Y., CHARRAS SANCHO, J. (éd.), *L'accueil radical. Ressources pour une Eglise inclusive*, Labor et Fides, Genève, 2015, p. 121-135

² LAVIGNOTTE, S., *Vivre égaux et différents*, Editions de l'Atelier, Paris, 2008, p. 64-73

³ Ibid., p. 70

⁴ « La subversion de Jésus n'est pas n'est pas celle des zélotes proposant un modèle politique déterminé, mais une subversion dont Christian Duquoc dégage quatre axes : Jésus dévoile la relativité des normes des institutions socio-politiques (famille, justice,...) et sape ainsi leur autorité en opposant l'expérience aux privilèges et aux préjugés ; il se solidarise avec les exclus sans absolutiser cette situation, qui n'est ni perverse ni un privilège, et écarte ainsi la pathologie de la messianité : désirer ce que détient l'opresseur ; Jésus brise le carcan de la sacralité en déclarant que le sabbat est fait pour l'homme et non l'inverse ; enfin, c'est à ceux qui manifestent par excellence la logique mortifère de l'organisation sociale, les pauvres et les exclus, que l'Evangile est annoncé ; c'est à l'aune de leur dignité reconnue que s'évalue désormais toute messianité. » CHAREIRE, I., *Ethique et grâce. Contribution à une anthropologie chrétienne*, Cogitatio Fidei n°209, Cerf, Paris, 1998, p. 84

baptismale constitue le moment obligé pour déplacer les frontières. Les allusions déterminées à la « condition d'enfant de Dieu », à la certitude que Dieu ne reprend pas l'amour qu'il a donné, on encore à la conviction d'être « un chrétien à part entière » rendent envisageables, en composant avec le temps, la reconnaissance de l'inédit¹. Il y a peut-être là un élément à ne pas négliger dans la reconnaissance ecclésiale des unions homosexuelles, à savoir la pugnacité de la revendication elle-même, et son sens prophétique implicite².

Le Christ est moins présenté comme le maître démonstrateur et objectivant que le « coach », pour reprendre une terminologie en vogue, ouvrant des pistes sans les forcer, qui stimulent le relationnel humain vers sa finalité en Dieu. C'est que le trait décisif de Dieu se laisse surprendre dans le discours eschatologique, dans une tension qui pousse le monde à se renouveler continuellement. L'espace sacré où les humains tissent leurs alliances sont au service des fins dernières. En ce sens, les formes d'alliance doivent être sans cesse réinvesties, reformulées pour que la recreation en Christ prenne un sens explicite. L'arrière-fond où la conjugalité homosexuelle se laisse écrire reste les paroles de Jésus qui relativisent les liens du sang et des traditions pour faire advenir la fraternité humaine effective.

6. Un corps déplacé

La conjecture conduit encore à renouveler l'approche de l'incarnation pour relayer des figures de vie pourvoyeuses de libération et créatrices d'alliance. Il s'agit d'honorer la vie humaine qui prend corps en toutes ses potentialités : vivre, désirer, habiter pulsions et passions, sans se laisser paralyser par le caractère obscur, angoissant ou culpabilisateur qu'elles peuvent traduire en surface, surtout lorsqu'elles ne correspondent pas aux normes habituelles d'une société donnée³. L'incarnation n'est pas limitative au sens où elle viendrait seulement localiser le divin

¹ Elian Cuvillier place d'emblée la question de l'union homosexuelle au rang des questions éthiques secondes qui ne peuvent être élevées au rang de « status confessionis ». C'est pourquoi le débat sur l'opportunité de bénir des unions homosexuelles ne devrait pas, selon le théologien de l'Institut protestant de Montpellier, mettre en danger la communion et la fraternité entre chrétiens : « La communion, je ne la choisis pas en décidant qu'il est possible, dogmatiquement, d'être en communion avec tel ou tel frère. « Jésus Christ est le Seigneur » étant la définition minimale de la confession de foi, et sans que j'ai à demander compte à l'autre-pour vivre cette communion-de ce qu'il met sous les mots : car de toute manière, c'est une illusion de penser qu'on peut arriver à clarifier exactement ce que chacun met sous les mots. » CUVILLIER, E., NICOLAS, C., *Bénir les couples homosexuels ? Enjeux du débat entre protestants*, Editions Olivétan, Lyon, 2015, p. 84

² « Parce qu'il abolit radicalement les frontières, le christianisme ne cesse de mettre en question toutes les divisions extérieures, y compris les formes qui, en fait, divisent intérieurement l'Eglise ; il nous oblige à les épurer sans cesse du dedans et à les animer du même esprit de fraternité qui nous a fait devenir « un seul » (Gal 3,28) dans le Christ Jésus. » RATZINGER, J., *Frères dans le Christ* (trad. H-M Rochais et J. Evrard), Cerf, Paris, 1962, p. 80

³ Cfr. McNEILL, J., *Les Exclus de l'Eglise. Apprendre à aimer*, Filipacchi, Levallois-Perret, 1988, p. 55-121

en l'homme. Le Christ prend de fait sur lui tout l'humain en l'homme, non pour le disséquer de l'intérieur, mais pour ouvrir, transformer en rendre possible dans la chair l'assomption vers le Père¹. L'incarnation s'appréhende ensuite dans le réel concret comme route ouverte, mouvement et lutte, métamorphose continue. Elle est activée par l'accueil sincère du réel et le désir de se laisser travailler par la bonté de Dieu. L'idée de désordre humain et de « contre-nature » est alors fondamentalement déplacée quand, à l'instar de Emmanuel Falque, on dissocie soigneusement l'animal du bestial :

« On ne confondra pas en ce sens l'animalité comme partie de l'homme faite de passions et de pulsions que le Christ dans son corps vient assumer, et la bestialité qui marque, en propre, notre part de péché ou notre capacité à dévier du rang pour lequel nous avons été créés. Seul l'homme possède en effet, et paradoxalement, cette unique dimension de perfectibilité qui fait que ce par quoi il s'élève est aussi ce par quoi il peut tomber [...]. Ce n'est pas l'animal qui est pécheur en soi (chaos de passions et de pulsions), selon une volonté de salut qui osera dire et prendre à son compte l'ensemble de l'homme tel qu'il est aujourd'hui pensé [...], mais plutôt le bestial, soit précisément le refus de l'animal, ou plutôt l'acte par lequel une partie de moi échapperait au salut au seul titre que je voudrais toujours la préserver, et ne pas accepter que le Père, dans sa volonté de nous sauver, tente de la rejoindre pour la convertir, voire la métamorphoser². »

7. Résilience et prophétie

Xavier Thévenot, habité par l'idée de sanctification des vécus, et réticent à l'idée de définir une spiritualité spécifique de l'homosexualité à cause des ambiguïtés et des contradictions bien évidentes que cette proposition générerait, a relevé une série d'axes évangéliques pour guider les personnes homosexuelles dans leur quête de Dieu. Ces axes évangéliques mettent l'accent sur les réalités de la miséricorde de Dieu, des médiations humaines, de la solidarité avec les exclus, de l'humilité, de l'espérance. Non parce que les personnes homosexuelles seraient d'abord déficientes sur ces plans de vie chrétienne, Xavier Thévenot en a souvent fait l'expérience contraire, mais parce que la condition homosexuelle peut être une opportunité spécifique pour le sujet de s'en saisir dans l'effort d'une créativité croyante et de témoigner

¹ DAGENS, C., *Notre humanité commune et la révélation chrétienne : créés pour la vie et éprouvés par la mort*, in DAGENS, C., COQ, G., FALQUE, E., *Dieu est Dieu. Quête de l'humanité commune.*, Cerf, Paris, 2015 , p. 129-132

² FALQUE, E., *Seul un Dieu peut encore nous sauver*, in DAGENS, C., COQ, G., FALQUE, E., *Dieu est Dieu. Quête de l'humanité commune.*, Cerf, Paris, 2015, p. 201-202

ainsi de la manière avec laquelle l'Esprit travaille les cœurs en ce monde. Thévenot soulignait par ce biais la condition homosexuelle comme l'occasion d'un témoignage fort de résilience susceptible d'éclairer en retour la communauté croyante dans son ensemble¹.

Dans un tout autre contexte, la théologienne américaine queer Elizabeth Edman, de surcroît prêtre de l'Eglise épiscopaliennne aux Etats-Unis, développe cette idée de résilience prophétique². Pour ce faire, Edman déconstruit d'abord le prérequis qui réduit souvent la réalité de vie des personnes homosexuelles comme unilatéralement problématique dans leur construction chrétienne. Elle situe au contraire la condition plus large des personnes LGBT sous les auspices d'une occasion favorable pour construire et dynamiser leur vie croyante³.

Elizabeth Edman explore sur cette base les thèmes de l'identité, du risque, du toucher, du scandale et de l'adoption comme autant de références par lesquelles les personnes LGTB se définissent et expérimentent les grands enjeux de la vie pour les synchroniser avec les conditions d'énonciation et d'audibilité de la vie croyante aujourd'hui. Elle montre comment les aspects pratiques du quotidien de personnes « queer » telles que la fierté (estime de soi), le coming-out, l'authenticité et l'hospitalité peuvent stimuler la pratique chrétienne concrète et quotidienne. Elle explicite ainsi audacieusement comment la foi chrétienne peut s'énoncer aujourd'hui, par analogie avec l'acquiescement à l'existence d'une personne homosexuelle : on reconnaît une identité controversée, on risque de la révéler aux autres, on engage et on « touche » les autres dans l'exploration de cette identité, on se confronte au scandale de ne pas être compris et on nourrit cette identité à travers la communauté en regardant vers les marges pour être attentif à ce qui n'est pas encore inclus⁴. Edman construit un discours en tensions où le contraste entre les énonciations morales de la foi et la vie de tous les jours alerte et stimule à reconnecter le théologique avec les conditions d'existence, à en faire une pratique intellectuelle qui interroge dans leur interdépendance connaissance et expérience de soi, du monde et de Dieu.

¹ THEVENOT, X., *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Cerf, Paris, 1985, p. 113-124

² EDMAN, E., *Queer virtue. What LGTBQ people know about life and love and how it can revitalize christianity*, Beacon Press, Boston, 2016

³ Cfr. Recension de B. Bromberger in « Theology today », 74/1, 2017, p. 72-74
<http://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0040573616687680a> (dernière consultation : 30/03/2019)

⁴ EDMAN, E., *Queer virtue. What LGTBQ people know about life and love and how it can revitalize christianity*, Beacon Press, Boston, 2016, p.27

Ce qui interpelle dans la perspective de Edman, c'est sa façon d'identifier le potentiel éthique dans la reconstruction de soi et la connexion avec les autres. Elle vient identifier la charnière entre ce que nos vies ont de vulnérable, d'indécis, de compromission et la résilience dont nous sommes capables pour résister, pour laisser dialectiser « part d'ombre » et opportunités. Sa *queer virtue* (qui se décline au singulier dans le titre) se laisse esquisser comme une invitation au dépassement de soi dans l'acceptation de sa propre vulnérabilité, dans la compassion et la compréhension mutuelle, dans la transgression aussi des polarités qui figent la société et qui entravent la justice. D'une particularité (la condition homosexuelle), Edman réussit à enchâsser le convictionnel (l'identité chrétienne) pour les exporter sur le plan d'un humanisme où tous et toutes peuvent s'éprouver et se parler.

Il nous semble en effet que cette « petite voie » peut apporter beaucoup à la vitalité de l'Eglise. Les personnes chrétiennes et homosexuelles sont susceptibles d'incarner un aspect de la mission prophétique. Plus que d'autres, elles sont acculées à habiter une identité sexuelle encore problématique au regard de la société et de l'Eglise et à en tirer le meilleur dans leur construction relationnelle. En travail avec deux composantes « minoritaires » qui se dialectisent l'une l'autre, celle de l'orientation sexuelle d'une part et celle de la foi dans une société globalisée d'autre part, elles sont doublement sollicitées par une éthique du chemin, où la dispersion guette par manque de balises, mais où l'unification spirituelle et morale reste à faire. Cela n'est pas sans écho sur la réalité d'un christianisme diasporique¹ qui perd peu à peu la culture pour se dire, qui s'éprouve de moins en moins dogmatique et institutionnel mais de plus en plus personnel et existentiel, en cela « incertain » quant aux routes à suivre et aux codes à appliquer.

¹ Au sens où Christoph Théobald comprend le christianisme diasporique comme intégrant la foi élémentaire des contemporains en la vie, intéressé par l'inattendu et l'inespéré, et stimulé par l'idée de toute rencontre gratuite et imprévisible. Cfr. THEOBALD, C., *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, Bayard, Montrouge, 2017

Perspectives

Les enjeux autour de la reconnaissance ecclésiale du couple homosexuel recouvrent le tableau plus large de la diversité humaine à honorer aujourd'hui, en amont des discours éthiques. En privilégiant l'humain dans son contexte, la démarche illustre le défi d'unifier en chacun et chacune ce qui est à la fois irréductible de l'expérience humaine et de son intégration à la dimension confessionnelle, dont les contours eux-mêmes deviennent de plus en plus perméables¹. L'usage de symboles et de rites appropriables ouvre à une communion renouvelée qui n'est plus fondée sur l'écrasement ou la canalisation des modes de vie mais sur l'accueil qui peut être fait à la complexité quand elle sollicite l'accompagnement².

La constellation d'attentes envers le discours institutionnel serait alors à entendre tant au niveau de l'évolution de la forme que du contenu. L'Eglise serait d'abord comme globalement acculée à renoncer au siège d'une position encore trop coutumière quand elle réagit aux appels de la modernité perçus comme provocateurs ou aliénants et surtout extérieurs à ce qu'elle comprend d'elle-même. Elle serait ensuite sollicitée à prendre place dans le concert des « prophéties fortes » parmi lesquels la conversion écologique et le combat pour l'égalité des droits humains

¹ Dans un article de la Maison-Dieu publié en 2016, la théologienne méthodiste Karen B. Westerfield Tucker montre comment certaines évolutions sociétales pèsent sur la manière même de concevoir l'identité baptismale. Le marqueur est celui du débat de la « table ouverte » présent dans certains milieux épiscopaliens et anglicans en Amérique du Nord. Il s'agit pour ces milieux d'admettre jusque des non-baptisés à la table eucharistique avec pour argument celui de l'« hospitalité radicale » dont Jésus faisait preuve lui-même. L'analyse des facteurs qui engagent les communautés dans ces pratiques, que l'auteure ne cautionne pas, révèle que les données sociétales ont une part décisive dans la manière de percevoir le sens même de l'inclusion. Tout d'abord, l'exculturation progressive et continue du christianisme provoque un malaise identitaire dans bon nombre de communautés ecclésiales. Quand les attentes sociétales envers les églises s'estompent, la frontière entre l'appartenance et la non-appartenance à la communauté chrétienne a tendance à se dissoudre. Ce n'est plus être ou ne pas être dans la communauté qui importe, c'est la relation ou l'absence de relation qui existe avec elle qui compte. Ensuite, l'auteure souligne que la culture de l'individualisme se tient spontanément à distance d'une doctrine de l'engagement en lien avec une institution, ce que présuppose justement la relation classique entre baptême et eucharistie. Enfin, comme les opinions théologiques éclosent toujours sur un terreau conjoncturel qui les nourrit, K.B.W Tucker suggère que la préoccupation de signifier l'égalité foncière de tout homme devant Dieu et son souci de rejoindre chaque situation humaine a fait émerger une conception plus positive de la nature humaine où la grâce inconditionnelle devient parfois la seule clé d'intelligibilité des pratiques. Le baptême devient alors engagement formel de vivre une vie eucharistique. Dans ce contexte, la réflexion sur les conditions d'accès à la table eucharistique n'a parfois même plus droit de cité. Quoi qu'il en soit de l'évaluation de ces pratiques, il est intéressant d'observer une fois encore combien l'évolution de contenus doctrinaux peut être tributaire des évolutions des mœurs d'une société donnée jusqu'à en renouveler le sens traditionnel le plus établi. Cfr. WESTERFIELD TUCKER, K.B., *Baptême et vie chrétienne : une approche œcuménique. Le rapport baptême-eucharistie dans le débat œcuménique contemporain*, in « Maison-Dieu » n°283 : Baptême et vie chrétienne. Approches œcuméniques. Recherches actuelles, Cerf, Paris, 2016, p. 13-30

² Cfr. VILBAS, J., *L'expérience liturgique inclusive*, in « BÉTHMONT, R., GROSS, M. (dir.) *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 315-316

sont des incarnations parlantes, à repositionner son approche et à rouvrir ses catégories d'appréhension du réel en les repositionnant sur les attentes urgentes des contemporains. On l'attendrait davantage dans sa capacité à lire les alliances intersubjectives, à expliciter ce qui lie les hommes entre eux à leur environnement et l'équilibre des relations humaines en société, professionnelles, amicales, familiales et amoureuses, avec l'unification spirituelle pour horizon¹. On solliciterait enfin de l'Eglise l'expertise relationnelle dont elle est implicitement porteuse, à éclairer les grandes orientations qui engagent, à la lumière de la révélation et de la tradition, toujours en résonance des formes familiales concrètes et aujourd'hui démultipliées.

Le sociologue de la famille Emmanuel Gratton identifie 77 formes de parentalité en France et l'anthropologue Maurice Godelier, en fin de carrière scientifique, compte 182 systèmes de parenté fonctionnels². En connaissance de cause, la réalité homoparentale vient surtout se greffer dans la complexification familiale avant de la spécifier. Comment alors inventer les liens solides compatibles avec l'aspiration à la liberté ? Comment rattacher le bonheur individuel aux finalités collectives ? Quand l'Eglise dispose de la figure du baptême pour dire à la fois le lien, l'intégration, la fraternisation, le déliement, l'égalité, l'attachement et l'alliance, elle dispose d'une ressource susceptible de soutenir bien des parcours humains à la recherche de balises structurantes et édifiantes³. Elle dispose plus que d'un outil conceptuel, un langage, pour dire et stimuler le lien social et le projet communautaire responsabilisant.

Un rapport spécifique à l'Ecriture est par ailleurs privilégié quand on rend disponible une figure d'Eglise pour penser la densité relationnelle. Le philosophe et sexologue Michel Lemay en pose les termes avec justesse : « Peut-on véritablement se demander si la lecture de la Bible vise le bonheur intemporel de Dieu ou l'épanouissement des fidèles dans la limite de la religion et dans les conditions historiques de notre temps présent ? Plutôt que de relever des lois naturelles, que seul le Magistère peut interpréter, la morale sexuelle dans un contexte contemporain y gagnerait en pertinence à se composer de valeurs que personnalisent et partagent les croyants devenus

¹ LAVIGNOTTE, S., *Au-delà du lesbien et du mâle, la subversion des identités dans la théologie « queer »* d'Elizabeth Stuart, Editions Van Dieren, Paris, 2008, p. 31

² *Couples, familles, parentalités*, Dossier d'études de l'UEPAL, dirigé par Rachel Wolf, Editions Olivétan, 2017, p. 48

³ « Faire famille, c'est d'abord trouver-ou pas-comment vivre « ensemble » : parents, enfants, grands-parents, coparents, frères et sœurs, demi-frères et quasi-frères, sans oublier les nombreux fantômes qui hantent la constellation familiale et qui, en plus des morts et des aïeux, se sont étonnement diversifiés ces dernières années : mystérieux donneurs de gamètes ou parents de naissance démunis dans une contrée lointaine... Vaste programme ! » Ibid., p. 52

agents éthiques¹. » Ce serait consentir ainsi au niveau intersubjectif à la reconnaissance du sujet comme interlocuteur libre, partie prenante de ce qui le lie et le différencie au sein des relations où il est socialisé, concerné par les décisions à prendre et les choix à adopter². C'est encore privilégier le champ des valeurs communes en les affranchissant des règles et des coutumes quand cela est nécessaire. Cette perspective n'est pas sans incidence non plus dans la manière d'investir le sujet au cœur des constellations familiales³.

Les familles bibliques revêtent des formes plurielles, parfois extravagantes, tantôt travaillées par des aspirations nobles, tantôt enlisées dans des intrigues plus sombres. Le langage de l'alliance se laisse pourtant fomentier au cœur de ces fabriques complexes de l'intimité et de l'humanité. La confrontation de l'idéal avec la réalité, la dialectique de la géométrie du cercle familial avec la qualité des liens laissent filtrer des intuitions probantes jusqu'à y faire perler le sens de l'inscription humaine : « le déplacement constaté d'une filiation biologique (dans l'Ancien Testament) vers une filiation symbolique (dans le Nouveau Testament) permet d'affirmer quelques convictions : au final, ce qui importe, ce n'est pas un modèle donné de parentalité, mais c'est l'esprit dans lequel sont investies la place de l'enfant et la responsabilité de père ou de mère⁴. » Cela nous indique la vérité difficilement contestable que, même pour les

¹ LEMAY, M., *Bible et morales sexuelles : d'une interprétation fondamentaliste à une conception dialogique*, in « Science et Esprit », 66/2, 2014, p. 303

² « Faith, Hope, Love » de préciser le paradigme. : « Les relations prennent beaucoup de formes différentes. Parfois nous choisissons certaines relations en fonction de nos préférences, de nos besoins ou de nos désirs ; à d'autres moments, nous sommes dans des relations que nous n'avons pas vraiment choisies, comme c'est le cas avec nos collègues de travail ou un compagnon de voyage. Qui que cela soit, le « prochain » nous offre l'occasion de manifester l'amour de Dieu en Christ. Les Evangiles proclament non seulement l'amour désintéressé que Jésus montra aux disciples qu'il avait choisis, mais aussi l'amour de Jésus pour l'étranger rencontré par hasard [...]. Christ nous donne l'exemple à suivre dans toutes nos relations, un modèle qui respecte la dignité de chaque personne et qui encourage de donner de soi-même pour le bien d'autrui. Les relations sont des « écoles de vertu », c'est-à-dire des opportunités de prendre des dispositions qui manifestent un amour identique à celui du Christ. » « Je te bénirai et tu seras une bénédiction », Ressources pour la présentation et la bénédiction de l'alliance d'un couple de même sexe, document recommandé pour être étudié par la 77^e Convention générale de l'Eglise Episcopale, Church Publishing Newyork, juillet 2012, p.41

³ Le thérapeute familial danois Juul Jesper propose à cet effet de stimuler le relationnel familial sous les auspices de ce qu'il appelle l'« équidignité ». L'« équidignité » consiste en une capacité relationnelle visant à promouvoir l'égale dignité existentielle des vécus des enfants et des adultes au sein des familles. Cette conceptualité insiste sur la qualité du leadership de l'adulte (équidignité n'est pas égalité au sens juridique ou politique) et sur une culture de la réciprocité, comme processus dynamique des relations durablement constructives. De concept éducatif, l'équidignité aurait vocation de devenir un paradigme éthique familial, par la valorisation décisive de l'intersubjectivité.

Cfr. <http://www.familylab.fr/la-relation-dequidignite-un-nouveau-paradigme-moral-en-education/> (dernière consultation : 30-03-19)

⁴ « Je te bénirai et tu seras une bénédiction », Ressources pour la présentation et la bénédiction de l'alliance d'un couple de même sexe, document recommandé pour être étudié par la 77^e Convention générale de l'Eglise Episcopale, Church Publishing Newyork, juillet 2012, p. 60

enfants dits « biologiques », l'amour attendu n'est pas seulement de l'ordre du sang mais aussi du répertoire de l'adoption, de la conviction nourrie d'être élu, d'avoir sa place dans le cœur de ses parents, d'être intégrable et intégré¹.

Sociologues et historiens décrivent ainsi le passage d'une conception du couple articulée sur une institution familiale substantialisée (mariage, procréation, filiation) vers une approche plus individualisée, personnelle et élective tant du choix du partenaire que « de ce qu'on va faire et assumer ensemble ». Si la famille est transhistorique, et c'est sans doute en ce sens qu'elle est « naturelle », les formes qu'elle peut prendre sont toujours liées à un type de société. Or la société dans son ensemble rechigne à assigner des places et des rôles, elle génère de la diffusion et organise le brouillage des repères traditionnels. Jacques Arènes souligne à cet égard que les processus de reconnaissance internes à la famille, et donc l'acceptation de la diversité des profils dans la famille elle-même, sont d'autant plus rémanents pour penser sa caractéristique institutionnelle, à savoir la capacité à articuler le privé et le public.

La théologie semble ainsi par ce biais pouvoir participer d'un discours qui tiendrait compte de la dimension vivante et démocratique de la vie familiale contemporaine. Ce discours ne peut être envisagé seulement dans sa verticalité d'autrefois, à l'heure où l'imaginaire social cultive la *philia* comme disposition et la tendresse comme valeur, la narration de soi comme incontournable et l'égalité foncière comme impératif : « ceux qui cherchent à penser la famille contemporaine doivent prendre en compte le désir de beaucoup de nos contemporains d'être au plus près des concepts épais du « care », parce que ces concepts sont à redécouvrir, pas seulement dans leur puissance d'expression, leur pulsionnalité, mais aussi dans leur dimension symboligène (créatrice de symboles) et partagée² ».

Les formes familiales peuvent alors encore et toujours se laisser apprivoiser comme le « milieu naturel pour l'initiation de l'être humain à la solidarité et aux responsabilités communautaires³. » Cette perspective insiste sur l'aspect vocationnel de la famille et sur la liberté inhérente à cette mission. Elle en souligne également la dignité dans la plasticité, la

¹ « Comment l'enfant peut-il avoir des parents comme « tout le monde » ? Comment lui donner, dans une société instable, un milieu, une confiance et une culture qui lui permettent d'affronter le monde tout en se sentant en sécurité ? Seules les familles, au sens large, peuvent offrir cet espace dans un monde effrayant, qu'elles soient nucléaires, nombreuses, élargies, tribales. » *Couples, familles, parentalités*, Dossier d'études de l'UEPAL, dirigé par Rachel Wolf, Editions Olivétan, 2017, p. 72

² ARÈNES, J., FOYER, D. (dir.), *Le lien familial : questions et promesses. Penser l'éthique de la famille aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris, 2013, p. 41

³ CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE n° 2224

permanence dans la recomposition. Elle réarticule des vérités recevables et reçues par tous quand les formes familiales se laissent conduire par les appels de la grande famille humaine : aimer, se laisser aimer, appareiller pour le lien, faire preuve de sollicitude, traverser les conflits sans détruire les personnes, placer la question du bien-être ou du mal-être au cœur du débat public¹.

¹ KLAM, S., *Je te soigne, tu me soignes, Dieu nous soigne. Une humanité soignée : l'éthique du care au regard de la théologie catholique*, thèse de doctorat (promoteur : C. Bouriau), Université de Lorraine, 2015
http://docnum.univ-lorraine.fr/public/DDOC_T_2015_0191_KLAM.pdf (dernière consultation : 30-03-19)

Conclusion générale

Je proposerai une conclusion en 7 points. Les enjeux essentiels sont de reprendre les grandes lignes et les étapes marquantes du parcours, de mettre en perspective la démarche globale, de préciser ses limitations et de proposer quelques pistes d'approfondissement.

- I. Lors des débats autour du « mariage pour tous » en 2012, en France, je venais d'être ordonné prêtre et j'étudiais à Paris. Je me suis laissé impressionner par le malaise que les débats suscitaient chez les prêtres en formation. Tous connaissaient des couples de personnes de même sexe mais tous avaient des difficultés à mettre des mots justes sur ce vécu particulier. J'avais constaté d'ailleurs le même malaise en Belgique où, dix ans auparavant, les législations en discussion n'avaient pas mis en scène de tensions similaires mais provoquaient des difficultés semblables. Peut-on trouver une racine de cette difficulté dans la manière d'informer sur la vie sexuelle au séminaire ?

Quand je reprends le plan du cours de morale sexuelle et familiale que j'ai reçu au séminaire au début des années 2000, je vois que cet enseignement était dominé par la théologie du corps de Jean Paul II comme vision intégrale de la personne humaine. Le corps a une signification précise et il répond aux questions essentielles de notre existence. La perspective se veut holistique. Elle est pleinement assumée dans la relation sponsale énoncée dans le registre de la mystique, puissante et performative. Cette théologie sert alors de support essentiel à la formation pastorale du mariage sacramentel et de propédeutique au célibat consacré.

Si cette perspective a pour elle la force des concepts et la puissance des correspondances symboliques, la maîtrise du langage de la chair et les articulations d'une lecture autorisée des Ecritures avec celle de la tradition, elle peut poser problème quand elle surdétermine et surinvestit la rencontre pastorale. Elle court le risque de l'exclusive quand on la présente comme saturée de sens, s'imposant parce qu'arrimée sur la loi naturelle, fondatrice parce qu'axée sur un salut qui se lirait limpide à travers la structuration du réel et la volonté de Dieu sur les êtres. Il y a bien des façons de se rapporter à la théologie du corps qui sont excluantes, qui laissent peu de place au singulier, à l'imprévu, à la torsion des évidences, aux désarticulations, à la non-conformité.

La théologie du corps peut alors servir de slogan comme celui, bien connu, qui voudrait que la rencontre homosexuelle ne soit pas capable de rencontre vraie et honnête parce qu'elle ne connaît pas l'altérité. L'anormal reste finalement l'indice de l'immoral. Le discours devient

intemporel et, spontanément, on laisse l'impression que « chacune des conduites qui sort du cadre est l'expression de la volonté de transgresser un ordre objectif inscrit dans une nature humaine¹ », d'une défiance envers le spirituel et le sacré. Cela signifie-t-il que le recours à l'ontologie pour exprimer le relationnel humain et chrétien devrait être disqualifié aujourd'hui? Je ne le pense pas. Mais il y a une manière de faire parler les normes qui est peu féconde, quand le réel n'est pas pris en compte dans sa complexité. J'inscris sur ces points ma recherche dans la droite ligne des convictions fondamentales de Xavier Thévenot.

Tout d'abord, la multiplicité des significations possibles des conduites humaines -ici des conduites homosexuelles- n'est pas toujours examinée pour ce que ces conduites veulent exprimer. Ensuite, la situation des personnes qui ont une sexualité non pleinement conforme aux exigences de la « nature humaine idéale » n'est jamais prise au sérieux. Or c'est une frange non négligeable de la population humaine et chrétienne qui ne peut réaliser l'« ordre idéal » de la vie sexuelle. Cela n'empêche pourtant pas ces personnes de concrétiser des valeurs fortes au sein des relations qu'elles tissent au jour le jour : fidélité, soutien mutuel, reprise de soi dans le pardon et la durée, fécondité dans l'éducation, tendresse partagée,... Il y a enfin pour moi une impasse à concevoir que tout ce qui est partiel pose problème et de s'épargner l'exploration du bien du côté de l'insuffisant, du manque et de la non-plénitude².

Le champ négligé des significations sociales de l'homosexualité au début des années 2000 au séminaire préparait mal à la rencontre humaine. Il renvoyait encore chacun aux aléas de son propre imaginaire, de ses propres impressions, de son héritage familial, et, forcément aussi, de l'imprégnation de ses propres inclinations sexuelles. Il était assez clivant et un peu angoissant. Cette situation a sans doute aussi contribué à un écartèlement dans la manière de gérer la parole des futurs prêtres sur la consistance d'une réalité de vie pourtant bien factuelle.

Le malaise évoqué plus haut me semble provenir aussi de points d'appui éthiques peu disponibles aux agents pastoraux, ce qui empêche un accompagnement en vérité. La doctrine peut être correctement enseignée, les attitudes pastorales à adopter peuvent être bien assimilées pour honorer l'humain, reste que l'aptitude à discerner l'irruption du règne de Dieu au cœur des complexités existentielles et la croissance dans le concret des cheminements est finalement sous-explorée dans la formation aux ministères ordonnés.

¹ THÉVENOT, X., *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Cerf, Paris, 1985, p. 258

² Ibid., 257-260

La sociologie permet aujourd'hui de formaliser l'émergence d'une conjugalité homosexuelle. Quand des chrétiens s'approprient cette forme de vie commune, ils lui insufflent une spécificité propre et entretiennent un rapport particulier aux normes ecclésiales. Les normes restent partie prenante des constructions des identités, elles ne sont pas tuées mais déplacées, réappropriées. Elles témoignent de la créativité éthique dont sont capables les sujets chrétiens.

- II. Un bon nombre de personnes restent sensibles à ce qu'il convient d'appeler la spiritualité et la morale chrétienne, davantage comme visée combinatoire des ressources de sens et moins comme ensemble doctrinal clôturé. Ces personnes se laissent interpeler par ce que le christianisme est susceptible de transmettre de vie.

Elles se désintéressent par contre d'un christianisme aux codes prescriptifs et surplombants. Le couple homosexuel est partie prenante de cet échiquier. Il se laisse lire au cœur de l'extraordinaire complexité et plasticité du lien, des conjugalités et des faire-familles contemporains. C'est pourquoi les chrétiens gagnent aujourd'hui à se retrouver autour d'un langage-source, d'un langage premier susceptible de féconder les complexités du lien humain et la croissance évangélique dans les diversités existentielles. Or c'est bien le baptême qui fait le chrétien. Le baptême est la norme fondamentale de la vie chrétienne. Cette norme est accompagnatrice d'une vie à la suite du Christ. En ce sens, les potentialités que suscite l'imaginaire puissant du baptême sont à redéployer.

La figure du baptême s'avère d'abord capitale pour prendre en considération les situations concrètes des vies singulières, à partir d'une vision de l'homme située dans la grâce. Le baptême comme socle de la réelle identité des enfants de Dieu signifie le lieu où tous peuvent se retrouver, se situer, se regarder, s'exprimer. Un mouvement de confiance résolue dans l'initiative divine peut être amorcé, un mouvement qui fait discerner les êtres et les événements dans la perspective d'une marche vers le Père.

Le référent baptismal nous incite ensuite à penser la vie chrétienne non du côté d'une « bonne conscience » sanctuarisée, sûre d'elle-même parce que formatée par des règles et des codes, mais du côté d'une existence assumant sa part constitutive d'indétermination. Il incline à porter l'attention sur les saisissements et les remodelages des sujets dans l'ordre de la reconstruction spirituelle. La notion de « cheminement » est valorisée et la sainteté comme catégorie morale se donne d'abord à recevoir comme désir sincère de sanctification du vécu.

La référence au baptême nous situe enfin envers une acception plus relationnelle de l'énonciation de la « vérité » morale. Elle nous indique qu'en régime chrétien, la doctrine

formelle prend en compte son destinataire. Les préceptes forts et les certitudes inébranlables peuvent alors opérer un mouvement de rétrogression pour permettre la respiration de la conscience et donc rendre l'éthique disponible. Nous sommes bien situés dans l'optique d'une prise au sérieux des réalités du monde et des existences comme le lieu concret de la rédemption. Les vécus sont étudiés et envisagés dans le temps long du travail de l'unification de l'Esprit. Il s'agit de se donner les moyens de reconnaître la dignité de chaque membre et de respecter la construction du Corps entier au cœur d'une vision « polyédrique » du relationnel humain et chrétien. La vie baptismale appelle au désamorçage des jugements péremptaires, mobilise tout un chacun dans la convocation de son humanité et construit la fraternité.

Les couples homosexuels sont situés eux aussi de cette façon en relation avec le Dieu interpersonnel, source de l'amour et vie de désir. L'enjeu n'est plus aujourd'hui seulement de transmettre une morale sexuelle et familiale pérenne mais de provoquer aussi une réappropriation chrétienne dans la manière de vivre l'affectivité, de chercher des points d'appui pour en faire des leviers de croissance morale. La linéarité vers le bien retrouve son rythme quand elle intègre les complexités existentielles pour se focaliser sur la croissance.

Consentir à voir cela dans un monde qui n'est pas d'emblée porté à favoriser la fidélité dans la durée, c'est relever que la décision d'honorer un chemin de durabilité implique des décisions fortes qui engagent déjà des processus de bien. Il faudrait dès lors pouvoir dire plus clairement aujourd'hui que la conjugalité homosexuelle correspond aussi à « quelque chose » de ce que Dieu désire quand il invite hommes et femmes à construire des relations justes et droites, visant la stabilité et la fidélité, à se soutenir réciproquement et à s'ouvrir généreusement à l'accueil d'enfants.

III. Au long de cette recherche, j'ai voulu habiter une situation difficile, et je l'avoue bien sincèrement, en pensant d'abord aux prêtres de paroisses, dont je fais partie, une réalité qui touche leur quotidien.

Ce n'est pas comme si l'homosexualité était sortie de nulle part et qu'il fallait maintenant la canaliser (l'Eglise a une sagesse pratique mais tacite pour approcher cette réalité depuis longtemps) mais les configurations actuelles de l'homosexualité et de son intégration sociale lui donnent une visibilité accrue qui appelle en retour de nouvelles réponses. Bien sûr, le droit accompagne les réalités humaines plus qu'il ne les crée. Je suis pourtant persuadé que l'évolution de la législation civile en faveur des couples homosexuels rejaillit en profondeur sur

les représentations symboliques des engagements humains sur le long terme. Il influera durablement, j'en suis convaincu, sur les anthropologiques que les générations futures mobiliseront.

Au cœur de cette accélération culturelle, les requêtes de bienveillance, d'accueil et d'inclusion sur lesquelles est adossé le discours du magistère ne nous aident pas toujours à discerner ce qu'il convient de réaliser quand la tension à habiter reste la chasteté et la continence comme normes structurantes d'une part et l'accompagnement des personnes dans leur situation de vie d'autre part. A ce stade de ma réflexion personnelle, je pense qu'il faut effectivement tenir la tension sans la défigurer en duel.

On s'attend souvent à ce que ce genre de tension soit investie soit du côté de la doctrine et de ses reformulations potentielles, soit du côté de la théologie pratique, avec une méthodologie spécifique. Ce n'est pas ce que j'ai cru devoir réaliser. Si elle a bien une portée pratique, la réflexion veut davantage rendre intelligible, dans son intention de départ, une perspective de l'éthique théologique. Elle la déploie au cœur d'un décloisonnement des rationalités et autour d'une axiologie baptismale. Sous ce faisceau s'opère la dialyse des identités, des normativités et des conditions humaines pour repositionner le fondement des jugements moraux, leur objectivité ainsi que les justifications discursives. Ce prisme est aussi la clé du parcours entrepris.

Mais quelque chose me préoccupe encore davantage et justifie à lui seul le geste proposé. On oublie un peu vite, me semble-t-il, que c'est ici et maintenant qu'il faut répondre, dans l'espace de la vie ordinaire, où les normes continuent à travailler quoi que l'on en dise, où les grilles de lectures et d'analyses peuvent effectivement éclairer mais non répondre d'un vécu qui sonne à la porte du presbytère, d'une histoire bien précise de voisins aux visages connus et appréciés qui demandent de prier pour eux et avec eux, d'enfants présentés au baptême, d'un tissu relationnel reconnu au quotidien. C'est à cette note d'urgence, cette obligation de répondre sans précipitation mais avec nécessité, sans doute avec quelque angoisse aussi, et assumant la posture du mouvement provisoire, que je voulais me confronter.

Je termine avec quelques convictions qui, en retour, dessinent les limites propres à cette investigation et ses fragilités. J'emprunte ces convictions à Monseigneur Dagens qui s'exprimait à quelques jours de l'ouverture du synode sur les familles à l'automne 2015. Je

n'échappe pas totalement à la tentation de le paraphraser, tant son positionnement me semble juste et équilibré¹.

En intelligence avec le temps, il me semble que « nous ne sommes pas appelés à chercher d'abord des solutions disciplinaires (ce qui serait permis et ce qui serait défendu), mais à prendre en considération les personnes, avec leurs situations concrètes ». « Cheminement » est un terme qui a beaucoup d'implications. Il indique qu'« un chemin est ouvert, et non pas fermé, et que sur ce chemin, il s'agit d'avancer, en pratiquant non pas des contrôles douaniers, mais le respect et la confiance à l'égard des personnes, en acceptant d'être évangélisés par ces rencontres », non pas parce que les autres seraient meilleurs que nous, mais parce que nous participons à notre humanité commune. Nous avons besoin de nous écouter, d'aller au-delà des préjugés ou des rumeurs, « pour participer ensemble à l'engagement du Christ quand il vient tout assumer de notre condition humaine ». Cela signifie qu'il faut élargir nos horizons. Les épreuves de l'amour humain ne valent pas seulement pour les personnes divorcées ou les personnes homosexuelles. C'est l'amour lui-même qui est éprouvant.

Mon objectif n'est pas de dynamiter la morale catholique mais de contribuer à sa réorganisation, en tenant compte de « tout ce qui met l'amour humain à l'épreuve », pour bien des personnes, qui ne doivent plus s'exclure elles-mêmes de l'Église ou se sentir exclues. La vie chrétienne constitue un ensemble vivant et complexe. Mais rien de cet ensemble vivant ne peut échapper à l'Alliance du Dieu vivant avec nous. Le lieu primordial où Dieu travaille, ce sont nos consciences, nos cœurs, nos corps, nos relations, nos amours et nos amitiés et, dans ces domaines si sensibles, « *rien ne pourra nous séparer de l'Amour de Dieu manifesté en Jésus Christ (Rm 8,39) »*.

- IV. L'homosexualité convie d'abord à réinvestir la condition humaine et ses particularités. Elle incite ensuite à saisir le visage du Christ là où les mots manquent encore pour le décrire. Elle réinterroge enfin les formes légitimes de reconnaissance des uns par les autres, sur la ligne de crête entre doute et certitude, besoin et désir, perfection et sanctification.

¹ <https://eglise.catholique.fr/actualites/dossiers/synode-des-eveques-sur-la-famille/407690-lexperience-de-dieu-a-travers-les-epreuves-de-lamour-humain-par-mgr-dagens/> (dernière consultation : 04/07/2019)

Les associations *David et Jonathan*, *Devenir Un en Christ* et *La Communion Béthanie* montrent que l'affiliation de leurs membres envers l'Eglise n'implique pas de facto la réduction à un tracé anthropologique catholique substantialisé et clôturé. Les affinités spirituelles se jouent d'abord électivement, dans l'assomption d'un appel à devenir soi, dans un vivre-ensemble empreint de tolérance. Les personnes se laissent mieux approcher par une identité baptismale et une « suivance évangélique » plus susceptibles d'éclairer leurs vécus que de les formater.

Le chemin sollicité par les associations valorise le sens d'une large hospitalité ecclésiale. Grandir sous le regard de Dieu devient primordial, quand l'homosexualité est comprise à l'intérieur de l'incarnation. Le Christ comme figure de confiance accomplie en l'humanité devient une figure de libération. Une telle vision incarnée du salut, fraternelle et ouverte surtout, traduit la maturation d'une conscience croyante en devenir. De la même manière que Dieu s'est humanisé en Jésus, l'homme est appelé à parcourir l'itinéraire de sa propre humanisation. Les défis à honorer deviennent ceux de l'identité chrétienne dans la diversité des situations et de la fraternité humaine qui sollicitent édification commune et reconnaissance réciproque.

En francophonie, le théologien salésien Xavier Thévenot a initié un registre novateur. Il a modelé une pensée non réductrice où l'approche éthique de l'homosexualité se laisse interroger au carrefour de la sociologie, de la psychanalyse, des savoirs anthropologiques, de la doctrine catholique, de l'exégèse et de l'identité chrétienne. Cette herméneutique, appelée à être réactualisée, reste convaincante quant à ses potentialités.

La perspective du théologien salésien se comprenait déjà comme un effort d'inscription des conduites personnelles au regard des responsabilités communes, d'articulation de la situation singulière à la règle particulière, en ne sacrifiant jamais la recherche de l'universel. La sexualité était appréhendée dans le temps long de l'unification des personnes.

La reconnaissance sociale du couple homosexuel est aujourd'hui plus franche qu'à l'époque où Thévenot écrivait. Chez le moraliste de l'Institut Catholique de Paris, cette réalité était encore investie sur le plan théorique comme un cas de figure parfois acceptable sur le plan moral, au nom d'un équilibre psychoaffectif stabilisé, mais toujours dans l'ordre de l'exception. Au nom de l'expérience et du vécu, des chrétiens questionnent aujourd'hui ces cohésions relationnelles sous un autre angle que celui, limitatif, du « désordre intrinsèque ».

Au tournant du XXème et du XXIème siècle, la conjugalité homosexuelle, comme réalité émergente de société, devient tangible. Elle se laisse saisir à partir de forces où la conquête des

droits individuels s'additionne aux évolutions structurelles des anthropologies disponibles. En ce sens, elle est la fille caractéristique d'un contexte et d'un temps déterminés.

Dans cette société, le mariage civil et religieux ne sont plus des passages obligés. La conjugalité elle-même, nous l'avons vu, n'est plus conditionnée par l'immutabilité et la pérennité mais calibrée par le schéma de la plasticité et de la capacité à se restructurer. La parenté semble en outre se délier peu à peu de la conjugalité, voire même de la rencontre sexuelle, quand la médecine est toujours davantage sollicitée pour suppléer la procréation naturelle¹. Les couples homosexuels s'inscrivent dans ce paysage complexifié où ils interrogent à leur tour la « naturalité » et la « culturalité » du lien humain, caractérisé par l'éclatement des représentations communes et l'accélération des rythmes de vie.

Des sujets chrétiens se construisent dans ce contexte précis. Certains sont homosexuels et vivent parfois en couples de concubinaires. D'autres élisent l'institution du mariage que leur offre de vivre le droit civil. Se pose alors le défi des ancrages normatifs quand la doctrine catholique, par exemple, contredit formellement leur engagement.

On constate de concert que les règles religieuses qui concernent la sexualité et la famille jouent encore un rôle bien particulier. Des normes prégnantes, tout en n'étant plus partagées par l'ensemble de la société, conservent leur capacité mobilisatrice chez beaucoup, a fortiori dans la formation morale des sujets chrétiens. Un entrelacement subtil de principes et de valeurs directrices dessine aussi clairement l'axiologie où une conjugalité homosexuelle chrétienne se donne à décrypter. La détermination homme-femme comme modèle du couple humain, en ce compris comme lieu générateur d'altérité décisive, la vertu de fidélité, le soutien mutuel dans le don de soi, le partage des responsabilités éducatives, pour ne prendre que ces repères structurants, sont moins relativisés que réappropriés, mis en relation avec la situation concrète de vie. Les concordances probantes sur le « style de vie chrétien » engagé tiennent bon et font sens quand la légitimation d'un modèle de couple hétérosexuel monogame se décline sous le mode de la proposition ouvrant des possibilités suggestives et non l'exclusivité prescriptive.

¹ FOLSCHEID, D., *Made in labo. De la procréation artificielle au transhumanisme*, Cerf, Paris, 2019

- V. La théologie morale est appelée à ouvrir de nouveaux horizons parce que la perspective fixiste, légaliste, appliquant des appréciations et des formules toutes faites ne tient plus dans un monde en constante mutation et en quête de lui-même. Le défi consiste avant tout en une réarticulation de la foi avec la vie. Dans ces conditions, la morale comme une des expressions autorisées de la vie de foi, tendant à l'objectivité, ne peut qu'être reformulée.

Une théologie ajustée peut contribuer à la formalisation de cette réarticulation souhaitable. Le dessein de Dieu pour le monde est de le diviniser et de le sauver en Jésus-Christ, dessein déjà en œuvre dans toute activité humaine tournée vers le bien. Dans cette expression, l'impact de la foi sur la vie semble plus intelligible. Si le concret de l'activité humaine peut devenir le déploiement de la vie en Dieu, le rôle de la réflexion morale chrétienne est de l'ordre de la révélation et de la régulation. L'agir dans le quotidien est alors appréhendé selon un itinéraire qui lui fait rencontrer le cœur de l'Évangile ; la conduite des chrétiens est le lieu théologique de la théologie morale.

L'Évangile se concentre d'abord sur l'agir de Dieu tel qu'il est manifesté en Jésus-Christ et vient décentrer l'humain de sa propre manière d'évaluer. Accueillir au nom de l'Évangile passe ainsi par une décrispation foncière : l'amour de Dieu n'est pas d'abord proportionné aux comportements humains. Toutes et tous peuvent être remis devant cette « inaliénation » : personne ne pourra ravir à qui que ce soit l'amour donné en Christ.

Nous retenons la nécessité d'une présence évangélique au monde qui ne se confond ni avec le contournement d'exigences fondatrices ni avec une démarche réduite à la démarcation entre le permis et le défendu. On ne saurait davantage prendre pour appui l'idée de « mettre purement et simplement de l'ordre » dans des configurations de vie. La teneur et la densité des relations engagées méritent d'être considérées, et la consistance de ce qui se vit entre deux personnes, respectée.

Quand l'homosexualité devient une figure sociale possible, intégrable dans un projet de vie légalement reconnu, et que des demandes sont formulées pour accompagner la relation elle-même, les pasteurs sont sollicités au cœur d'un registre vis-à-vis duquel ils n'ont pas toujours été préparés à déployer l'intelligence, tant du cœur que de la raison. Dans une situation concrète, il s'agit d'avancer vers ce qui est réalisable. Le point de départ est toujours l'être humain, avec ses possibilités et ses limites. Comment la sainteté est-elle engagée ici et maintenant ? Un chemin guidé par un bien tangible peut être proposé, qu'il ne faut pas opposer au bien en soi,

puisque'il s'y réfère et le motive. L'appel à la sainteté et à la plénitude de l'amour initié par le baptême, même lorsqu'il est exigeant et que sa formation est éprouvante, n'a pas pour but de convaincre l'homme de son incapacité et de sa médiocrité. Il entend maintenir toujours ouvert un horizon vers une croissance à poursuivre.

Les théologiens rencontrés ne sont majoritairement pas favorables aux pastorales spécialisées qui différencieraient les spiritualités et les pratiques autour des critères de l'orientation sexuelle. Pour reprendre l'interpellation de Xavier Lacroix, comment va-t-on en effet fonder théologiquement l'idée que l'orientation sexuelle est un principe de communauté chrétienne ? Au contraire, il faut oser affirmer que la grâce est la même pour tous, parce que chacun fait l'expérience, à la maison ou en communauté, qu'il ne fait pas le bien qu'il doit faire, et qu'il fait le mal qu'il doit éviter. Il semble plus juste de promouvoir ce qui donne à goûter la grâce à travers le destin des baptisés dans leur ensemble. C'est dans la fraternité exercée que la grâce porte ses fruits : ultime vérité qui n'est pas davantage accessible pour les uns que pour les autres.

Comment celui qui cherche Dieu ne désirerait-il pas toujours davantage unifier sa vie ? La distance éprouvée entre la manière de vivre la sexualité et la manière dont elle devrait être vécue n'est pas l'apanage des personnes homosexuelles. Cela semble peut-être plus clair dans l'esprit des chrétiens aujourd'hui : c'est à partir de la conscience d'une même fraternité et d'une même vocation à la sainteté que nous nous retrouvons et que nous pouvons proposer le chemin exigeant de l'Evangile. Tous peuvent se laisser impressionner par la patience de Dieu en leur vie et découvrir dans la réalité vécue ce chemin où Dieu se révèle croire en l'homme.

VI. On pourrait se demander si l'approche du couple homosexuel que nous avons soutenue ne gagnerait pas à s'annoncer plus clairement, au moyen d'une confrontation directe avec les débats actuels en théologie des sacrements. N'est-il pas un peu trop facile, de surcroît, d'éviter la question de l'échange des consentements comme lieu de consécration ?

Notre approche pourrait être jugée par trop prudentielle, voire fuyante, quand elle feindrait d'ignorer le pluralisme interne au débat catholique concernant la sacramentalité du mariage. Il est vrai que nous n'avons pas proposé de problématisation du mariage sacramentel au regard des unions des personnes de même sexe. Nous gardons ce questionnement comme aiguillon pour réouvrir notre recherche. Pour l'heure, nous avons surtout été attentifs à ne pas disperser notre intention de départ, qui consistait à évaluer si, en l'état actuel de la doctrine catholique, il

était déjà possible de mettre en valeur le couple homosexuel croyant, à la suite de la société civile qui a validé l'union des personnes de même sexe. Le travail théologique qu'exercent les associations que nous avons étudiées indique que cette voie est fragmentaire, hésitante mais stimulante.

C'est dire aussi que le corpus métaphorique pour penser le mariage chrétien n'a pas d'autre ancrage que celui de l'union de l'homme et de la femme. Cette évidence nous rappelle avec force que la reconnaissance de la différence sexuelle est une clé essentielle du processus d'humanisation. Les transpositions de ce registre à la réalité homosexuelle sont délicates à opérer bien qu'envisageables dans le partiel, en termes d'analogies et de correspondances probantes. Nous avons justement constaté à cet effet combien le document de l'Eglise épiscopaliennne américaine se contorsionnait pour moduler rapprochements et transpositions, tout en n'arrivant pas à s'émanciper de la prégnance du modèle hétérosexuel.

Penser la monogamie fidèle passe par la mise en récit de la rencontre entre l'homme et la femme. Le terme de « mariage » au civil n'épouse pas aussi facilement l'emploi du mot « mariage » dans les représentations du fait chrétien. Le premier ne peut en tout cas réduire le second au simple contrat de vie, aussi digne et louable soit-il. Nous faisons l'expérience d'une résistance objective des sémantiques. Par contraste, il est vrai que la conjugalité homosexuelle réinterroge la manière de penser le lien humain et chrétien, jusqu'à devenir un lieu potentiel de connaissance théologique. La conjugalité homosexuelle devient presque prophétique, quand elle incarne de convaincants schémas de résilience pour des personnes qui n'ont ni les coutumes ni les traditions en soutien.

Ensuite, ne faut-il pas maintenir la tension entre les sacrements dispensés et l'idée forte d'une Eglise elle-même définie comme sacrement du salut ? Et ce, afin de rendre disponible le déploiement de la grâce, qui ne peut évidemment pas se déclarer prisonnière de l'histoire elle-même complexe et mouvementée du septénaire sacramentel. Tout doit-il passer par le sacrement pour revêtir de la valeur, de la consistance, de la promesse ? Tout doit-il entrer dans des cases sacramentelles formelles pour être reconnu ? Les religieux et religieuses ne « reçoivent » pas un sacrement pour signifier leur union au Christ, qui est pourtant reconnue comme une véritable consécration. La conjugalité homosexuelle pourrait alors signifier l'au-delà des codes et des règles usuelles pour vivre la fidélité, la fécondité et la durée en Dieu. Elle pourrait jouer un rôle signalétique et eschatologique.

La grâce de Dieu ne se laisse pas contenir et assigner à résidence par l'organigramme sacramentel. Elle la transgresse sans trop de scrupules quand elle trouve où féconder des existences. Comprendre ainsi la conjugalité homosexuelle, c'est peut-être déjà avoir mis le doigt sur une logique plus dynamique pour repenser l'ensemble des conjugalités. L'itinéraire des personnes divorcées et remariées bénéficierait en ce sens d'un nouvel éclairage. On pourrait encore y entrevoir une amorce de refondation pour le mariage sacramentel. Le rendez-vous œcuménique sur la question du mariage est ici pressenti comme potentiellement fructueux.

Enfin, est-il prudent de fixer maintenant un engagement de vie dont apparemment les évêques, les théologiens mais aussi les fidèles n'ont pas l'aisance lexicale suffisante pour y situer la croissance du Règne de Dieu ? La question de l'identité chrétienne des personnes homosexuelles se fait encore trop lapidairement au moyen de leur orientation sexuelle. La représentation de la condition homosexuelle comme vacuité, non-sujet, parce qu'elle ne devrait pas exister (parce que foi et homosexualité ne seraient pas accordées par nature) reste perceptible.

Si l'Eglise se positionne toujours dans le temps long de l'unification dans l'Esprit, le meilleur service à rendre au couple homosexuel serait alors aujourd'hui pour nous de forger les mots de la reconnaissance fraternelle. Les « bricolages bénédictionnels » sont peut-être insatisfaisants mais ils participent de ce processus de discernement et de mise en œuvre de la pastoralité engagée au Concile Vatican II.

Monseigneur Johan Bonny rappelait que la relation homme-femme est un élément stable de la tradition. Il insistait en même temps sur la conviction que cela n'excluait pas la reconnaissance d'autres types de relations. L'égalité peut se dire dans la différence et la confusion des différences n'est jamais souhaitable. Mais Monseigneur Bonny poursuivait en soulignant que les différences sont à distinguer d'une hiérarchisation morale de modèles de vie trop vite ficelée. Le cardinal Jozef De Kesel allait dans le même sens en évoquant la possibilité d'une célébration que pourrait soutenir l'Eglise envers les couples homosexuels.

Pour nous, si des formulations liturgiques sont envisageables, elles devraient pouvoir se décliner en ritualités plurielles, afin de ne pas rigidifier à la hâte ce qui s'énonce encore difficilement, en dialogue avec une doctrine réinterrogée dans le respect de ce qu'elle transmet, mais aussi interpellée avec franchise, dans l'optique d'une lecture des « signes des temps ». C'est précisément au cœur de ce vaste chantier entrepris par plusieurs conférences épiscopales

que nous nous sentons encouragés à poser une parole chrétienne sur la conjugalité homosexuelle, portant attention à la place que doit tenir une Eglise « experte en humanité ».

VII. Le Catéchisme de l'Eglise catholique (1992) présente encore les actes d'homosexualité comme des « dépravations graves », en référence à un chapitre de l'Ancien Testament (Gn 19,1-29) et six versets du Nouveau Testament (Rm 1, 24-27 ; 1 Co 6,10 ; 1 Tm 1,10). Le Catéchisme y confirme aussi, et sans autre médiation, la dénomination d' « actes intrinsèquement désordonnés », qualification ontologique avant d'être morale.

Le noyau décisif vient de l'articulation entre Ecriture et tradition pour aboutir à une conclusion plus ontologique, ayant valeur d'argument d'autorité, alors très fortement investie. Cette perspective laisse peu de place aux arguments contraires parce qu'elle choisit une perspective a priori, celle d'un acte qui manque son but. Nous nous trouvons face à une affirmation massive avec laquelle contraste notre hypothèse initiale, celle d'une compréhension dynamique du baptême pour habiter ce que le Catéchisme ne permet justement pas de penser, l'accompagnement du couple homosexuel comme figure d'humanisation.

Si notre recherche s'est focalisée sur des auteurs favorables à cette intuition, c'est parce qu'une telle approche théologique de l'homosexualité n'a pas encore vraiment trouvé d'assise dans le paysage francophone catholique. Faire rencontrer des auteurs et des associations aux épistémologies diverses et parfois éclatées reste un risque à prendre ou, plus positivement, une occasion à saisir. Nous avons tenté une synchronisation de ces données émergentes, non réductibles les unes aux autres. Il ne s'agit pas non plus de faire taire les voix discordantes (elles se sont d'ailleurs faites entendre de manière parfois fracassantes autour du « mariage pour tous » français) mais de rendre compte d'une alternative en construction, non systématique, et d'une manière d'habiter un questionnement qui gagne pour nous à être réouvert, quand on pense encore trop souvent pouvoir le clôturer par des catégories présentées comme allant de soi.

Notre chapitre sur les associations en dialogue avec les auteurs (chapitre 2), comme entrée en matière descriptive, montre l'effervescence d'une dynamique, certes encore éparpillée, mais génératrice de sens pour celui qui s'essaie à penser de manière plus inductive la problématique de la conjugalité homosexuelle au creuset des valeurs chrétiennes. Nous y situons l'âme de notre thèse, son atmosphère, quand elle nous a permis de construire par la suite notre chapitre sur la réappropriation du baptême. Le lecteur qui envisagerait ce chapitre sous un angle strictement analytique et systématique s'y perdrait. C'est un chapitre de repérage, et non de

paramétrage, catalysé par la possibilité de s'ouvrir, en résonance avec *Evangelii gaudium* et *Amoris laetitia*, et au sein des sociétés liquides, à une éthique du « préférable ».

Xavier Thévenot disposait déjà de *Persona Humana* lors de la défense de sa thèse sur les homosexualités masculines à l'Institut Catholique de Paris (juin 1980- l'année de la naissance de l'auteur de cette thèse- !) et en a formulé une critique qui peut être reprise. Thévenot rappelle que le cadre de *Persona Humana* est proche de la néoscholastique. Comme la loi divine se laisse lire dans la loi révélée et la loi naturelle, on peut tirer de ces dernières des lois immuables. Et c'est dans le cadre du mariage légitime que les actes sexuels prennent sens, vérité et honnêteté. L'homosexualité est perçue en défaut de cette perspective, et seulement en défaut. *Persona Humana* déploie le vocabulaire de la pathologie et du mal ontique pour en traiter. La nature humaine est comprise comme immuable, fixée une fois pour toutes, statique. Mais le théologien salésien tenait pourtant lui aussi fortement à l'idée d'une nature humaine et à la résistance du constat d'anormativité des conduites homosexuelles. On sait par la suite qu'une partie importante du travail de Xavier Thévenot consistera à complexifier l'approche de la « nature humaine ».

Sur ce dernier point, le dialogue avec la philosophie et les sciences humaines, décisif chez Thévenot, est sans doute à poursuivre. De nouvelles données sont dorénavant disponibles, en psychologie sociale notamment, depuis les quarante années qui nous séparent de la thèse du moraliste parisien. Le droit pourrait être associé à cette reprise de manière fructueuse. Il a accompagné et enregistré les changements de paradigme en matière de judiciarisation des conjugalités. On ne peut négliger non plus le fait que la plupart des textes du magistère sur l'homosexualité depuis *Persona Humana* ont forgé leur style sur fond de réactivité, en vis-à-vis des discussions visant à concrétiser les unions civiles de personnes de même sexe. Il semble nécessaire d'interroger aussi le discours magistériel au prisme de la surenchère verbale, de l'inflation des arguments, où des propos se sont laissés sans doute un peu piéger. On perçoit maintenant le ton général se dégager peu à peu de ce carcan, notamment sous la plume du pape François, quand les législations civiles sont devenues des réalités à prendre en compte. La corrélation entre le déploiement des arguments magistériels romains et locaux et les développements juridiques des Etats à travers l'Europe serait intéressante à entreprendre.

L'Eglise catholique invite les personnes homosexuelles à vivre dans la continence. Comme sommation intransigeante, la perspective semble difficilement exportable sur le plan pastoral, tant elle s'éloigne des représentations communes de la sexualité et de la culture de l'autonomie. Il est vrai que des personnes hétérosexuelles et homosexuelles ont intégré la visée vertueuse de

l'abstinence comme charpente de leur propre construction interne et ancrage de leur insertion relationnelle. Elles y trouvent, quand leur liberté y a été associée, des raisons de vivre et du ressort pour soutenir une vie entière. Mais elles ne sauraient imposer aux autres sans dommage leur propre structuration psychologique, émotionnelle et spirituelle, et se substituer à la conscience de tiers. Dans le domaine de la sexualité, l'ordre est toujours à refaire, devant soi. Le désordre est constitutif de l'humain. Personnes homosexuelles et hétérosexuelles ne cessent jamais d'apprendre à se décentrer de soi, à reconnaître leurs manques et leurs forces, à devenir libres. Chasteté et continence s'interrogent l'une l'autre mais ne se confondent pas. La chasteté comme « le choix de vivre sa sexualité, ses désirs et ses manques d'une manière libérante et heureuse dans ses relations aux autres et à soi-même, en cohérence avec ses engagements¹ » reste l'horizon porteur et parlant pour tous.

¹ <https://eglise.catholique.fr/approfondir-sa-foi/vivre-sa-foi-a-tous-les-ages/etre-appelle-chacun-sa-vocation/le-celibat-des-pretres/370174-chastete-quelques-points-de-reperes/> (dernière consultation : 04/07/2019)

Bibliographie

Textes magistériels (par ordre chronologique) :

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle (Persona Humana)*, Tequi, Paris, 1976

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES SUISSES, *Directives pour le ministère auprès des homosexuels*, Lausanne, 1979

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre à Mgr John R. Quinn, président de la Conférence épiscopale américaine, incluant des observations sur le livre « La sexualité humaine »*, 13 juillet 1979

[http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790713_mons-quinn_fr.html]

JEAN-PAUL II (pape), *Encyclique Dives in misericordia*, Tequi, Paris, 1980

JEAN-PAUL II (pape), *Exhortation apostolique post-synodale Familiaris consortio*, Tequi, Paris, 1981

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux Evêques de l'Eglise catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, Tequi, Paris, 1986

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Observations au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, Documentation Catholique n° 2056, Bayard, Paris, septembre 1992, p.783-785

CATÉCHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE n°1213-1284, Mame-Librairie editrice Vaticane, pour l'exploitation en France de la traduction française, Paris, 1992, p. 265-277

CATÉCHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE n°2357-2359, Mame-Librairie editrice Vaticane, pour l'exploitation en France de la traduction française, Paris, 1992, p. 480

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note sur le livre du P. André Guindon, O.M.I., « The Sexual Creators. An Ethical Proposal for Concerned Christians » (University Press of America-1986)*, 31 janvier 1992

[http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920131_book-guindon_fr.html]

JEAN-PAUL II (pape), *Encyclique Veritatis splendor. La splendeur de la vérité*, Mame/Plon, Paris, 1993

JEAN-PAUL II (pape), *Homosexualité : une résolution « moralement inadmissible » du parlement européen*, Documentation Catholique n° 2091, avril 1994, p. 307-308

CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Vérité et signification de la sexualité humaine*, Tequi, Paris, 1995

JEAN-PAUL II (pape), *Encyclique Evangelium vitae. L'Évangile de la vie*, Tequi, Paris, 1995

CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *La pédagogie divine, action de l'Esprit en chaque chrétien*, in DIRECTOIRE GÉNÉRAL POUR LA CATÉCHÈSE, Tequi, Paris, 1997, n°142

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Notification sur les écrits et les activités de Sœur Jeannine Gramick, S.N.D. et du Père Robert Nugent, S.D.D.*, 31 mai 1999
[http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19990531_gramick-nugent-notification_en.html]

CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Famille, mariage et « unions de fait »*, Tequi, Paris, 2000

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Notification sur certains écrits du révérend P. Marciano Vidal, C.Ss.R.*, 22 février 2001
[http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010515_vidal_fr.html]

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002
[http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_fr.html]

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, Tequi, Paris, 2003

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Eglise Catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans le monde*, Tequi, Paris, 2004

CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *Instructions sur les critères de discernement vocationnel au sujet des personnes présentant des tendances homosexuelles en vue de l'admission au séminaire et aux ordres sacrés*, Tequi, Paris, 2005

CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Tequi, Paris, 2005

BENOÎT XVI (pape), *Encyclique Deus Caritas est. Dieu est amour*, Tequi, Paris, 2005

BENOÎT XVI (pape), *Encyclique Spe salvi. Sauvés en espérance*, Tequi, Paris, 2007

BENOÎT XVI (pape), *Encyclique Caritas in veritate. La charité dans la vérité*, Tequi, Paris, 2009

BENOÎT XVI (pape), *Lettre apostolique en forme de Motu Proprio Porta fidei. La porte de la foi*, Tequi, Paris, 2011

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Notification sur le livre « Just love ». « A framework for christian sexual ethics » de Sr. Margaret A. Farley, R.S.M, 30 mars 2012*
[http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120330_nota-farley_fr.html]

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE-CONSEIL FAMILLE ET SOCIÉTÉ, *Elargir le débat aux personnes de même sexe ? Ouvrons le débat !*, septembre 2012
[<https://eglise.catholique.fr/conference-des-eveques-de-france/textes-et-declarations/366187-elargir-le-mariage-aux-personnes-de-meme-sexe-ouvrons-le-debat-note-du-conseil-famille-et-societe/>]

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE-CONSEIL FAMILLE ET SOCIÉTÉ, *Poursuivons le dialogue! Perspectives après le vote de la loi ouvrant le mariage aux personnes de même sexe*, juin 2013
[<https://eglise.catholique.fr/conference-des-eveques-de-france/textes-et-declarations/365765-poursuivons-le-dialogue/>]

FRANÇOIS (pape), *Encyclique Lumen fidei. La lumière de la foi*, Tequi, Paris, 2013

FRANÇOIS (pape), *Exhortation apostolique Evangelii gaudium*, Fidélité, Namur, 2013

SYNODE DES ÉVÊQUES, *Relatio post disceptationem*, 13 octobre 2014.
[Traduction française non officielle : <https://fr.zenit.org/articles/synode-sur-la-famille-rapport-apres-le-debat-general/>]

SYNODE DES ÉVÊQUES, *IIIème assemblée générale extraordinaire. Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation. Relatio synodi*, Vatican, 2014

SYNODE DES ÉVÊQUES, *XIVème assemblée générale ordinaire. La vocation et la mission de la famille dans l'Eglise et dans le monde contemporain. Lineamenta*, Vatican, 2014

FRANÇOIS (pape), *Encyclique Laudato si'. Loué sois-tu!*, Fidélité, Namur, 2015

ACTES DU SAINT-SIÈGE, *Questions pour la réception et l'approfondissement de la Relatio Synodi*, Documentation Catholique n° 2518, Bayard, Paris, avril 2015, p. 85-91

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE ALLEMANDE, *La vocation et la mission de la famille dans l'Église et le monde d'aujourd'hui. Réponse de la Conférence épiscopale allemande aux questions relatives à la réception et à l'approfondissement de la Relatio Synodi dans le document préparatoire à la XIVe Assemblée générale ordinaire des Pères synodaux en 2015*, 20 avril 2015
[http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2015/2015-Synode-Lineamenta2015-Antworten-franz.pdf]

FRANÇOIS (pape), *Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la Miséricorde « Misericordiae vultus »*, Documentation Catholique n° 2519, Bayard, Paris, juillet 2015, p. 72-100

SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Instrumentum laboris de la XIVème assemblée générale ordinaire du Synodes des évêques*, Documentation Catholique n° 2520, Bayard, Paris, octobre 2015, p. 6-44

SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Rapport final du Synode ordinaire des évêques sur la famille 2015*, Documentation Catholique n° 2521, Bayard, Paris, janvier 2016, p. 31-80

FRANÇOIS (pape), *Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille « Amoris laetitia »*, Fidélité, Namur, 2016

CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Le don de la vocation presbytérale. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, L'Osservatore Romano, Cité du Vatican, 8 décembre 2016

[<http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/Le%20don%20de%20la%20vocation%20presbyt%C3%A9rale.pdf>]

FRANÇOIS (pape), *Lettre apostolique en forme de Motu Proprio Summa familiae cura, instituant l'Institut pontifical théologique Jean-Paul II pour les sciences du mariage et de la famille*, 8 septembre 2017

[https://w2.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170908_summa-familiae-cura.html]

FRANÇOIS (pape), *Exhortation apostolique Gaudete et exultate*, Fidélité, Namur, 2018

DÉCLARATION DES ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Quand amour et foi se rencontrent. Sur le chemin d'un mariage à l'église*, Licap, Bruxelles, 2018

Théologie, philosophie et sciences humaines (par ordre alphabétique des auteurs) :

ACKER, D., *La vraie morale se moque de la nature : pour une morale de l'altérité*, Salvator, Paris, 1998

ADAM, P., *Bonheur dans le ghetto ou bonheur domestique ?*, in « Actes de la recherche en sciences sociales » n°128, Le Seuil, Paris, 1999

AELRED DE RIEVAULX, *Le miroir de la charité*, Abbaye de Bellefontaine, 1997

AELRED DE RIEVAULX, *L'Amitié véritable* (trad. Gaëtane de Briey), Artège, Paris, 2016

AGACINSKI, S., *Corps en miettes*, Flammarion, Paris, 2013

ALISON, J., *Lettre à mes amis en réponse à l'Instruction du Vatican du 29 novembre 2005 sur l'homosexualité dans les Séminaires*

[<http://www.jamesalison.co.uk/texts/fr23.html>]

AMHERDT, F-X., *Culture et foi en dialogue*, col. « Vatican II pour tous », Médiaspaul, Paris, 2015

ANATRELLA, T., *Le sexe oublié*, Flammarion, Paris, 1993

- ANATRELLA, T., *La différence interdite*, Flammarion, Paris, 1998
- ANATRELLA, T., *L'Eglise et l'Amour*, Flammarion, Paris, 2000
- ANATRELLA, T., *Le règne de Narcisse. Les enjeux du déni de la différence sexuelle*, Presses de la Renaissance, Paris, 2005
- ANATRELLA, T., *Le mariage en tous genres. Chronique d'une régression culturelle annoncée*, L'Echelle de Jacob, Dijon, 2014
- ANDRONICOS, D. (éd.), *Le courage et la grâce. L'éthique à l'épreuve des réalités humaines*, Labor et Fides, Genève, 2013
- ANQUETIL, M., *Chrétiens homosexuels en couple : un chemin légitime d'espérance*, Edilivre, Saint-Denis, 2018
- ANTIER, E., GROSS, M., *Deux papas, deux mamans, qu'en penser ? Débat sur l'homoparentalité*, Calmann-Lévy, Paris, 2007
- ANTOINE, P., *Conscience et loi naturelle*, in « Etudes », mai 1963, p. 162-183
- ARÈNES, J., FOYER, D. (dir.), *Le lien familial : questions et promesses. Penser l'éthique de la famille aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris, 2013
- ARÈNES, J., *Les assises du monde. L'autorité et la chair du social*, Parole et Silence, Paris, 2014
- ARÈNES, J., DEPREZ, S., FOYER, D., *Mariage pour tous et figures de l'humain. Conflictualité anthropologique et postmodernité*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 287, Cerf, Paris, 2015, p. 67-84
- ARÈNES, J., *Nos vies à créer : le sujet contemporain et ses croyances*, Cerf, Paris, 2017
- ARÈNES, J., DEPREZ, S. (dir.), *Religion et politiques contemporaines de la sexualité et de la filiation*, Cerf, Paris, 2017
- ARÈNES, J., *La fabrique de l'intime : le couple, le sexe et l'enfant*, Cerf, Paris, 2017
- ARIÑO, P., *Homosexualité intime : le couple homosexuel par-delà le bien et le mal*, Editions l'Harmattan, Paris, 2008
- ARIÑO, P., *Homosexualité sociale : le couple homosexuel par-delà le bien et le mal*, Editions l'Harmattan, Paris, 2008
- ARIÑO, P., *Dictionnaire des codes homosexuels, de A à H*, tome 1, Editions l'Harmattan, Paris, 2008
- ARIÑO, P., *Dictionnaire des codes homosexuels, de I à W*, tome 2, Editions l'Harmattan, Paris, 2008
- ARIÑO, P., *L'homosexualité en vérité*, Editions Frédéric Aimard, Paris, 2012

- ARIÑO, P., *L'homophobie en vérité*, Editions Frédéric Aimard, Paris, 2013
- AUFAUVRE, B-V., CONSTANT, G., GARIN, E., *La Maison de Lazare. Vie spirituelle et guérison*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999
- BACQ, P., *Tradition chrétienne et évolution de la famille*, in « Etudes », mars 2014, p. 29-39
- BAIL, A., *Homosexuels et transgenres, chercheurs de Dieu*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2015
- BALTHAZART, J., *Biologie de l'homosexualité : on naît homosexuel, on ne choisit pas de l'être*, Mardaga, Bruxelles, 2010
- BARANY, E., *Etre homosexuel et avoir la foi : une combinaison impossible ?* (mémoire de master en psychologie U.C.L ; promoteur : Philippe Lekeuche), Louvain-la-Neuve, 2015.
- BARLOW, M., *Pour une théologie de la tolérance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999
- BARTH, S., *La voie de l'amour électif. Une interpellation spirituelle pour notre temps*, Lit Verlag, Zürich, 2018
- BARTH, S., *Des couples au service d'autres couples : une fraternité en actes, à saveur d'Evangile*, in THIEL, M-J. (dir.), *Le défi de la fraternité*, Actes du colloque de l'Association Européenne de Théologie Catholique, Münster, LIT-Verlag, mars 2018, p. 511-524
- BAUM, G., *Catholic Homosexuals*, in « Commonweal » n°479, New York, 1974
- BAUM, G., *L'homosexualité et la loi naturelle*, in MÉNARD, C., VILLENEUVE, F., *Drames humains et foi chrétienne. Approches éthiques et théologiques*, Fides, Montreal, 1995
- BAUMANN, Z., *L'amour liquide*, Ed. Le Rouergue/Chambon, Rodez, 2004
- BAUMANN, Z., *La vie liquide*, Ed. Le Rouergue/Chambon, Rodez, 2006
- BAUMANN, Z., *Le présent liquide. Peurs sociales et obsessions sécuritaires*, Paris, Seuil, 2007
- BECKER (de), E., *Quand l'enfant adopté interroge la sexualité de ses parents homosexuels*, in « Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux » n°49, De Boeck Supérieur, 2012/2, p. 185-203
- BELLET, M., *Le Dieu pervers*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998
- BELLET, M., *La chair délivrée*, Bayard, Paris, 2015
- BÉRAUD, C., GUGELOT, F., SAINT-MARTIN, I. (dir.), *Catholicisme en tensions*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2012
- BÉRAUD, C., PORTIER, P., *Métamorphoses catholiques : acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2015

BÉRAUD, C., *De la reconnaissance à la mise en forme rituelle des unions de même sexe en France. Enquête auprès de catholiques gays et lesbiennes*, in « Papeles del CEIC » vol. 2016/2, papel 158, CEIC, Universidad del Pais Vasco, 2016

BERDER, M., *Baptême, éthique et communautés selon l'Évangile de Luc et les Actes des Apôtres*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n°251, Cerf, Paris, 2008, p. 125-145

BERNARD, C-A., *Vie morale et croissance dans le Christ*, Université Grégorienne, Rome, 1973

BERTEN, I., *Miséricorde et doctrine : enjeux théologiques et ecclésiologiques du synode sur la famille*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 287, Cerf, Paris, 2015/5, p. 9-43

BERTEN, I., *Synode sur la famille : ouvertures ou blocage ?*, juin 2015
[http://www.lumenonline.net/courses/lumen_LV/document/1._Documents_classes_par_themes/6._Vie_d_Eglise/Synode_Ouvertures_ou_blocages.pdf?cidReq=lumen_LV]

BERTEN, I., *Le synode sur la famille : priorité à l'approche pastorale et ouverture aux interprétations divergentes*, novembre 2015
[http://www.laicsdominicains.be/wp-content/uploads/2015/12/I_Berten-Synode-Approche_pastorale_et_interpretations_divergentes.pdf]

BERTEN, I., *Les divorcés remariés peuvent-ils communier ? Enjeux ecclésiaux des débats autour du Synode sur la famille et d'Amoris laetitia*, Lessius, Namur, 2017

BESSON, C., *Homosexuels catholiques. Sortir de l'impasse*, Editions de l'Atelier, Paris, 2012

BESSON, C., *Quelle place pour les personnes homosexuelles dans nos communautés chrétiennes ?*, in « Etudes », octobre 2014, p. 24-40

BÉTHMONT, R., GROSS, M. (dir) *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Labor et Fides, Genève, 2017

BIEMMI, E., *La seconde annonce : la grâce de recommencer* (trad. Paul-André Giguère), Lumen Vitae, Bruxelles, 2010

BISAILLON, R., *La problématisation de l'homosexualité en théologie morale : vers une éthique gaie et chrétienne. Thèse de doctorat.*, Bibliothèque nationale du Canada, avril 1999
[http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk1/tape10/PQDD_0021/NQ47597.pdf]

BLIGNIERES (de), L-M., *A propos d'Amoris Laetitia*, in « Sedes Sapientiae » n°136, 2016, p.15-33

BOCQUET, D., *Pour une généalogie de l'homosexualité masculine : le rameau de l'amitié chrétienne (Antiquité tardive et Moyen Age)*, in PERREAU, B. (éd.), *Le Choix de l'homosexualité. Recherches inédites sur la question gay et lesbienne*, EPEL, Paris, 2007, p. 57-74

BOEVE, L., *La théologie aux marges et aux carrefours. Théologie, Eglise, Université, société*, in « Revue Théologique de Louvain » n°44, 2013/3, p.388-412

BOLOGNE, J-C., *Histoire du couple*, Perrin, Paris, 2016

BONNEWIJN, O., *Ethique sexuelle et familiale*, Editions de l'Emmanuel, Paris, 2016

BONNEWIJN, O., « *Familles postmodernes* ». *En deça d'un pluralisme relativiste*, in « Nouvelle revue théologique » tome 317, 2015, p.587-596

BONNY, J., *L'Eglise et la famille : ce qui pourrait changer*, Editions Salvator, Paris, 2014

BONNY, J., *Synode sur la famille. Attentes d'un évêque diocésain* (trad. C. De Duytschaever), 1^{er} septembre 2014
[<https://ds1.static.rtbf.be/article/pdf/lettre-de-mgr-bonny-synode-sur-la-famille-1443870291.pdf>]

BONNY, J., BURGGRAEVE, R., VAN HALST, I., *Mag ik ? Dank je. Sorry. Vrijmoedige dialoog over relaties huwelijk en gezin*, Lannoo, Tielt, 2016

BORDEYNE, P., *Ethique du mariage. La vocation sociale de l'amour*, Desclée de Brouwer, Paris, 2010

BORDEYNE, P., *Répondre à l'inquiétude de la famille humaine. L'actualité de Gaudium et Spes*, Bayard, Montrouge, 2014

BORDEYNE, P., *La référence à la « pédagogie divine » et son apport à une théologie de la famille*, in « Revue Théologique des Bernardins » n° 13, 2015, p.31-52

BORDEYNE, P., *Conscience et discernement selon Amoris laetitia : consentir à la grâce jusqu'en nos limites*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 294, 2017/2, p. 91-104

BORDEYNE, P., SCANNONE, *Divorcés-remariés. Ce qui change avec le pape François*, Salvator, Paris, 2017

BORRAS, A., *D'une théologie du laïcat à une théologie de la condition baptismale ?*, in « Revue théologique de Louvain », vol.47, 2016, p. 76-101

BORRILLO, D., *Pluralisme conjugal ou hiérarchie des sexualités : la reconnaissance juridique des couples homosexuels dans l'Union Européenne*, in « McGill Law Journal », vol. 46, 08/2001, p. 875-922

BOSWELL, J., *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité : les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^{ème} siècle* (trad : Alain Tachet), Gallimard, Paris, 1985

BOSWELL, J., *Les unions de même sexe dans l'Europe antique et médiévale* (trad : Odile Demange), Fayard, Paris, 1996

BOURGEOIS, H., *Le baptême et la vie baptismale*, Desclée de Brouwer, Paris, 1990

- BOURGEOIS, H., *L'initiation chrétienne et ses sacrements*, Editions du Centurion, Paris, 1992
- BOURGEOIS, H., *Identité chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992
- BOURGEOIS, H., *Les chrétiens et le sens de la foi*, in « Etudes » n° 382, mai 1995, p. 669-679
- BOURGES, B., *L'homoparentalité en question. Et l'enfant dans tout ça ?*, Editions du Rocher, Monaco, 2008
- BOURGINE, B., *La promesse d'être soi*, in « Revue Théologique de Louvain » n°42, 2011, p.3-34
- BOURGINE, B., FAMERÉE, J., SCOLAS, P. (dir.), *La transgression chrétienne des identités*, Université catholique de Louvain, Cerf, Paris, 2012
- BOURQUIN, Y., CHARRAS SANCHO, J. (éd.), *L'accueil radical. Ressources pour une Eglise inclusive*, Labor et Fides, Genève, 2015
- BOYANCÉ, M., *Masculin, féminin, quel avenir ?*, Edifa-Mame, Paris, 2007
- BOYANCÉ, M., BRAGUE, R., COLLIN, T., CROUSIÉ, F., DUMONT, J-N., LACROIX, X., *L'éducation à l'âge du gender : construire ou déconstruire l'homme ?*, Salvador, Paris, 2013
- BOYANCÉ, M., *Hommes, femmes, entre identités et différences*, Presses Universitaires de l'IPC, Vrin, Paris, 2013
- BUISSON-FENET, H., *Un sexe problématique : L'Eglise et l'homosexualité masculine en France (1971-2000)*, Presses Universitaires de Vincennes (coll. « Culture et Société »), Saint-Denis, 2004
- BUTTERFIELD, R-C., *Les pensées secrètes d'une convertie insolite. De l'homosexualité à la découverte de la foi chrétienne*, Editions Impact, Québec, 2016
- CAILLOT, J., *Baptême et déploiement de l'existence chrétienne*, in « La Maison-Dieu » n°209, 1997, p.9-22
- CALMEYN, M-L., *Amoris laetitia : Discerner à la lumière de la parole de Dieu*, in « Nouvelle revue théologique », tome 138, 2016/3, p.385-399
- CANTO-SPERBER, M., FRYDMAN, R., *Naissance et liberté. La procréation. Quelles limites ?*, Plon, Paris, 2008
- CAPUTO, J., *L'audace de Dieu : prolégomènes à une théologie faible. Faiblesse et déconstruction de la théologie*, in « Etudes théologiques et religieuses », tome 90, 2015/3, p. 317-338
- CARNIAUX, B., *Sur la miséricorde dans les situations atypiques*, in « Vies consacrées » 89, 2017/4, p.21-40 ; repris dans « La Documentation Catholique » n°2530, avril 2018, p.80-89

CAUSSE, J-D., *Communauté, singularité et pluralité éthique*, in « Transversalités » n°108, Institut Catholique de Paris, Paris, 2008, p. 101-109

CAUSSE, J-D., *Le baptême chrétien : identité et institution*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n°271, Cerf, Paris, 2012, p.165-175

CENTRE PASTORAL HALLES-BEAUBOURG SAINT-MERRY, *Rapport d'étape en vue du synode sur la famille*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 285, Cerf, Paris, 2015, p. 11-34

CHALAMET, C., *Une voie infiniment supérieure. Essai sur la foi, l'espérance et l'amour*, Labor et Fides, Genève, 2016

CHAMBERLAND, L., JOUVIN, E., JULIEN, D., *Les familles recomposées homoparentales et hétéroparentales*, in « Nouvelles pratiques sociales », vol 16/1, 2003, Uqam, Montréal, p. 94-112

CHARAMSA, K., *La première pierre. Moi, prêtre gay, face à l'hypocrisie de l'Eglise*, La Découverte, Paris, 2017

CHAREIRE, I., *Ethique et grâce. Contribution à une anthropologie chrétienne*, Cogitatio Fidei n° 209, Cerf, Paris, 1998

CHAREIRE, I., *La grâce : histoires de libertés*, Bayard, Montrouge, 2016

CHARENTENAY (de), P., *Paul VI inspirateur du pape François*, Salvator, Paris, 2015

CHARRAS-SANCHO, J., VILBAS, J., *L'accueil des personnes LGTB dans les églises : du rejet au non-jugement, un chemin riche en communion*, in DEMASURE, K., JOIN-LAMBERT, A., MONET, G., *Vivre ensemble. Un défi pour la théologie pratique*, Novalis-Lumen Vitae, Namur, 2014, p. 277-287

CHAUVIN, S., LERCH, A., *Sociologie de l'homosexualité*, La Découverte, Paris, 2013

CHENG, P., *Radical love. An introduction to queer theology*, Seabury Books, New York, 2011

CHETCUTI, N., BOZON, M., *Se dire lesbienne. Vie de couple, sexualité, représentation de soi*, Payot, Paris, 2013

CHIRON, J-F., *Sensus fidei et vision de l'Eglise chez le pape François*, in « Recherches de Science Religieuse », tome 104, 2016/2, p.187-205

CHRISTIANS, L-L., *Les nouvelles tensions du concept du mariage. Enjeux du pluralisme pour une théologie des droits civils et canonique*, in « Nouvelle Revue Théologique », vol.120, n°4, 1998, p. 564-590

CLANCHÉ, P., *Mariage pour tous. Divorce chez les cathos*, Plon, Paris, 2014

COLLIN, T., *Le mariage gay : enjeux d'une revendication*, Eyrolles, Paris, 2005

COLLIN, T., *Les lendemains du mariage gay. Vers la fin du mariage ? Quelle place pour les enfants ?*, Salvator, Paris, 2012

COLLIN, T., *Le mariage chrétien a-t-il encore un avenir ?*, Artège, Paris, 2018

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La morale chrétienne et ses normes : les « neufs thèses » de H. Urs von Balthasar, les « quatre thèses » de H. Schürmann*, 1974 [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1974_morale-cristiana_fr.html]

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Cerf (éd. française), Paris, 2009

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Eglise*, Cerf (éd. française), Paris, 2014

COMMUNAUTÉ DU CHRIST LIBÉRATEUR, *Dieu nous aime gays. Racines et Itinéraires de la Communauté du Christ Libérateur*, Bruxelles, 1993

COQ, G., *Inscription chrétienne dans la société sécularisée*, Parole et Silence, Paris, 2009

CORMIER, P., *Irréguliers de l'amour : une question pour l'Eglise*, Cerf, Paris, 2014

COSSEMENT, C., *Reconnaître dans l'Eglise des liaisons homosexuelles : un discernement possible ?*, in « Nouvelle Revue théologique », tome 137, 2015/3, p. 439-450

COTE, I., GUILMAINE, C., *L'homoparentalité. Des familles sous le signe de la diversité*, Editions de l'Hôpital Sainte-Justine, Montréal, 2018

Couples, familles, parentalités, dossier d'études de l'UEPAL, dirigé par Rachel Wolf, Editions Olivétan, 2017

COULMONT, B., *Que Dieu vous bénisse ! Le mariage religieux des couples du même sexe aux Etats-Unis*, EHESS, Paris, 2003

COULMONT, B., *Jeux d'interdits ? Religion et homosexualité*, in « Archives de sciences sociales des religions », EHESS, vol.136, n°4, 12/2006, p.103-114

COURDURIÈS, J., *Les couples gais et la norme d'égalité conjugale*, in « Ethnologie française », PUF, n°4, 2006, p.705-711

COURDURIÈS, J., *Etre en couple (gay). Conjugalité et homosexualité masculine en France*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2011

COURDURIÈS, J., FINE, A (dir.), *Homosexualité et parenté*, Armand Colin, Paris, 2014

CUVILLIER, E., « Différences fondatrices » ou « refondation messianique » : de quoi Paul est-il le nom ?, in « Revue de sciences religieuses » n°102, 2014, p. 265-275

CUVILLIER, E., NICOLAS, C., *Bénir les couples homosexuels ? Enjeux du débat entre protestants*, Editions Olivétan, Lyon, 2015

DAGENS, C., COQ, G., FALQUE, E., *Dieu est Dieu. Quête de l'humanité commune.*, Cerf, Paris, 2015

DAHAN, J., *Bible et actualité : plaidoyer en faveur d'un mariage pour tous*, in « Réforme », 16 juillet 2012
[<http://www.christianismesocial.org/spip.php?article251>]

DANROC, G., CAZANAVE (dir.), E., *Laudato si'. Pour une écologie intégrale*, Presses Universitaires de l'Institut Catholique de Toulouse/ Artège Lethielleux, Paris, 2017

DARGENT, C., DURIEZ, B., LIOGIER, R. (dir.), *Religions et valeurs en France et en Europe*, L'Harmattan, Paris, 2009

DAUGEY, F., *Animaux homos. Histoire naturelle de l'homosexualité*, Albin Michel, Paris, 2018

DAVID ET JONATHAN, *Mariage, famille pour toutes et tous, une question d'amour et d'égalité*, version du 8 janvier 2013.
[https://www.davidetjonathan.com/wp-content/uploads/2013/10/20130108_D_J_SYNTHESE_MariagePourToutesEtTous.pdf]

DAVID ET JONATHAN, *Les homosexuels ont-ils une âme ?*, L'Harmattan, Paris, 2008

DAVIN, J., SALOMONARD, M., *Gays et lesbiennes. Humanité, amour et spiritualité*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2009

DAVIN, J., *Les personnes homosexuelles. Un arc-en-ciel près des nuages*, Fidélité, Namur, 2014

DEFOIS, G., *Le questionnaire sur la famille : contribution anthropologique et pastorale*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 284, Cerf, Paris, 2015, p. 27-37

DE LA CROIX, E., *Homosexualité, conjugalité et filiation* (mémoire de master en droit U.C.L ; promoteur : Jean-Louis Van Boxstael), Louvain-la-Neuve, 2014

DELAISI DE PARSEVAL, G., *Pour introduire le débat. A propos d'une histoire d'adoption homoparentale*, in « Dialogue » n° 173, 2006/3, ERES, p. 13-20

DELAISI DE PARSEVAL, G., *Famille à tout prix*, Seuil, Paris, 2008

DELAISI DE PARSEVAL, G., *La famille expliquée à mes petits-enfants*, Seuil, Paris, 2016

DELECROIX, R., *En miroir au désarroi des familles, peut-on parler du désarroi de l'Eglise ?*, in « Mélanges de Sciences religieuses », tome 68, 2011, p.49-58

DELHAYE, P., LECLERCQ, J., HÄRING, B., VOGEL, C., *Pastorale du péché*, Desclée, Tournai, 1961

- DELION, P., *La fonction parentale*, Yapaka.be, Fédération Wallonie-Bruxelles, 2011
- DE MONLÉON, J-V., COUTURES, J., *N'oublions pas les enfants : adoption homosexuelle et nouvelle parentalité*, Presses de la Renaissance, Paris, 2015
- DE MOULINS-BEAUFORT, E., *Les déplacements et les accentuations voulus par le concile Vatican II*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n°272, 2012/4, p.9-37
- DEMUR, C., MÜLLER, D., *L'homosexualité : un dialogue théologique*, Labor et Fides, Genève, 1992
- DERMANGE, F., EHRWEIN, C., *La reconnaissance des couples homosexuels*, Labor et Fides, Genève, 2000
- DESCOUTURES, V., DIGOIX, M., FASSIN, E., RAULT, W. (dir.), *Mariages et homosexualités dans le monde. L'arrangement des normes familiales*, Editions Autrement, Paris, 2008
- DESCOUTURES, V., *Les mères lesbiennes*, PUF, Paris, 2010
- DE SINGLY, F., *Sociologie de la famille contemporaine* (6^{ème} édition), Armand Collin, Paris, 2017
- DIALOGUE n° 203, *Homosexualités et familles*, Erès, Paris, 2014
- DIALOGUE n° 215, *Faire famille en contexte homoparental*, Erès, Paris, 2017
- DIJON, X., *Quel avenir pour l'altérité sexuelle ? Les préalables du discernement social*, in « Nouvelle Revue Théologique », tome 137, 2015/3, p. 371-387
- DONNEAUD, H., *Questions disputées sur l'essence et les fins du mariage selon Thomas d'Aquin*, in « Revue Thomiste » 115, 2015, p.573-616
- DORLIN, E., *Sexe, genre et sexualités*, PUF (col. « Philosophies »), 2008
- DOUGLAS, K., *Aider les couples de même sexe* (trad. B. Camdessus) , ESF éditeur, Paris, 1993
- DUBREUIL, E., *Des parents de même sexe*, Odile Jacob, Paris, 1998
- DUBRULLE, L., FINO, C., *Habiter le monde selon le désir de Dieu. Mélanges Médevielle*, Desclée de Brouwer, Paris-Perpignan, 2015
- DUFOUR, S., *Un témoignage sensible. La parole du chrétien selon le pape François*, in « Communications et langage » n°189, PUF, 2016/3, p.47-61
- DUNANT, J-M., *Libre. De la honte à la lumière* (préf. Véronique Margron), Plon, Presses de la Renaissance, Paris, 2011

DURANT, E., *La réconciliation des identités hostiles par l'universalité de la grâce filiale*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques », tome 95, 2011/3, p. 653-670

DURANT, E., *L'être humain, divin appel*, Cogitatio Fidei, Cerf, Paris, 2016

DURANT, G., *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale*, Fides, Montreal, 1977

EDMAN, E., *Queer virtue. What LGTBTQ people know about life and love and how it can revitalize christianity*, Beacon Press, Boston, 2016

ÉGLISE ET VOCATIONS N° 11 : *La vocation baptismale*, Publications de la Conférence des évêques de France, Paris, 2010

ERIBON, D., *Réflexions sur la question gay*, Flammarion (col. Champs Essais), Paris, 2012

ERIBON, D., *Une morale du minoritaire*, Flammarion (col. Champs Essais), Paris, 2015

ESTELLON, V., *Les états limites*, PUF, Paris, 2014

ÉTATS GÉNÉRAUX DU CHRISTIANISME, *Notre époque a-t-elle besoin de Dieu ?*, Presses de la Renaissance, Paris, 2010

EYT, P., *La loi de gradualité et la formation des consciences*, Documents de l'Episcopat français n° 17, décembre 1991

FAES, H., *Le droit d'être homosexuel et la question du mariage*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n°273, Cerf, Paris, p.31-48

FALQUE, E., SOLIGNAC, L. (dir.), *François Philosophe*, Salvator, Paris, 2017

FAMERÉE, J., *Sensus fidei, sensus fidelium. Histoire d'une notion théologique discutée*, in « Recherche de Science Religieuse », tome 104, 2016/2, p.167-185

FAMERÉE, J., GISEL, P., LEGRAND, H. (éd.), *Evangile, moralité et lois civiles. Gospel, Morality, and Civil Law. Proceedings of the Colloquia at Bologna (2012) and Klingenthal (2014)*, LIT Verlag, Zürich, 2016

FANTINO, J. (dir.), *Identité et altérité. La norme en question ? Hommage à Pierre-Marie Beaude*, Cerf, Paris/Metz, 2010

FARLEY, M., *Just love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, Continuum, New York, 2006

FASSIN, E., *L'inversion de la question homosexuelle*, Editions Amsterdam, Paris, 2008

FASSIN, E., *Les « forêts tropicales » du mariage hétérosexuel. Lois naturelles et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 216, Cerf, Paris, 2010, p.201-222

FASSIN, E., MARGRON, *Homme, femme ? Quelle différence ?*, Salvator, Paris, 2011

FASSIN, E., *L'homosexualité dans la famille. Ce que nous apprennent les recherches états-uniennes*, in « Mouvements » n°82, La Découverte, 2015/2, p.81-89

FELTZ, B., *Modernité critique et discours ecclésial*, in « Revue théologique de Louvain » vol. 44, n°1, 2013, p.1-32

FERRY, J-M., *La religion réflexive*, Cerf, Paris, 2010

FERRY, J-M., *Les lumières de la religion*, Bayard, Montrouge, 2013

FILLOD, O., *Les faux-semblants d'une «bioéthique de la famille »*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 285, Cerf, Paris, 2015, p. 49-64

FINO, C. (dir.), *Pédagogie divine. L'action de Dieu dans la diversité des familles*, Cerf, Paris, 2015

FINO, C., *Discerner pour parvenir à juger quand la normativité est mouvante*, in « Transversalités » n°136, 2016, p.55-68

FINO, C., *Le discernement personnel et pastoral sous l'action de la grâce*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 294, 2017/2, p.77-90

FLEINERT-JENSEN, F., *Entre l'effort et la grâce. Essai sur la justification de l'homme*, Cerf, Paris, 2005

FORTIN, J., *Homosexualités. L'adieu aux normes*, Textuel, Paris, 2000

FOYER, D., *Les attentes de légitimation dans les demandes pastorales. Analyse éthique*, in « Mélanges de sciences religieuses », tome 68, 2011, p.59-66

FOYER, D., PICQUART, Y., *L'éthique en questions. Entretiens sur la morale*, saint-Léger, Chouzé-sur-Loire, 2017

FRANCOIS (pape), SPADARO, A., *L'Eglise que j'espère* (trad. François Euvé), Flammarion, Paris, 2013

FRANCOIS (pape), WOLTON, D., *Politique et société. Un dialogue inédit*, Editions de l'Observatoire, Paris, 2017

FUCHS, E., *Le désir et la tendresse. Pour une éthique chrétienne de la sexualité*, Albin Michel, Paris, 1999

GAGEY, H-J. (dir.), *Sur la proposition de la foi*, Editions de l'Atelier, Paris, 1999

GAGEY, H-J., *Qu'en est-il de l'énonciation proprement chrétienne d'un jugement moral ?*, in « Transversalités » n°136, 2016/1, p.81-95

GALLUS, N., *Le droit de la filiation : rôle de la vérité socio-affective et de la volonté en droit belge*, Larcier, Bruxelles, 2009

GARNIER, E., *L'homoparentalité en France. La bataille des nouvelles familles*, Editions Thierry Marchaisse, Vincennes, 2012

GAUCHET, M., *Un monde désenchanté ?*, Editions de l'Atelier, Paris, 2004

GAZIAUX, E., *Identité croyante et croyance identitaire. Quelle foi pour quelle identité ?*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 271, 2012, p.177-193

GAZIAUX, E., *Sécularisme : une chance pour penser la tradition ?*, in « Transversalités » n°127, 2013/3, p. 43-58

GAZIAUX, E., *Fondements et perspectives d'une éthique chrétienne*, in « Revue théologique de Louvain », vol.44, n°3, 2013, p. 329-364

GAZIAUX, E., « Option fondamentale » in LEMOINE, L., GAZIAUX, E., MÜLLER, D., *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Cerf, Paris, 2013, p. 1421-1426

GAZIAUX, E. (dir), JACQUEMIN, D., EHRWEIN, C., GREINER, D., LESCH, W., *Paroles de foi et réalités éthiques. Quelles voies et quelles voix*, Lumen Vitae, Bruxelles, 2016

GAZIAUX, E., *Le Christ comme norme*, in « Revue d'éthique et de théologie morale », n°300, 2019, p. 89-100

GERMANOS, G. *L'Eglise Catholique et la sexualité. Le message de l'Eglise en matière de morale sexuelle (fin XX-début XXIème siècle), un problème d'ecclésiologie. Regards sur la France et le Liban*, L'Harmattan, Paris, 2017

GILLIGAN, C., *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Flammarion, Paris, 2008

GIMENEZ, M., *Le couple. De l'unité primordiale aux noces cosmiques*, Cerf, Paris, 2018

GODELIER, M. , *Métamorphoses de la parenté*, Fayard, Paris, 2004

GONDAL, M-L., *La voie du baptême*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Chatel, 1990

GONDAL, M-L., *Henri Bourgeois (1934-2001).Théologien de la nouveauté chrétienne*, Profac, Lyon, 2006

GOUDREAULT, P., *Faire Eglise autrement*, Editions Novalis, Montréal, 2012 (première édition : 2006)

GOURGUES, M., « *Ni juif ni grec ni esclave ni libre, ni mâle et femelle (Ga 3,28) »*. *Sur une contribution de la première génération chrétienne à une affirmation des droits humains*, in « Revue Science et Esprit », 69/2, 2017, p. 241-262

GRAESSLÉ, I., BÜHLER, P., MÜLLER, C. (éd.), *Qui a peur des homosexuel-les ? Evaluation et discussion des prises de position des Eglises protestantes*, Labor et Fides, Genève, 2001

GRATTON, E., *L'homoparentalité au masculin. Le désir d'enfant contre l'ordre social*, PUF, Paris, 2008

GRATTON, E., *Entre pères gays et mères porteuses*, in « Revue Dialogue » n° 202, ERES, 2013/4, p. 21-32

GRATTON, E., *L'invention du « faire famille » du côté de l'enfant en situation de co-homoparentalité*, in « Revue Dialogue » n° 215, ERES, 2017/1, p. 23-35

GREINER, D., *Le bien commun à l'épreuve des éthiques procédurales : pour une réinterprétation des sources théologiques*, in « Revue d'éthique et de théologie morale », n°241, 2006, p. 119-144

GREINER, D., « *Qui suis-je moi pour juger ?* ». *Sur un propos du pape François*, in « Transversalités » n°136, 2016/1, p. 19-31

GRIEU, E., *Nés de Dieu, Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, Cogitatio Fidei n° 231, Cerf, Paris, 2003

GROESCHEL, B., *le courage d'être chaste* (trad. Anne Olivier), Editions des Béatitudes, Paris, 1997 (première édition : 1985)

GROSS, M., *Baptêmes catholiques en contexte homoparental*, in DIANTEILL, E., HERVIEU-LÉGER, D., *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 179-194

GROSS, M. (dir.), *Homoparentalités, état des lieux*, ERES, Toulouse, 2005

GROSS, M., *Transmission des valeurs et des identités religieuses dans les familles homoparentales*, in GROSS, M. (dir.) *Homoparentalités, état des lieux*, ERES, Toulouse, 2005, p. 375-385

GROSS, M., *Etre chrétien et homosexuel en France*, in « Sociétés contemporaines », Presses de Science Po, Paris, 2008/3, p. 67-93

GROSS, M., *L'homoparentalité*, Le Cavalier bleu, Paris, 2009

GROSS, M., *Les familles homoparentales : entre conformité et innovations*, in « Informations sociales », Caisse nationale d'allocations familiales, n°154, 2009/4, p. 106-114

GROSS, M., *Etre grand-parent dans un contexte homoparental en France : chassez le biologique par la porte, il revient par la fenêtre*, in « Recherches féministes », Université Laval, vol.22, n°2, 2009, p. 69-76

GROSS, M., *Homophobie à l'école. Les stratégies des familles lesboparentales pour protéger leurs enfants*, in Revue « Dialogue », ERES, n°194, 2011/4, p. 21-34

GROSS, M., MATHIEU, S., NIZARD, S. (dir.), *Sacrées familles ! Changements familiaux, changements religieux*, ERES, Toulouse, 2011

GROSS, M., *De la honte à la revendication identitaire : être catholique et homosexuel en France*, in BÉRAUD, C., GUGELOT, F., *Catholicisme en tensions*, Editions de l'EHESS, Paris, 2012, p. 215-227

GROSS, M., *Choisir la paternité gay*, ERES, Toulouse, 2012

GRÜN, A., *Le baptême, célébration de la vie* (trad. Annick Lalucq), Mediaspaul, Paris, 2011

GUARDINI, R., *La fin des temps modernes* (trad. Jeanne Ancelet-Hustache), Seuil, Paris, 1952

GUARDINI, R., *Les fins dernières* (trad. Françoise Demenge), Saint-Paul, Saint Cénéré, 1999 (première édition : 1963)

GUARDINI, R., *Le Dieu vivant* (trad. Jeanne Ancelet-Hustache), Artège, Perpignan, 2010 (première édition : 1956)

GUARDINI, R., *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret* (traduction : Jean Greisch, Françoise Todorovitch), Cerf, Paris, 2010 (première édition : 1925)

GARRIGUES, J-M., *Par des sentiers resserrés*, Presses de la Renaissance, Paris, 2007

GARRIGUES, J-M., *Dieu sans idée du mal*, Ad Solem, Paris, 2016

GUEULETTE, J-M., *Le nécessaire apophatisme en théologie morale*, in « Nouvelle revue théologique », 2001/3, p. 389-401

GUEULETTE, J-M., *L'amitié dans la communauté : les enjeux théologiques d'une histoire complexe*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 2003/2, p. 261-291

GUEULETTE, J-M., *L'amitié. Une épiphanie*, Cerf, Paris, 2004

GUEULETTE, J-M., *Pas de vertu sans plaisir : la vie morale avec saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2016

GUILLEMAN, G., *Le primat de la charité en théologie morale*, Nauwelaerts, Louvain, 1952

GUINDON, A., *The Sexual Creators. An Ethical Proposal of Concerned Christians*, University Press of America, Washington, 1986

GUINDON, A., *Homosexualité et méthodologie éthique*, in « Eglise et théologie », Faculté de théologie université saint Paul, Ottawa, vol.7, 1986, p.57-84

HABERMAS, J., « Qu'est-ce qu'une société post-séculière » ?, in « Le Débat » n° 852, 2008/5, p. 4-15

HARVEY, J., *Attirance homosexuelle. Accompagner les personnes* (trad. Mili Hawran et Louis-Marie Guitton), Editions de l'Emmanuel, Paris, 2015

HAUERWAS, S., *Le Royaume de Paix. Une initiation à l'éthique chrétienne* (trad. Pascale-Dominique Nau), Bayard, Paris, 2006 (première édition : 1983)

Henri Bourgeois : une théologie en dialogue dans les mutations culturelles, Actes du Colloque des 4 et 5 novembre 2011 d'Eveux, mis en forme par Marie-Louise Gondal et Michel Barlow.

HEFEZ, S., *Le nouvel ordre sexuel. Pourquoi devient-on fille ou garçon ?*, Kero, Paris, 2012

HERBRETEAU, H., *La fraternité : entre utopie et réalité*, Editions de l'Atelier, Paris, 2009

HÉRIARD DUBREUIL, B. (dir.), *La pensée sociale du pape François*, Lessius, 2016

HERVIEU-LÉGER, D., *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003

HIMBAZA, I., SCHENKER, A., EDART, J-B., *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible*, Cerf, Paris, 2007

HIMBAZA, I., AMHERDT, F-X., MOSER, F., *Mariage et bénédiction. Apports bibliques et débats en Eglise*, Cerf, Paris, 2018

HOCQUENGHEM, G., *L'après-mai des faunes*, Grasset, Paris, 1974

HOCQUENGHEM, G., *Le désir homosexuel*, Fayard, Paris, 2000 (première édition : 1972)

HOUSSIAU, A., RIES, J., GIBLET, J., *Le baptême, entrée dans l'existence chrétienne*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1983

HUGUENIN, M-J., *La morale de gradualité. La contribution de la spiritualité à la morale*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 283, 2015/1, p.33-61

HURTEAU, P., *Homosexualités masculines et religions du monde*, Editions L'Harmattan, Paris, 2010

INSTITUT DE POLITIQUE FAMILIALE, *Rapport sur l'évolution de la famille en Europe (2018)*, publié avec le statut consultatif spécial du Conseil économique et social ECOSOC de l'ONU

[http://www.laityfamilylife.va/content/dam/laityfamilylife/Pdf/Rapport_sur_l_evolution_de_la_famille_en_Europe_2018_c.pdf]

JACQUEMIN, D., *Bioéthique, médecine et souffrance : jalons pour une théologie de l'échec*, Editions Mediaspaul, Paris, 2005

JACQUEMIN, D., *Ouvertures. Vers une théologie analogique ?*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 271, 2012, p. 195-205

JACQUEMIN, D., *Vers une éthique pour la famille. Aimer, être aimé, se laisser aimer*, Lessius, Namur, 2014

JEAN-PAUL II, SEMEN, Y., *La théologie du corps*, Cerf, Paris, 2014

JOBIN, G., ARCHAMBAULT, I., *Discours théologiques et ecclésiaux récents sur l'homosexualité au Québec*, in « Globe : Revue internationale d'études québécoises » vol.11, n°1, 2008, p. 181-195

JOBIN, G., *Gaudium et Spes est-il un classique ?*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n°273, 2013/1, p.9-30

JOBIN, G., *Justice et identité. La reconnaissance comme enjeu de la question sociale dans l'enseignement moral de l'Eglise catholique*, in « Laval Théologique et philosophique », vol.69, n°3, octobre 2013, p.499-519

JOIN-LAMBERT, A., *Vers une Eglise « liquide »*, in « Etudes », février 2015, p. 67-78

JOIN-LAMBERT, A., *La mission chrétienne en modernité liquide. Une pluralité nécessaire*, in « Etudes », septembre 2017, p. 73-82

KASPER, W., *L'Evangile de la famille*, Cerf, Paris, 2014

KASPER, W., *La Miséricorde. Notion fondamentale de l'Evangile, clé de la vie chrétienne*, Editions des Béatitudes, Paris, 2015

KASPER, W., *Il messaggio di Amoris Laetitia. Una discussione fraterna*, Queriniana, Brescia, 2018

KEENAN, J., *Les vertus, un art de vivre* (col. « Tout simplement »), Editions de l'Atelier, Paris, 2002

KEENAN, J., *The open debate : moral theology and the lives of gay and lesbians persons*, in « Theological studies » n°64, 2003, p. 127-150

KLAM, S., *Je te soigne, tu me soignes, Dieu nous soigne. Une humanité soignée : l'éthique du care au regard de la théologie catholique*, thèse de doctorat (promoteur : C. Bouriau), Université de Lorraine, 2015
[http://docnum.univ-lorraine.fr/public/DDOC_T_2015_0191_KLAM.pdf]

LACOSTE, J-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris, 2007

LACROIX, R., *Vivre le baptême : dialogue entre nouveaux chrétiens*, Editions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine, 2009

LACROIX, X. (dir.), *L'amour du semblable. Questions sur l'homosexualité*, Cerf, Paris, 1995

LACROIX, X., *La confusion des genres*, Bayard, Paris, 2005

LACROIX, X., *De chair et de parole. Fonder la famille*, Bayard, Paris, 2007

LACROIX, X., *Le corps retrouvé. Donner la vie, c'est la recevoir*, Bayard, Paris, 2012

LAFONT, G., *Petit essai sur le temps du pape François*, Cerf, Paris, 2017

LAMBERT, B., *Gaudium et Spes hier et aujourd'hui*, in « Nouvelle revue théologique » n°107, 1985, p.321-346

LAPLANTINE, F., *Je, nous et les autres. Être humain au-delà des appartenances*, Le Pommier, Paris, 1999

LAPOINTE, G., BISAILLON, R. (dir.), *Nouveau regard sur l'homosexualité. Questions d'éthique*, Fides, Québec, 1996

LAQUEUR, T., *La Fabrique du Sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992 (édition originale américaine : 1990)

LAVIGNOTTE, S., *Au-delà du lesbien et du mâle, la subversion des identités dans la théologie « queer » d'Elizabeth Stuart*, Editions Van Dieren, Paris, 2008

LAVIGNOTTE, S., *Vivre égaux et différents*, Editions de l'Atelier, Paris, 2008

LAVOIE, J.-J., LETOURNEAU, A., *Herméneutique queer et Cantique des Cantiques*, in « Laval théologique et philosophique », volume 66, n°3, 2010, p.503-528

LE BLANC, G., *Les maladies de l'homme normal*, Vrin, Paris, 2007

LE CHEVALIER, V., *Ces fidèles qui ne pratiquent pas assez...Quelle place dans l'Eglise ?*, Lessius, Paris, 2017

LECLERCQ, V., *Ethique familiale et bioéthique de la filiation à propos du rapport Théry*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 283, Cerf, Paris, 2015, p. 13-31

LEDUC, C., *John Boswell, Les unions du même sexe dans l'Europe antique et médiévale*, Fayard, 1996, 540 p., in « Clio. Histoire, femmes, sociétés », 8, Belin, 1998
[<https://journals.openedition.org/clio/327>]

LEFEBVRE, P., DE MONTALEMBERT, V., *Un homme, une femme et Dieu. Pour une théologie biblique de l'identité sexuée*, Cerf, Paris, 2007

LEMAY, M., *Bible et morales sexuelles : d'une interprétation fondamentaliste à une conception dialogique*, in « Science et Esprit », 66/2, 2014, p. 285-303

LEMOINE, L., *Questions nouvelles portées à l'éthique chrétienne par les identités sexuelles aujourd'hui*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 263, 2011/1, p. 9-29

LEMOINE, L., GAZIAUX, E., MÜLLER, D. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Cerf, Paris, 2013

LEMOINE, L., *L'invocation anthropologique dans le débat contemporain. L'exemple du « mariage pour tous »*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 274, Cerf, Paris, 2013, p.25-51

LEMOINE, L., *Homosexualité et morale chrétienne aujourd'hui. « Qui suis-je pour juger ? »*, in « Etudes », octobre 2014, p.63-76

LEMOINE, L., *Le synode sur la famille*, in « Esprit », décembre 2015, p. 128-131

LERCH, A., *Normes amoureuses et pratiques relationnelles dans les couples gays. Héritage et inventivité ?*, in « Informations sociales », n°144, CNAF, 2007/8, p. 108-117

LESEGRETAIN, C., *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Editions Chemins de tr@verse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004)

Lettre du 14 novembre 2016 des cardinaux W. BRANDMÜLLER, R. BURKE, C. CAFFARRA, J. MEISNER au PAPE FRANÇOIS
[<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/135141475af.html?fr=y>]

LÉVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton et Co, 2^{ème} édition, Paris/La Haye, 1967

LÉVI-STRAUSS, C., *Nature, culture et société. Les structures élémentaires de la parenté, chapitres I et II* (présentation par Alice Lamy), Flammarion, Paris, 2008

LONGEAUX (de), J., *L'ouverture du mariage civil aux personnes de même sexe (I). Les termes du débat*, in « Revue Théologique des Bernardins » n°8, 2013, p.13-36

LONGEAUX (de), J., *L'ouverture du mariage civil aux personnes de même sexe (II). Le corps sexué : réflexion théologique sur un enjeu de société*, in « Revue Théologique des Bernardins » n°9, 2013, p.13-31

LONGEAUX (de), J., *Croissance vers l'idéal et discernement ecclésial*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 294, 2017/2, p. 63-76

Mc DOUGALL, J., *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, Gallimard, Paris, 1978

MACNEILL, J., *L'Eglise et l'homosexuel : un plaidoyer ; suivi d'un dossier critique préparé par Michel Demaison et Eric Fuchs*, Labor et Fides, Genève, 1982

MACNEILL, J., *Les Exclus de l'Eglise. Apprendre à aimer*, Filipacchi, Levallois-Perret, 1988

MAILFERT, M., *Homosexualité et parentalité*, in « Socio-anthropologie » (en ligne), 11, 2002
[<https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/140>]

MAISON-DIEU n°283 : *Baptême et vie chrétienne. Approches œcuméniques. Recherches actuelles*, Cerf, Paris, 2016

MALLAVAL, C., NOCENT, M., *Mais qui est la mère ? Porter l'enfant des autres*, Les Arènes, Paris, 2017

MARCHAND, J-Y., *La personne catholique et homosexuelle*, Sigier, Québec, 2007

MARCIANO, P., *Homoparentalité masculine ? Prudence !*, L'Harmattan, Paris, 2014

MARCOTTE, M., *Homosexualité et morale I- les données phénoménales de base*, in « Relations », vol. 36, n°415, Presses de l'Université d'Ottawa, 1976

MARGRON, V., *Fragiles existences. Orienter sa vie*, Bayard, Paris, 2010

- MARGRON, V., *Fidélité, infidélité : question vive*, Cerf, Paris, 2017
- MARQUET, J. (éd.), *Normes et conduites sexuelles. Approches sociologiques et ouvertures pluridisciplinaires*, Editions Academia, Louvain-la-Neuve, 2004
- MARTENSEN, H., *Baptême et vie chrétienne*, Cerf, Paris, 1982
- MARTIN, J., *Building a Bridge: How the Catholic Church and the LGBT Community Can Enter into a Relationship of Respect, Compassion, and Sensitivity*, HarperOne, New York, 2018
- MARTINI, C-M., *Les vertus* (trad. Gabriel Ispérian), Editions Saint-Augustin, Saint-Mauric, 1992
- MARTY, F., *L'Eglise dans un monde pluraliste*, in « Etudes », juin 1968, p.136-14
- MARZANO, M., *Papa, maman, le genre et moi*, Albin Michel, Paris, 2017
- MATTHEEUWS, A., *Le discernement pastoral après Amoris laetitia : manifester le kairos*, in « Nouvelle Revue Théologique », tome 139, 2017/4, p. 587-604
- MECARY, C., *L'amour et la loi. Homos, hétéros. Mêmes droits et mêmes devoirs*, Alma, Paris, 2012
- MÉDEVIELLE, G., *Le nouvel horizon de la théologie morale dans un espace public pluraliste*, in BOUSQUET, F., GAGEY, H-J., MÉDEVIELLE, G., SOULETIE, J-L., *La Responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 197-210
- MÉDEVIELLE, G., *Le jugement moral comme objet de recherche*, in « Transversalités » n°136, 2016/1, p.11-18
- MÉDEVIELLE, G., *La justesse du jugement moral et la vérité de l'humain*, in « Transversalités » n°136, 2016/1, p.97-113
- MELINA, L., *Le témoignage chrétien dans la société pluraliste : sens de la foi et conscience morale*, in « Bulletin de littérature ecclésiastique », CVX/1, Toulouse, janvier-mars, 2014, p.5-18
- MÉNARD, G., *De Sodome à l'Exode. Jalons pour une théologie de la libération gaie* (préface de Grégory Baum), L'aurore/univers, Saint Genis Laval, 1980
- MÉNARD, G., *Mariage homosexuel. Les termes du débat*, Editions Liber, Montréal, 2003
- MICHAEL DAVIDE, *La vérité vous rendra libres. Spiritualité et sexualité du prêtre* (trad. A-J Demaugé), Salvador, Paris, 2018
- MICHEL, J., *Narrativité, narration, narratologie : du concept ricoeurien d'identité narrative aux sciences sociales*, in « Revue européenne des sciences sociales », XLI-125, Droz, Genève, 2003, p. 125-142 [<https://journals.openedition.org/ress/562>]

MISSÈGUE, M-G., *Des maux de l'Eglise à ses mots d'espérance. L'a-venir du prêtre*, vol.1, Desclée de Brouwer, Paris, 2011

MISSÈGUE, M-G., *Des maux de l'Eglise à ses mots d'espérance. L'a-venir de l'homme et de la femme*, vol. 2, Desclée de Brouwer, Paris, 2012

MISSÈGUE, M-G., *L'a-venir de l'Eglise*, Desclée de Brouwer, Paris, 2013

MOBERLY, E., *Homosexuality. A new christian ethic*, Lutterworth Press, Cambridge, 2006

MONET, G., *L'Eglise émergente : être et faire Eglise en postchrétienté*, Lit Verlag, Münster, 2014

MONTFORT, E., *Le genre démasqué. Homme ou femme ? Le choix impossible*, Peuple Libre, Valence, 2011

MOREAU, D., *François, théologien un peu rusé ?*, in « Etudes », mai 2016, p. 97-98

MOSER, F., *La cérémonie de mariage à l'église. Entre culte et event.*, in « Etudes théologiques et religieuses », tome 86, 2011/4, p. 455-569

MÜLLER, D., *La reconnaissance des couples homosexuels*, in « Evangile et liberté » n° 163, février 2003

MÜLLER, D., *Pour un juste équilibre entre les théologies de la création et de l'alliance*, in « Réforme » n° 3497, 24 janvier 2013

NADAUD, S., *Homoparentalité. Une nouvelle chance pour la famille ?*, Fayard, Paris, 2002

O'LEARY, J., *La théologie catholique face au mariage homosexuel*, in « Cités » n°44, 2010, p.27-43

OLIVA, A., *Essence et finalité du mariage selon saint Thomas d'Aquin pour un soin pastoral renouvelé*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques » tome 98, Vrin, Paris, 2014, p. 601-668

OLIVA, A., *Amours. L'Eglise, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Cerf, Paris, 2015

O' MALLEY, J.W., *L'événement Vatican II*, Lessius, Namur, 2011

O' MALLEY, J.W., *Vatican II ou la réconciliation de l'Eglise avec le monde*, in « Etudes » n° 417, 2012/9, p.211-222

ORAISON, M., *Le mystère humain de la sexualité*, Seuil, Paris, 1972

ORAISON, M., *La culpabilité*, Seuil, Paris, 1974

ORAISON, M., *La question homosexuelle*, Seuil, Paris, 1980

PARMENTIER, E., *Malaises dans le genre. Les recherches sur le genre dans les sciences et en théologie chrétienne*, in « Revue Théologique de Louvain », n°46, 2015/4, p. 557-588

PATERLINI, P., *Couples gays. Dix histoires de familles homosexuelles* (trad. F. Merger), Editions Luc Pire, 2007

PEETERS, M., *Le gender, une norme mondiale ?*, Mame, Paris, 2013

PERDRIX, S., SYSSOEV, P., MARGELIDON, P.-M., *A propos d'Amours d'Adriano Oliva : l'Eglise, les divorcés-remariés et les couples homosexuels*, in « Revue Thomiste » 116, 2016, p.465-504

PEROTTI, J., *Un prêtre parle. « Je ne peux plus cacher la vérité »*, Filipacchi, Paris, 1995

PERREAU, B. (dir.), *Le choix de l'homosexualité. Recherches inédites sur la question gay et lesbienne*, Epel, Paris, 2007

PESCH, O.-H., VAN CANGH, J.-M., *Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau*, Cerf, Paris, 2003

PIERRON, J.-P., *Le climat familial. Une poétique de la famille*, Cerf, Paris, 2009

PIERRON, J.-P., *Vulnérabilité. Pour une philosophie du soin*, PUF, Paris, 2010

PIERRON, J.-P., *Où va la famille ?*, Les liens qui libèrent éd., Paris, 2014

PIERRON, J.-P., *Ce que la famille peut apprendre du genre*, in « Esprit », 2015/1, p. 52-67

PIERRON, J.-P., *Repenser la famille ?*, in « Etudes », tome 412, 2015/5, p. 627-637

PINCKAERS, S.-T., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Editions Universitaires Fribourg/Cerf, Paris, 1986

PINCKAERS, S.-T., *Pour une lecture de Veritatis Splendor*, Mame, Paris, 1995

PIRAUX, A., *Célébration du mariage et eucharistie. Réflexion théologique sur une articulation qui ne va pas de soi* (mémoire de master en théologie ; promoteur : Arnaud Join-Lambert), Louvain-la-Neuve, 2013

PORTELLI, S., RICHARD, C., *Désirs de famille. Homosexualité et parentalité*, Editions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine, 2012

PORTELLI, S., RICHARD, C., *Homoparentalité*, Dalloz, Paris, 2018

POULIQUEN, T.-M., *Consentir à la différence sexuelle*, Parole et Silence, Paris, 2015

PRALONG, J., *Mais qui a dit que Dieu n'aimait pas les homos ?*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2013

PRALONG, J., *Qui suis-je pour juger mon frère homosexuel ? Repères spirituels*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2016

RADCLIFFE, T., « *Je vous appelle amis* ». *Entretiens avec Guillaume Goubert*, Cerf, Paris, 2000

RADCLIFFE, T., *Faites le plongeon : vivre le baptême et la confirmation* (trad. Noël Lucas), Cerf, Paris, 2011

RADCLIFFE, T., *Au cœur du Mystère. Croire en temps d'incertitude*, Cerf, Paris, 2017

RAFFRAY, M., *La théorie des genres et la loi naturelle*, in « *Sedes Sapientiae* » n°122, 2012, p. 27-41

RATZINGER, J., *Frères dans le Christ*, Cerf, Paris, 2005 (première édition : 1962)

RÉFLEXIONS PASTORALES ET TÉMOIGNAGES DE L'ASSOCIATION DEVENIR UN EN CHRIST, *Foi, homosexualité, Eglise*, Bayard, Montrouge, 2016

RENCHON, J-L., *L'avènement du mariage homosexuel dans le Code civil belge*, in « *Revue Trimestrielle de Droit Familial* », n°3, Larcier, Louvain-la-Neuve, 2003, p. 439-469

RÉSEAUX DU PARVIS, *Faire Eglise autrement : un monde autre, des communautés autres*, Réseaux du Parvis, Paris, 2005

Ressources pour la présentation et la bénédiction de l'alliance d'un couple de même sexe « Je te bénirai et tu seras une bénédiction », document recommandé pour être étudié par la 77^e Convention générale de l'Eglise Episcopale, Church Publishing Newyork, juillet 2012

REVEL, J-P., *Traité des sacrements. Tome I : Baptême et sacramentalité, volume 1 : Origine et signification du baptême*, Cerf, Paris, 2004

REVEL, J-P., *Traité des sacrements. Tome I : Baptême et sacramentalité, volume 2 : Don et réception de la grâce baptismale*, Cerf, Paris, 2005

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO n°128 : *Baptême et ordre : l'un et l'autre sacerdoce*, Paris, 1996

REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE n° 251 : *Les communautés chrétiennes et la formation morale des sujets*, Cerf, Paris, 2008

REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE n° 271 : *Etre soi dans l'institution, un défi pour la théologie*, Cerf, Paris, 2012

REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE n° 291 : *Quelle identité de l'éthique théologique aujourd'hui ?*, Cerf, Paris, 2016

REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE n°294 : *Discerner avec Amoris Laetitia*, Cerf, Paris, 2017

REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE n° 300 : *Les normes en procès*, Cerf, Paris, 2019

REY, O., *Que faire des différences ?*, in « Recherches de science religieuse », 101/3, 2013, p.329-350

ROCHEFORT, F., SANNA, M-E. (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfigurations (XIX-XXIème siècles)*, Armand Collin, Paris, 2013

RÖMER, T., BONJOUR, L., *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Labor et Fides, Genève, 2005

ROMMELAERE, C., RAVEZ, L. (éd.), *La maternité, autrement*, Presses Universitaires de Namur, Namur, 2013

ROUET, A., *L'étonnement de croire*, Editions de l'Atelier, Paris, 2013

ROUTHIER, G., « Les signes des temps ». *Fortune et infortune d'une expression de Vatican II*, in « Transversalités » n°118, 2011, p.77-102

RUEGG, U., MÜLLER, D., *Le baptême à vivre*, Labor et fides, Genève, 1982

RUSPINI, E., *Monoparentalité. Homoparentalité. Transparentalité en France et en Italie. Tendances, défis et nouvelles exigences*, L'Harmattan, Paris, 2011

SAINTÔT, B., *Le « genre » sur la scène politique. Quels enjeux pour les catholiques ?*, in « Etudes », 2014/7, p.41-52

SAINTÔT, B., *L'hospitalité et les fécondités de l'alliance conjugale*, in « Etudes », 2015/10, p. 69-80

SAINTÔT, B., *Jusqu'où assister médicalement la procréation ?*, in « Etudes », 2017/9, p. 33-44

SAINTÔT, B., *Quelle éthique théologique de la procréation et de la filiation pour les débats actuels ?*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 297, 2017/5, p. 75-88

SALAMOLARD, M., *Les homosexuels. Un regard neuf sur nos identités sexuelles*, Fidélité, Namur, 2017

SARTHOU-LAJUS, N., EUVÉ, F., « Qui suis-je pour juger » ?, in « Etudes », 2014/10, p.4-6

SCANNONE, J-C., *La théologie du peuple. Racines théologiques du pape François* (trad. Francis Guibal), Lessius, Paris, 2017

SCHILTZ, M-A., *Un ordinaire insolite : le couple homosexuel*, in « Actes de la Recherche en sciences sociales », vol.125, n°1, le Seuil, 1998, p.30-43

SCHÖNBORN, C., *Le regard du Bon pasteur : mariage et conversion pastorale*, Parole et Silence, Paris, 2015

SCHÖNBORN, C., *Entretiens sur Amoris laetitia* (avec A. Spadaro), Parole et Silence, Paris, 2016

SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (trad. M. Brun), Cerf, Paris, 1986

SEMAINES SOCIALES DE FRANCE (col.), *Hommes et femmes. La nouvelle donne*, Bayard, Paris, 2013

SEMEN, Y. (dir.), *Amour humain, amour divin. Actualité de la théologie du corps. Actes du Colloque inaugural de l'Institut de théologie du corps*, Cerf, Paris, 2015

SENTIS, L., *De l'utilité des vertus. Ethique et alliance*, Beauchesne, Paris, 2004

SEVEGRAND, M., *La sexualité, une affaire d'Eglise ? De la contraception à l'homosexualité*, Karthala, Paris, 2013

SIEGWALT, G., *Le défi humain. L'incertitude de l'existence humaine et le combat spirituel, Ecrits théologiques V*, Cerf, Paris, 2017

SONENSCHEIN, D., *L'homosexualité comme objet de recherche anthropologique* [1966], in « Genre, sexualité & société » [En ligne], Hors-série n° 1 | 2011
[<https://journals.openedition.org/gss/1810>]

SPADARO, A., *Le synode sur la famille : portes ouvertes*, Parole et Silence, Les Plans-Sur-Bex, 2016

SPOHN, W., *Jésus et l'éthique « Va et fais de même »* (trad. Laurent David et Robert Myle), Lessius, Bruxelles, (2000), 2010

STUART, E., *Just good friends : Towards a Lesbian and Gay Theology of relationships*, Mowbray, 1995

STUART, E., *Gay and lesbian Theologies. Repetitions with critical difference*, Ashgate, 2003

SYNODE SUR LA VOCATION ET LA MISSION DE LA FAMILLE DANS L'ÉGLISE ET LE MONDE CONTEMPORAIN, 26 THEOLOGIENS RÉPONDENT, (préf. Jean-Luc Brunin ; introd. Bertrand Pinçon et Philippe Bordeyne), Bayard, Paris, 2015

TAMAGNE, F., *Mauvais genre ? Une histoire des représentations de l'homosexualité*, La Martinière (col. « les Reflets du savoir), Paris, 2001

THEOBALD, C., *Lire les signes des temps. Dimension sociale et politique de la foi*, in « Etudes », tome 406, 2007/2, p. 197-212

THEOBALD, C., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Cogitatio fidei n°260, tome1, Cerf, Paris, 2007

THEOBALD, C., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Cogitatio fidei n°261, tome 2, Cerf, Paris, 2007

THEOBALD, C., *Le christianisme comme style*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n°251, 2008, p. 235-248

THEOBALD, C., *Vous avez dit vocation ?*, Bayard, Montrouge, 2010

THEOBALD, C., *La différence chrétienne. A propos du geste du concile Vatican II*, in « Etudes », tome 412, 2010/1, p. 65-76

THEOBALD, C., *Le concile Vatican II face à l'inconnu*, in « Etudes », tome 417, 2012/10, p.353-363

THEOBALD, C., *Pour une anthropologie chrétienne de la différence*, in « Recherches de science religieuse », tome 102, 2014, p. 385-407

THEOBALD, C., *Sensus fidei fidelium. Enjeux d'avenir d'une notion classique*, in « Recherches de science religieuse », tome 104, 2016/2, p.207-236

THEOBALD, C., *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, Bayard, Montrouge, 2017

THEOBALD, C., *Donner un a-venir à la théologie*, Bayard, Paris, 2017

THÉVENOT, X., *Les homosexualités. Eléments de réflexion éthique*, in « Etudes », tome 358, mars 1983, p. 339-354

THÉVENOT, X., « Situations sexuelles spécifiques », dans *Initiation à la pratique de la théologie, tome IV : Ethique*, Cerf, Paris, 1993 (première édition : 1983), p. 443-485

THÉVENOT, X., *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Cerf, Paris, 1985

THÉVENOT, X., *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Salvator, Paris, 1991

THÉVENOT, X., *Une éthique au risque de l'Évangile*, Desclée/Cerf, Paris, 1993

THÉVENOT, X., *Les homosexualités masculines et leur nouvelle visibilité. Convictions et questions*, in « Etudes », tome 390, avril 1999, p.461-472

THÉVENOT, X., *Mon fils est homosexuel !, Comment réagir ? Comment l'accompagner ?*, Editions Saint-Augustin, Paris, 2001

THIEL, M-J., *Intégrer depuis le bas : une relecture d'Amoris laetitia*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n°292, 2016/5, p.49-91

THOMASSET, A., *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Cerf, Paris, 2011

THOMASSET, A., *La morale de Vatican II*, Médiaspaul, Paris, 2013

THOMASSET, A., *Les vertus sociales. Justice, solidarité, compassion, hospitalité, espérance*, Editions Lessius, Namur, 2015

THOMASSET, A., *Histoire et biographie dans la vie morale et pastorale de la famille*, in « Documentation Catholique » n° 2520, Bayard, Paris, octobre 2015, p. 50-54

THOMASSET, A., *La conscience morale et les questions posées par les documents récents du magistère romain*, in « Revue d'éthique et de théologie morale » n° 293, Cerf, Paris, 2017, p. 25-42

THOMASSET, A., GARRIGUES, J-M., *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris Laetitia*, Cerf, Paris, 2017

TILLICH, P., *Le courage d'être* (trad. Fernand Chapey), Casterman, Paris, 1967

TOREVELL, D., *Angels in America – a theological reading in conjunction with Pope Francis' Apostolic Exhortation on The Call to Holiness in Today's World, Gaudete et Exsultate (Rejoice and Be Glad), and key Catholic writings on Homosexuality*, in « New Black Friars », 2018/05 [<https://onlinelibrary-wiley-com.proxy.bib.ucl.ac.be/2443/doi/full/10.1111/nbfr.12382>]

TRICOU, J., *Refaire des « taupes » : gouverner le silence des prêtres homosexuels à l'heure du mariage gay*, in « Sociologie », 2018 /2, vol. 9, p.131-150

TRONTO, J., *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, La Découverte, Paris, 2009

VALADIER, P., *Eloge de la conscience*, Seuil, Paris, 1994

VALUET, E., *Amoris laetitia : le chapitre VIII est-il une révolution ?*, in « Revue Thomiste », octobre-novembre 2016, p.585-617

VERDIER, E., FIRDION, J-M., *Homosexualités et suicide. Etudes, témoignages et analyses*, H&O Editions, Saint Martin de Londres, 2003

VERDIER, E., GROSS, M., *Plaidoyer pour le droit à l'enfant*, in « Journal du droit des jeunes », Presses de Science Po, n°58, 2015/2, p.5-7

VESCO, J-P., *Tout amour véritable est indissoluble*, Cerf, Paris, 2015

VIAU, M., *La nouvelle théologie pratique*, Editions paulines, Montréal, 1993

VILBAS, J., *Le mouvement chrétien inclusif et sa théologie de l'hospitalité. Thèse de doctorat soutenue à l'Ecole doctorale de théologie et de sciences religieuses*, Université de Strasbourg, 2011 [http://scd-theses.u-strasbg.fr/2508/01/VILBAS_Jean_2011.pdf]

WÉNIN, A., *Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3*, in « Revue de sciences religieuses » n°101, 2013, p. 401-420

WÉNIN, A., *Homme et femme en genèse. Des différences fondatrices ?*, in « Etudes », 2014/7, p. 63-72

WINTER, J-P., *Homoparenté*, Albin Michel, Paris, 2010

Table des matières

remerciements	p. 2
Introduction générale	p. 4
1. réalisme éthique et contextualisation croyante	
2. conjugalité homosexuelle et créativité baptismale	p. 9
3. normativité en mouvement et perspectives en miroir	p. 12
4. conditions d'énonciation et limites d'un projet	p. 14
5. quelques précisions conceptuelles	p. 17
Premier chapitre	
De la commune dignité à la reconnaissance effective : l'anthropologie réinterrogée	p. 20
Introduction	
I. Déchiffrer la conjugalité des personnes de même sexe	p.23
II. De la Déclaration « Persona Humana » (1976) à la Déclaration des Evêques de France à propos du « mariage pour tous » (2012) : une anthropologie et des normes aux prises avec un univers social et éthique qui se complexifie	p. 29
III. L'homoparentalité comme convergence de forces de résistance	p. 36
IV. Quand le vécu interroge la norme	p. 41
V. Amorce d'un dialogue anthropologique autour de la différence sexuelle et des figures d'altérité	p. 47
VI. Perspectives	p. 55

Deuxième chapitre

Discours, plaidoyers et pratiques en milieu catholique associatif francophone p. 59

Introduction

- a) Un réalisme éthique au service d'une Eglise en « sortie »
 - b) Prospecter le champ associatif et ses argumentaires pour discuter les enjeux d'une vie de couple unisexué p. 60
 - c) Un objectif et trois défis p. 62
- I. Une investigation de fond comme point de départ
LESEGRETAIN, C., *Les chrétiens et l'homosexualité. L'enquête*, Editions chemins de tr@verse, Paris, 2011 (Presses de la Renaissance : 2004) p. 64
- a) Rendre compte de perspectives à partir d'un terrain multiforme
 - b) Le refus de la légitimation du couple p. 65
 - c) La recherche du plus humanisant p. 66
 - d) La dialectique entre homosexualité et hétérosexualité p. 67
 - e) L'unification de la personne
 - f) La vie d'enfant de Dieu p. 68
 - g) La suite du Christ p. 69
 - h) Perspectives p. 70
- II. Six portraits d'associations chrétiennes aux discours contrastés pour évaluer les partenariats unisexués p. 71
- 1. David et Jonathan : un collectif positionné en vis-à-vis des institutions
 - a) Des motivations inspirées de la foi chrétienne
 - b) D'une réaction identitaire à une réaction salutaire p. 72
 - c) Une contribution significative en faveur des unions homosexuelles
 - d) Une recherche de légitimation ecclésiale p. 76
 - e) Ouvertures p. 78
 - 2. Le Centre Pastoral Saint-Merry comme témoin d'une expertise p. 79
 - a) Un rapport d'étape comme constellation d'expériences
 - b) Une réévaluation de la notion de famille p. 81

3. Devenir Un en Christ : de la fidélité au magistère romain à l'ouverture au couple homosexuel	p. 82
a) Un enracinement ecclésial en tension	
b) Une contribution au synode sur la famille engagée	p. 84
c) Doctrine et pastorale	p. 85
d) Homosexualité et incarnation	p. 87
e) Le baptême en point de mire	p. 88
4. La Communion Béthanie : une mystique au service d'une éthique de l'inclusion	
a) Une autobiographie fondatrice	p. 89
b) Une spiritualité opérante en lieu et place de discours	p. 91
c) Des périphéries aux inflexions de l'enseignement du magistère	p. 93
5. Courage et Encouragement : des associations adossées au magistère romain	
a) Un apostolat pour un monde en perte de repères	
b) Une inclination homosexuelle « malléable »	p. 94
c) Un programme pour « réorienter » sa vie	p. 97
6. La fraternité Aelred : une conception active de l'amitié	p. 98
a) Une communauté virtuelle pour des amitiés réelles	
b) Éros-philía-agapè	p. 99
Transition : Le baptême comme toile de fond pour répondre à une attente et appuyer une évaluation critique	p. 101
III. Quatre figures pour décliner l'édification du couple homosexuel chrétien	p. 104
1. John McNeill : une position entre probabilisme et pragmatisme	
a) Un plaidoyer polémique et une thèse argumentée	
b) Des convictions chevillées à un contexte déterminé	p. 105
c) A la croisée des chemins entre l'éthique et la pastorale	p. 107
d) Une anthropologie réinterrogée	p. 110
e) Une évaluation critique de la thèse de McNeill	p. 111
2. Xavier Thévenot : le couple homosexuel dans une spirale d'interprétations	
a) Discussion autour d'une difficulté doctrinale	p. 113
b) Le défi de la différenciation à honorer comme horizon d'humanisation	p. 114
c) Des normes réaffirmées et revisitées	p. 117
d) Proposition d'une typologie des personnes pour fonder une casuistique adaptée	p. 119
e) Désir et réalité	p. 121
f) Un exemple-type d'une réappropriation de Xavier Thévenot dans le contexte présent	p. 122

3. Claude Besson : des revendications plus fermes dans un contexte revendicatif	
a) Un discours de légitimation du couple homosexuel	p. 125
b) Un appel à consonance ecclésiale	p. 127
c) Ecritures, différence sexuelle et altérité	p. 129
d) Homophobie et magistère	p. 130
4. José Davin : exemple d'un discours belge dans le contexte du mariage ouvert aux personnes de même sexe	p. 131
a) Description de configurations nouvelles	
b) Un balisage éthique de parcours divers	p. 132
c) Une évaluation en suspens	p. 133
d) Une évaluation à deux voix	p. 134
Conclusions et ouvertures	p. 136

Troisième chapitre

Discerner le bien à partir duquel les relations humaines s'édifient

La référence au baptême pour ouvrir un espace de créativité éthique p. 140

I. Habiter la commune humanité	p. 144
1. Dire Dieu au cœur de l'homme	
2. Un homme capable de Dieu	p. 145
3. Un contexte nouveau pour dire le baptême	p. 147
4. Un projet pour stimuler la cohérence d'une vie	p. 148
5. Expliciter ce que nous sommes	p. 150
6. Une orientation donnée sur le ton de l'amitié	p. 151
7. Un personnalisme qui affine à une destinée commune	p. 152
8. Déclencher, initier et relancer	p. 154
9. Consentir à l'humilité	p. 155
10. Croire jusqu'au bout aux effets de l'Incarnation	
11. De l'accueil à l'inclusion	p. 156
II. Reconnaître des engagements sans se restreindre à la norme	p. 159
1. Honorer des trajectoires atypiques	p. 160
2. Des tensions à maintenir	p. 163
3. Une vérité morale relationnelle	p. 164
4. Des vérités morales articulées	p. 165
5. Normes et conscience morale	p. 166
6. Devenir soi et inscription des sujets	p. 168
7. Un baptême compris comme inclusif et ressort éthique	p. 169

III.	Favoriser une exigence de vie supérieure	p. 171
	1. Des normes en retrait pour rendre l'éthique disponible	
	2. Une déclaration audacieuse des évêques réunis au synode à explorer	p. 173
	3. L'apport de la théologie queer	p. 174
	4. La remise en perspective d'un modèle	p. 176
	5. L'expérience des communautés ecclésiales inclusives	p. 178
	6. Vers une évaluation circonstanciée	p. 179
	7. Un baptême comme sacrement de l'hospitalité	p. 182
IV.	Nourrir le jugement	p. 184
	1. Reformuler les chemins par lesquels les codes prennent sens	
	2. Enoncer les valeurs familiales	p. 186
	3. Une conscience personnelle valorisée	p. 187
	4. Intégrer et unifier	p. 189
	5. Proposer une lecture renouvelée de la tradition	p. 190
	6. ST Ia-IIae, q. 31 a.7 et le « contre-nature naturel »	p. 192
	7. Des unions pensées comme des analogies asymétriques	p. 194
V.	Accompagner chaque trajectoire	p. 196
	1. Devenir missionnaire à partir de son baptême	
	2. Rendre disponible l'action de Dieu	p. 198
	3. Redéployer une évaluation normative	p. 200
	4. Favoriser le jeu des analogies	p. 201
	5. Initier les processus différenciés pour intégrer et unifier	p. 203
	6. Faire rencontrer le moral et le pastoral	p. 205

Quatrième chapitre

Appeler à la sainteté au rythme des réajustements conjugaux et familiaux p. 208

Introduction

- I. Le couple affinitaire comme variations sur les thèmes de l'élection et de la vocation p. 211
 - 1. Une anthropologie théologique qui engage et ouvre à la responsabilité
 - 2. Partager un idéal commun en contexte sécularisé
 - 3. Saisir le couple à la croisée des sollicitations et des ambitions p. 215
- II. La famille comme processus de décloisonnement identitaire et d'agencement des imaginaires p. 217
 - 1. La famille comme relais imagé et maillage structurant
 - 2. La famille comme école de capacités et de reconnaissance p. 218
 - 3. La famille comme interprétation et transmission d'un donné p. 220
 - 4. Le couple et la famille comme matrices d'une éthique sociale p. 221
 - 5. Un modèle diffus remis en contexte p. 222
- III. Reconnaître l'amour à ses effets p. 224
 - 1. Un saut qualitatif p. 225
 - 2. Une inscription rendue possible par l'appel du théologal p. 226
 - 3. Une famille élargie p. 228

IV.	Eclairer l'amour à partir de sa source	p. 231
1.	« Faith, Hope, Love » : une approche inductive d'une réalité de terrain évolutive	
2.	L'appel de l'Eglise : la mission	p. 233
3.	La joie de l'Eglise : une théologie de la bénédiction	
4.	La vie de l'Eglise : l'Alliance	p. 236
5.	Le foyer chrétien	p. 237
6.	Une évaluation contrastée	p. 238
V.	Un portrait spécifique du Christ en soutien	p. 240
1.	Favoriser ce qui engage	
2.	Un Christ de la confiance	p. 242
3.	Un Christ modèle à concrétiser	p. 244
4.	Un Christ modèle continu de réconciliation	p. 245
5.	Un Christ qui intègre en éprouvant	p. 247
6.	Un corps déplacé	p. 248
7.	Résilience et prophétie	p. 249
	Perspectives	p. 252
	Conclusion générale	p. 257
	Bibliographie	p. 273
	Table des matières	p. 304

