

L'inclusivité : la communion au prisme de l'identité de genre

par Julien
PETIT,

pasteur
et aumônier UÉPAL,
Strasbourg,
France

Introduction

Une nouvelle marque pour l'Église ?

La notion d'inclusivité est dorénavant installée dans le langage courant. L'adjectif « inclusif/ive » qui en dérive fait partie des qualificatifs prisés par l'époque, employés si souvent qu'ils finissent par obscurcir leur sujet. Venue des sciences sociales, la notion d'inclusivité a pénétré le champ de la théologie, où elle a presque gagné le rang de « marque », au sens ecclésiologique du terme : une *nota* aux côtés des quatre *notae* traditionnelles de l'Église que sont l'unité, la sainteté, l'apostolicité et l'universalité. Il lui faudrait désormais l'inclusivité pour être tout à fait elle-même.

Il lui est d'autant plus difficile de résister à cet ajout que par un jeu d'opposition mécanique, le seul vis-à-vis possible de l'inclusivité est, à première vue, l'exclusion, dont personne n'a légitimement envie de se réclamer. Inclure ou exclure. Ce serait le dilemme lapidaire auquel une nouvelle *doxa* voudrait confronter l'Écriture, la famille, l'Église. Notre temps et son hyper-communication étant propices à la pensée simpliste et aux raisons militantes, nous n'aurions pas d'autre choix devant ce dilemme que de nous jeter dans les bras de l'inclusivité. Tout comme nous ne répondrions pas sans suspicion à Dieu qui nous demande : « Je mets devant toi la vie et la mort. Choisis la vie » (Dt 30,15) : « Non, merci, je préfère mourir » !

Il semble assez urgent de sortir de ce faux dilemme. De quoi parlons-nous au juste ? Comme nous le verrons, l'inclusivité concerne avant tout la situation, l'accueil des personnes homosexuelles et plus

largement LGBT¹ dans la société et dans l'Église. Deux constats s'imposent. D'abord, ces personnes connaissent très souvent des parcours de vie empreints de souffrance, de ruptures et de crises. Cela doit être rappelé, et conduire en premier lieu à une attitude d'écoute et de prise au sérieux des situations vécues.

Nuançons tout de suite ce constat : toutes les personnes homosexuelles ne se reconnaissent pas nécessairement dans l'arrière-plan idéologique du genre qui sous-tend un certain militantisme LGBT qui, même s'il reste minoritaire, se fait beaucoup entendre. Et l'on se sent parfois sommé d'en embrasser les tenants et les aboutissants pour ne pas être désigné comme promoteur d'une « idéologie de ségrégation »² mal inspirée de certains modèles bibliques.

De fait, et c'est le deuxième constat, de nombreux chrétiens n'osent plus aujourd'hui s'exprimer sur le sujet de l'homosexualité de peur d'être taxés immédiatement d'intolérance, ou d'homophobie.

Inclusivité et communion

Théologiquement parlant, la notion d'inclusivité renvoie à une autre notion, fondamentale pour l'Église, bien qu'elle ne soit pas comptée au nombre de ses *notae* : la communion (*koinônia*). Car inclusivité et communion ont en commun la perspective d'accueillir et d'inclure au nom du Christ. Par la croix, celui-ci a rapproché et réconcilié ceux qui étaient séparés, et « de ce qui était divisé, il a fait une unité » (Ép 2,14). La communion des croyants met donc en œuvre un accueil au sens fondamental du terme : un accueil au nom du Christ « pour la gloire de Dieu » (Rm 15,7). Cet accueil s'inscrit dans la volonté qu'aucun de ceux qui lui sont donnés ne se perde (Mt 18,14).

Il existe aujourd'hui une théologie dite « inclusive ». Celle-ci met en avant la notion d'accueil inconditionnel de Dieu à travers l'expression d'« Accueil radical » qui est devenu son slogan fédéra-

¹ Pour lesbiennes, Gays, Bisexuels et Transgenres. La version la plus complète du sigle serait plutôt LGBTTQI2SA pour Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Transexual, Questioning, Queer, Intersex, Two-spirited, Allies. Sa reconnaissance officielle date de la Pride mondiale de Toronto en 2014. Cf. Muriel Schmid, « *Queer theology ? De quoi parle-t-on ?* », in Yvan Bourquin et Joan Charras-Sancho (dir.), *Accueil Radical. Ressources pour une Église inclusive*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 73. L'auteure, comme d'autres, mentionne un acronyme. Grammaticalement, il s'agit plutôt d'un sigle.

² Thomas Römer, « La théologie et les Églises entre exclusion et inclusion », in *Accueil Radical*, p. 9.

teur depuis la parution en 2015 d'un ouvrage collectif³. Celui-ci sera au cœur des réflexions présentées dans cet article, et par conséquent très souvent cité.

La théologie inclusive nous amènerait-elle à repenser, à reformuler à frais nouveaux la notion de communion ? Dans quelle mesure l'accueil des personnes LGBT vient-elle l'interroger ? La question mérite d'être posée. Les débats encore récents autour de la bénédiction des couples de même sexe au sein des Églises luthéro-réformées en Europe y incitent fortement. Car, alors que ces Églises ont considéré majoritairement qu'une telle bénédiction relevait des *adiaphora*, c'est-à-dire des questions non essentielles à la communion, on constate au contraire qu'elle les a profondément déchirées⁴, et qu'elle a ébranlé aussi leurs liens avec le monde évangélique, notamment au sein de la Fédération Protestante de France⁵.

Redisons-le ici : le débat ne consiste pas à savoir s'il faut accueillir ou non. Mais quel accueil, quelles paroles et quels gestes posés dans les situations individuelles rencontrées pastoralement ? Or n'importe quel observateur un tant soit peu averti constatera que l'on est désormais confronté à des questions d'identités sexuelles ou plutôt de genre, à des problématiques de visibilité qui lient étroitement ces situations individuelles à un courant de pensée que la notion d'inclusivité semble assez bien fédérer. Il paraît donc nécessaire de mieux en cerner les contours théologiques.

1. La notion d'inclusivité

Un anglicisme récent

Le terme même d'*inclusivité* est la reprise littérale, en français, de l'anglais *inclusivity*, qui est un terme encore récent. Le terme français n'est pas répertorié dans les dictionnaires de référence, au contraire d'un autre nom, *inclusion*, et surtout de l'adjectif qui s'y rapporte, *inclusif/ve*⁶. D'ailleurs, on entendra plus souvent parler de démarche

³ *Op. cit.* On se référera aussi au site internet né après la publication de l'ouvrage, et l'actualisant : accueilradical.com.

⁴ Un large aperçu de la situation est donné dans le numéro 117 de la revue *Hokhma* (février 2020).

⁵ Pour cet aspect, suite à la décision de l'Église Protestante Unie de France lors du synode de Sète, cf. Valérie Duval-Poujol et Christian Krieger (dir.), *Un nouvel élan pour la Fédération Protestante de France*, Paris, FPF/Olivétan, 2017.

⁶ Dictionnaire de l'Académie française, consulté en ligne le 24 février 2021 sur le site dictionnaire-academie.fr.

inclusive que d'*inclusivité* en tant que telle. Pourtant la notion est assez couramment employée. Son origine anglophone est tout sauf anodine, car elle induit une vision du corps social et de la vie ecclésiale mettant en avant l'expression des minorités, à contre-pied d'une position qualifiée d'universaliste.

Jean Vilbas, auteur d'une thèse sur le sujet, situe l'apparition du mouvement inclusif en 1964 aux États-Unis, à l'occasion d'une assemblée chrétienne sur la religion et l'homosexualité⁷. Il reste plus difficile de situer précisément l'émergence d'un mot, que d'un mouvement. Le terme *inclusivity* n'apparaît pas tout de suite dans les dénominations de groupes ou d'Églises épousant la cause homosexuelle, pourtant c'est bien dans ce contexte spécifique qu'il est né.

Inclusion

D'origine latine, le terme d'*inclusion* met en avant l'idée d'un enfermement (*in-cludere*). Dans ses différentes acceptions scientifiques, en biologie, ou dans des matières appliquées, il souligne la présence d'un corps considéré comme étranger dans un ensemble qui le contient et parfois, l'enferme. Il évoque donc sémantiquement un *être dedans* avec une nuance d'enfermement et d'étrangeté, sinon de distinction. À l'exact opposé par conséquent du sens commun qui lui est attribué dans la langue moderne, et de l'intentionnalité de celui-ci.

Depuis le début des années 2000, le terme d'inclusion est fréquemment utilisé dans la considération du handicap. Il a remplacé d'autres notions prisées jusque-là, que sont l'intégration, ou l'insertion⁸. Ces trois termes ont en commun une même démarche, qui consiste à faire sortir la personne handicapée du milieu fermé, spécialisé, dans lequel elle est prioritairement accueillie, pour la faire entrer en milieu ouvert.

L'inclusion apporte cependant un éclairage singulier, en insistant sur l'idée selon laquelle ce n'est pas à la personne handicapée de s'adapter à ce milieu ouvert. C'est, au contraire, à ce milieu de s'adapter, de se transformer pour l'accueillir. D'où le changement de vocabulaire qui conduit à ne plus parler de personne *handicapée*, mais de personne *en situation de handicap*, « pour faire ressortir que

⁷ Jean Vilbas, « Brève histoire du mouvement chrétien inclusif », in *Accueil radical*, p. 24.

⁸ Brigitte Charnak, « De l'intégration à l'inclusion : au-delà des mots », in *Notre Prochain*, #372, juin 2018, p. 46. Voir aussi Charles Gardou, *La société inclusive, parlons-en !*, Èrès, Toulouse, 2015, pp. 34-37.

c'est en quelque sorte la situation qui est handicapée, et pas la personne [...] pour affirmer que le handicap [...] est la résultante d'une interaction entre une déficience individuelle et un environnement »⁹.

L'inclusion, née de la volonté de combattre l'exclusion, ne se réduit donc pas à un combat *contre*. Elle s'inscrit dans une démarche volontariste, fait appel à une « intelligence collective de la vulnérabilité »¹⁰, dont un exemple emblématique se trouve dans les politiques sociales de *discrimination positive*, mises en œuvre en France dans les années 1990.

De l'inclusion à l'inclusivité

L'inclusivité, au sens où l'entend le mouvement LGBT « décrit d'abord un refus de toute forme d'exclusion, au nom de l'Évangile, et en particulier de l'exclusion dont peuvent être victimes au sein de l'Église les personnes LGBT »¹¹. Tout comme dans la considération du handicap, elle ne se limite pas à une lutte contre l'exclusion. Elle aussi veut s'inscrire dans une démarche d'accueil volontariste, pour laquelle le contexte social, plus que les personnes désignées, doit changer et s'adapter.

Ce parallèle entre la situation des personnes handicapées, et celles des personnes homosexuelles ou transgenres peut surprendre. Les réflexions se réclamant de l'inclusivité y ont fréquemment recours. Elles tendent à considérer qu'il y a là une cause identique à mener. Ainsi Stéphane Lavignotte évoque à propos de l'expérience de la Maison Verte, communauté de la Mission Populaire Évangélique à Paris, une « inclusivité qui s'ouvre à toutes les différences », qu'elles soient liées au genre et à la sexualité, au handicap, ou à toute autre forme de marginalité. Cette perspective est éminemment pratique, en ce qu'elle s'intéresse avant tout à l'accueil des personnes concernées. Elle est aussi herméneutique, et conduit par exemple à s'interroger sur le traitement très sélectif fait, selon Stéphane Lavignotte, aux

⁹ Denis Piveteau, « État des lieux dynamique de l'inclusion sociale de la personne en situation de handicap », *ibid.*, p. 32. L'inclusion, plébiscitée dans les textes nationaux et internationaux, n'apparaît plus aujourd'hui comme une solution miracle. Dans les faits, le maintien d'un accueil des personnes handicapées dans des institutions spécialisées reste souvent préconisé et nécessaire, tout en promouvant par ailleurs une inclusion sociale la plus forte possible.

¹⁰ Charles Gardou, *op. cit.*, p. 67.

¹¹ Jean Vilbas, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 23.

textes de l'Ancien Testament portant sur l'homosexualité, mis sur un tout autre piédestal que ceux traitant du handicap et de la maladie¹².

Une question de langage

Une dernière remarque pour cerner un peu mieux la définition de l'inclusivité concernera le langage, auquel cette notion ne cesse de nous renvoyer. L'inclusivité constitue en effet en grande partie une question de langage, elle qui se donne pour but de rendre visible les invisibles, audible les inaudibles. Une telle ambition ne peut que passer par un travail sur la langue et son adaptation. C'est la raison pour laquelle l'écriture fait significativement l'objet de revendications inclusives, ce qui donne lieu à de nombreuses controverses¹³. Cela commence par une visibilité systématique donnée au féminin pour inclure symboliquement les femmes à ce qui est dit et écrit. Mais cela passe aussi par l'utilisation de pronoms nouveaux et neutres, « non-genrés », comme *iels*, ou *celleux*. Si la question agite une institution comme l'Éducation nationale, les Églises ne sont pas en reste, puisque certaines d'entre elles ont franchi le pas, décidant dans leurs instances d'adopter cette écriture¹⁴.

2. La problématique de l'identité sexuelle

La question de l'identité sexuelle figure certainement au « hit-parade »¹⁵ des préoccupations de l'époque actuelle. Les jeunes générations s'y montrent particulièrement sensibles. Il est donc normal que les Églises y soient confrontées, et qu'elles puissent s'en saisir en osant une parole singulière. Ce d'autant plus que cette question identitaire demande à être située pour elles dans le champ de la communion des croyants, qui implique elle aussi l'expression d'une identité.

¹² Stéphane Lavignotte, « Une inclusivité qui s'ouvre à toutes les différences. L'inclusion au quotidien dans la Fraternité de la Maison Verte (2006-2013) », in *Accueil Radical*, p. 62.

¹³ Parmi d'autres, on pourra lire la tribune publiée par l'hebdomadaire *Marianne* le 18 septembre 2020 : Yana Grinshpun, Franck Neveu, François Rastier, Jean Slamowicz, « Une écriture excluante qui s'impose par la propagande ». Consulté en ligne le 24 février 2021 sur le site marianne.net.

¹⁴ C'est le cas de l'Église Protestante de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine, depuis la résolution prise par son Consistoire Supérieur sur l'équilibre femmes/hommes, le 18 avril 2018. Consultable sur le site uepal.fr.

¹⁵ G. Boucomont, *Au nom de Jésus. Libérer le corps, l'âme, l'esprit*, Paris, Éditions Première Partie, 2010, p. 84.

Sexe et genre

L'identité sexuelle est une notion complexe qui met à la fois en jeu l'intimité corporelle, l'intimité psychique des êtres, et leur participation ou leur soumission à des identités sociales, à des rôles institués. La notion d'identité sexuelle a été forgée en partie dans le cadre d'un mouvement d'émancipation vis-à-vis d'une société qualifiée de « patriarcale ». Émancipation féministe d'abord, qui est allée s'élargissant à une plus grande diversité d'identités sexuelles : lesbienne, gay, transgenre, non-binaire, asexuelle, etc. L'idée directrice de ce mouvement reste de déconstruire ce qu'on appelle désormais les assignations de genre, et d'en permettre des affirmations plurielles, libres, autonomes.

L'expression même d'identité sexuelle paraît impropre. Elle recouvre en réalité plusieurs niveaux de définition de l'identité, communément ramenés à trois principaux¹⁶ :

- le sexe biologique : le fait de naître avec un corps d'homme ou de femme, et dans un nombre infime de cas, avec un sexe incertain ;
- l'orientation sexuelle : l'inclination généralement non-choisie vers l'hétérosexualité, l'homosexualité, ou toute autre sensibilité ;
- l'identité de genre : la définition que la personne donne d'elle-même, et dans laquelle elle souhaite être reconnue.

Aujourd'hui, l'identité sexuelle a tendance à se cristalliser sur l'identité de genre, comme espace de liberté, en relativisant les deux premières. La compréhension de la distinction entre sexe et genre apparaît donc primordiale.

Pour le dire vite, le genre est au sexe ce que l'histoire est à la nature. Dans ce sens, il relève d'une construction sociale. Construction sociale que le fait de devenir une femme, comme l'affirmait Simone de Beauvoir. Le « sexe » est créé par le seul fait de se rendre chez le gynécologue a renchéri Judith Butler¹⁷. Le fait social associé à la féminité finit par créer une assignation de genre.

La pensée du genre est donc convaincue de la nécessité de sa « déconstruction », notion qui revient fréquemment dans les contri-

¹⁶ Cf. Roger Eykermann, « Identité sexuelle : innée ou acquise ? », in Evert Van de Poll (dir.), *Homosexuel, mon prochain. Une approche pastorale évangélique*, Croire Publications, 2013, pp. 43-44.

¹⁷ Citée par Bérénice Levet, *La théorie du genre ou le monde rêvé des anges*, Paris, Grasset, 2014, p. 74.

butions inclusives. Les termes désormais banals de *cisgenre* et de *transgenre* le signifient. Ils disent que naître garçon ou fille et le rester (être *cisgenre*) est une option parmi d'autres, et ne relève d'aucune évidence. Le genre peut, comme tout héritage social, être remis en question. Il doit même l'être, car il est toujours soupçonné d'être une source de domination.

Contrairement au sexe biologique qui ne donne lieu qu'au constat d'une détermination donnée, le genre fait l'objet d'un jeu identitaire, plus ou moins conflictuel, dont le mot de ralliement serait la transidentité, une identité marquée par le déplacement, le changement. Dans une analyse approfondie de cette nouvelle terminologie *cisgenre/transgenre*, Élisabeth Roudinesco fait même remarquer qu'elle « fonctionne comme une déclaration de guerre à la réalité anatomique au profit d'un impératif genré »¹⁸.

À ce titre, il semble exact de parler de « révolution genrée ». Jean-Claude Guillebaud s'est employé à décrire ce qu'il comprend comme le passage d'une révolution à l'autre, de la révolution prolétarienne prônée par les différentes déclinaisons du marxisme à la révolution du genre, qui s'est développée à la suite de la libération sexuelle des années 1960-70. Ainsi, pour cet auteur, « le domaine privé – celui du corps, de l'épanouissement personnel, des relations entre les sexes – est bien devenu, à titre principal, celui des luttes »¹⁹. Par conséquent, dans les pages illustrées des nouveaux manuels des luttes sociales, le marteau et l'enclume ont cédé la place à un dessin de clitoris. À la place de ce symbole de l'inégalité, qu'a pu être le bleu de travail de l'ouvrier, sont venues les menstruations. Dans l'optique de la révolution du genre, celles-ci ne sont plus à considérer d'abord comme un fait biologique, mais comme un tabou à briser, et comme une injustice qui jette les femmes dans la souffrance et la précarité.

Attitude queer

Pour définir l'identité de genre, la seule distinction entre hétérosexualité et homosexualité est désormais congédiée. On se réfère bien plus à l'idée d'une identité fluide, d'une identité *queer*. Ce terme anglais renvoie à une étrangeté, une bizarrerie, une excentricité dont ont été qualifiées des personnes homosexuelles ou transgenres parce

¹⁸ E. Roudinesco, *Soi-même comme un autre. Essai sur les dérives identitaires*, Paris, Seuil, 2021, p. 40.

¹⁹ Jean-Claude Guillebaud, *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil, 1998, p. 327. Dans la même veine, l'essayiste souligne aussi la transformation du labeur ouvrier en « corvée de plaisir ». *Ibid.*, p. 72.

qu'elles jouaient avec leur féminité ou masculinité. Promouvoir une attitude *queer* signifierait : faire entrer dans la galaxie du genre toute nouvelle étrangeté, toute nouvelle définition de sexualité aura sa place, la non-binarité comme l'asexualité, ou l'intersexualité, et d'autres encore, à l'infini.

L'ouverture de ce champ identitaire se pare en général d'un slogan irénique de diversité. Il va en réalité plus loin. Il s'agit bien en effet de remettre « en question les présupposés de base véhiculés par la théologie judéo-chrétienne traditionnelle en matière de genre et d'identité sexuelle »²⁰.

La pensée *queer* s'inscrit effectivement dans la filiation des théologies de la libération. Celles-ci s'intéressaient à la dimension sociale du péché, reconnu dans les injustices et l'oppression sociale subies par les plus pauvres. Pour les théoriciens du *queer*, ce n'est plus la situation de pauvreté, mais la sexualité qui constitue le scandale. La sexualité serait ainsi la dimension profonde, cachée de toute théologie et de toute politique. Elle constitue une source de domination d'autant plus pernicieuse qu'elle se déploie dans les alcôves, plutôt que sur l'espace public²¹.

Pour des chrétiens *queer*, le parallèle s'impose entre l'excentricité revendiquée par la fluidité du genre et la folie de la croix, devenue symbole d'une subversion sexuelle. Il est donc possible d'interpréter le discours paulinien de 1 Co 1,27-28 selon ce nouveau canon en disant que « Dieu a choisi ce qui est queer, ce qui est indécent, pour contester son droit à ce qui s'affiche comme bien-pensant, dans les normes et établi de nature »²².

Ces propositions *queer* donnent à la question du genre, et aux problématiques soulevées par l'inclusivité un arrière-plan significatif, une tonalité dont il faut tenir compte dans notre analyse.

Déconstruction, reconstruction

La théologie protestante actuelle se montre très perméable à la problématique du genre. Cela s'explique certainement par la prééminence qu'elle donne à l'histoire sur la nature. Dans son refus de tout ce qui pourrait ressembler à une théologie naturelle elle tend à rejeter l'idée même de nature.

²⁰ Muriel Schmid, « *Queer theology ? De quoi parle-t-on ?* », in *Accueil Radical*, pp. 71-72.

²¹ *Ibid.*, p. 77.

²² Pierre Bühler, « Pour un (saint) esprit d'inclusivité, in *Accueil Radical*, p. 201.

Le théologien Henri Blocher a produit une évaluation théologique pondérée de la théorie du genre²³. Il commence par noter à juste titre qu'on a souvent pris l'histoire pour de la nature, dans un penchant caractérisé vers l'essentialisation de la réalité. Or, rappelle-t-il, la théologie biblique est sous-tendue par l'histoire, jusque dans sa compréhension de la Création, qui ne peut être détachée de la doctrine historique de la rédemption. Ce fondement rend par conséquent légitime un recul, sinon une déconstruction du fait naturel.

Pour Blocher cependant, cette prééminence de l'histoire sur la nature dans la théologie biblique ne doit pas constituer un déni de réalité. Le réel n'est pas réductible au fait naturel. Il participe d'un ordre divin, et « ne pas en vouloir, c'est ne pas vouloir de Dieu »²⁴. La déconstruction genrée semble céder à ce déni. Elle finit par tomber dans une posture anti-réaliste et s'interdit de penser que la réalité, à commencer par la réalité biologique, définit et détermine l'humain sans pour autant surseoir à sa liberté, dont elle est une condition nécessaire. On sait que l'homosexualité, comme fait biologique, relève de ce réel, dont on peut dire qu'il fait partie d'un « destin »²⁵, selon l'expression choisie par le théologien Gérard Siegwalt.

Finalement, constate Blocher, la déconstruction genrée cache un « constructivisme », qui n'est qu'une demi-vérité, dans la mesure où il se refuse au réel. Constructivisme qui, sous couvert de revendication à l'égalité, voudrait que le monde commence avec lui : « La grande illusion de notre temps est de penser que l'on peut construire n'importe quoi à partir de rien »²⁶. Le danger est grand de confondre cette posture avec ce que la théologie chrétienne appelle l'espérance, située dans l'horizon du Royaume de Dieu, des nouveaux cieux de la nouvelle terre (Ap 21). Le constructivisme genré qui reconnaît à juste titre l'humain créé à l'image de Dieu comme facteur de changement, menace à tout moment de devenir une forme d'autonomie idolâtre, et d'orgueil²⁷. Tant sa capacité à accepter le réel comme donnée à recevoir de Dieu et à assumer semble faible.

²³ Henri Blocher, « La théorie du genre. Pour une évaluation théologique », *La revue réformée*, n° 295, juillet 2020, pp. 15-32.

²⁴ Blocher, *ibid.*, p. 28.

²⁵ « Nous savons aujourd'hui que l'homosexualité n'est pas d'abord un choix, mais d'abord un destin », G. Siegwalt, *Le défi humain. L'incertitude de l'existence humaine et le combat spirituel. – Écrits théologiques V*, Paris, Cerf Patrimoines, 2017, p. 44. « L'anatomie, c'est le destin », écrivait déjà Freud en 1912, sans pour autant appeler à la résignation devant cette force. Cf. E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 30.

²⁶ Bérénice Levet, *op. cit.*, p. 88.

²⁷ H. Blocher, art. cit., p. 23.

3. Évaluation : communion et identité de genre

Ce parcours à travers la redéfinition contemporaine des identités sexuelle et de genre appelle plusieurs remarques dans le cadre d'une réflexion sur les implications quant à la communion ecclésiale.

Quelle liberté ?

La communion ecclésiale partage avec la pensée du genre une aspiration à la liberté. L'existence « en Christ », fondement de cette communion, est une existence affranchie, du fait de la connaissance de celui qui est vérité (Jn 8,32). Cette liberté s'exerce vis-à-vis de la loi, qui n'exerce plus sa surveillance sur ceux qui sont reconnus justes par la foi (Ga 3,25 ; Rm 3,22). Le lien qui lie le chrétien à Dieu et les chrétiens entre eux ne peut se définir comme une contrainte, mais comme l'exercice de cet affranchissement obtenu dans le Christ, l'exercice d'une liberté dans l'obéissance.

La déconstruction genrée promue par la théologie inclusive semble entrer en phase avec cette aspiration. Elle a en effet pour ambition de nous délivrer du sexe, pour nous faire entrer dans la liberté du genre. Toutefois, dans un étrange paradoxe, elle ne cesse pourtant de nous y ramener. Cherchant de manière ostensible à « briser les tabous » de la sexualité, non sans un certain conformisme à l'air du temps, elle verse volontiers dans ce que Jacques Ellul dénonçait déjà il y a plus de trente ans comme une hypersexualisation des relations²⁸.

En s'intéressant aux productions pédagogiques inspirées par le mouvement LGBT, on ne peut qu'adhérer à cet autre constat : « Le sexe est une valeur religieuse » qui donne lieu à un véritable culte²⁹. Que retenir, en effet, de ce sigle LGBT sans cesse complété, augmenté de toutes sortes de drapeaux prenant désormais le relais du fameux drapeau arc-en-ciel, sinon la sexualité, et encore la sexualité, sous toutes les coutures, et selon toutes les configurations possibles ?

Finalement, cette mise en avant de la question genrée n'échappe pas à un cruel paradoxe. En voulant se libérer du déterminisme du

²⁸ Il est légitime de s'interroger sur les conséquences de cette hypersexualisation des identités. À propos d'une affaire de mœurs restée célèbre, l'affaire Mercier, J. Ellul se montrait pour sa part en 1972 très critique sur l'éducation sexuelle proposée dans le cadre scolaire, estimant qu'« une telle éducation sexuelle nous prépare un monde de belles petites brutes », *op. cit.*, p. 528. Quelle serait sa position aujourd'hui, face aux constats que nous pouvons faire ?

²⁹ J. Ellul, *Les combats de la liberté*, Paris/Genève, Centurion/Labor et Fides, 1984, p. 299.

sexe, ne tombe-t-elle pas dans une « fausse liberté »³⁰, autrement dit un nouvel esclavage ?

Juxtaposition vs communion

La reconstruction de l'identité de genre revendique l'inclusion d'identités multiples. Quel sens donner à cette inclusion ? Est-elle du même ordre que celle de la vie fraternelle, attentive à ne laisser se perdre aucun des plus petits d'entre les frères (Mt 25,40) ? Un lien d'affection trouvant sa raison d'être dans la reconnaissance du service du Christ dans celui du prochain ?

En pointant la souffrance réelle engendrée par le trouble identitaire de personnes homosexuelles ou transgenres, la théologie inclusive peut l'affirmer à juste titre. Et il serait bon que les chrétiens s'y montrent davantage sensibles, en s'élevant contre les propos ou actes relevant d'une réelle homophobie au sein des Églises.

Toutefois, nous constatons aussi qu'en termes de lien, l'inclusivité propose plus une juxtaposition qu'un lien de communion. Or juxtaposer n'est pas inclure, et l'expérience finit par montrer qu'il n'y a pas toujours de cause commune entre les différentes dénominations identitaires. C'est le cas désormais au sein des mouvements féministes entre militants favorables à l'acceptation des transgenres, et militants s'y opposant, les TERF³¹. L'inclusivité LGBT finirait-elle par se déclinier en une série de micro-exclusions inévitables dès lors qu'on verse dans une multiplication des particularismes ? Poussée à son extrême, nous sommes fondés à penser qu'elle aboutit à des non-sens, voire des contre-sens.

Ce d'autant plus que cette juxtaposition se fait à l'exception notable de la trop banale hétérosexualité³², absente du sigle. Ce point est important d'un point de vue biblique et théologique. La question est de savoir si l'on peut penser la communion ecclésiale sans la considération particulière de la relation du couple homme-femme, dans la

³⁰ J. Ellul, « Libres opinions : le sexe ou la mort », *Le Monde*, n° 8692, 24-25 décembre 1972, p. 12. L'article est reproduit dans J. Ellul, *Théologie et technique. Pour une éthique de la non-puissance*, Genève, Labor et Fides, 2014, pp. 525-528.

³¹ Pour Trans-Exclusionary Radical Feminist : nom donné aux militantes féministes défavorables à la reconnaissance des femmes transgenres comme femmes à part entière. Cette dénomination leur vient d'opposantes féministes favorables à un transféminisme. Cf. Hadrien Mathoux, « Entre 'TERF' et 'transactivistes', féministes et militants LGBT se déchirent sur la question trans », publié dans *Marianne*, le 19 août 2020. Consulté en ligne le 24 février 2021 sur le site marianne.net.

³² « Quatre, cinq, dix lettres suggèrent d'emblée la rupture [du] dualisme sexuel », Muriel Schmid, art. cit., p. 74.

mesure où cette relation apparaît dans les textes à plusieurs reprises comme un symbole de la relation entre Dieu et son peuple (Os 2,9 ; Ép 5,22-24) ?

De la relativisation au rejet, les discours inclusifs à propos de l'hétérosexualité s'inscrivent dans une certaine pluralité. Ils sont en revanche d'accord pour en refuser le caractère normatif, pour lui dénier tout caractère fondateur, ou même symbolique d'une réalité spirituelle. Une telle position semble bien peu compatible avec une éthique sexuelle comprise bibliquement. Nous ne pouvons donc nous contenter de constater une différence de nature dans le lien créé (juxtaposition vs communion), mais une opposition beaucoup plus frontale.

Pour aller plus loin dans notre réflexion, il nous faut donc comprendre et évaluer l'importance accordée aux identités dans la perspective de la communion.

4. Identités et théologie de la croix

La discussion sur l'identité sexuée ou genrée se cristallise très souvent autour des versets de Ga 3,27-28 et de leur mention : « ni homme, ni femme ». Être « en Christ » signifierait la fin des identités sociales mentionnées par l'apôtre dans ces versets : ces différences entre hommes et femmes, maîtres et esclaves, juifs et païens. Un pas suffit pour y ajouter : « ni homosexuel, ni hétérosexuel »³³, et voir là l'adhésion de Paul la *queer theory*, ou au fameux *Trouble dans le genre* revendiqué par Judith Butler³⁴.

L'enjeu herméneutique de ces versets nous conduit au cœur de la question identitaire. Dans son argumentation, Paul cherche à situer avec le plus de justesse, au regard de la nouveauté de l'Évangile la place des identités sociales dans la communion « en Christ » (v. 28). Cette communion unit dans un partage des frères et des sœurs « au sein d'une communauté où les divisions sociales n'ont plus de raisons d'être », ainsi que le propose André Birmelé³⁵.

Pour autant ces distinctions, qui peuvent devenir des divisions, entre homme et femme, juifs et païens, ont-elles disparu ? Un certain consensus se fait pour répondre par la négative : une lecture aboli-

³³ « On peut dire qu'en Christ ou en Dieu il n'y a ni hétérosexuel, ni homosexuel, mais il y a pour l'un et pour l'autre une promesse de vie », G. Siegwalt, *op. cit.*, p. 44.

³⁴ L'ouvrage, paru en 1990, fonde la théorie d'un féminisme queer : Judith Butler, *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2005.

³⁵ A. Birmelé, *L'horizon de la grâce. La foi chrétienne*, Paris, Cerf/Olivétan, 2013, p. 268.

tionniste, qui affirmerait la disparition de toute différence, ne semble pas pouvoir être fondée exégétiquement. Si les divisions sociales n'ont plus cours au sein de la communauté de foi, toutes les différences n'ont pas été dissoutes pour autant. Pour la majorité des partisans de l'inclusivité, comme pour les défenseurs d'une éthique de la différenciation sexuée, la lecture abolitionniste ne semble ni juste, ni souhaitable, car elle fait courir le « danger d'indifférenciation [...], d'insignifiance profonde des identités sexuelles »³⁶. et donc potentiellement celui d'une « fausse universalisation »³⁷.

Si les identités sociales ne sont pas entièrement solubles dans la communion, si leur particularisme ne disparaît pas dans l'universalité de celle-ci, comment alors les articuler ?

Une meilleure voie se dessine avec leur hiérarchisation, en opérant la distinction entre identité *première* et identités *secondes*. L'identité *première* étant d'être « en Christ ». Les identités *secondes* d'être libre ou esclave, homme ou femme, etc. Tout l'enjeu ecclésiologique étant alors de définir, au sein de la communion des croyants, la place de ces identités secondes, afin qu'elles ne soient pas une entrave à la croissance de l'identité première, source de sanctification. Car bien qu'elles soient secondes, elles ne sont pas secondaires³⁸.

L'enjeu identitaire de Galates 3 se retrouve ailleurs, et sous un autre éclairage, dans les épîtres pauliniennes. L'ensemble des propos dits « domestiques » tenus par Paul en 1 Co 7 le traite avec des accents similaires. Il y est question des rapports sociaux au sein de la maison, précisément entre homme et femme, et entre maître et esclave³⁹. La clé de lecture de ce chapitre est à chercher aux vv. 29 à 31 : « Voici ce que je dis, frères : le temps est écourté. Désormais, que ceux qui ont

³⁶ Pierre Bühler, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 200. Joan Charras-Sancho demande pour sa part : « Ni indifférence, ni indifférenciation », art. cit., in *Accueil Radical*, p. 18.

³⁷ C'est l'avis de Fritz Lienhard, plaidant pour une identité incarnée, assumée dans ses limites, dans ses contraintes. Cf. Fritz Lienhard, *La différenciation culturelle en Europe. Un défi pour les Églises*, Lyon, Olivétan, 2017, p. 49.

³⁸ « Si l'orientation sexuelle est seconde, elle n'est pas secondaire », Shafique Keshafjee, « Église(s) et homosexualité : risquer des thèses et proposer des démarches », *Hokhma*, n° 87, 2005, p. 84.

³⁹ En Ép 5 et 6, la relation d'obéissance des enfants aux parents est ajoutée à cette liste de considérations sur la vie domestique. Cette juxtaposition plaide en faveur d'une équivalence de situations entre les rôles sociaux que sont ceux prônés par la pratique de l'esclavage dans le monde romain, et ceux définis dans le cadre de la vie familiale, tous appelant une forme de libération. La question peut-elle être tranchée aussi simplement ? C'est ce que se demande notamment H. Blocher, art. cit., p. 32.

une femme soient comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas, ceux qui se réjouissent comme s'ils ne se réjouissaient pas, ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas, ceux qui tirent profit de ce monde comme s'ils n'en profitaient pas vraiment. Car la figure de ce monde passe » (1 Co 7,29-31).

Dans l'analyse qu'il fournit de ce passage, Élian Cuvilier s'appuie sur la syntaxe des versets cités pour élaborer une notion théologique de l'identité chrétienne⁴⁰. Pour cet exégète, celle-ci repose essentiellement dans la tournure « *Ôs mè* », qu'il propose de traduire par « *comme non* ». Ce « *comme non* » a une double assise dans la théologie paulinienne. D'une part, il trouve son fondement dans la compréhension de la croix comme folie et scandale, qui engage Paul dans une entreprise de déconstruction des représentations du monde, et par conséquent de relativisation des identités. Si Dieu a choisi que son Fils meure de façon infamante comme n'importe lequel des bandits que compte cette terre, alors on ne peut qu'envisager une « manière d'être au monde »⁴¹ toute relative, transitoire, passagère.

D'autre part, l'événement de Pâques inaugurant l'entrée dans le temps messianique, les chrétiens qui s'y reconnaissent ne doivent pas « s'égarer » dans de fausses identités : « Vivre le temps messianique n'est donc pas fuir vers un ailleurs (nier les pleurs par la joie, préférer le célibat au mariage, ou le contraire), ce n'est pas indifférence à la réalité (il s'agit bien de pleurer ou de se marier, ou le contraire), mais la remise en question de la réalité sans l'altérer. En ce sens, le 'comme non' est la révocation de toutes les vocations que le 'temps profane' impose ou propose »⁴².

La perspective eschatologique qui sous-tend 1 Co 7 dessine ces deux niveaux de réalité que la théologie, à la suite de Bonhoeffer, peut désigner comme « dernière » – le salut en Jésus-Christ –, et « avant-dernière » : la conservation utile, mais provisoire, d'un ordre institué dans le monde. Ainsi homme et femme, esclave et maître, parents et enfants sont appelés à revisiter « dans le Seigneur » (1 Co

⁴⁰ Élian Cuvilier, « L'Évangile paulinien et les codes culturels », in *Accueil Radical*, pp. 113-119 ; voir aussi le texte de la méditation proposée au régional de l'ÉPUdF en Cévennes et Languedoc-Roussillon en novembre 2014, in Élian Cuvilier et Charles Nicolas, *Bénir les couples homosexuels ? Enjeux et débats entre protestants*, Lyon, Olivétan, 2015.

⁴¹ « La manière d'être au monde (*skèma*) égare » : traduction proposée par É. Cuvilier du v. 31. Jean Héring et Alphonse Maillot accentuent le trait en proposant pour le terme *skèma* celle de « rôle », en lien notamment avec la pratique théâtrale. Cf. Jean Héring, *La première lettre aux Corinthiens*, Delachaux et Niestlé, Genève, 1948, p. 58 ; A. Maillot, *L'Église au présent*, Lyon, Éditions Réveil, 1978, p. 132.

⁴² *Ibid.*, p. 112.

7,22) les termes de leur relation, codifiés culturellement et socialement.

Dans sa réflexion ecclésiologique menée à partir de la théorie des milieux, Fritz Lienhard convoque lui aussi la croix comme source d'une identité chrétienne inclusive : celle-ci « se distingue des autres identités non seulement par le fait que les réalités du péché et de la mort ne sont pas niées, mais assumées, mais aussi par le fait que cette identité soit à même d'accueillir les autres identités avec leurs manques, au lieu de les rejeter »⁴³. Pour le théologien, l'identité chrétienne fondée sur la croix accueille et relativise les autres identités.

Hiérarchisation, révocation, relativisation : voilà les termes proposés pour articuler les identités sociales dans le cadre de la communion ecclésiale. Partant de là, nous suivons Élian Cuvilier pour en tirer quelques conséquences, et renvoyer dos à dos les postures identitaires, d'où qu'elles viennent : les conservateurs, en ce qu'ils acceptent difficilement la relativisation des identités sociales connues ; la théologie inclusive qui cède trop facilement à la puissance des lobbies LGBT « contraire à la logique paulinienne de la Bonne Nouvelle »⁴⁴.

Un tel équilibre ne peut se figer définitivement, sauf à jeter les Églises soit dans des positions de refus systématiques, soit dans une ouverture à tous les vents du moment, au risque de perdre tout discernement biblique dans leurs pratiques.

5. Être et rendre visible

La visibilité représente un élément constitutif des mouvements LGBT. L'événement emblématique que représente désormais la « marche des visibilités » organisée dans de très nombreuses villes dans le monde, anciennement appelée « gay pride » ou « marche des fiertés » le dit assez nettement. Plus globalement, c'est l'audience médiatique accordée aux questions LGBT, eût égard au faible nombre de personnes qu'elles touchent réellement, qui se révèle remarquable.

La recherche de visibilité fait partie de tous les militantismes, qui désirent que l'on parle des situations qui les préoccupent, et dans lesquelles ils pointent des injustices. De ce point de vue, ce geste n'est qu'un rééquilibrage des situations. Cela est particulièrement vrai en

⁴³ Fritz Lienhard, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 118.

ce qui concerne les personnes LGBT, qui souffriraient systématiquement d'être « minorisées et silenciées »⁴⁵, selon des termes choisis.

Qu'en est-il du rôle de cette manière de faire lorsque l'on veut se situer, comme croyant, dans le champ de la communion ecclésiale ? Est-elle légitime, justifiée ? Ou est-ce une revendication déplacée, voire abusive ?

« Option préférentielle pour les LGBT »

L'expression « d'option préférentielle », formulée ici par le professeur Pierre Bühler, a le mérite de sa clarté⁴⁶. Elle met en lumière la filiation de la théologie inclusive avec le courant des théologies de la libération, dont le leitmotiv premier était « l'option préférentielle pour les pauvres ». Nées dans le contexte particulier de l'Amérique latine dans les années 70-80⁴⁷, elles ont essaimé ensuite en différentes théologies dites « du génitif », c'est-à-dire des théologies fortement contextuelles : théologie noire aux États-Unis, théologie de libération culturelle sur le Continent africain, théologie du peuple en Corée du Sud, sans oublier la théologie féministe, qui a connu un destin plus universel encore. Et désormais aussi l'éco-théologie.

Sans en faire ici de présentation plus détaillée, signalons quand même trois points de filiation évidents entre les deux courants :

- d'abord une revendication de justice, qui va de pair avec une lutte contre une domination, celle-ci se révélant généralement tout autant sociale que symbolique, c'est-à-dire représentée par une échelle de valeurs ;
- ensuite une *praxis* théologique, autrement dit la valorisation de l'expérience ;
- enfin une réflexion herméneutique, que les théologies de la libération ont mise au cœur de leurs développements.

Ainsi, reprenant l'idée de « l'option préférentielle » des théologies de la libération, la théologie inclusive demande de faire droit aux minorités sexuelles suivant une « mesure spécifique compensatrice »⁴⁸. Celle-ci fait naturellement écho à une autre pratique d'ordre

⁴⁵ Joan Charras-Sancho, « Quelques axes théologiques autour de l'inclusivité et de la vie communautaire en Église », art. cit., sur le site accueilradical.com.

⁴⁶ Pierre Bühler, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 201.

⁴⁷ La figure de référence de ce courant étant certainement Gustavo Gutierrez, auteur en 1971 de l'ouvrage fondateur : *Théologie de la libération*, publié en France en 1974 aux Éditions Lumen Vitae.

⁴⁸ Stéphane Lavignotte, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 56.

strictement politique : celle de la discrimination positive, issue de l'*affirmativ action* américaine. L'inclusivité nous situe dans une démarche de groupes auxquels est conférée une identité commune, marquée par des souffrances et des luttes communes, groupes pour lesquels il faut rétablir la balance de la justice, et affirmer qu'il ne saurait y avoir de paix dans la communion sans cette exigence minimale de justice envers des personnes considérées comme discriminées du genre.

Les théologies misant sur « l'option préférentielle » illustrent bien le chemin de liberté sur lequel s'avancent les chrétiens, à la suite du Christ. Nous l'avons déjà évoqué plus haut dans ces lignes. Reprenant à son compte les fondements de la théologie de la libération, Jürgen Moltmann a proposé de concevoir l'Église comme une « zone libérée, une zone exempte de rapports de domination »⁴⁹, sous l'égide du seul Maître, qui fait de ses enfants des frères et sœurs. On dirait aujourd'hui pour actualiser ces propos : une Église *safe*, comme on le fait de ces lieux où la sensibilité des personnes réputées être les plus fragiles est mise en avant.

Mais le théologien précise encore, en écho au texte de 1 Co 7, que la liberté dans l'Esprit Saint qui est ferment de cette communion « ne s'exerce pas en vertu de libertés ou d'alternatives qui sont déjà présentes dans un système social et sont introduites dans l'Église, mais à partir de cette liberté et différence qualitative par rapport à la 'figure de ce monde' »⁵⁰. Comme je l'ai déjà signalé plus haut, la perspective inclusive veut quant à elle mettre au centre de la communauté « ce qui en a été si longtemps exclu comme abomination », « ce qui est queer, ce qui est indécent », et par conséquent de repenser la communion à partir de la déconstruction des genres.

Avec Moltmann, il est légitime de s'interroger sur ce que sont les « alternatives » sociales introduites dans l'Église. Aujourd'hui, l'identité LGBT n'en fait-elle pas partie, au même titre que d'autres conformismes ? L'identité sociale majoritaire, volontairement évacuée par la grande porte de la libération, semble refaire son apparition par la fenêtre du particularisme identitaire. Nous en restons cependant surtout à la revendication d'une identité sociale, et non d'une identité en Christ.

⁴⁹ Jürgen Moltmann, *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, Cerf, 1980, pp. 145-146.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 142.

Politique de l'identité

Si l'inclusivité met en avant à juste titre une posture de bienveillance et d'accueil fraternel, on voit aussi qu'elle ne se limite pas à cela. La question éthique sensible de l'accueil des personnes homosexuelles ou LGBT dans les communautés chrétiennes empêche de voir que les Églises ont affaire à une « politique de l'identité »⁵¹, qui passe par la recherche de visibilité.

Participant de la construction d'une identité LGBT, cette politique identitaire articule son ecclésiologie sur un rapport des minorités sexuelles à la majorité hétérosexuelle. C'est bien sûr ce point que se joue la différence entre une démarche d'inclusion, et une démarche d'intégration.

Par conséquent, la perspective reste fondamentalement « de modifier, voire d'abandonner [l']hétéronormativité »⁵². Il est question ici sans ambiguïté de l'ambition de mettre à bas la différenciation sexuée comprise comme norme oppressive. Cette ambition, à n'en pas douter, prend facilement l'ascendant sur l'idée même de communion : la bienveillance, l'accueil fraternel n'y suffisent pas. Elle demande encore de déconstruire les couples, et les représentations, au-delà de toute appartenance religieuse. Cet aspect ressort dans le fait que, très souvent, le mouvement inclusif s'affirme volontiers sur un plan interreligieux, à travers des rencontres et célébrations, laissant entendre en arrière-plan le slogan : « LGBT de toutes les religions, unissez-vous ! ».

Les Églises se montrent particulièrement réceptives à cette question identitaire portée comme un slogan politique. Souvent pointées du doigt pour avoir été dans l'histoire les instruments d'un pouvoir temporel autoritaire, elles cèdent facilement à la « mauvaise conscience »⁵³. Dans l'inquiétude de leur avenir, et leur souci de ne pas se vider davantage, elles se montrent particulièrement perméables aux questions sociétales dont elles ne maîtrisent pas les termes. Mais elles ne veulent surtout pas passer pour « rétrogrades ». Le ressort

⁵¹ « La politique de l'identité renvoie, dans la sociologie des mouvements sociaux, à la construction et aux stratégies d'identité collective d'un mouvement et désigne le fait de 'déployer' ou d'estomper certains traits de l'identité collective' dans une visée stratégique », Mickaël Durand, « Réconcilier christianisme et homosexualité. Histoire et politique de l'identité du mouvement David et Jonathan en France », in *Homosexualité et traditions monothéistes*, op. cit., p. 81 ; cf. aussi E. Roudinesco, op. cit., p. 32.

⁵² Stéphane Lavignotte, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 63.

⁵³ Cf. Élian Cuvilier, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 64.

identitaire leur pose donc un défi de taille, puisqu'il s'appuie sur une expérience à la fois réelle de souffrance, et qu'il met en jeu leur témoignage. Elles peinent alors à défendre des convictions auxquelles leur sont opposés des revendications apparaissant comme des « droits », comme cela fut perçu lors des débats sur la bénédiction des couples de même sexe.

Dans leur confrontation aux questions de société, et notamment à une question comme celle du genre, il leur faut d'abord savoir si elles engagent de manière essentielle leur communion en se montrant partagées dans leur avis. Autrement dit, si la question est *accessoire ou indifférente* (*adiaphoron*), ou si elle relève de cette communion.

Pour ce qui est du rejet d'une éthique conjugale normative fondée sur la différenciation sexuée, les débats dans les Églises d'obédience luthéro-réformée ont nettement penché vers la première option⁵⁴. Cela n'a pourtant rien d'évident, au regard des implications herméneutiques, comme au regard des traditions réformatrices.

Du point de vue herméneutique, l'option préférentielle semble céder à une tentation de l'herméneutique protestante : la propension discutable à conformer nos lectures à une volonté individuelle. Le fameux pape protestant de Boileau, sa Bible dans la main, maître en sa demeure ! Le fait de chercher systématiquement à déconstruire de vieilles lectures pour en construire d'autres fait courir au croyant, à l'Église, le danger de s'auto-justifier par une lecture partielle et intéressée, sous couvert d'actualisation ou de libération. L'Écriture, que l'on peut à juste titre considérer, dans le sillage de la folie et du scandale de la croix, comme « l'école du dessaisissement de soi »⁵⁵, devient alors le lieu d'une déconstruction sociale ou idéologique systématique. Ces deux écoles n'ont pas le même sens.

Logique du coming-out

La logique de visibilité ne peut se comprendre qu'à partir de celle du *coming-out*. Moment où une personne va révéler à d'autres, plus ou moins proches, son orientation homosexuelle, ce *coming-out* est désormais érigé en moment fondateur d'une identité LGBT. Pour la théologie inclusive, il est appelé à devenir une clé herméneutique⁵⁶.

⁵⁴ L'argument a permis à des Églises comme l'ÉPUdF ou l'UÉPAL de rendre possible la bénédiction des couples de même sexe en ne la traitant pas comme une question théologique majeure, mais comme l'objet d'une seule démarche pastorale d'accompagnement.

⁵⁵ Comité mixte, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁶ « Ils feront du coming-out (la « sortie du placard », le fait de ne plus vivre son

Il nous faut ici souligner à nouveau les parcours de vie souvent difficiles des personnes homosexuelles, ou transgenres. Ils sont souvent semés de lourdes épreuves liées à l'acceptation de leur entourage, et à leur propre prise de conscience. Ce fait ne saurait être passé sous le manteau. Le *coming-out* s'inscrit alors dans une forme de libération de la parole, et de soulagement. Face à des parcours marqués par une souffrance liée à l'orientation sexuelle, le *coming-out* est rarement un acte anodin. Il peut entraîner rejet et ruptures, y compris avec des proches, et au sein des communautés chrétiennes.

Les Églises ont pris leur part de responsabilité. Certaines d'entre elles se sentent légitimement appelées à une démarche de repentance, car « L'Église a personnifié, à maintes reprises, et parfois de manière institutionnalisée, une offense, une pierre d'achoppement pour les homosexuels [...]. En cela elle s'est jugée elle-même (Rm 2,1) et doit, devant Dieu et la 'communauté homosexuelle' apprendre à reconnaître ses torts »⁵⁷.

Mais la logique du *coming-out* s'est à la fois généralisée, et durcie. Généralisée dans la mesure où elle concerne désormais toutes les identités de genre, et non plus la seule homosexualité, sommées de se déclarer, selon les règles d'un nouveau conformisme qui, même s'il reste minoritaire, connaît un écho évident. Cette logique s'est aussi durcie. Un glissement subtil s'est produit vers une sorte de « surenchère identitaire »⁵⁸ de ce qui est réputé être invisible, autrement dit ce qui n'est pas ouvertement reconnu, ou proclamé.

La corde jouée est éminemment sensible. Entre libération de la parole et quête identitaire frénétique, les Églises ne sont pas dénuées d'arguments. Elles savent notamment valoriser des formes d'intimité, de discrétion et de respect favorables à l'émergence d'une véritable identité, ce que ne sait pas faire la transparence érigée en valeur absolue dans la vie publique. Le Dieu qu'elles servent n'est-il pas lui-même invisible ? Sa richesse ne consiste-t-elle pas dans le fait de nourrir une vie intérieure habitée par le Christ, vie qui, si elle ne se passe pas d'une certaine extériorité, gagne à se passer de tout affichage excessif ? Si le Christ a combattu les prières trop démonstratives de

orientation sexuelle de façon honteuse et cachée) une catégorie centrale de lecture des Écritures », *Lire et Dire*, n° 124, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁷ Commission d'Éthique Protestante Évangélique et Jonathan Hanley, « Aimer mon prochain homosexuel », in *Homosexuel, mon prochain*, *op. cit.*, p. 138. De même, G. Siegwalt fait le vœu que les Églises « se distancient de leurs discriminations passées, et parfois encore présentes vis-à-vis de l'homosexualité », *op. cit.*, p. 46.

⁵⁸ « Le mouvement queer est condamné à une surenchère identitaire [...] parce qu'il ne cesse de valoriser le vécu victimaire », E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 64.

certaines franges du judaïsme de son temps (Matthieu 6 ; Luc 18), ne combattrait-il pas de la même manière aujourd'hui des revendications appuyées de visibilité ? Dans ce sens, la richesse de la communion, en ce qu'elle articule vie personnelle et communauté dans la perspective de l'édification et de la croissance personnelle de chacun apporte un éclairage salutaire, oxygéné à l'encontre de postures identitaires.

Rôle de l'accompagnement pastoral

Face aux problématiques du genre, l'accompagnement pastoral des personnes tend à passer au second plan. Il est pourtant le ferment précieux d'une intégration des personnes, quelles que soient leur sensibilité ou leur orientation sexuelle. À ce sujet, comme pour l'accueil du handicap, ou celle de personnes d'autres cultures, le rôle de l'accompagnement personnel peut s'avérer décisif pour en arriver à une acceptation mutuelle. En introduction à une série de réflexions sur l'accueil de l'homosexualité dans les Églises, Evert van de Poll en appelait ainsi à passer « de l'actu à la personne »⁵⁹, c'est-à-dire des polémiques et de leurs accents idéologiques aux situations particulières demandant une attention, et les signes d'un amour incarné, situé. Cette attention portée à l'accompagnement aurait été pendant un temps une réponse majoritairement catholique à l'accueil des personnes homosexuelles, tandis que les milieux évangéliques y apportaient des réponses plus universalistes⁶⁰.

Les choses semblent évoluer, et cet accompagnement apparaît comme d'autant plus nécessaire que « l'un des problèmes fondamentaux de la réflexion chrétienne sur l'homosexualité est qu'elle peut implicitement, voire explicitement, singulariser des personnes qui connaissent une attirance pour le même sexe et centrer l'attention sur elles »⁶¹, ce que d'aucuns identifient comme le syndrome du « point noir sur fond blanc »⁶².

Quel sens donner à cet accompagnement, dans la perspective de faire grandir la communion ? Quels repères pour un véritable accueil au nom du Christ ? Soulignons ici quelques enjeux :

⁵⁹ Evert van de Poll, *Homosexuel, mon prochain*, p. 11.

⁶⁰ C'est l'avis informé de Jean Vilbas, art. cit., in *Accueil Radical*. La Commission d'Éthique Protestante Évangélique en fait un point essentiel de l'accueil et en détaille les repères sous le titre : « Accompagner, [...] pas transformer », *Homosexuel, mon prochain*, op. cit., p. 141.

⁶¹ Andrew Goddard et Don Horrocks, *Homosexuel, mon prochain*, p. 26.

⁶² Stéphane Lavignotte, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 64.

- Dans le dialogue, parvenir à mettre au centre l'identité première, « en Christ », en prenant de la distance avec d'éventuels rôles, ou postures identitaires. L'enjeu est ici celui d'une véritable libération.
- Parce qu'il concerne la communauté, et non seulement son référent pastoral, l'accompagnement porte une dimension d'accueil communautaire. Pour permettre à l'amour fraternel d'y naître et d'y grandir, il nécessitera de distinguer entre les différentes notions que sont : accueillir, accepter, approuver⁶³. En toute honnêteté, il devra exprimer la position de l'Église locale dans sa pratique de l'accueil, et ses limites éventuelles.
- Accompagner ne signifie pas transformer la personne. Il n'appartient à personne de s'arroger ce que seul Dieu, par le Christ, peut accomplir, mais il revient aux accompagnateurs d'être « à côté de », en sachant rendre compte sans jugement de ses convictions.
- Toutefois, faut-il exclure la possibilité d'une transformation de la personne ? Comme le constate Jonathan Hanley : « Sur le plan du droit, il est surprenant que le passage de l'hétérosexualité à l'homosexualité ne pose aucun problème, tandis que le déplacement contraire est intolérable »⁶⁴. La polémique autour de ce qui a été communément appelé « thérapies de conversion » a montré combien ce déplacement semble inenvisageable aujourd'hui. Ce serait pourtant une démarche véritablement inclusive que de ne pas l'exclure par principe⁶⁵.

Affinités, cultures, théologies

L'histoire du mouvement inclusif montre que la tentation de l'Église affinitaire LGBT a toujours existé en son sein.

⁶³ Jonathan Hanley, « L'homosexualité », in Nicole Deheuvels et Ch. Paya (dir.), *Famille et conjugalité. Regards chrétiens pluridisciplinaires*, Excelsis/La Cause, Carrière-sous-Poissy/Charols, 2016, p. 122.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁵ La récente « proposition de loi interdisant les pratiques visant à modifier l'orientation sexuelle ou l'identité de genre d'une personne », dite loi sur les « thérapies de conversion » adoptée par le Parlement le 7 décembre 2021, rend ce positionnement juridiquement délicat. Elle crée une nouvelle infraction condamnant « les pratiques, les comportements ou les propos répétés visant à modifier ou à réprimer l'orientation sexuelle ou l'identité de genre, vraie ou supposée, d'une personne et ayant pour effet une altération de sa santé physique ou mentale », site viepublique.fr, consulté le 31 décembre 2021.

Une Église affinitaire est une Église qui s'adresse à un public plutôt homogène par l'intermédiaire de codes culturels, liturgiques, communautaires ciblés. Le courant dit des Églises émergentes a encouragé le développement de ce modèle. Gabriel Monet, auteur d'un travail de référence sur le sujet, souligne que dans ce courant, l'affinité ne repose pas sur une différenciation théologique classique, par exemple entre paroisses libérales et paroisses évangéliques au sein d'une même Église, mais sur d'autres critères : une tranche d'âge, un milieu social, des styles musicaux, des styles de vie. Aussi, dans ce que le théologien nomme la « conversation émergente », la question de l'universalité et de l'unité de l'Église se pose de manière aiguë, notamment en raison du passage d'une territorialité géographique à une territorialité « plus culturelle ou relationnelle »⁶⁶. Celle-ci met notamment en lumière combien le monde ecclésial anglophone est enclin à favoriser des particularismes affinitaires ou identitaires, n'hésitant pas à mettre avant des logiques de minorités quand une culture francophone, plus attachée à l'universalisme, se montre davantage réticente à cette logique⁶⁷.

Jean Vilbas fait cependant remarquer que l'accueil des personnes LGBT a aussi montré des positionnements autres que le modèle de communauté affinitaire, en citant par exemple la démarche « d'intégration silencieuse »⁶⁸ plus orientée vers les communautés traditionnelles, « 3^e voie entre l'accueil inconditionnel prôné par le mouvement inclusif et l'homophobie courante des communautés chrétiennes conservatrices »⁶⁹. Cette voie reste, par définition, difficile à évaluer, mais il ne fait pas de doute qu'elle continue à exister, selon des accents variables d'une Église à l'autre, et qu'elle porte des fruits d'apaisement.

L'exigence de visibilité reste malgré tout un marqueur de l'inclusivité. Ne sera véritablement inclusive que la communauté qui en porte le nom et qui rend explicite son caractère *gay friendly*. Elle le fera à travers une charte d'Église, une confession de foi, ou encore d'une coloration arc-en-ciel des symboles⁷⁰. En fera-t-on autant avec

⁶⁶ Gabriel Monet, *L'Église émergente. Être et faire Église en postchrétienté*, Berlin, Lit-Verlag, 2014, p. 143. Sur la question des marques identitaires et codes culturels dans les Églises, voir aussi : Fritz Lienhardt, *La différenciation culturelle en Europe : un défi pour les Églises*, Lyon, Olivétan, 2017.

⁶⁷ Cet avis sur l'universalisme mérite certainement d'être nuancé. Cf. l'ouvrage de Fritz Lienhardt où l'auteur expose sa « théorie des milieux » dans le cadre ecclésial, *op. cit.*

⁶⁸ Jean Vilbas, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 31.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁰ Cf. Joan-Charras Sancho, art. cit., *Accueil Radical*, pp. 179-180.

les véritables marques de l'Église, en revendiquant à coups de banderoles son unité, ou son apostolicité. Rien n'est moins sûr. Tout porte à croire que l'on cède ici à des sirènes militantes, plutôt qu'à une demande de reconnaissance des personnes.

Cela peut ou doit aussi s'entendre et se voir dans la liturgie. Au-delà de la reconnaissance d'un couple à travers une liturgie de bénédiction nuptiale, une démarche inclusive encouragera par exemple à nommer les singularités de situation à l'occasion de célébrations sacramentelles. Ainsi devrait-on se demander « comment peut-on inviter à la Cène tout baptisé sans jamais évoquer sa particularité pendant nos cultes ? C'est pourtant ce qui arrive concernant, par exemple, les personnes transidentitaires, dont on ne fait jamais mention alors qu'il est parfaitement normal de parler des mères enceintes ou des personnes âgées isolées »⁷¹. Une démarche véritablement inclusive justifierait ainsi que cet accueil à la Cène fasse « mention de la diversité accueillie, y compris l'orientation sexuelle ou le handicap »⁷².

Cet étiquetage pose question, à double titre. D'abord parce que le constat qui y est fait est discutable : quand et où invitons-nous à la Cène de manière particulière les personnes âgées, ou les femmes enceintes ? La question est ensuite théologique : ni la Cène, ni le baptême, actes dans lesquels est scellée la communion ecclésiale, ne sont pas le lieu de renforcement de nos identités particulières, quand bien même elles crieraient reconnaissance, mais celui du don de l'identité en Christ, dépouillement de l'homme ancien, et célébration de l'homme nouveau (Col 3,10).

Conclusion

La société contemporaine se réclame fréquemment inclusive, ou à tout le moins en chemin pour le devenir chaque jour un peu plus. L'objet de cet article n'a pas été de battre en brèche les notions d'inclusion et d'inclusivité, mais d'en penser certains arrière-plans, certaines logiques pour en avoir une meilleure compréhension.

De nombreuses Églises sont aujourd'hui divisées sur la seule question de la bénédiction des couples de même sexe. La question de l'accueil de ces personnes et de ces couples, et plus largement des personnes LGBT reste éminemment sensible. Il ne pourra en être autrement, tant que « l'amour de Dieu nous presse[ra] » (2 Co 5,14), sur le plan de l'accompagnement, comme de la vie fraternelle. Cet

⁷¹ *Ibid.*, p. 178.

⁷² Stéphane Lavignotte, *ibid.*, p. 58.

accueil renvoie chacun à un vécu conjugal à la fois intime et social, secret et public, et à une perspective de vie où la bénédiction s'inscrit dans la longueur du temps. Il nous renvoie souvent à l'écoute de parcours douloureux, en attente de reconnaissance.

Sous un aspect d'unanimité, l'inclusivité est plurielle dans ses revendications. Elle renvoie donc l'Église à un discernement. Une inclusivité reconnaissant et prenant mieux en compte le féminin est une perspective qui trouve de profondes racines dans l'Écriture. Elle ne souffre pourtant aucune comparaison avec celle qui consiste à renoncer à une éthique de la différenciation sexuée pour promouvoir de nouvelles identités de genre. Cette option reste au cœur de la théologie inclusive, même si des avis plus nuancés se font jour en son sein, cherchant à articuler l'adhésion majoritaire à l'hétérosexualité, tout en ménageant une place aux couples homosexuels⁷³.

Au regard de la communion ecclésiale, les enjeux sont importants, et nous avons essayé d'en souligner les points essentiels : l'affirmation identitaire, la démarche de visibilité. À ne regarder qu'à leurs propres frontières, les Églises doivent faire face à des revendications ciblées et stratégiques. Aujourd'hui comme hier, elles sont appelées à la fois à accueillir, et à mettre à nu certaines idoles, ce que semble être devenue la question du sexe ou, plus exactement, du genre, promotrice d'identités remarquables et remarquées.

L'éthique, et, dans ce champ l'éthique familiale et sexuelle tout particulièrement, constitue un point de division entre les Églises⁷⁴. Il est donc normal que cet aspect particulier de l'éthique soit considéré comme un point de repositionnement des Églises, déjà en leur sein⁷⁵. Les tenants de l'inclusivité reconnaissent d'ailleurs sans mal qu'elle a un fort potentiel « diviseur »⁷⁶.

⁷³ Pierre Bühler, art. cit., p. 201. Toutefois, reconnaissant l'irréductible exclusivité hétérosexuelle des textes de la Genèse, l'auteur formule ailleurs une proposition plus nuancée : « Fonder théologiquement l'orientation majoritaire de l'hétérosexualité tout en prenant distance avec des potentialités exclusivistes que la tradition y a associées. Autrement dit : un langage possible pour la majorité, qui ne doit pas nécessairement conduire à l'exclusion de minorités », art. cit., in *Accueil Radical*, p. 197.

⁷⁴ L'éthique est le « terrain de prédilection sur lequel rebondissent des antagonismes séculaires », Comité mixte protestant-catholique, *Choix éthiques et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1992, p. 13.

⁷⁵ « Il n'est plus possible de considérer l'éthique et la réflexion morale comme des disciplines de seconde zone, incertaines et de peu d'importance », Éric Fuchs et Paul Glardon, *Turbulences. Les Réformés en crise*, Le Mont-sur-Lausanne, Ouvertures, 2011, p. 94.

Vérité, prudence, et grâce⁷⁷ constituent certainement des atouts majeurs dans la recherche d'un bon positionnement, afin de ne pas s'enfermer : ni dans un nouveau conformisme social paré de l'attrait de la nouveauté et de la minorité, ni dans une tour d'ivoire théologique, perméable à tout mouvement extérieur. Peut-être faut-il y associer du courage dans l'adversité, et en appeler à la réflexion théologique pour éclairer un débat qui, comme tous les débats contemporains, demande de prendre du recul et de la profondeur. Arrivé au terme du parcours théologique accompli dans ces pages, j'ai conscience de son incomplétude. Il demanderait encore des propositions plus abouties en faveur d'une inclusion relevant vraiment de la communion.

Reste que la folie de la croix ne se résume pas à celle de la Gay Pride. Elle est même à l'opposé de cette célébration de l'extravagance, signe de notre temps qui propose au nom de l'amour beaucoup de confusion, comme a pu le dire avec justesse Thomas Merton : « La tentation de notre temps est de confondre 'amour' et 'conformisme', amour et soumission passive à l'esprit collectif ou à une organisation quelconque. Cette tentation est encore affermie par les révoltes vaines des excentriques qui veulent être totalement différents des autres et qui créent seulement une nouvelle forme de monotonie – une monotonie qui est aberrante au lieu d'être prévisible. »⁷⁸

■

Bibliographie sommaire

Ouvrages

Yvan Bourquin et Joan Charras-Sancho (dir.), *Accueil radical. Ressources pour une Église inclusive*, Genève, Labor et Fides, 2016.

Evert Van de Poll (dir.), *Homosexuel, mon prochain. Une approche pastorale évangélique*, Les Cahiers de l'École pastorale, Hors-série, n° 15, Paris, Croire Publications, 2013.

Comité mixte protestant-catholique, *Choix éthiques et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1992.

Gabriel Monet, *L'Église émergente. Être et faire Église en postchrétienté*, Berlin, Lit-Verlag, 2014.

vie communautaire en Église », 11 décembre 2019, consulté en ligne sur le site accueilradical.com.

⁷⁷ Evert Van de Poll, art. Cit., p. 11.

⁷⁸ Thomas Merton, *Semences de contemplation*, Seuil-Points, 2010, pp. 65-66.

- Jean-Claude Guillebaud, *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil, 1998.
- Jacques Ellul, *Les combats de la liberté*, Paris/Genève, Centurion/Labor et Fides, 1984.
- Gérard Siegwalt, *Le défi humain. L'incertitude de l'existence humaine et le combat spirituel – Écrits théologiques V*, coll. Patrimoines, Paris, Cerf, 2017.
- Rémy Bethmont et Martin Gross (dir.), *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Genève, Labor et Fides, 2017.
- Nicole Dehevels et Christophe Paya (dir.), *Famille et conjugalité. Regards chrétiens pluridisciplinaires*, Carrière-sous-Poissy/Charols, Excelsis/La Cause, 2016.
- Fitz Lienhard, *La différenciation culturelle en Europe. Un défi pour les Églises*, Lyon, Olivétan, 2017.

Articles

- Henri Blocher, « La théorie du genre. Pour une évaluation théologique », *La revue réformée*, n° 295, juillet 2020, pp. 15-32.
- Stéphane Lavignotte, « Au-delà du digne et de l'indigne », *Lire et Dire*, n° 124, Genève/Lausanne, Labor et Fides, 2020, pp. 28-38.
- Shafique Keshafjee, « Église(s) et homosexualité : risquer des thèses et proposer des démarches », *Hokhma*, n° 87, 2005, pp. 70-88.