

PENSER LE COUPLE HOMOSEXUEL CHRÉTIEN DANS LE CADRE DE LA FORMATION DES SUJETS

[Bruno Vandembulcke](#)

Éditions du Cerf | « [Revue d'éthique et de théologie morale](#) »

2020/3 N° 307 | pages 117 à 132

ISSN 1266-0078

ISBN 9782204138086

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2020-3-page-117.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions du Cerf.

© Éditions du Cerf. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

V A R I A

Penser le couple homosexuel chrétien dans le cadre de la formation des sujets¹

ACCOMPAGNER CHAQUE TRAJECTOIRE

À quelle destinée le cheminement des chrétiens homosexuels engagés dans un lien visant la stabilité et la fidélité est-il ordonné ? Comment valoriser le meilleur des personnes qui se sont engagées dans une perspective de vie que l'Église catholique ne peut se résoudre à qualifier d'idéale ni même de souhaitable ? Nous voudrions vérifier comment la référence au baptême pourrait stimuler la réflexion sur certains enjeux éthiques fondamentaux autour du partenariat homosexuel. Les publications qui traitent aujourd'hui de la réappropriation personnelle du baptême apparaissent dans un contexte où l'appartenance à l'Église est déclinée avec plus de souplesse. Le « devenir chrétien » est ballotté par le flot des aspirations 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 aussi prendre le pas sur l'inscription institutionnelle. Certains chrétiens homosexuels, intégrés dans la société du XXI^e siècle, sont conscients qu'une inclination qu'ils n'ont pas choisie est compatible avec le sentiment d'« appartenir » à Dieu et à l'Église². Ils empruntent une voie que des conditions tant sociales qu'ecclésiales commencent à

1. Cet article a reçu le prix de l'ATEM 2020 des jeunes chercheurs en éthique, pour son originalité, sa rigueur et son actualité sur un sujet complexe peu traité dans l'éthique théologique catholique (NDLR).

2. Voir RÉFLEXIONS PASTORALES ET TÉMOIGNAGES DE L'ASSOCIATION DEVENIR UN EN CHRIST, *Foi, homosexualité, Église*, Bayard, Montrouge, 2016 ; Adrien BAIL, *Homosexuels et transgenres, chercheurs de Dieu*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2015 ; Jean-Michel DUNANT, *Libre. De la honte à la lumière* (préf. Véronique Margron), Paris, Plon, Presses de la Renaissance, 2011.

rendre imaginables. Cette voie consiste à discerner comment l'Évangile interpelle à la croisée de ce que les personnes assument et choisissent elles-mêmes, de ce qu'elles vivent dans leur quotidien, de ce que la société civile encadre. Les motivations des sujets chrétiens qui s'engagent dans la conjugalité homosexuelle semblent dès lors constituer 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 bien une complexification dans la manière de réarticuler principes, règles et valeurs.

Nous voudrions inscrire notre réflexion au cœur de la condition baptismale comme norme fondamentale à partir de laquelle les engagements chrétiens peuvent se dire et se vivre. Ce faisant, 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 consentement. Nous aboutirons enfin à une appréhension d'une identité chrétienne comme intégration active de sujets dans un processus respectueux des particularités³.

HABITER LA COMMUNE HUMANITÉ

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'Église 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

3. Ce texte provient d'une recherche effectuée dans le cadre d'une thèse défendue à l'Université Catholique de Louvain le 3 septembre 2019 sous l'intitulé «Le couple homosexuel et la formation morale des sujets chrétiens. Approfondir la vie baptismale comme école de capacités et de responsabilités» (Par Bruno Vandebulcke, sous la direction de Dominique Jacquemin).

comme auto-communication⁴. 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. Cette perception de l'«hospitalité réciproque» de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu est censée forger des dispositions où la commune humanité s'éprouve davantage au niveau de la rencontre interpersonnelle que dans les définitions froides et conceptuelles relatives à un «ordre» du monde. 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 sont⁵.

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'Évangile, «dans une abstention de l'attitude et la pratique du jugement⁶». Christoph Theobald y accorde les propositions d'*Evangelii Gaudium* et de *Laudato si'* quand elles induisent qu'une inscription renouvelée de l'Église 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 François⁷. Comme chaque face du polyèdre dit

4. Voir David DOUYÈRE, «L'Incarnation comme communication, ou l'auto-communication de Dieu en régime chrétien», *Questions de communication* 23, 2013, p. 31-56.

5. Voir Claude DAGENS, «L'expérience de Dieu en notre humanité», dans Claude DAGENS, Guy COQ, Emmanuel FALQUE, *Dieu est Dieu. Quête de l'humanité commune*, Paris, Éd. du Cerf, 2015, p. 7-29.

6. Guy COQ, «Pour un christianisme crédible avec le pape François», dans Claude DAGENS, Guy COQ, Emmanuel FALQUE, *Dieu est Dieu. Quête de l'humanité commune*, p. 51.

7. Voir Christoph THEOBALD, «L'enseignement social de l'Église selon le pape François», dans Bertrand HÉRIARD-DUBREUIL (dir.), *La pensée sociale du pape François*, Lessius, 2016, p. 11-29.

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 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" (LS 3) selon leur singularité en relation, intégrée dans des ensembles sociaux et environnementaux toujours plus larges, mais maintenant leur originalité⁸».

Le processus engagé par *Evangelii Gaudium* semble 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 «baptismal⁹». 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 réponse

8. *Ibid.*, p. 21.

9. Voir Philippe BORDEYNE, «Une philosophie de l'homme capable», dans Emmanuel FALQUE, Laure SOLIGNAC (dir.), *François Philosophe*, Paris, Salvator, 2017, p. 13-39.

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 objectif¹⁰».

La morale chrétienne n'est plus 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. Étrangère 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 adulte¹¹». Une telle approche de l'agir chrétien n'est pas clôturée: être soi, c'est se recevoir dans une «histoire en croissance, vécue comme destinée et s'acheminant vers sa plénitude¹²». 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.

RECONNAÎTRE DES ENGAGEMENTS SANS SE RESTREINDRE À LA NORME

Ce que peuvent vivre les personnes et les couples homosexuels chrétiens interroge la manière avec laquelle le christianisme du XXI^e siècle converse avec ses contemporains¹³. En Belgique, Mgr Bonny, évêque d'Anvers, s'est déjà largement avancé en ce sens à travers une interview au quotidien néerlandophone *De Morgen* datée

10. PAPE FRANÇOIS, *Amoris laetitia, Exhortation apostolique post-synodale sur la joie de l'amour*, 2016, n° 303.

11. Benoît BOURGINE, «La promesse d'être soi», *Revue Théologique de Louvain* 42, 2011, p. 28.

12. *Ibid.*, p. 23.

13. Voir Nathalie SARTHOU-LAJUS, François EUVÉ, «Qui suis-je pour juger?», dans *Études*, octobre 2014/10, p. 4-6.

du 29 décembre 2014¹⁴. 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 partie de ces constellations de repères. C'est pourquoi l'évaluation morale devrait selon lui partir de ces critères pour soupeser la générosité d'un tel engagement¹⁵. La logique de Johan Bonny fait penser à celle d'un moraliste qui part des faits pour envisager de concert comment l'Évangile est stimulateur des conduites humanisantes. En préalable, il y a l'acceptation de la factualité de l'homosexualité, comme un fait social intégrable, une condition de vie hospitalière et la réalité civile d'une Belgique où le mariage homosexuel est possible depuis 2003.

La figure stimulante de l'Église deviendrait celle soucieuse d'accompagner une pluralité de trajectoires, où la Joie de l'Évangile peut se dire sans formatage préalable. L'Église épouse la physionomie d'une attention aux valeurs chrétiennes dans un espace sécularisé, où elle fait vœu de bienveillance. Elle œuvrerait ainsi 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 l'optique d'un désir sincère d'humanisation. L'intérêt pour l'ensemble des relations humaines est susceptible de se laisser féconder par la « pédagogie divine » et fait naître l'éthique sous un jour nouveau¹⁶.

Johan Bonny reconnaît évidemment la spécificité de la relation homme-femme comme élément stable de la tradition chrétienne. Mais cette spécificité n'implique pas de facto selon lui l'exclusion d'autres types de relations où des qualités humaines engagent le respect de l'autre. L'Église doit chercher les mots pour dire que le

14. 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 : 10.06.20].

15. Ces thèmes ont été redéployés depuis dans une publication parue en néerlandais : Johan BONNY, Roger BURGGRÆVE, Ilse VAN HALST, *Mag ik? Dank je. Sorry. Vrijmoedige dialoog over relaties huwelijk en gezin*, Lannoo, Tielt, 2016.

16. Voir Johan BONNY, *L'Église et la famille : ce qui pourrait changer*, Paris, Éditions Salvator, 2014.

« bien relationnel » peut être vécu de manière multiple. Il n'est pas nécessaire de décrédibiliser moralement différents modèles relationnels quand ceux-ci peuvent être rapportés aux principes qu'ils honorent. 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'Église. 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 personnes¹⁷.

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 morale¹⁸. À 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 dignité¹⁹. 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

17. Voir <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 : 10.06.20].

18. Voir Dominique GREINER, « "Qui suis-je moi pour juger ?" Sur un propos du pape François », *Transversalités* 136, 2016/1, p. 19-31.

19. https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html [dernière consultation : 10.06.20].

n'est plus en concordance avec la médiation par laquelle le kérygme peut atteindre chaque homme dans ses conditions de vie propres²⁰.

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 vie²¹. 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 Scalfari²². 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, pétrées 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 transmise²³.

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 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

20. Voir Guy COQ, « Pour un christianisme crédible avec le pape François », p. 40-60.

21. Voir Emmanuel FALQUE, « Une vision décidée du monde : le pape François et Ignace de Loyola », dans Emmanuel FALQUE, Laure SOLIGNAC (dir.), *François Philosophe*, p. 145-170.

22. PAPE FRANÇOIS, Antonio SPADARO, *L'Église que j'espère*, trad. François Euvé, Paris, Flammarion, 2013, p. 89.

23. Voir Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, Paris, Bayard, 2017, p. 67-70.

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 a 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 qu'Éric Gaziaux, reprenant Paul Valadier, appelle l'« instabilité fondatrice » du christianisme. À 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'énonciation²⁴. Ce christianisme-là se distance 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 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 liberté²⁵.

FAVORISER UNE EXIGENCE DE VIE SUPÉRIEURE

Il nous semble juste d'entendre sur ces points l'expérience des Églises dites « inclusives » dans les univers protestants et anglicans, pour nourrir l'interpellation de manière circonstanciée²⁶. L'approche inclusive engage une reformulation de l'éthique différente de ce à

24. Voir Éric GAZIAUX, « Identité croyante et croyance identitaire. Quelle foi pour quelle identité? », *Revue d'éthique et de théologie morale* 271, 2012, p. 184-185.

25. Voir Giovanni FERRETTI, « Une philosophie de l'unité et de la multiplicité : le pape François et Luigi Pareyson », dans Emmanuel FALQUE, Laure SOLIGNAC (dir.), *François Philosophe*, p. 89-120.

26. Voir Yvan BOURQUIN, Joan CHARRAS SANCHO (éd.), *L'accueil radical. Ressources pour une Église inclusive*, Genève, Labor et Fides, 2015.

quoi nous a habitués la formulation morale catholique traditionnelle. Il s'agit d'abord de se donner les moyens de reconnaître la dignité de chaque membre et de respecter la construction du Corps entier, qui échappe aux schémas conventionnels²⁷. 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 Église 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 Églises inclusives que dans les théologies qui leur servent de support²⁸. Le sacrement devient essentiellement celui de l'hospitalité divine, sans confiscation disciplinaire possible²⁹.

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 péremptifs et à la remise en cause des cloisonnements stériles³⁰. 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

27. Voir Elizabeth EDMAN, *Queer Virtue. What LGBT people know about life and love and how it can revitalize christianity*, Boston, Beacon Press, 2016.

28. Voir Stéphanie LAVIGNOTTE, *Au-delà du lesbien et du mâle. La subversion des identités dans la théologie « queer » d'Elizabeth Stuart*, Paris, Éditions Van Dieren, 2008.

29. Voir Jean VILBAS : « Sacrements de l'hospitalité et rites accompagnateurs de vie : l'expérience liturgique des paroisses et des groupes inclusifs », dans Rémy BÉTHMONT, Martine GROSS (dir), *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 297-316.

30. Voir Michel ANQUETIL, *Chrétiens homosexuels en couple : un chemin légitime d'espérance*, Edilivre, Saint-Denis, 2018.

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 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. 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. 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'hui³¹. 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 inspire³².

NOURRIR LE JUGEMENT

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

31. Voir RÉFLEXIONS PASTORALES ET TÉMOIGNAGES DE L'ASSOCIATION DEVENIR UN EN CHRIST, *Foi, homosexualité, Église*, Montrouge, Bayard, 2016, p. 205-206.

32. Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, p. 370-373.

élémentaires en vue de se rendre proche et de ne pas passer à côté de l'essentiel³³». 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). *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'Église] 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'ensemble³⁴ ».

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 d'*Evangelli 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. 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'Église 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 confiance³⁵ » 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.

33. Marie-Jo THIEL, « Intégrer depuis le bas : une relecture d'*Amoris laetitia* », *Revue d'éthique et de théologie morale* 292, 2016/5, p. 54.

34. *Ibid.*, p. 81.

35. *Ibid.*, p. 90.

Force est de constater que des théologiens catholiques tentent d'épouser la logique intégrative pour aller plus loin³⁶. La réflexion prend alors appui sur le sens commun de beaucoup de fidèles à discerner « autre chose » dans l'homosexualité que des actes sexuels déréglés et pervers. Elle se laisse saisir dans l'intersection des discours sociétaux, éthiques et ecclésiaux en matière d'injonction première, 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 électif³⁷. 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 constituantes ; 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 impossible³⁸ ». 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'exister³⁹ ».

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'Église sont en recherche de critères d'humanisation, dans une perspective de

36. Voir notamment Adriano OLIVA, *Amours. L'Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Paris, Éd. du Cerf, 2015. Ce livre mériterait à lui seul un traitement approfondi que le format de cet article ne permet pas.

37. Voir Maurice BELLET, *La chair délivrée*, Paris, Bayard, 2015, p. 43-48.

38. *Ibid.*, p. 60.

39. *Ibid.*, p. 96.

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. 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. Le mariage civil des personnes homosexuelles en est l'exemple le plus remarquable. Des théologiens tentent dans ces conditions de poser les jalons d'une éthique 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. Étant donné que l'Église 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 pertinentes⁴⁰.

BRUNO VANDENBULCKE
*Formateur et chargé de cours
au Grand Séminaire francophone de Namur*

40. Voir « Sur les relations homosexuelles, l'Église cherche ses mots », Journal *La Croix*, 21 avril 2018, <https://www.la-croix.com/Journal/reactions-homosexuelles-lEglise-cherche-mots-2018-04-21-1100933438> [dernière consultation : 10.06.20].