

**Faculté de théologie et d'étude des religions**

# **Les personnes transgenres**

Entre intégration et enjeux anthropologiques et éthiques liés au transgenrisme.

Étudiant.e : Marie Gralzinski  
Promoteur-riche : Prof. Stanislas Deprez  
Lecteur-riche : Prof. Eric Gaziaux  
Année académique 2023-2024  
Institut : ISDT  
Travail de fin de formation CeTP

## Table des matières

1. Introduction.....	2
2. Section théologique.....	4
Synthèse 1. Que fait le genre à l'éthique théologique ? .....	4
Commentaires personnels .....	8
Synthèse 2. Perspective : un peuple de Dieu qui intègre toutes les affectivités. ....	8
Commentaires personnels .....	12
Synthèse 3. Dieu est-il <i>Queer</i> ? La réception du transgenrisme dans le christianisme.....	13
Commentaires personnels .....	18
3. Conclusions.....	20
4. Annexes .....	23

## 1. Introduction

En 2011, au cours du synode du diocèse de Tournai, le Père José Davin<sup>1</sup> me raconta qu'une jeune fille de quinze ans lui avait dit : « *Puisque je suis homosexuelle, Dieu ne m'aime pas* ».

Dix plus tard, le Service pastoral des Couples et Familles du diocèse de Tournai a mis sur pied un groupe de travail nommé communément *LGBT+ en Église* incluant les personnes transgenres<sup>2</sup>. L'enjeu de ce groupe de travail était résumé en la question suivante : « *Comment accueillir et intégrer chacune et chacun en respectant sa spécificité et en accueillant la richesse qu'il peut offrir à la communauté chrétienne ?* »<sup>3</sup>. Ce groupe de réflexion s'est clôturé en 2023 après avoir rédigé un texte intitulé *Des baptisés en chemin*<sup>4</sup> et défini trois axes de travail<sup>5</sup>.

En parallèle, j'ai trouvé utile de consacrer mon travail de fin de formation au cas des personnes transgenres. En effet, à ma connaissance, aucun travail spécifique n'avait été entrepris dans le diocèse de Tournai sur le sujet. Pourtant, des acteurs pastoraux m'ont rendu compte de situations pastorales qui posaient questions. Avant de les citer, je souhaite incarner ce que j'entends par personne transgenre.

Vicky, Elliott, Clarisse, Inès et Alice sont cinq personnes ayant en commun d'avoir changé de prénom (par exemple, Vicky s'appelait Vincent), de genre<sup>6</sup> et d'apparence (vêtements, coiffure, etc.) pour correspondre au genre (féminin ou masculin) nouvellement acté. Certains-es ont fait appel à la chirurgie (mastectomie ou augmentation mammaire, vaginoplastie, etc.) et la plupart suivent un traitement hormonal. Chacune de ces personnes a

---

<sup>1</sup> Le Père José Davin est jésuite et auteur du livre *Les personnes homosexuelles. Un arc-en-ciel près des nuages*, Éditions Fidélités, 2014.

<sup>2</sup> Déjà sensible aux cas des personnes homosexuelles, je l'étais aussi aux cas des personnes transgenres notamment grâce à une amie, travaillant dans le corps médical, qui recevait de nombreuses personnes en cours de transition de genre.

<sup>3</sup> Cet enjeu est inspiré d'Amoris laetitia : « *Il s'agit d'intégrer tout le monde, on doit aider chacun à trouver sa propre manière de faire partie de la communauté ecclésiale, pour qu'il se sente objet d'une miséricorde "imméritée, inconditionnelle et gratuite"*. » (AL 297)

<sup>4</sup> Ce texte est disponible sur [https://diocese-tournai.be/services-et-pastorales\\_0/pastorales/couples-et-familles/grandir-dans-lamour/accueillir-nos-diversites/homosexualite-et-questions-de-genre/](https://diocese-tournai.be/services-et-pastorales_0/pastorales/couples-et-familles/grandir-dans-lamour/accueillir-nos-diversites/homosexualite-et-questions-de-genre/) ou sur simple demande à [familles@evechetournai.be](mailto:familles@evechetournai.be).

<sup>5</sup> 1. Faire connaître les associations existantes. 2. Organiser des temps de formation. 3. Partager des témoignages

<sup>6</sup> Changements effectifs sur la carte d'identité.

parcouru (et parcourt peut-être encore) un chemin accompagné de son lot de souffrance non seulement pour elle-même mais aussi pour sa famille et son entourage.

De plus, je pense que le sentiment d'exclusion (ou d'auto-exclusion) exprimé par la jeune fille homosexuelle citée au commencement de ce texte, « *Dieu ne m'aime pas* », doit être répandu également (voire plus) chez les personnes transgenres.

Les situations pastorales sont diverses : des personnes ayant fait une transition de genre viennent demander le changement de leur prénom dans le registre de baptême ou viennent en Église comme parrain/marraine. Des adolescent·e·s transgenres intègrent des groupes de jeunes. Des jeunes en questionnement, ou ressentant un mal-être à l'égard de leur sexe biologique, se tournent vers des acteurs pastoraux. Il se peut aussi que des personnes concernées entrent en catéchuménat.

Dans le diocèse de Tournai, un couple, dont un·e est transgenre, a demandé le sacrement du mariage. Certains de ces couples pourraient aussi demander un temps de prière à l'occasion de leur mariage civil. Je choisis, dans le cadre de ce travail, de ne pas inclure les demandes de la part de couples car cela complexifie davantage le sujet.

Avant de passer à la section théologique, je dois faire une remarque concernant le choix des articles. Lorsque j'ai commencé ce travail, j'étais plus précisément intéressée par l'éventuel sens théologique du changement de prénom. C'est la raison pour laquelle j'avais choisi l'article de Jean-Daniel Causse<sup>7</sup>. Mais je n'y ai trouvé que très peu d'éléments servant ce questionnement. Aussi, au cours d'une recherche sur la définition du mot *genre*, j'ai remarqué qu'une des définitions présentes dans le *Larousse 2025*<sup>8</sup> n'apparaissait pas dans mon *Petit Robert* de 2012. J'ai alors creusé la question historique de l'apparition de la notion de genre et j'ai trouvé l'article de Bruno Saintôt qui nourrissait plus complètement ma réflexion. Avec l'accord de mon promoteur, j'ai donc choisi cet article à la place de celui de Causse (qui était référencé dans la fiche descriptive remise à l'ISTDT).

---

<sup>7</sup> Jean-Daniel CAUSSE, « Le baptême chrétien : identité et institution » dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2012/HS (n°271), pages 165 à 175.

<sup>8</sup> « Genre n.m. **3.** *Didact.* Dimension identitaire, historique, culturelle et symbolique de l'appartenance biologique au sexe masculin ou féminin. > REM. Ce mot est un calque de l'anglais *gender*. »

## 2. Section théologique

L'article de Bruno Saintôt s'attèle à remettre la notion de genre dans une perspective historique, ce qui permet de commencer à traiter le sujet avec regard ouvert sur la société et non seulement sur les personnes concernées.

### Synthèse 1. Que fait le genre à l'éthique théologique ?<sup>9</sup>

Dans son article, le jésuite Bruno Saintôt s'intéresse aux questionnements et transformations qu'apporte la notion de « genre » à l'éthique théologique chrétienne. Pour cela, il étudie comment ce terme est apparu et comment il est utilisé au cours de l'histoire. Il rappelle dès son introduction les mises en garde du magistère catholique contre les possibles dissociations entre le sexe et le genre. Il déclare qu'on ne peut accepter sociologiquement ce terme sans être attentif de façon permanente à l'éthique et que cela doit être expliqué.<sup>10</sup>

En première partie, l'auteur analyse ce qui justifie la répartition des rôles et des pouvoirs entre hommes et femmes. Puis il retrace la naissance du féminisme. Il rappelle que l'observation des différences physiques entre homme et femme joue un rôle central ; que les différences anatomiques sont à l'origine de l'altérité qui fonde toute pensée. Il explique ensuite que, suivant des concepts médicaux et religieux, divers systèmes de représentation s'élaborent et justifient les différences physiologiques entre hommes et femmes mais aussi leurs rôles dans la sexualité, la famille et la société. La doctrine d'Hippocrate construit un système de valeur dans lequel le féminin est considéré comme inférieur de façon systématique. Jusqu'au XVII<sup>ème</sup> siècle, l'autorité médicale occidentale soutient qu'il est nécessaire d'enfanter des garçons et non des filles en raison de leur infériorité intellectuelle.<sup>11</sup>

Jusqu'à Pie XII, tous les théologiens justifient l'égalité fondamentale entre homme et femme devant Dieu et, en même temps ils continuent de défendre l'idée d'une différence de degré, voire d'une soumission non servile de la femme. Par exemple, Thomas d'Aquin écrivait : « *la*

---

<sup>9</sup> Bruno SAINTÔT, « Que fait le *genre* à l'éthique théologique ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°308, 2020, p. 13-27.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 15.

*femme est par nature soumise à l'homme, parce que l'homme par nature possède plus largement le discernement de la raison* ». Cette idée fixiste d'un ordre immuable de la nature ne tient plus, explique Saintôt. Il ajoute que la « nature de la personne » s'est positionnée au centre de l'argumentation catholique.<sup>12</sup> Des courants philosophiques inspirent alors le féminisme, mouvement de revendication qui met en lumière les inégalités et élabore des projets politiques pour le changement. L'auteur conclut sa première partie : « *La déconstruction d'un ordre établi et d'une prétendue "nature féminine" spécifique est associée à une dénaturalisation des rôles et des pouvoirs, à des changements juridiques, et à des pratiques de pouvoir inséparables des évolutions techniques notamment dans le monde médical.* »<sup>13</sup>

Saintôt dresse ensuite un parcours de la notion de genre ; commençant par sa naissance, résumant son évolution en sociologie et politique puis aboutissant par sa traduction politique aux niveaux international et européen.

Le concept de genre est créé en 1955 aux États-Unis puis développé dans le cadre du traitement des personnes intersexes, c'est-à-dire des personnes nées avec des caractères sexuels génitaux ou chromosomiques n'entrant pas dans les définitions binaires types des corps masculins et féminins. Le psychologue John Money propose de remplacer le terme *sexe* par celui de *genre*, qui correspond à l'expérience subjective privée ou publique de la masculinité ou de la féminité. La question devient alors philosophique et théologique et non plus seulement médicale, comme l'écrit Saintôt : « *Qu'est-ce qui constitue l'identité sexuée et l'identité sexuelle d'une personne et comment se détermine-t-elle dans le processus de croissance physiologique et culturelle ? À cette époque, la théologie catholique n'est pas en mesure de contribuer à répondre à cette question parce qu'elle reste centrée sur la formulation et la défense des normes s'appliquant aux actes.* »<sup>14</sup>

Vers les années 1970, Ann Oakley, sociologue et féministe, fait partie des personnes influentes qui, reprenant la définition du psychiatre Robert Stoller<sup>15</sup>, utilisent le mot « genre » pour réviser les rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes. En conséquence de quoi le

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>15</sup> « *Selon Robert Stoller, le concept a "des connotations plutôt psychologiques et culturelles que biologiques", et la norme de sexe est liée à la norme de genre : "Le mâle normal a une prépondérance de masculinité et la femelle normale une prépondérance de féminité."* » (*Ibid.*, p. 19).

terme genre devient un concept sociologique et politique. Ce concept s'étend de façon indissociée avec la politisation de l'homosexualité qui se structure suite aux violences faites aux personnes homosexuelles (notamment de la part des forces de l'ordre dans un bar de New York en 1969). S'ensuit une lutte politique contre l'hétéronormativité jugée comme la principale source d'oppression sociale et politique. Pour bien illustrer ce conflit, l'auteur reprend l'affirmation de Monique Wittig datant de 1982 : « *la catégorie de sexe est le produit de la société hétérosexuelle qui impose aux femmes l'obligation absolue de la reproduction de "l'espèce", c'est-à-dire de la reproduction de la société hétérosexuelle* »<sup>16</sup>. Cette politisation souhaitant détruire les catégories d'« homme » et de « femme » se renforce grâce à des utopies biomédicales telles que celle de l'utérus artificiel. Saintôt affirme alors : « *Ces projets de transformations radicales de la condition sexuelle et des conditions de la procréation sont en opposition frontale avec la tradition éthique catholique soucieuse de défendre l'unité des dimensions corporelle, psychique, relationnelle et spirituelle de la personne, les significations du corps ainsi que l'alliance conjugale comme lieu de donation mutuelle et d'engendrement.* »<sup>17</sup>

Dès les années 1990, une volonté de mieux intégrer les minorités sexuelles dans la société et, en même temps, de déconstruire les identités et normes majoritaires est portée par le mouvement *queer*. Le but étant d'éviter les oppressions, toujours possibles, venant du cloisonnement normatif dans des catégories. Saintôt évoque ensuite les philosophies de la subjectivité qui tentent de penser l'identité et il avance que l'éthique théologique catholique apparaît peu soucieuse d'entrer en dialogue critique avec elles, préférant rappeler les normes qualifiant les actes. Il regrette cette frilosité, car selon lui, les questions de théologie fondamentale ne peuvent être balayées sous prétexte qu'il faut répondre urgemment aux défis de la bioéthique.<sup>18</sup>

Fin des années 1990, des textes européens et mondiaux emploient le concept de genre pour transformer les rapports de pouvoirs entre hommes et femmes sans y intégrer les questions des identités sexuée et sexuelle. Pourtant, le magistère catholique n'est pas le seul à pointer l'équivocité du terme pouvant être utilisé pour diverses revendications.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 23-24.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 24-25.

Dans l'avant dernière partie de son article, l'auteur trouve nécessaire, suite aux débats français sur l'« idéologie du genre » et la « théorie du genre », de proposer certaines clarifications conceptuelles. Les « études de genre », apparaissent dans un cadre universitaire. Elles analysent les distributions des rôles sociaux et des rapports de pouvoirs entre les hommes et les femmes dans divers milieux spécifiques (entreprises, familles, etc.). *« Elles décrivent aussi, plus largement, comment sont vécus, pensés et structurés les identités et rôles de genre, ainsi que les manières de vivre et de reconnaître différentes formes de sexualité dans l'espace social et politique. »*<sup>20</sup>

Saintôt clarifie ensuite le concept de « projets sociopolitiques du genre » comme suit : *« Comme le terme "idéologies du genre" est plutôt péjoratif en français, il est préférable d'employer celui de "projets sociopolitiques du genre". Ces projets ont un but prospectif (inventorier et évaluer des évolutions possibles de rôles, d'identités, d'orientations du désir, de comportements, d'institutions, etc.) et prescriptif (orienter certaines évolutions culturelles, éducatives, économiques – dont les salaires –, sociopolitiques, et formuler d'autres normes). »*<sup>21</sup>

Enfin il parle de « théories du genre ». Pour cette dernière clarification, il précise que le pluriel est nécessaire car les théories du genre s'articulent autour de diverses pensées philosophiques liant subjectivité et politique.<sup>22</sup>

Dans sa conclusion Bruno Saintôt nous invite à valoriser les apports du terme *genre* tout en gardant une exigence critique. Son bref parcours indique l'évolution de l'éthique théologique catholique tout en évoquant le manque de réflexion théologique fondamentale du magistère catholique sur la transidentité et la transsexualité. Il souligne que *« la théologie morale catholique, en approfondissant l'Alliance, l'Incarnation et la référence à la création à l'image de Dieu, ne peut que résister fermement aux tentatives de comprendre et traiter le corps en considérant qu'il ne fait pas sens, qu'il ne fait pas lien entre les générations, qu'il n'engage pas, qu'il pourrait être instrumentalisé parce qu'il devrait être à disposition de soi. »*<sup>23</sup> Il rappelle que des enjeux éthiques se condensent dans les évolutions des techniques de procréation (notamment dans les recherches sur l'utérus artificiel et les gamètes artificiels) et dénonce le fait que de nombreux militants et penseurs du genre ont manqué d'une indispensable

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 27.

vigilance sur ces évolutions. Il se questionne : « *Pourrons-nous garder notre humanité en faisant de notre condition corporelle une donnée manipulable à volonté, et de la procréation une simple technique de reproduction ?* »<sup>24</sup> Etant donné que les crises sanitaires et écologiques nous amènent à une compréhension unifiée des différentes dimensions de la personne, une réflexion critique sur le rapport aux techniques, et de nouveaux engagements solidaires, Bruno Saintôt nous invite à avoir cette même analyse avec le genre.

### Commentaires personnels

Grâce à cet article, j'apprends que la notion de genre est apparue dans un contexte médical pour définir les traitements les plus justes à donner aux personnes intersexes. Puis, étant utilisée par les féministes pour réviser les rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes, la notion de genre est devenue un concept sociologique et politique. Je m'aligne sur l'auteur lorsqu'il dénonce la politisation d'une lutte contre l'hétéronormativité – menant à des utopies médicales telles l'utérus artificiel – et le manque de vigilance éthique sur ces évolutions.

Dans son introduction, Saintôt parle de l'acceptation sociologique du terme *genre*. J'appuie sur le mot « sociologique » ; il n'évoque pas l'acceptation face à une personne « en particulier » et son chemin de transition effectué. Si, du point de sociologique, nous (catholiques) devons nous ancrer dans une éthique édifiante, devons-vous remettre en question ou refuser le chemin effectué par une personne, son nouveau prénom, son nouveau genre (employer ou non le « il » ou le « elle » tel que souhaité par la personne) ?

Je poursuis la réflexion avec Bernard Massarini qui centre davantage sur les personnes concernées par la transition de genre.

### Synthèse 2. Perspective : un peuple de Dieu qui intègre toutes les affectivités.<sup>25</sup>

Dans l'introduction au dernier chapitre de son ouvrage, Bernard Massarini rappelle que sa démarche initiale a été de se mettre à l'écoute des personnes « *dont aucune (ni les personnes concernées, ni les parents) n'est militante.* »<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Titre du dernier chapitre de l'ouvrage de Bernard MASSARINI, *Homosexuels et transgenres en Église. Une éthique repensée*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, coll. « Vie des hommes », 2021, p. 169-188.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 169.

En première partie de ce chapitre, l'auteur s'essaie à une lecture nouvelle de l'Écriture Sainte. Il avait consacré un chapitre entier sur ce thème, intitulé « *Que nous apprend l'Écriture sur les sexualités ?* »<sup>27</sup> Dans le chapitre que nous analysons, il reprend les idées phares, propose des lectures nouvelles et amorce des questions.

Tout d'abord, l'auteur remet les textes dans leur contexte : « *les textes bibliques que la tradition a retenus pour condamner l'homosexualité ne sont que des textes évoquant une sexualité hétérosexuelle détournée de sa finalité [...], ils ne parlent pas de cette réalité que notre époque approche de façon nouvelle.* »<sup>28</sup> Il exprime que ce sont les récits de la création qui, concernant la sexualité, façonnent notre anthropologie ; que nous comprenons Dieu comme ayant mis en ordre le monde en instaurant une dualité sexuelle homme-femme. Cependant, poursuit-il, les exégètes contemporains ont remis en question cette lecture classique de l'Écriture. Ceux-ci mettent également en lumière que la rencontre sexuelle n'a pas pour unique but la procréation, mais aussi « *le bonheur de l'humain* »<sup>29</sup>.

Parmi les récits de la Création, c'est principalement la relecture de Genèse 2 qui provoque le questionnement de l'auteur. En effet, Massarini, en revenant sur Genèse 1, conclut : « *Dieu crée à son image et il crée non homme et femme mais mâle et femelle en simultanéité, nous sommes en droit de penser qu'ils vont devenir homme et femme.* »<sup>30</sup> L'auteur voit un autre aspect de la Création en Genèse 2. Selon lui, étant donné que l'homme « *ne trouva aucune aide qui lui corresponde* »<sup>31</sup>, Dieu est contraint de combler le souhait de l'homme de ne pas vivre seul.<sup>32</sup>

Grâce à une relecture midrashique empruntée au rabbin Greenberg, Massarini tente un nouvel angle d'approche. En effet, selon le rabbin, l'homme est cocréateur avec Dieu. En Genèse 2, il lit que Dieu expérimente sans tout maîtriser. Qu'ayant créé l'homme, Dieu se rend compte qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul. Massarini en déduit que les besoins affectifs de l'être humain n'avaient pas été anticipés par Dieu. Celui-ci y a répondu par la suite : « *Avec la côte qu'il avait prise à l'homme, il façonna une femme et il l'amena vers l'homme* »<sup>33</sup> .

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 101-127.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>31</sup> Gn 2, 20 (traduction liturgique).

<sup>32</sup> Bernard MASSARINI, *op. cit.* p. 171.

<sup>33</sup> Gn 2, 22.

L'auteur affirme ensuite que « *si Dieu a été capable de répondre ainsi au manque de l'homme, rien ne l'empêche aujourd'hui d'être à nouveau provoqué comme créateur, cherchant ce qui est bon pour lui, inventant de nouveaux partenariats pour qu'il puisse continuer à lui rendre gloire pour tout ce qu'il fait.* »<sup>34</sup> Puis il se questionne : « *Après avoir inventé le vis-à-vis féminin, Dieu, face à ces personnes reconnues comme homosexuelles, transgenres et bisexuelles, ne pourrait-il pas inventer un nouvel émerveillement pour l'Adam ? L'homme d'aujourd'hui pourrait alors solliciter Dieu pour qu'il réinvente un compagnonnage nouveau pour que ses réalités puissent être bénies et devenir bénédiction pour les autres.* »<sup>35</sup>

C'est maintenant avec les écrits de Paul que l'auteur poursuit sa réflexion, en particulier sur la notion de « contre nature » qui est très difficile pour les personnes concernées. Dans ses écrits, Paul l'utilise non seulement à propos des coutumes sociales ou de ce qui s'oppose à la loi naturelle mais aussi « *pour décrire des choses, posées par Dieu pour produire la vie* »<sup>36</sup>. En effet, quand Paul décrit la greffe de l'olivier sauvage sur l'olivier cultivé, il indique que Dieu fait du contre nature pour secourir l'homme. L'auteur arrive alors à un second questionnement : « *Ne serions-nous pas autorisés à penser que Paul peut souhaiter montrer que le seul projet de Dieu est d'intégrer toutes les différences dans son peuple ? Il pourrait ainsi souhaiter que les personnes à la sexualité perçue comme contre nature soient intégrées au peuple, comme nous avons vu les non-circoncis être intégrés au peuple de Dieu (Ac 21, 18), ou l'eunuque éthiopien être baptisé par Philippe (Ac 8, 26-40)* »<sup>37</sup>. Ensuite, l'auteur nous invite d'un côté à nous souvenir que Paul défend la loi naturelle et souhaite une « *sexualité fidèle à la structure biologique du vivant* », d'un autre côté, il nous rappelle les versets 27 à 29 de la lettre au Galates :

En effet, vous tous que le baptême a unis au Christ, vous avez revêtu le Christ ; il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus. Et si vous appartenez au Christ, vous êtes de la descendance d'Abraham : vous êtes héritiers selon la promesse.

---

<sup>34</sup> Bernard MASSARINI, *op. cit.* p. 172.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 173.

L'auteur termine la première partie de ce chapitre en affirmant, grâce à Paul, que le statut de baptisé est plus fort que l'identification homme-femme. Il invite les personnes LGBT+ à accueillir le souffle de Dieu, et l'Église, à être ouverte et attentive à leur questionnement.<sup>38</sup>

Dans la seconde partie du chapitre, Massarini aborde essentiellement la pensée anthropologique de l'Église sur les thèmes de la vie affective et sexuelle à travers les Pères de l'Église, les Pères du désert, Thomas d'Aquin, les papes contemporains, le magistère et des théologiens. Il se réfère à Jean-Paul II (*Familiaris consortio*) en argumentant que ces textes « conduisent à lire l'amour non comme la seule expression biologique ou copulation, mais comme l'expression du partage et de la communion de deux personnes pour leur croissance »<sup>39</sup>. Toute cette partie concerne majoritairement les personnes LGBT+ qui demanderaient à l'Église une bénédiction de leur situation affective. Etant donné que je n'ai pas choisi ce sujet pastoral, je me limite à sa conclusion : « Si l'Église "maîtresse" est parvenue à intégrer la dimension amoureuse de la relation sexuelle humaine, elle n'a malheureusement pas pensé à donner une place dans la communauté aux croyants marqués par ces sexualité LGBT+ (à l'exception des associations : communauté d'appartenance spécifiques). Si les groupes sont chemins d'espérance, ils ne peuvent être l'espace normal de la vie ecclésiale. »<sup>40</sup>

Cependant, Massarini évoque les sciences humaines qui ont découvert « la différence entre sexe, tendance et genre »<sup>41</sup>. Il affirme que cela a définitivement changé notre compréhension de l'être humain. Il précise qu'il ne s'agit pas d'effacer le lien entre corps et sexe mais de nous détacher d'un regard uniquement biologique du vivant pour le voir comme une créature de Dieu et non avant tout comme un animal doué de raison<sup>42</sup>. Concernant les personnes transgenres, l'auteur précise que celles-ci « pour des raisons physiologiques ou génétiques vivent douloureusement leur réalité jusqu'à ce qu'elles soient parvenues à mettre en conformité leur réalité avec la perception psycho-affective qui les marque. »<sup>43</sup> Il affirme qu'il est essentiel de prendre en compte la psychoaffectivité de ces personnes pour qu'elles puissent vivre sainement et s'épanouir dans la société.<sup>44</sup>

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

Vers la fin de son ouvrage, Massarini va un peu plus loin dans le sujet qui nous intéresse grâce à l'exemple de l'Église épiscopaliennne, qui bénit les unions de même sexe, et à la théologienne américaine Megan DeFranza qui a récemment montré qu'il existe quatorze formes de transsexualités distinctes. Dans ces situations, les individus ayant suivi les traitements psycho-médicaux recommandés par la science ont de bonnes chances d'atteindre un état de bien-être et d'équilibre, ce qui semble être une voie sage à suivre. Cependant, jusqu'à présent, l'Église, en considérant la nature comme un cadeau de Dieu, encourage à maintenir l'identité initiale et ne reconnaît pas les changements de genre des personnes concernées. Cette position entrave leurs chances d'atteindre une vie saine et équilibrée. Massarini conclut en souhaitant que l'Église catholique, dans sa sagesse, reconnaisse ces changements et trouve un moyen de les intégrer dans ses registres, à l'instar de l'état civil qui, une fois la transition sexuelle achevée, officialise la nouvelle identité de l'individu. Actuellement, cette reconnaissance est impossible, ce qui marginalise ces personnes en les privant d'une existence légale de personne croyante conforme à leur identité de genre (étant baptisés homme ou femme et non avec leur nouvelle identité). Par conséquent, elles se retrouvent exclues des sacrements, essentiels dans leur cheminement spirituel. Il est intéressant de noter qu'il existe des croyants qui ont embrassé la foi après avoir effectué leur transition et qui ont pu être baptisés sans rencontrer d'obstacles, en accord avec leur nouvelle identité.<sup>45</sup>

L'auteur conclut ce chapitre en ces termes : *« Cela semblerait être l'ouverture d'une voie respectueuse des sœurs et frères lesbiennes, homosexuels ou transgenres. Une voie qui sort de l'éternel débat nature-culture, raison-passion et des conflits insolubles qui bloquent des chemins aptes à comprendre les nouvelles sexualités. Nos frères et sœurs LGBT+ pourraient alors trouver le chemin de leur accomplissement pour qu'advienne dans leur vie le royaume de Dieu auquel, dans leur foi au Christ, ils adhèrent. »*<sup>46</sup>

### [Commentaires personnels](#)

*Se mettre à l'écoute des personnes*, telle a été la première démarche de l'auteur et telle devrait être, à mon sens, la posture initiale de tout acteur pastoral.

Massarini étudie le sujet des besoins affectifs des personnes à travers les textes bibliques mais ce sujet sort du cadre du présent travail.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 183-184.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 188.

L'affirmation qui me semble essentielle est celle exprimée par l'auteur suite aux écrits de Paul : l'identité de baptisé est plus forte que l'identité homme-femme. Il précise que l'Église, s'attachant à la *nature* comme cadeau de Dieu, ne reconnaît pas le changement de genre des personnes concernées. Pourtant, des personnes ont été baptisées après leur transition et vivent par conséquent leur vie de croyant en accord avec leur nouvelle identité.

Que faire alors des demandes de changements dans le registre de baptême après une transition ? L'auteur souhaite que l'Église y réponde favorablement. De mon côté, je me questionne. Je suis interpellée par les cas de détransition (quand une personne, ayant fait une transition de genre, décide de revenir en arrière), cela concerne apparemment davantage les jeunes mais je n'ai pas recherché d'études fiables. A ce stade, je me demande simplement si accepter de modifier les informations d'une personne sur le registre de baptême sera vraiment aidant pour elle. Je crois que faire renouer la personne avec son identité d'enfant de Dieu est l'essentiel. Je crois aussi que cette identité baptismale n'est pas à mettre en opposition avec l'identité biologique corporelle. Je me demande quel serait l'enjeu spirituel derrière de telles demandes et comment accompagner les personnes.

De plus, je suis interpellée par la recension de Xavier Dijon<sup>47</sup> dans laquelle il déplore le manque de profondeur philosophique et la lecture particulière des arguments théologiques dont Massarini fait preuve pour remettre en question la binarité sexuelle.

L'auteur suivant, Olivier Moos, étudiera davantage ce champ dans son chapitre intitulé « *Dieu est-il Queer ? La réception du transgenrisme dans le christianisme* » dont voici la synthèse.

### Synthèse 3. Dieu est-il *Queer* ? La réception du transgenrisme dans le christianisme.<sup>48</sup>

Dans l'introduction de son deuxième chapitre, Oliver Moos nous indique que « *les questions relatives au traitement médical de la dysphorie de genre, aux hypothèses sur une origine neurobiologique des transidentités ou à la dimension sociopolitique du phénomène LGBTQ* »<sup>49</sup> ne font pas partie du cadre de son travail, dont le but est de se pencher essentiellement sur l'examen des arguments et des motivations qui sont étroitement liés à la cohérence et à la

---

<sup>47</sup> Xavier DIJON, recension du livre de B. Massarini *Homosexuels et transgenres en Église. Une éthique repensée* consultable sur <https://www.nrt.be/fr/recensions/homosexuels-et-transgenres-en-eglise-une-ethique-repensee-14276>

<sup>48</sup> Titre du second chapitre de l'article d'Olivier Moos, « Transgenrisme et Christianisme », dans *Religioscope. Études et Analyses*, n° 45, septembre 2022, p. 29-62.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 29-30.

légitimité théologique : « *La diversité des sources, depuis la Bible, les écrits des Pères de l'Église, les conciles jusqu'aux figures ecclésiales contemporaines, encourage inévitablement une grande diversité d'interprétations et d'applications en matière éthiques et théologiques parmi les différentes dénominations* »<sup>50</sup>, explique-t-il. À travers son deuxième chapitre, Olivier Moos nous fait découvrir divers points de vue. D'un côté, des chrétiens plutôt conservateurs qui voient le transgenrisme comme incompatible avec la théologie chrétienne et dont la réponse face à ce sujet est la plupart de temps semblable à des objections philosophiques. D'un autre côté, les théologiens trans-inclusifs, qualifiés de progressistes, qui encouragent l'intégration des personnes transgenres au sein de l'Église et travaillent à des interprétations des textes bibliques compatibles avec le récit des transidentités.<sup>51</sup>

Pour illustrer les diverses formes d'intégration du transgenrisme, l'auteur commence par faire référence à trois théologiennes américaines, Mary Daly, Isabel Carter Heyward et Letty Mandeville Russell, qui « *rejettent la conception traditionnelle d'un Dieu "mâle" (le Père) au profit d'un travail de ré-imagination de la divinité, et dénoncent le rôle que l'Église joue dans l'"hétérosexisme", la "domination patriarcale", le racisme ou encore le classisme qui caractériseraient les sociétés occidentales.* »<sup>52</sup> Il évoque ensuite des théologiens des années 1990 qui définissent Dieu comme étant « *queer, c'est-à-dire incertain, au-delà des définitions et des catégories, à l'image de la doctrine trinitaire qui représenterait un défi à la norme, ou du personnage de Jésus-Christ dont les gestes et dires ont queer-é le monde.* »<sup>53</sup> Enfin, Olivier Moos, explique que l'objectif des théologiens et activistes religieux LGBT+ est de prouver la validité théologique de l'intégration des personnes transgenre et de critiquer les injustices sociales, l'homophobie, la transphobie (et autres) présentes au sein des communautés religieuses en utilisant les références bibliques sur lesquelles ces communautés s'appuient.<sup>54</sup> Il précise que « *cet effort n'est pas motivé par un rejet des croyances chrétiennes ou des institutions religieuses en tant que telles, bien au contraire. Dans un esprit perçu par les acteurs comme proprement évangélique, les théologies queer et trans visent à réconcilier la "communauté" LGBTQ avec le christianisme et ses institutions.* »<sup>55</sup> Ceci a pour conséquences

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 31-32.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 34.

que des guides pratiques ont été créés pour accueillir et intégrer les personnes LGBT+ au sein des communautés.

L'auteur expose quatre exemples de guides venant de diverses Églises. L'un d'entre eux propose de marquer l'inclusivité de façon visuelle (bannières arc-en-ciel) et orale (« *recevez, vous qui êtes hétéro, homo, bi, trans, en questionnement, la bénédiction qui nous vient de Dieu...* »<sup>56</sup>). Un autre recommande un rite : « *la transition d'un sexe à l'autre est en quelque sorte consacrée rituellement par une forme de double baptême, à la fois de son "identité de genre" et de sa nouvelle (ou renouvelée) identité de membre de l'église* »<sup>57</sup>. Selon Moos, ces exemples mettent en évidence un amalgame idéologique entre la défense de la justice sociale, le lobbyisme LGBT+ et le christianisme progressiste.<sup>58</sup> De plus, d'après lui, les chrétiens progressifs trans-inclusifs manquent souvent d'une sérieuse réflexion philosophique chrétienne car ils sont en même temps compatissants envers les personnes en souffrance et indifférents aux implications sociales de la théorie du genre. L'auteur affirme également que cette apparente négligence philosophique pourrait venir des ressources de la théorie *queer* qu'il qualifie de « *non systématique et profondément sceptique envers l'existence d'essences ou d'identités stables, ne se définissant pas par une méthodologie particulière, mais plutôt par son objectif de déconstruction des normes et des catégories* »<sup>59</sup>.

Olivier Moos introduit la vision officielle de l'Église catholique comme étant en contraste avec les approches progressistes. Il fait référence au document de la Congrégation pour l'éducation catholique intitulé *Homme et femme il les créa. Pour une voie de dialogue sur la question du genre dans l'éducation* pour citer les incompatibilités morales et philosophiques avec l'anthropologie chrétienne : « *la dénaturalisation et la fluidification de la sexualité et de la famille au profit de la seule autorité émotive du sujet [...] ; le dualisme anthropologique inhérent au transgenrisme qui nie la dignité du corps dans la définition de l'être humain ; la dérive idéologique du concept générique de "non-discrimination", au nom d'une utopie du neutre, menant à la négation de "la différence et la réciprocité naturelles entre homme et femme" et à la destruction des fondements anthropologiques de la famille ; la promotion d'une "identité personnelle et une intimité affective radicalement indépendantes de la différence*

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 39

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 41

*biologique entre homme et femme” qui fonde la liberté individuelle sur la seule volonté de l’individu, libérée des obligations envers la vérité et des contraintes morales y afférentes. »<sup>60</sup>*

L’auteur relève que la relation au corps s’oppose dans les deux visions : pour l’anthropologie transgenriste, la personne humaine « habite » un corps qui peut donc être considéré comme un instrument, pour les chrétiens de sensibilité conservatrice, le corps est une part intégrale de la personne et ne peut être instrumentalisé pour « *satisfaire les besoins et la volonté d’un soi conçu comme libre des contraintes normatives et biologiques* ». <sup>61</sup>

L’article fait ensuite référence au philosophe politique catholique Ryan T. Anderson qui critique le transgenrisme et en expose les défis. Ce dernier précise que la relation entre *être* et *s’identifier comme* constitue un des enjeux. Selon lui, ces deux verbes ne peuvent signifier la même chose. « *Dans la perspective de l’auteur [Ryan T. Anderson], le sexe est une réalité biologique et corporelle tandis que le genre est la manifestation sociale qui émerge des réalités biologiques. [...] Les êtres humains sont des créatures de nature et de culture et le déni de la première fait violence à l’intégrité de la personne. La chirurgie ou les traitements hormonaux ne peuvent pas transitionner un individu dans le sexe opposé, seulement affecter les expressions extérieures de l’organisation reproductrice.* »<sup>62</sup> Anderson déconstruit l’idée d’auto-identification largement répandue dans la littérature du transgenrisme et qui soutient que, « *les personnes sont le sexe auquel elles s’identifient quelle que soit leur biologie* »<sup>63</sup>. Selon lui, les défenseurs du transgenrisme devraient prouver que la réalité sexuelle d’une personne est définie par sa propre conviction.<sup>64</sup>

La réflexion se poursuit avec un autre philosophe catholique, Tomas Bogardus, qui analyse les défenses philosophiques des théories de genre, pour en mettre en évidence les faiblesses et les incohérences. Il se focalise sur deux sujets au centre du discours féministe sur le genre : « *les arguments qui soutiennent que la distinction entre sexe biologique et genre socialement construit est vraie, et le problème des révisions conceptuelles visant à l’intégration des mâles transgenres dans la définition de ce qu’est une femme.* »<sup>65</sup> Bogardus évoque les recherches de philosophes féministes, le déterminisme biologique, l’exception des intersexes, etc. Il conclut :

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 46

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 47

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 48

« Toutes les tentatives de réformer l'usage ordinaire des sexes au service d'un agenda de justice sociale semblent donc soit échouer à intégrer tous les individus transgenres dans leur révision conceptuelle de l'«être femme», soit déboucher sur des raisonnements inintelligibles en raison d'incohérences et de circularités »<sup>66</sup>.

Olivier Moos revient ensuite plus longuement sur la relation au corps déjà évoquée. Il qualifie de gnostique la conception dualiste opposant le corps, simple véhicule, et l'esprit, qui seul constitue la personne. Il croise cette conception avec « l'idée que l'on peut, non pas seulement avoir l'intime sentiment de se trouver femme piégée dans un corps d'homme (ou inversement), mais l'être littéralement ».<sup>67</sup> Cette assertion concernant davantage la métaphysique que la science, on comprend, selon l'auteur, que beaucoup de chrétiens s'y opposent et y voient de sérieux problèmes épistémologiques, ontologiques et éthiques.<sup>68</sup> Par exemple, « si l'être humain n'habite pas une enveloppe corporelle, mais est un corps, non seulement est-il métaphysiquement impossible d'être le mauvais corps, mais encore la manière dont le corps est organisé autour des deux systèmes reproductifs mâle ou femelle sont des caractéristiques de notre identité personnelle : si mon corps est mâle, « je » suis mâle. »<sup>69</sup> De plus, citant R. P. George, « les conceptions traditionnelles du mariage et l'éthique sexuelle entre un homme et une femme ne font plus sens si le corps est un simple instrument, modifiable selon la seule volonté de la personne-comme-sujet-conscient : si le corps n'est pas une partie de la réalité personnelle d'un être humain, il ne peut pas être chargé d'une valeur et d'un sens moral ».<sup>70</sup>

En fin de ce chapitre, dans la partie intitulée « Les racines d'un monde étrange », l'auteur place le transgenrisme comme « l'un des multiples symptômes d'une culture individualiste en déshérence, émietlée et privée d'un gouvernail métaphysique »<sup>71</sup>. Il cite les notions de l'authentique soi ou de l'autonomie de soi et de la liberté. Il reprend, entre autres, la réflexion de Craig A. Carter : « Cette autonomie du soi, c'est-à-dire la liberté définie comme l'absence de contraintes physiques ou morales, est devenue la plus haute valeur de la modernité. Elle est le résultat d'un long processus qui culminerait, selon ces auteurs, avec le développement des théories du genre dans les années 1970 et 1980 : le concept de genre déconstruit alors la

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 58.

*définition traditionnelle au profit d'une fluidité des normes et devient le véhicule de la libération non seulement des normes sexuelles, mais aussi de la réalité biologique elle-même. »<sup>72</sup>*

Olivier Moos explique que le transgenrisme est accueilli dans la société grâce au système normatif de l'« individualisme expressif » qui prétend que chaque personne a un ensemble unique de ressentis et intuitions et ne peut s'épanouir qu'en les exprimant. L'être humain se résume donc à un « soi » désincarné, indépendant d'une histoire humaine et libéré de tout devoir sociétal.<sup>73</sup>

Dans sa conclusion, l'auteur précise que les critiques envers la métaphysique transgenriste ne remettent en question ni les intentions positives des activistes LGBT+, ni les droits des personnes souffrant de dysphorie de genre, ni même l'importance des traitements appropriés. Elles ne suggèrent pas non plus qu'il faut abandonner le devoir moral de la société d'accommoder raisonnablement les individus nés en dehors des normes. Le débat porte plutôt sur les limites de ces arrangements destinés à faciliter la vie des minorités et à les protéger autant que possible contre les discriminations et les violences.<sup>74</sup> Il indique aussi que « *le soutien à la reconnaissance sociale et légale des transidentités n'indique pas nécessairement l'adhésion consciente et raisonnée au transgenrisme* »<sup>75</sup> dont « *les énoncés [...] relèvent de la réflexion philosophique. Les affirmations des théoriciens du genre devraient donc être évalués à partir de la plausibilité de leurs prémisses et de la qualité du raisonnement.* »<sup>76</sup>

### [Commentaires personnels](#)

Moos oppose la vision des chrétiens progressistes trans-inclusifs et la vision officielle de l'Église catholique. Or, je pense que les intentions initiales de ces positions se complètent, aucune n'est à rejeter. La première est motivée par la volonté de réconcilier les personnes transgenres avec l'Église. La seconde dénonce la perte de sens moral et philosophique lié au transgenrisme, notamment l'instrumentalisation du corps. Je rejoins l'auteur lorsqu'il dénonce l'individualisme de notre société et son manque de gouvernail philosophique. Je

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 62

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 61

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 62

pense que c'est une erreur – pourtant répandue dans notre société – de définir la liberté comme une absence de contraintes physiques et morales. Cela désincarne l'être humain et le déresponsabilise. Aussi, même si les ressentis et intuitions doivent être pris en compte, ils ne peuvent, à eux seuls, édifier une personne et la faire grandir.

### 3. Conclusions

J'ai entrepris ce travail avec le désir que chaque personne transgenre se sente inconditionnellement accueillie dans nos communautés ecclésiales et qu'elle se reconnaisse profondément aimée de Dieu. Bernard Massirini aborde largement la question de l'intégration de ces personnes, allant jusqu'à souhaiter que l'Église emploie un moyen concret pour officialiser les changements de genre dans les registres de baptême. Je me demande si cela serait vraiment aidant pour chaque personne étant donné qu'il existe des cas de détransition.

D'un autre côté, grâce à Bruno Saintôt et Olivier Moos, j'ai pris conscience de certains enjeux anthropologiques et éthiques liés au transgenreisme, notamment :

- la défense de l'unité de l'être humain dans ses dimensions corporelle, psychique, relationnelle et spirituelle ;
- la conception erronée d'un « soi » qui serait libre des contraintes physiques et morales ;
- la primauté de la raison et des valeurs communes sur les ressentis et intuitions individuels.

Ces prises de conscience ne diminuent pas mon désir initial d'intégration mais elles le mettent en tension face aux enjeux cités ci-dessus. Comment y travailler tout en veillant à l'intégration des personnes transgenres ?

Le Père Olivier Bonnewijn en parle lors de son intervention aux Assises diocésaines de 2015 pour la formation affective et sexuelle des 10-18 ans<sup>77</sup>. Il distingue deux contextes de travail : l'un pastoral face à une personne en particulier<sup>78</sup> et l'autre davantage politique (invité dans une assemblée, il avait tenu fermement les enjeux éthiques). Il évoque aussi sa façon d'aborder le sujet devant un groupe de jeunes.

---

<sup>77</sup> Vidéo intitulée « Porte 3 : Père Olivier Bonnewijn » sur la chaîne YouTube de l'Église catholique en Yvelines. A partir de 1 :20 :00 <https://youtu.be/y16e7GCjpJM?si=M15Nh1edGiYWVRKJ>

<sup>78</sup> Une personne transgenre lui avait demandé : « *Est-ce que c'est vrai que l'Église est contre les gens comme moi ?* ». Son approche pastorale a été de l'écouter, de reconnaître ses souffrances, d'annoncer le Christ venu au cœur de nos souffrances et d'affirmer que son identité d'enfant de Dieu reçue au baptême reste une solide base.

Je pense que, dans un contexte pastoral, ces enjeux moraux doivent servir l'accompagnement des personnes tel un don de Dieu pour aider leur croissance mais en aucun cas servir de prétexte à une éventuelle exclusion.

Les situations pastorales évoquées en introduction balaient une large panoplie de réalités. Je suggère de les regrouper en deux catégories. Premièrement, l'accueil et l'accompagnement de personnes, principalement des jeunes, n'ayant pas encore entrepris totalement une transition de genre mais étant en souffrance et questionnement. Deuxièmement, l'accueil et l'accompagnement des personnes dites transgenres, c'est-à-dire ayant fait une transition de genre (changement effectif de prénom et d'apparence).

Pour les deux catégories, il me semble essentiel d'aider les personnes à prendre conscience que Dieu les aime profondément et veut leur bonheur, que le Christ est là spécialement au cœur de leurs souffrances et que l'Église les accueille de façon inconditionnelle. Pour cela, je suis convaincue que la première attitude pastorale doit être une posture d'écoute attentive et exempte de jugement. Ensuite, que l'intégration de chaque personne dans un groupe de prière et/ou une activité d'Église doit toujours être possible.

Concernant les jeunes n'ayant pas encore entrepris de transition de genre, je suis partagée face à l'affirmation de Massirini lorsqu'il écrit que les individus ayant suivi les traitements psycho-médicaux recommandés par la science ont de bonnes chances d'atteindre un état de bien-être et d'équilibre. En effet, ces dernières années, la santé publique britannique a fait marche arrière dans son approche affirmative de l'auto-diagnostic des mineurs trans-identitaires pour tenir compte des comorbidités et du caractère potentiellement transitoire de l'incongruité de genre et pour éviter des scandales de santé publique liés à des détransitions.<sup>79</sup>

Comment aider un enfant ou un adolescent en questionnement ou en souffrance par rapport à son sexe biologique ?

Le Frère Paul Adrien fait la part des choses entre des inquiétudes et questionnements assez fréquents à l'adolescence et une réelle souffrance liée à la dysphorie de genre<sup>80</sup>. Il préconise

---

<sup>79</sup> <https://www.economist.com/britain/2022/11/17/britain-changes-tack-in-its-treatment-of-trans-identifying-children>

<sup>80</sup> Voir sa vidéo intitulée « Chrétien et transgenre. (Dysphorie de genre) » sur sa chaîne YouTube : [https://youtu.be/gue5JY70BIU?si=94940QjgUnJ\\_or0J](https://youtu.be/gue5JY70BIU?si=94940QjgUnJ_or0J)

la patience et l'accompagnement par une personne de référence pour les uns et, pour les autres, invite à multiplier les approches d'accompagnement (biologique, psychologique, etc.). Dans les deux cas, l'accompagnement spirituel peut être d'une grande aide.

Pour les autres types d'accompagnement, les personnes concernées et leurs proches (surtout les parents) devraient être informés de l'existence de l'observation de la Petite Sirène<sup>81</sup>, association française d'intérêt général, qui étudie ces questions de façon scientifique et publie des rapports et des guides pratiques pour toutes les personnes concernées directement ou indirectement (parents, psychologues, etc.).

---

<sup>81</sup> <https://www.observatoirepetitesirene.org/>

## 4. Annexes

Ci-annexée, la copie intégrale des trois textes travaillés :

- Bernard MASSARINI, *Homosexuels et transgenres en Église. Une éthique repensée*. Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, coll. « Vie des hommes », 2021, chapitre « Perspectives : un peuple de Dieu qui intègre toutes les affectivités », p. 169 – 188.
- Olivier Moos, « Transgenrisme et Christianisme », dans *Religioscope. Études et Analyses*, n° 45, septembre 2022, chapitre 2 « Dieu est-il Queer ? La réception du transgenrisme dans le christianisme », p. 29 à 62, disponible sur [https://religion.info/pdf/2022\\_09\\_Moos\\_Transgenrisme\\_Christianisme.pdf](https://religion.info/pdf/2022_09_Moos_Transgenrisme_Christianisme.pdf)
- Bruno SAINTÔT, « Que fait le *genre* à l'éthique théologique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°308, 2020, p. 13 – 27

# Que fait le *genre* à l'éthique théologique ?

## *Éléments d'histoire et problématiques*

**Bruno Saintôt**

DANS **REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE** 2020/4 (N° 308), PAGES 13 À 27  
ÉDITIONS **ÉDITIONS DU CERF**

ISSN 1266-0078

ISBN 9782204138093

DOI 10.3917/retm.311.0013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2020-4-page-13.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.

**Distribution électronique Cairn.info pour Éditions du Cerf.**

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.

## Que fait le *genre* à l'éthique théologique ?

### *Éléments d'histoire et problématiques*

Comment la notion de « genre » change-t-elle les discours, les normes et les pratiques des chrétiens ? Comment les apports et les conflits que suscitent ces discours et ces pratiques du *genre* questionnent-ils et transforment-ils l'éthique théologique chrétienne ?

Pour formuler quelques réponses à ces questions, il est nécessaire de situer non seulement l'apparition d'un terme mais aussi ses usages dans l'histoire. Après les premières mises en garde dès la *Quatrième conférence mondiale sur les femmes*<sup>1</sup> de Pékin en 1995, et après une constante récusation d'un terme jugé idéologique<sup>2</sup>, le magistère catholique l'a reconnu positivement dans l'exhortation apostolique *Amoris laetitia* en 2016, tout en maintenant la même mise en garde contre les possibles dissociations entre le sexe et le genre : « Il ne faut pas ignorer que “le sexe biologique (*sex*) et le rôle socioculturel du sexe (*gender*), peuvent être distingués, mais non

---

1. « Le Saint-Siège exclut donc des interprétations douteuses reposant sur des visions largement répandues qui affirment que l'identité sexuelle peut être adaptée indéfiniment pour remplir des buts nouveaux et différents » (Délégation du Saint-Siège – chef de délégation Pr Mary Ann Glendon), « Déclaration d'interprétation du mot “genre”, par la délégation du Saint-Siège », *La documentation catholique*, n° 2124, Beijing, 15 octobre 1995, p. 888.

2. La constante critique du « genre » comme idéologie par le Saint-Siège est amorcée par un document préparatoire très critique de la « Gender Feminist ideology », qui est rédigé par Dale O'Leary : Dale O'LEARY, *Gender: The Deconstruction of Women. Analysis of the Gender Perspective in Preparation for the Fourth World Conference on Women, Beijing, China*, septembre 1995, 29 p.

séparés<sup>3</sup>. » L'acception sociologique du terme est donc accompagnée d'une permanente vigilance éthique qui doit être explicitée. Quelques éléments d'histoire permettront d'amorcer ces réflexions d'éthique chrétienne et, plus spécifiquement, catholique.

## JUSTIFICATIONS ET CRITIQUES DE LA RÉPARTITION DES RÔLES ET DES POUVOIRS

Bien avant la formulation du concept de *genre*, la répartition des rôles et des pouvoirs entre les deux sexes a été l'objet de nombreuses élaborations qui ont servi de justification à leur permanence tout en étant également exposées à la critique. Elles supposent la capacité de représentation spécifique des êtres humains<sup>4</sup>. Parmi tous les objets de représentation, l'observation des différences corporelles et des rôles asymétriques des sexes dans la procréation joue un rôle central. L'anthropologue Françoise Héritier n'hésite pas à affirmer que « [...] c'est l'observation de la différence sexuée qui est au fondement de toute pensée, aussi bien traditionnelle que scientifique<sup>5</sup> ». Pour elle, cette différence caractérisant l'anatomie et la procréation est un « butoir ultime de la pensée » où s'origine la distinction élémentaire du *même* et du *différent* essentielle à tout système de représentation.

Dans l'histoire, des systèmes variés de représentation permettant l'explication et la justification des différences physiologiques entre les hommes et les femmes, des rôles sexuels, familiaux et sociaux ainsi que des rapports de pouvoir, vont s'élaborer notamment

---

3. PAPE FRANÇOIS, *Amoris laetitia. Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille*, Rome, 19 mars 2016, n° 56.

4. Les êtres humains symbolisent le monde par le langage, les gestes, les sciences et les arts. Ils ne sont donc pas arrimés à des déterminismes immuables puisque la représentation n'est pas un décalque du monde et qu'elle autorise ainsi des écarts et des variations, et comporte toujours des interprétations. L'adéquation de l'intelligence au réel s'effectue toujours *par* et *dans* les représentations, au sein d'un système de désignation et de signification. Ainsi, cette capacité et ce pouvoir des représentations permettent de détacher en partie les êtres humains des déterminations des instincts, y compris des instincts sexuels. La formulation d'un « ordre naturel » censé être une donnée immuable du monde ou d'une création voulue par Dieu est toujours le résultat d'une opération de signification et de normalisation par les représentations, et donc le produit d'une culture, sans qu'il faille en déduire nécessairement un constructivisme moral radical.

5. Françoise HÉRITIER, *Une pensée en mouvement*, Paris, Odile Jacob, 2009, p. 89.

à partir de concepts physiques, médicaux et religieux. La tradition hippocratique, datant d'avant le IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., met en place un système de différences indissociable d'un système de valeur inégalitaire – un système de « valence différentielle des sexes<sup>6</sup> » pour reprendre l'expression forgée par Françoise Héritier – où le féminin est systématiquement déprécié. Cette « valence différentielle des sexes » s'exprime, par exemple, en usant de la partition droite-gauche<sup>7</sup> ou du teint<sup>8</sup> de la femme enceinte en fonction du sexe de l'enfant. Le système explicatif du monde combinant les quatre éléments fondamentaux (feu, air, terre, eau), les quatre qualités (chaud ou froid, sec ou humide) et les quatre humeurs (sang, phlegme, bile jaune, bile noire) permet au célèbre médecin Galien de soutenir, au III<sup>e</sup> siècle, l'infériorité « de nature » de la femme : « La femelle est plus imparfaite que le mâle par une première raison capitale, c'est qu'elle est plus froide : en effet, si parmi les animaux celui qui est plus chaud est le plus actif, l'animal plus froid doit être plus imparfait que l'animal plus chaud<sup>9</sup>. » L'autorité et la postérité de ce savoir médical diffusé en Occident conduiront à soutenir encore jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire au moment où s'élabore la méthode expérimentale, l'infériorité intellectuelle naturelle des filles et la nécessité d'engendrer plutôt des garçons : « Les parents qui souhaitent connaître la joie d'avoir des enfants pleins de bon sens et aptes aux études de lettres et de sciences, doivent faire en sorte que ce soient des garçons. Car les filles, en raison du froid et de l'humidité propres à toutes les femmes, ne peuvent prétendre à un esprit profond<sup>10</sup>. » De même, le terme français *féminisme* est d'abord un néologisme médical péjoratif créé par le médecin Jean Lorain,

---

6. Françoise HÉRITIER, *Une pensée en mouvement*, p. 94.

7. « 48. Le fœtus mâle est plutôt à droite, le fœtus femelle à gauche » (HIPPOCRATE, « Aphorismes » V, 48, *Œuvres complètes d'Hippocrate. Tome 4*, trad. Émile Littré, Paris, J.B. Baillière, 1844, p. 551.

8. « 42. Une femme enceinte a bonne couleur si elle porte un garçon, mauvaise si elle porte une fille » (HIPPOCRATE, « Aphorismes » V, 42, *Œuvres complètes d'Hippocrate. Tome 4*, trad. par Émile Littré, Paris, J.B. Baillière, 1844, p. 547.

9. Claude GALIEN, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien : traduites sur les textes imprimés et manuscrits, accompagnées de sommaires, de notes...*, Chap. XIV, 6 : *Utilités des parties du corps. Des organes génitaux*, trad. Charles Daremberg, Paris, Baillière, 1856, vol. 2, p. 99.

10. Juan HUARTE DE SAN JUAN, *Examen des esprits pour les sciences [1573]*, trad. Jean-Baptiste Etcharren, Atlantica, 2000, p. 355.

en 1871, pour désigner les complexions fragiles d'hommes tuberculeux présentant «une sorte de caractère féminin<sup>11</sup>» c'est-à-dire des caractéristiques d'anatomie, de physiologie, de psychologie et d'aptitudes sociales jugées plus proches des caractéristiques féminines. L'usage sociopolitique du terme *féminisme* pourra donc être lu comme un retournement du stigmaté pour s'opposer à un pouvoir justifié par le savoir médical.

Les élaborations théologiques, notamment celles des Pères de l'Église et des théologiens postérieurs influents, sont tributaires à la fois des savoirs médicaux de l'époque et de l'interprétation des nouveautés du message évangélique. En conformité avec la tradition hébraïque de déssexualisation du divin et d'inscription de la sexualité dans «l'ordre créatural<sup>12</sup>», tous s'accordent pour exclure la division sexuée de la définition de l'image de Dieu en l'être humain. Simone de Beauvoir reprend, en épigraphe de son livre *Le deuxième sexe*<sup>13</sup>, la célèbre phrase de François Poullain de la Barre, philosophe cartésien du XVII<sup>e</sup> et ancien prêtre, «L'esprit [...] n'a pas de sexe<sup>14</sup>», pour défendre l'égalité fondamentale de l'homme et de la femme. À destination des théologiens, François Poullain de la Barre justifie sa thèse cartésienne par Grégoire de Nysse qui affirme: «[...] le composé humain participe de deux ordres: de la Divinité, il a la raison et l'intelligence qui n'admettent pas en elles la division en mâle et femelle; de l'irrationnel, il tient sa constitution corporelle et la division du sexe<sup>15</sup>.» Si l'égalité fondamentale devant Dieu est justifiée par tous les théologiens, une différence

---

11. Jean LORAIN, «Lettre d'introduction à la thèse de médecine», dans Ferdinand Valère FANEAU DE LA COUR, *Du féminisme et de l'infantilisme chez les tuberculeux*, thèse de médecine de Paris n° 1, A. Parent, 1871, p. 7.

12. Gerhard VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament, \* Théologie des traditions d'Israël*, Genève, Labor et Fides, p. 35.

13. Simone DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe, tome 1 : Les faits et les mythes [1949]*, Paris, Gallimard, coll. «Folio essais», n° 37, 2012.

14. «Il est aisé de remarquer que la différence des Sexes ne regarde que le Corps; n'y ayant proprement que cette partie qui serve à la production des hommes; & l'Esprit ne faisant qu'y prêter son consentement, & le faisant en tous de la même manière on peut conclure qu'il n'a point de Sexe» (François POUILLAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés [1673]*, Paris, Chez Jean du Puis, 1676, p. 98).

15. Grégoire DE NYSSE, *La création de l'homme [379]*, chap. XVI, Paris, Éd. du Cerf, coll. «Sources chrétiennes» n° 6, 2002, p. 154.

de degré, une dépendance et même une soumission non servile sont également défendues jusqu'à Pie XII. Ainsi Thomas d'Aquin soutient qu'une « sujétion non servile » aurait existé même sans le péché. Elle est justifiée par une doctrine du bon gouvernement assurant « ce bien qu'est l'ordre », et une différence dans l'usage de la raison : « [...] la femme est par nature soumise à l'homme, parce que l'homme par nature possède plus largement le discernement de la raison<sup>16</sup> ». En 1930, Pie XI justifie la « soumission empressée de la femme » non plus par l'ordre de la nature mais par le thème augustinien de l'« ordre de l'amour » (*ordo amoris*) en distribuant de façon problématique la primauté du gouvernement au mari et la primauté de l'amour à l'épouse et en affirmant de manière solennelle : « Mais, pour ce qui regarde la structure même de la famille et sa loi fondamentale, établie et fixée par Dieu, il n'est jamais ni nulle part permis de les bouleverser ou d'y porter atteinte<sup>17</sup>. » Cette protestation de l'immuable s'est trouvée balayée. Aujourd'hui, l'idée fixiste d'un ordre immuable de la nature, ou l'idée stoïcienne d'un *logos* inhérent à la nature, cette idée qu'avaient reprise les Pères grecs pour élaborer la théologie morale, n'est plus tenable comme l'avait bien remarqué le pape Benoît XVI dans son dialogue avec Jürgen Habermas<sup>18</sup>. Aussi, la « nature de la personne » est devenue le centre de l'argumentation catholique.

Toutes les justifications d'un ordre immuable des relations sexuelles et sociales entre les hommes et les femmes, des rôles sociaux et des répartitions de pouvoir seront progressivement déconstruites par des figures féminines – et masculines – du *féminisme*. Ce mouvement de revendication, qui cherche à identifier et à analyser des inégalités puis à formuler des projets politiques de changement, est inspiré successivement par différents philosophes ou écoles

---

16. « Naturaliter femina subiecta est viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Q, 92, art. 1, sol. 2).

17. PIE XI, *Casti connubii. Lettre sur le mariage chrétien considéré au point de vue de la condition présente, des nécessités, des erreurs et des vices de la famille et de la société*, 31 décembre 1930, I, 2. Le thème d'un « véritable ordre de l'amour qui définit la vocation de la femme elle-même » sera repris autrement dans JEAN-PAUL II, *Mulieris dignitatem*, 1988.

18. « L'idée du droit naturel présupposait un concept de la nature où nature et raison s'interpénètrent, où la nature elle-même est rationnelle. Cette vision de la nature s'est effondrée lorsque la théorie de l'évolution a triomphé. » (Joseph RATZINGER, « Démocratie, droit et religion », *Esprit*, juillet 2004, p. 24).

philosophiques : Descartes, les philosophes des Lumières, Marx et Engels, John Stuart Mill, Charles Fourier, Sartre, Derrida. Face à ces évolutions, certains militants catholiques défendent encore l'idée d'un « ordre naturel » qu'ils confondent souvent avec la « loi naturelle » malgré les précisions du magistère<sup>19</sup>. La déconstruction d'un ordre établi et d'une prétendue « nature féminine » spécifique est associée à une dénaturalisation des rôles et des pouvoirs, à des changements juridiques, et à des pratiques de pouvoir inséparables des évolutions techniques notamment dans le monde médical.

## UN CONCEPT ISSU DE LA CLINIQUE DE RÉASSIGNATION DE SEXE

C'est en effet du monde médical que provient le concept de *gender*. Il a été créé en 1955 aux États-Unis par le psychologue John Money et il est développé par le psychiatre Robert Stoller dans le cadre de la clinique de réassignation hormonale et chirurgicale de sexe. Si les techniques médicales permettent désormais des réassignations de sexe, il est cependant nécessaire de déterminer les critères éthiques, physiologiques et psychiques qui les autoriseront, notamment et principalement pour les personnes intersexes, nées avec des caractéristiques gonadiques ou hormonales ou chromosomiques qui ne correspondent pas aux définitions binaires distinguant clairement les hommes des femmes. Money défend la thèse controversée d'une grande plasticité de la construction de la conscience du rapport au corps sexué (le français pourrait utiliser l'expression « identité sexuée ») et de la conscience de l'orientation sexuelle (« identité sexuelle ») jusqu'à l'âge de trois ans. Il s'oppose au psychologue Milton Diamond, qui postule l'existence d'un noyau d'identité dès l'embryogénèse, en raison notamment de l'influence des hormones. La question n'est donc pas seulement médicale mais aussi philosophique et théologique : qu'est-ce qui constitue l'identité sexuée et l'identité sexuelle d'une personne et comment se détermine-t-elle dans le processus de croissance physiologique et culturelle ? À cette

---

19. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

époque, la théologie catholique n'est pas en mesure de contribuer à répondre à cette question parce qu'elle reste centrée sur la formulation et la défense des normes s'appliquant aux actes.

Puisque le terme *sexe* désigne la bipartition parfois problématique entre mâle et femelle, Money propose de lui substituer le terme *genre* (*gender*) qui désigne l'expérience subjective privée ou publique de la masculinité ou de la féminité, c'est-à-dire des caractéristiques de tempérament, d'expression et de comportement généralement attribuées à l'un ou bien à l'autre sexe. Il crée les expressions « rôle de genre<sup>20</sup> » (*gender role*) et « identité de genre » (*gender identity*), là où le français aurait pu parler de « rôles sociaux assignés à un sexe » et d'« identité sexuée ». Les deux expressions se renvoient l'une à l'autre sans nécessaire référence au sexe : « l'identité de genre » est l'expérience privée du « rôle de genre » et le « rôle de genre » est l'expérience publique de « l'identité de genre<sup>21</sup> ». Selon Robert Stoller, le concept a « des connotations plutôt psychologiques et culturelles que biologiques », et la norme de sexe est liée à la norme de *genre* : « Le mâle normal a une prépondérance de masculinité et la femelle normale une prépondérance de féminité<sup>22</sup>. »

## UN CONCEPT MOBILISÉ EN SOCIOLOGIE ET EN POLITIQUE

Dans les années 1970, le terme est mobilisé pour devenir un concept sociologique et politique, notamment sous l'influence de la sociologue et féministe Ann Oakley qui reprend la définition de Stoller<sup>23</sup> et en fait un opérateur de transformation des rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes. Le concept de *genre* permet de décrire les inégalités de rôles sociaux et de rapports de pouvoir,

---

20. John MONEY, "Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: psychologic findings", *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, n° 96, 1955, p. 253-264.

21. "Gender identity is the private experience of gender role, and gender role is public manifestation of gender identity" (John MONEY, *Love and Love Sickness. The Science of Sex, Gender Difference, and Pair-bonding*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1980, p. 215).

22. Robert STOLLER, *Sex and gender: on the development of masculinity and femininity*, Science House, 1968, p. 9-10.

23. Ann OAKLEY, *Sex, gender and society*, Temple Smith, 1972.

d'analyser les justifications souvent fondées sur une « nature féminine » spécifique et de prescrire des programmes politiques de lutte et de changements institutionnels et juridiques. Certains d'entre eux s'inspirent des analyses marxistes montrant l'interdépendance entre les différentes formes de pouvoir et donc un lien intrinsèque entre lutte des sexes et lutte des classes<sup>24</sup>. À ces deux luttes viendra s'ajouter ensuite la lutte des races. Nommée intersectionnalité (*intersectionality*) par Kimberlé Williams Crenshaw<sup>25</sup> en 1991, cette interdépendance sera étendue ultérieurement à toutes les formes de discrimination, de domination et de violence portant sur le sexe, la race, la classe, le *genre*, la sexualité, l'identité. Puisque ces formes de discrimination et de domination font système, les responsables politiques, éducatifs et culturels devront prendre en compte leur interdépendance et ne pas se focaliser uniquement sur les formes relatives au sexe ou à l'orientation sexuelle. Attachée à un ordre familial et social stable organisant les relations entre les hommes et les femmes, la théologie catholique a résisté un temps à la prise en compte des transformations provoquées par les évolutions du travail et par les légitimes revendications politiques même si elle a cherché à penser, bien avant Jean-Paul II, un féminisme chrétien<sup>26</sup>. L'Église catholique a résisté également à la prise en compte de la dimension politique de la sexualité.

24. Par exemple la reprise marxiste par la féministe Hubertine Auclert en 1879 : « Si vous n'assez pas vos revendications sur la justice et le droit naturel, si vous, prolétaires, vous voulez aussi conserver vos privilèges, les privilèges de sexe, je vous le demande, quelle autorité avez-vous pour protester contre les privilèges de classes ? » (Hubertine AUCLERT, *Discours au Congrès ouvrier socialiste de Marseille*, 22 octobre 1879, dans *Séance du Congrès Ouvrier Socialiste de France. Troisième session tenue à Marseille du 20 au 31 octobre 1879*, Marseille, Imprimerie Générale J. Doucet, 1879, p. 149).

25. Voir Kimberlé WILLIAMS CRENSHAW et Oristelle BONIS, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, 2005, n° 39, vol. 2, p. 51-82.

26. Par exemple, en France, le dominicain Antonin-Dalmace SERTILLANGES, *Féminisme et christianisme [1908]*, Paris, V. Lecoffre, 1913. Il maintient l'idée d'une « nature féminine » tout en voyant bien quelques difficultés : « Ce qu'on appelle *nature féminine* existe, et je le dirai ; mais son influence peut se combattre, de même qu'elle peut s'exagérer. Quand on la détermine en elle-même, il faut donc être circonspect, faute de quoi on arriverait à parler de nature féminine comme on parlait autrefois de nature esclave, de nature barbare ; comme on parlerait aujourd'hui de natures paysanne, ouvrière, militaire ou fonctionnariste. » (*Idem*, p. 87). Il affirme que le christianisme « n'a rien à opposer par lui-même aux droits politiques de la femme » mais juge le droit de vote des femmes inopportun car, en favorisant le pouvoir du clergé, il serait à craindre qu'il « n'irrite au suprême degré l'anticléricalisme » (*Idem*, p. 166).

REVENDEICATIONS  
DES MINORITÉS SEXUELLES  
ET UTOPIES DE LA SEXUALITÉ  
ET DE LA REPRODUCTION

L'extension politique du concept de *genre* est inséparable de la politisation de l'homosexualité face aux violences subies. L'émergence de cette entrée en politique de la question sexuelle est classiquement attribuée à la structuration politique consécutive à la violente répression policière à l'encontre de personnes homosexuelles et transgenres dans le bar Stonewall Inn de New York, en 1969. La croissance du mouvement politique conduit à la dépathologisation des orientations et des comportements sexuels : suppression de l'homosexualité du *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* en 1973, suppression par l'Organisation mondiale de la santé de l'homosexualité comme maladie mentale en 1990. De façon plus ou moins radicale, cette politisation va également libérer la dénonciation de la norme de l'hétérosexualité (hétéronormativité) qui sera considérée comme la principale source d'oppression sociale et politique. C'est ainsi que Monique Wittig affirme en 1982 : « [...] la catégorie de sexe est le produit de la société hétérosexuelle qui impose aux femmes l'obligation absolue de la reproduction de "l'espèce", c'est-à-dire de la reproduction de la société hétérosexuelle<sup>27</sup>. » Elle renforce cette critique en 2001 : « L'hétérosexualité est le régime politique sous lequel nous vivons, fondé sur l'esclavagisation [sic !] des femmes. [...] Il faut comprendre que ce conflit n'a rien d'éternel et que pour le dépasser, il faut détruire politiquement, philosophiquement et symboliquement les catégories d'"homme" et de "femme"<sup>28</sup> ». Enfin, cette politisation de la question sexuelle va s'appuyer sur certaines utopies biomédicales pour envisager des transformations radicales de la condition sexuelle. Ainsi l'utopie de l'utérus artificiel<sup>29</sup> peut

27. Monique WITTIG, « La catégorie de sexe » [1982], dans Monique WITTIG, *La Pensée Straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 39.

28. Monique WITTIG, « Introduction » [2001], dans Monique WITTIG, *La Pensée Straight*, p. 13.

29. John Burdon Sanderson HALDANE, *Daedalus or Science and the Future*, Cambridge, E.P. Dutton & Company, 1924.

soutenir le projet politique d'un égalitarisme dépassant l'asymétrie de la procréation, ce « privilège exorbitant des femmes d'enfanter les deux sexes<sup>30</sup> » où Françoise Héritier voit la cause principale de la tentative de domination des hommes sur les femmes. Dès 1970, Shulamith Firestone propose ainsi « d'éliminer la différence sexuelle elle-même » et de développer la « reproduction artificielle » afin que les enfants puissent naître « pour les deux sexes de manière égale, ou indépendamment des deux, selon la manière dont on considère la chose » et ainsi de parvenir à ce que « la tyrannie de la famille biologique<sup>31</sup> » soit brisée. Dans ces mêmes années 1970, Gayle Rubin soutient également que le féminisme : « doit rêver à l'élimination des sexualités obligatoires et des rôles de sexe ». Et elle ajoute : « Le rêve qui me semble le plus attachant est celui d'une société androgyne et sans genre (mais pas sans sexe) où l'anatomie sexuelle n'aurait rien à voir avec qui l'on est, ce que l'on fait, ni avec qui on fait l'amour<sup>32</sup>. »

Ces projets de transformations radicales de la condition sexuelle et des conditions de la procréation sont en opposition frontale avec la tradition éthique catholique soucieuse de défendre l'unité des dimensions corporelle, psychique, relationnelle et spirituelle de la personne, les significations du corps ainsi que l'alliance conjugale comme lieu de donation mutuelle et d'engendrement.

## LE MOUVEMENT QUEER ET LA THÉOLOGIE QUEER

Au début des années 1990, le mouvement *queer* (de l'anglais « bizarre ») revendique, à partir de l'expérience subversive des transgenres et des travestis, non seulement une meilleure intégration des minorités sexuelles dans la société, mais aussi une déconstruction

---

30. Françoise HÉRITIER, *Une pensée en mouvement*, Paris, Odile Jacob, 2009, p. 286.

31. Shulamith FIRESTONE, *The Dialectic of sex*, New York, Bentam Book, 1970, p. 11.

32. Gayle RUBIN, « The traffic in women: Notes on the "political economy" of sex », dans Rayna R. REITER (dir.), *Toward an anthropology of women*, Monthly Review Press, 1975, p. 157-210, trad. de l'anglais par Nicole-Claude Mathieu avec la collaboration de Gail Pheterson : Gayle RUBIN, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF*, n° 7, 1998, § 108.

des identités et des normes majoritaires. Ce mouvement s'inspire notamment de la pensée de Judith Butler<sup>33</sup>, elle-même inspirée par les philosophies de la déconstruction de Foucault, Deleuze et Derrida<sup>34</sup>. Le *gender queer* veut libérer les catégories de genre de leur lien aux deux catégories de sexe en étendant leurs variations (*transgender, bigender, thirdgender, agender, genderfluid*, etc.) et en y mettant, comme le dit Butler, le *trouble*, afin d'écarter les toujours possibles oppressions de l'enfermement normatif dans des catégories.

Pour Butler, la structuration de l'identité personnelle ne peut plus être analysée à partir d'un noyau intérieur fondamental et stable, source de l'expression d'un sujet. Cette thèse relève, pour elle, d'une « métaphysique de la substance » qui doit être abandonnée au profit d'une identité conçue comme un effet des rôles joués et répétés dans la société et de la performativité du langage: « Il n'y a pas d'identité de genre cachée derrière les expressions du genre; cette identité est constituée sur un mode performatif par ces expressions, celles-là mêmes qui sont censées résulter de cette identité<sup>35</sup>. » Pour Butler, cette philosophie de la subjectivité est indissociable d'une philosophie politique capable d'analyser les rapports de pouvoir qui configurent les rôles et les identités.

De façon générale, l'éthique théologique catholique apparaît plus soucieuse de rappeler les normes qualifiant les actes, voire de les assouplir dans certains cas, que d'élaborer un dialogue critique avec les philosophies de la subjectivité afin de penser l'identité. Pourrait-on cependant penser une *théologie queer*? En France, la réflexion sur la manière dont la notion plurivoque de *queer* peut influencer la théologie n'est présente que dans certains courants du protestantisme<sup>36</sup>. Aux États-Unis, les recherches en exégèse<sup>37</sup>, en théologie

---

33. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre (Gender trouble) : le féminisme et la subversion de l'identité [1990]*, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte-poche », n° 237, 2006.

34. François CUSSET, *French Theory*, Paris, La Découverte, 2005.

35. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, p. 96.

36. Stéphane LAVIGNOTTE, *Au-delà du lesbien et du mâle : la subversion des identités dans la théologie « queer » d'Elizabeth Stuart*, Paris, Van Dieren, 2008.

37. Teresa J. HORNSBY et Ken STONE (dir.), *Bible trouble: queer reading at the boundaries of biblical scholarship*, Atlanta, Society of Biblical Literature Atlanta, coll. « Society of Biblical Literature. Semeia studies », n° 67, 2011, 355 p.; Ken STONE, *Queer commentary and the Hebrew Bible*, Sheffield GB, Sheffield Academic Press, 2001, 250 p.

fondamentale et en théologie morale sont nombreuses<sup>38</sup>. Il ne faudrait pas désertier les questions de théologie fondamentale dans l'urgence de répondre aux défis de la bioéthique. Par exemple, après les tentatives anciennes de réponse à la question «Cur Deus homo», les recherches sur le corps, la sexualité et l'identité pourraient contribuer à éclairer la question «Cur Iesus vir».

### TRADUCTION POLITIQUE DU GENRE AUX NIVEAUX INTERNATIONAL ET EUROPÉEN

Comme indiqué en introduction, le concept de *genre* est employé au niveau international lors de la *Quatrième conférence mondiale sur les femmes* à Pékin, en 1995, pour soutenir des programmes d'action visant à combattre les discriminations envers les femmes et à promouvoir une égalité économique et politique entre les hommes et les femmes. Le magistère catholique n'est pas le seul à souligner l'équivocité du terme qui peut servir à soutenir de multiples revendications. D'ailleurs, la traduction française des actes de cette conférence<sup>39</sup> montre bien les difficultés de vocabulaire : «des politiques et des programmes de développement, qui soient égalitaires» (*gender-sensitive policies and programmes*), «l'égalité des sexes» (*gender equality*), «souci d'équité entre les sexes» (*gender perspective*), «obstacles fondés sur le sexe» (*gender-based barriers*), «rôle dévolu aux hommes et aux femmes par la société» (*socially constructed gender roles*), «disparités entre les hommes et les femmes» (*gender inequalities*).

Le *genre* devient également un concept régulateur des politiques européennes, puisque le *gender mainstreaming* (intégration de la dimension de *genre*) est l'une des missions de l'Union européenne

---

38. Marcella ALTHAUS-REID, *The queer God*, Londres, 2003, 186 p. ; Adrian THATCHER, *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, New York, NY, OUP Oxford, 2014, 736 p. ; Patrick S. CHENG, *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*, New York, Church Publishing Inc, 2011, 176 p. ; Gerard LOUGHLIN (dir.), *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Malden, Mass, Wiley-Blackwell, 2007, 368 p.

39. NATIONS UNIES, *Rapport de la quatrième conférence mondiale sur les femmes*, Beijing, 4-15 septembre 1995, New York, Publication des Nations Unies, 1996.

consacrée par le traité d'Amsterdam en 1997. Il s'agit d'introduire « une perspective d'égalité entre les femmes et les hommes dans toutes les politiques, stratégies et interventions en matière de développement, à tous les niveaux et à tous les stades ». Le *genre* est ainsi défini par le Conseil de l'Europe : « Le terme "genre" désigne les rôles, les comportements, les activités et les attributions socialement construits, qu'une société donnée considère comme appropriés pour les femmes et les hommes<sup>40</sup>. » Le concept qui, dans ces textes, n'intègre pas les questions de l'identité sexuée et de l'identité sexuelle, est donc ainsi devenu un opérateur international de transformation des rapports de pouvoir et des répartitions de rôles entre les hommes et les femmes.

#### PROPOSITION DE CLARIFICATIONS CONCEPTUELLES

Une proposition de clarification conceptuelle est nécessaire après les débats français sur l'« idéologie du genre » et sur l'existence ou non d'une « théorie du genre ».

*Études de genre.* Présentes en France dès les années 1980 dans un cadre universitaire, les études de genre (*gender studies*) ont analysé, dans un premier temps, les distributions des rôles sociaux (rôles sociaux de sexe) et des rapports de pouvoir (rapports sociaux de sexe) entre les hommes et les femmes dans des milieux donnés (État, entreprises, écoles, églises, partis politiques, mouvements, familles, etc.). Elles décrivent aussi, plus largement, comment sont vécus, pensés et structurés les identités et rôles de genre, ainsi que les manières de vivre et de reconnaître différentes formes de sexualité dans l'espace social et politique.

*Projets sociopolitiques du genre.* Comme le terme « idéologies du genre » est plutôt péjoratif en français, il est préférable d'employer celui de « projets sociopolitiques du genre ». Ces projets ont un but *prospectif* (inventorier et évaluer des évolutions possibles de rôles, d'identités, d'orientations du désir, de comportements, d'institutions, etc.) et *prescriptif* (orienter certaines évolutions culturelles,

---

40. Convention du Conseil de l'Europe sur la prévention et la lutte contre la violence à l'égard des femmes et la violence domestique, Istanbul, 11 mai 2011, art. 3.

éducatives, économiques – dont les salaires –, sociopolitiques, et formuler d'autres normes).

*Théories du genre.* L'expression controversée « théorie du genre » (*gender theory*) est bien attestée dans les écrits de Butler. Elle désigne une élaboration philosophique qui cherche à conceptualiser la manière dont le *genre* (au sens d'identités sexuée et sexuelle conditionnées par un système de rôles et de pouvoirs) est constitué ou produit. Judith Butler a élaboré une théorie qui est à la fois une philosophie de la subjectivité et une philosophie politique fondées sur la notion de performativité, c'est-à-dire le pouvoir d'action et de transformation de la parole et des actes répétés, exercé sur le sujet politique: « Une thèse de ma première théorie du genre (*my earlier gender theory*) que je maintiens [...] est que le genre est produit de manière complexe par des pratiques d'identifications et des pratiques performatives<sup>41</sup>. » Le pluriel est donc ici nécessaire: les théories du *genre* dépendent des différentes élaborations philosophiques articulant subjectivité et politique. De plus, l'expression française est d'emblée problématique car le terme anglais *theory* employé par Butler ne désigne pas seulement une élaboration abstraite, mais il désigne en même temps une pratique de transformation.

## VALORISER LES APPORTS ET GARDER UNE EXIGENCE CRITIQUE

Ce rapide parcours montre que l'éthique théologique catholique a évolué, et que le terme *genre* a été l'un des opérateurs des transformations des normes de distribution des rôles et des pouvoirs entre les hommes et les femmes. Concernant la question éthique de l'homosexualité, les pistes d'évolutions possibles de la doctrine catholique, notamment à partir de l'exégèse<sup>42</sup>, ont été bien étudiées depuis des années. Récemment, le pape François a évoqué la nécessaire protection juridique des couples homosexuels sans aborder de front la barrière éthique de l'« intrinsèquement déshonnête »: la théologie est

41. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, p. 242.

42. Voir la prise en compte prudente de quelques acquis dans COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Qu'est-ce que l'homme? Un itinéraire d'anthropologie biblique*, trad. Pierre DEBERGÉ, Paris, Éd. du Cerf, 2020, p. 209-221.

aussi déplacée par la médiation du droit civil. Le parcours évoque aussi le manque de réflexion théologique fondamentale de la part du magistère catholique sur la transidentité et la transsexualité, qui sont absentes de la réflexion biblique et de la tradition théologique. Il faut enfin souligner que la théologie morale catholique, en approfondissant l'Alliance, l'Incarnation et la référence à la création à l'image de Dieu, ne peut que résister fermement aux tentatives de comprendre et traiter le corps en considérant qu'il ne fait pas sens, qu'il ne fait pas lien entre les générations, qu'il n'engage pas, qu'il pourrait être instrumentalisé parce qu'il devrait être à disposition de soi<sup>43</sup>. Ainsi, beaucoup de militants et de penseurs du *genre* ont ignoré ou occulté une nécessaire vigilance sur les évolutions des techniques de procréation où se condensent ces enjeux éthiques. Les recherches actuelles sur l'utérus artificiel et sur les gamètes artificiels atteindront un jour un stade opérationnel et leurs utilisations seront alors justifiées par la remédiation à certaines souffrances. Des projets politiques de « fertilité pour tous » et de « démocratisation de la reproduction<sup>44</sup> » sont déjà formulés. Pourrons-nous garder notre humanité en faisant de notre condition corporelle une donnée manipulable à volonté, et de la procréation une simple technique de reproduction ? Les crises sanitaires et écologiques nous conduisent à redécouvrir une compréhension unifiée des différentes dimensions de la personne, une réflexion critique sur le rapport aux techniques, et de nouveaux engagements solidaires. Il reste donc à analyser « ce que l'écologie fait au *genre* ».

BRUNO SAINTÔT

*Département d'éthique biomédicale  
Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris*

---

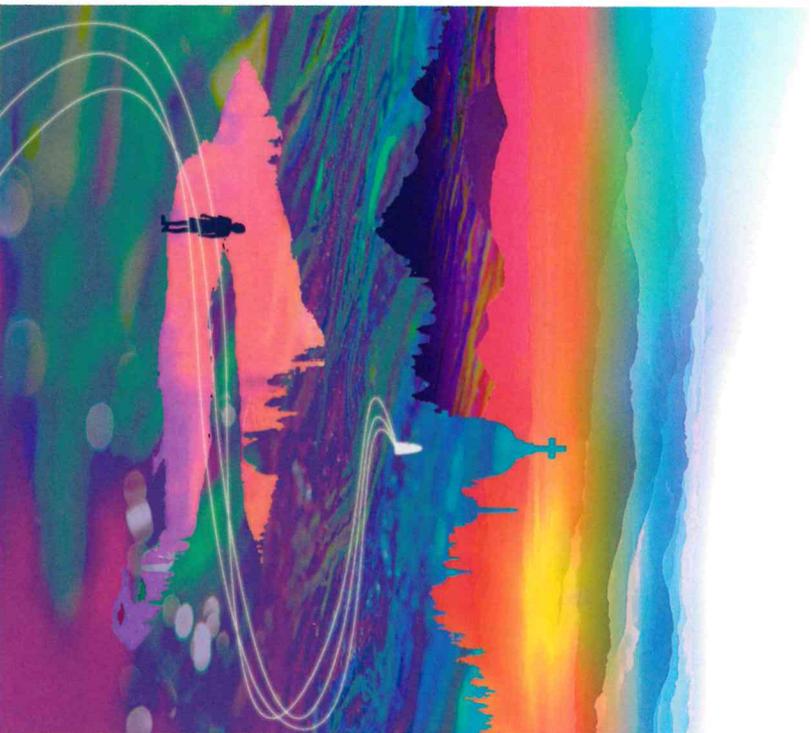
43. Daniel BORRILLO, *Disposer de son corps : un droit encore à conquérir*, Paris, Textuel, 2019.

44. NUFFIELD COUNCIL ON BIOETHICS, *Artificial gametes*, décembre 2015, p. 9 : « Fertilité pour tous : Testa et Harris parlent des gamètes artificiels comme d'une démocratisation de la reproduction tandis que d'autres suggèrent que les gamètes artificiels vont "mettre fin à l'infertilité". Cela parce que les gamètes artificiels rendent capable quiconque de produire des gamètes indépendamment du fait qu'il ait des gamètes "naturels" et sans tenir compte de son âge, sexe, situation relationnelle, ou sexualité. Le projet de créer du sperme avec des cellules de femme et des ovocytes à partir des cellules d'homme pourrait démocratiser la reproduction en permettant à des couples homosexuels d'avoir des enfants qui seraient les descendants des deux partenaires, une chose qui n'avait jamais été possible auparavant. »

Bernard Massarini

# Homosexuels et transgenres en Église

## UNE ÉTHIQUE REPENSÉE



## **Perspective : un peuple de Dieu qui intègre toutes les affectivités**

Nous arrivons au terme de notre parcours. Nous l'avons ouvert en écoutant des personnes dont aucune (ni les personnes concernées, ni les parents) n'est militante. Ce sont des êtres confrontés à une réalité avec laquelle ils ont dû pactiser pour les homosexuels, lesbiennes et transgenres, afin de vivre heureux avec cette part d'eux-mêmes que les leurs se sont bagarrés pour intégrer et que leurs proches ont dû patiemment accepter.

Nous allons tout d'abord tenter une lecture nouvelle des textes sources où naît notre foi, puis inviterons à quelques ouvertures anthropologiques avant de proposer que l'Église aide ces fidèles à célébrer leur existence dans la communauté croyante.

***Dans l'Écriture Dieu fait pour le bonheur  
de l'homme et même contre nature***

C'est dans l'Écriture que, croyants, nous cherchons les premiers outils pour exprimer nos convictions. Nous venons

de le voir, les textes bibliques que la tradition a retenus pour condamner l'homosexualité ne sont que des textes évoquant une sexualité hétérosexuelle détournée de sa finalité (prostitution sacrée, rapports guerriers ou culture pédophile), ils ne parlent pas de cette réalité que notre époque approche de façon nouvelle. En matière de sexualité, notre anthropologie est une anthropologie biblique. Une anthropologie qui s'ancre dans les récits de la création. Nous l'avons vu, comprendre les catégories homme-femme comme étant l'expression de la mise en ordre du monde par Dieu se traduit par l'instauration de la dualité sexuelle comme volonté divine. L'homme et la femme sont deux entités données qu'il faut accepter pour vivre sa vocation de créature de façon digne. Or cette lecture traditionnelle de l'Écriture comme manifestation d'une dualité sexuelle ordie universel de la création a été questionnée par des exégètes contemporains. Les exégètes contemporains montrent que dans les textes bibliques, la rencontre sexuelle n'est pas exclusivement orientée vers la reproduction, mais pour le bonheur de l'humain. Nous verrons ensuite que, lorsque avec Paul nous parlons de « contre nature », lui-même nous ouvre une perspective nouvelle, en nous montrant que même Dieu, lorsqu'il le décide, fait du contre nature.

La lecture de la Parole invite donc à remettre les textes dans leur contexte, montrant qu'ils ne parlent pas d'homosexualité, mais de pratiques sexuelles éloignant de la création. Si l'homme a bien été créé de la terre par Dieu, c'est par le souffle du créateur qu'il devient vivant. Plus qu'un être donné, c'est le souffle dans un peu de matière qui fait l'homme. Le texte de Genèse 1 montre Dieu qui, après avoir disposé les divers éléments, entamé la création de l'humain, déclare : « Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance. » Pour créer l'homme, Dieu entre en dialogue. Il

ne fait plus des choses, il fait un vivant. Le texte continue : « Dieu créa l'homme à son image ; c'est à l'image de Dieu qu'il le créa. Mâle et femelle furent créés à la fois. » Dieu crée à son image et il crée non homme et femme mais mâle et femelle en simultanéité, nous sommes en droit de penser qu'ils vont devenir homme et femme. En Genèse 2, c'est une autre dynamique qui est en route, Dieu crée l'homme qu'il place au milieu des créatures avec mission d'organiser le monde et d'y trouver un partenariat pour déployer sa mission. Mais l'homme va s'éprouver seul, obligeant Dieu à inventer un stratagème. C'est l'homme qui s'éprouve seul et Dieu doit trouver une réponse à ce désir de ne pas traverser seul l'existence.

Une relecture midrashique de ce texte peut nous ouvrir à une nouvelle clé de lecture. Le rabbin Greenberg qui, aux États-Unis, accompagne les juifs LGBT<sup>108</sup>, présente les récits de création, montrant l'homme cocréateur avec Dieu. Dans le deuxième récit de création, il lit l'expérimentation d'un Dieu qui ne maîtrise pas parfaitement. Il découvre un défaut : la solitude de l'Adam, une solitude qui n'est pas bonne. S'appuyant sur le Talmud de Babylone, le rabbin montre que la recherche de Dieu se fait à tâtons, y compris en donnant à Adam des animaux comme partenaires sexuels puisque les sages du Talmud incluent la dimension sexuelle dans le commandement que les animaux sont censés offrir à l'Adam. Nous voyons donc Dieu qui n'avait pas prévu les besoins sexuels de l'homme. Il ne termine pas en disant que c'était bon, comme si cela allait se produire au terme du chemin, lorsque l'homme à l'image sera devenu à la ressemblance. Pour que l'homme

108. Voir R. Behrman, M. Gross, *Homosexualités et traditions monothéistes*, op. cit., p. 34.

apaise son désir de partenariat, il va lui proposer un vis-à-vis qu'il va faire naître de lui. Si Dieu a été capable de répondre ainsi au manque de l'homme, rien ne l'empêche aujourd'hui d'être à nouveau provoqué comme créateur, cherchant ce qui est bon pour lui, inventant de nouveaux partenariats pour qu'il puisse continuer à lui rendre gloire pour tout ce qu'il fait. Après avoir inventé le vis-à-vis féminin, Dieu, face à ces personnes reconnues comme homosexuelles, lesbiennes, transgenres et bisexuelles, ne pourrait-il pas inventer un nouvel émerveillement pour l'Adam ? L'homme d'aujourd'hui pourrait alors solliciter Dieu pour qu'il réinvente un compagnon-nage nouveau pour que ses réalités puissent être bénies et devenir bénédiction pour les autres.

Ensuite, lorsqu'elle parle de « contre nature », l'Église place souvent les croyants en difficulté lorsqu'ils sont personnellement touchés par cette réalité ou lorsque leurs proches tentent de les accueillir dans cette part d'eux-mêmes et Paul, nous l'avons vu, emploie ce terme de multiples fois, soit pour parler des coutumes sociales, soit de ce que nous pouvons repérer comme s'opposant à la loi naturelle. Mais il l'emploie aussi pour décrire des choses, posées par Dieu pour produire la vie et ceci pourrait nous ouvrir à une compréhension renouvelée de l'homosexualité. Un exégète contemporain<sup>109</sup> note que Paul utilise le terme pour décrire l'œuvre de Dieu qui greffe l'olivier sauvage sur l'olivier cultivé :

En effet, toi qui étais par ton origine une branche d'olivier sauvage, tu as été greffé, malgré ton origine, sur un olivier

109. E. Cuivillier, « "Différences fondatrices" ou "refondation messianique" : de quoi Paul est-il le nom ? », *Recherches de science religieuse*, 102/2, 2014, p. 263-275.

cultivé ; à plus forte raison ceux-ci, qui sont d'origine, seront greffés sur leur propre olivier [Rm 11, 24, traduction liturgique].

Si toi, tu as été coupé de l'olivier sauvage auquel tu appartenais par nature et greffé contrairement à ta nature sur l'olivier cultivé, à plus forte raison eux seront-ils greffés conformément à leur nature sur leur propre olivier [traduction Segond].

Paul décrit la greffe de l'olivier sauvage sur l'olivier cultivé, il expose qu'une opération contre nature est conduite par Dieu pour sauver tous les humains. Ne serions-nous pas autorisés à penser que Paul peut souhaiter montrer que le seul projet de Dieu est d'intégrer toutes les différences dans son peuple ? Il pourrait ainsi souhaiter que les personnes à la sexualité perçue comme contre nature soient intégrées au peuple, comme nous avons vu les non-circoncis être intégrés au peuple de Dieu (Ac 21, 18), ou l'ennuqué éthiopien être baptisé par Philippe (Ac 8, 26-40). Paul continue, notant que la différence sexuelle n'est pas structurante dans le royaume, pour le baptisé, car :

En effet, vous tous que le baptême a unis au Christ, vous avez revêtu le Christ ; il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus. Et si vous appartenez au Christ, vous êtes de la descendance d'Abraham : vous êtes héritiers selon la promesse [Ga 3, 27-29].

Pour le croyant anticipant déjà la vie du monde nouveau du monde céleste, aucune des distinctions qui le caractérisent comme vivant ne tiennent. Seul tient son lien au Christ qui lui donne sa nouvelle identité. Souvenons-nous que Paul, défenseur de la loi naturelle, s'il reprend les idées stoïciennes,

déployant une vision de la sexualité fidèle à la structure biologique du vivant, affirme que, dans l'ordre eschatologique, cette différence sexuelle ne sera plus déterminante :

il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus [Ga 3, 35].

Il ne vise pas à faire disparaître la réalité sexuée, mais la réalité genrée : le rapport homme-femme tel que la société l'a instauré. Dans l'homme assumé en Christ ; le baptisé, le marquer genré d'identification s'efface au profit du statut de fils de Dieu. Aussi lesbiennes, homosexuels et transgenres n'ont qu'à s'ouvrir à la grâce et l'Église, se mettre à l'écoute de leurs questions.

### *Une anthropologie en dialogue avec les sciences humaines*

L'Église au long de son histoire s'est attelée à élaborer un discours de morale sexuelle qui s'est inscrit dans le cadre des philosophies stoïciennes, pensant une vie affective et sexuelle dans le cadre des relations homme-femme, ne laissant aucune reconnaissance à d'autres types de vie affective et sexuelle pour nos soeurs et frères lesbiennes, homosexuels et transgenres, qui sont renvoyés à la chasteté continent. Attardons-nous rapidement à tenter une parole qui ouvre sur une anthropologie qui permettrait d'intégrer des nouvelles réalités. Nous avons vu l'Église adopter la pensée stoïcienne pour penser les rapports humains. Pour les stoïciens, l'homme est un être naturel tiraillé entre raison et passion. Il fallait

repousser la passion pour que la raison guide l'homme dans ses paroles, ses gestes et toute son existence. Le stoïcisme avait une conception ternaire du vivant, esprit, âme et corps. Une structure ternaire que l'on retrouvait dans la société : les gouvernants, les gardiens (militaires et prêtres) et les producteurs (agriculteurs et autre artisans). Cette philosophie politique liait les passions comme éloignement de l'homme de l'exercice de la raison qui était sa marque dans le créé. C'est ce que les Pères de l'Église reprendront pour développer une parole sur la sexualité reconnaissant la genitalité dans sa seule fonction reproductrice. Ils iront jusqu'à dire que si deux époux en couple légitimement constitué recherchaient ou éprouvaient le plaisir dans l'acte sexuel de génération de l'espèce humaine, ils accomplissaient un acte peccamineux. C'est la vision qu'adoptera l'Église, plaçant la relation du couple sous l'égide de la raison.

Les Pères du désert quant à eux avaient une vision plus ajustée au sujet des passions : elles étaient pour eux les dynamismes humains qu'il s'agissait d'organiser afin qu'ils servent à l'accomplissement de la vocation humaine. Reçues en Occident, les passions deviendront les « péchés capitaux » qu'il fallait combattre car ils risquaient de nous éloigner de Dieu, alors qu'en Orient, c'étaient les espaces à discipliner pour qu'ils conduisent le vivant jusqu'à l'accomplissement de sa vocation<sup>110</sup>.

Au XIII<sup>e</sup> siècle Thomas d'Aquin, redécouvrant Aristote, élabore un système de pensée qui permet de situer l'homme au cœur du monde dans un système harmonieux. Il élabore la pensée de la loi morale naturelle, celle qui fait de l'homme un

---

110. J.-Cl. Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Cerf, Paris, 1993.

animal doué de raison, donc soumis aux lois du règne animal favorisant la rencontre du mâle avec la femelle, les autres associations étant contre nature. Nous avons cependant noté que son sens de l'observation ajusté l'avait conduit à décrire une homosexualité d'habitude et celle de complexion (caractéristique permanente d'un individu). Cette homosexualité de complexion pourrait ouvrir aujourd'hui à un renouvellement de la pensée chrétienne. À son époque les cisterciens, tout en ayant intégré que la relation sexuelle n'est morale que lorsqu'elle respecte les finalités léguées par la nature – procréation, fidélité et éducation des enfants –, vont repenser l'afectivité, ouvrant un nouveau champ de compréhension des relations humaines. Ils reconnaissent que toutes les affections, puisque produites par Dieu, sont justes. Ils veillent alors à les intégrer dans le cadre dans lequel elles se déploient, leur vie monastique, sans développer dans la direction de l'activité sexuelle, ce qui serait contraire à leur engagement.

Les papes contemporains, reprenant les philosophes personnalistes, ont développé des lectures de la relation homme-femme dans de très beaux termes, montrant qu'avant d'être une nécessité physiologique de rencontre des corps, l'amour est pour les vivants une façon de déployer leurs potentialités pour vivre de façon harmonieuse leur existence. Cependant, dans le souci de conserver une pensée susceptible d'être universelle, ils ont fait de la loi naturelle un des fondements de la morale sexuelle, n'entendant pas les découvertes des sciences humaines qui, comme nous l'avons vu avec Freud, reconnaissent que l'homosexualité est une structure permanente avec laquelle les personnes concernées devront apprendre à vivre, et que les personnes transgenres, grâce aux techniques médicales et accompagnées, pourront accéder à une vie adulte correspondant à leur réalité.

L'avènement des pensées philosophiques phénoménologique et personnaliste conduira l'Église avec Vatican II à reconnaître que la relation sexuelle sert l'édification des personnes.

On le voit, le magistère, écoutant les voies des recherches philosophiques, tente de retravailler ce qu'il a reçu de la proclamation de la foi dans le domaine éthique. Quasi unanimement les sciences humaines reconnaissent que les personnes homosexuelles, lesbiennes, sont porteuses de caractéristiques qui les marqueront toute leur vie. Il faut alors repenser pour chacun un espace dans lequel il puisse vivre son histoire de façon équilibrée et heureuse (vie sociale, vie affective et sexuelle). Cette vision ne peut se limiter à enfermer l'homme comme être naturel, au sens biologique. Car une telle lecture fait de l'exercice de la sexualité un aspect mécanique vécu dans la structure physiologique de la personne. Or les hommes ne se pensent plus aujourd'hui en termes de nature mais en termes de personne.

Cela conduit à reconnaître les nouvelles approches de la sexualité que la recherche biologique et les sciences humaines découvrent. Les textes du magistère reconnaissent ces tendances sexuelles particulières (*Lettre aux évêques de l'Église catholique pour une pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, 1986). Ils conduisent à lire l'amour non comme la seule expression biologique ou copulation, mais comme l'expression du partage et de la communion de deux personnes pour leur croissance (Jean-Paul II, *Familiaris consortio*). Il s'agirait alors de prolonger la loi naturelle, en entrant dans une attitude pragmatique contemplative. Observant deux personnes qui déploient une relation d'amour, nous verrions qu'au-delà de la rencontre des corps, il s'agit de la rencontre de deux singularités qui sont appelées à déployer leur

accomplissement. Rappelons-nous que le désir ressenti ne traduit pas avant tout la recherche d'un plaisir, ni l'envie de répondre à un besoin physiologique, mais est l'expression de l'originalité de l'être qui cherche à accomplir sa vocation car :

L'humain porte en lui une marque d'inachèvement, d'ouverture constante, ou encore d'incomplétude irréductible et de soupléssé, qui est la raison pour laquelle il est préférable de parler de « l'être humain » plutôt que de « l'homme », tant ce dernier mot est devenu historiquement chargé et figé<sup>111</sup>.

S'intéressant moins aux caractéristiques morphologiques, biologiques qu'à penser ce qu'il est comme dynamisme en voie d'accomplissement, le pape Benoît XVI disait dans sa première encyclique, *Deus Caritas est*, que l'homme est une unité et qu'amour et *agapè* en lui doivent trouver leur unité :

L'homme devient vraiment lui-même, quand le corps et l'âme se trouvent dans une profonde unité ; le défi de l'éros est vraiment surmonté lorsque cette unification est réussie. Si l'homme aspire à être seulement esprit et qu'il veuille refuser la chair comme étant un héritage simplement animal, alors l'esprit et le corps perdent leur dignité. Et si, d'autre part, il renie l'esprit et considère donc la matière, le corps, comme la réalité exclusive, il perd également sa grandeur. L'épicurien Gassendi s'adressait en plaisantant à Descartes par le salut : « Ô Chair ! » Et Descartes répliquait en disant : « Ô Chair ! » Mais ce n'est pas seulement l'esprit ou le corps qui aime : c'est l'homme, la personne, qui aime comme créature unifiée, dont font partie le corps et l'âme. C'est seulement lorsque les deux se fondent véritablement en

111. Diogo Sardinha, « Différence entre l'anthropologie pragmatique et l'anthropologie métaphysique », *Rue Descartes*, Collège international de philosophie, 2012/3, n° 75, p. 49-59.

une unité que l'homme devient pleinement lui-même. C'est uniquement de cette façon que l'amour – l'éros – peut mûrir, jusqu'à parvenir à sa vraie grandeur<sup>112</sup>.

Traditionnellement nous rendons compte de l'homme comme d'une unité corps-âme-esprit, entité créée reçue et invitée à déployer ses potentialités.

L'être humain est habituellement compris comme corps-âme-esprit à l'image de Dieu. Un donné reçu à intégrer et à déployer pour vivre sa relation avec le créateur. Nous sommes invités à repenser l'être humain avec tout l'apport des sciences humaines intégrant les sexualités (homosexualité, transsexualité), par le passage d'une vision ternaire à une vision quaternaire. Le théologien protestant Siegwalt a cherché à construire cette nouvelle anthropologie, qui intègre les approches des sciences humaines. C'est pour cela qu'il pense l'homme comme un être quaternaire : corps-âme-esprit-raison :

Les éléments considérés sont l'anthropologie physique, l'anthropologie psychique, l'anthropologie rationnelle et l'anthropologie spirituelle... selon l'anthropologie quadripartite. Les sciences de la nature prises en compte dans l'anthropologie physique. Pour ce qui est de l'anthropologie psychique il privilégie l'œuvre de Jung essentielle pour dire l'universel de la nature. L'anthropologie rationnelle étudie l'entendement et la volonté, objet de la philosophie classique. L'anthropologie spirituelle, quant à elle, reconnaît sans peine la transcendence de l'être humain<sup>113</sup>.

112. Benoît XVI, *Deus Caritas est*, n° 5.

113. Professeur Gérard Siegwalt, auteur de *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, somme théologique en 5 volumes, publiée entre 1987 et 2007. J'ai utilisé le quatrième volume : « L'affirmation de la foi : anthropologie théologique ».

Il nous met en capacité d'approcher l'humain dans toute sa complexité et en continuant de le poser en relation avec le créateur. L'être est créé, une création relationnelle avant d'être une création essentialiste. L'homme est homme en relation avec Dieu. Son corps tient dans l'espace de relation, que Dieu va devoir inventer en répondant au manque vécu par l'homme en créant le partenaire que sera la chair de sa chair, l'os de ses os. C'est dans cette relation qu'il va exprimer son être.

C'est cette perception de l'homme en relation que Jean-Paul II va déployer, pendant quatre ans, dans ses catéchèses, présentant une théologie du corps. Cette théologie inscrit la sexualité dans l'histoire. Il fait de la rencontre des corps moins un processus biologique que l'expression affective et corporelle de deux êtres déployant un lien qui les révèle et les fait advenir :

La sexualité, par laquelle l'homme et la femme se donnent l'un à l'autre par les actes propres et exclusifs des époux, n'est pas quelque chose de purement biologique, mais concerne la personne humaine dans ce qu'elle a de plus intime. Elle ne se réalise de façon véritablement humaine que si elle est partie intégrante de l'amour dans lequel l'homme et la femme s'engagent entièrement l'un vis-à-vis de l'autre jusqu'à la mort. La donation physique totale serait un mensonge si elle n'était pas le signe et le fruit d'une donation personnelle totale, dans laquelle toute la personne, jusqu'en sa dimension temporelle, est présente<sup>114</sup>.

Le pape redit ici clairement que la rencontre sexuelle est bien plus qu'un acte biologique mais l'accession de la

114. Jean-Paul II, *Familiaris consortio*, n° 11.

personne à son être personne. Il le précise cependant pour l'union homme-femme qui est la seule capable de répondre à la finalité procréatrice inscrite dans tout acte d'amour profond qui doit avoir cette finalité. Cette union est résultat de l'expression du désir. Le désir, non en ce qu'il a à voir avec la passion que les philosophes grecs assimilaient à l'emprise de la chair sur la raison, mais le désir comme besoin pour l'homme de ne pas traverser seul l'existence. Or c'est ce même désir qui habite nos sœurs et frères transgenres, lesbiennes et homosexuels, ce désir expression de leur humanité commune.

Les personnes transgenres pour raisons physiologiques ou génétiques vivent douloureusement leur réalité jusqu'à ce qu'elles soient parvenues à mettre en conformité leur réalité avec la perception psycho-affective qui les marque. Les personnes homosexuelles et lesbiennes ayant une structure personnelle que les psychanalystes reconnaissent permanente (bien qu'ils soient partagés sur son origine) ne parviendront pour nombre d'entre elles à trouver leur équilibre que dans la rencontre d'une compagne pour traverser l'existence. Cette dimension psycho-affective exige d'être prise en compte pour permettre aux personnes LGBT+ de vivre une vie saine et équilibrée, leur permettre de penser leur place dans l'espace commun.

Nous ne pouvons taire les découvertes des diverses sciences humaines qui ont mis au jour la différence entre sexe, tendance et genre. Cela a modifié de façon permanente notre façon de comprendre l'humain. Il ne s'agit pas d'affirmer qu'il n'y a pas de liens entre corps et sexe, mais de ne plus nous ancrer uniquement dans un regard biologique du vivant, l'être humain n'étant pas avant tout un animal doué de raison mais une créature de Dieu. Le pape Benoît XVI dans sa première encyclique reconnaissait que l'éros n'exprimait pas la pulsion

animale. Éros, cette dimension que les stoiciens recevaient comme passion que l'homme devait apprendre à dompter, est pour lui expression de la profondeur de l'homme. L'éros redit la grandeur de l'humain créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Personne aujourd'hui ne définirait l'homme comme un animal doué de raison, mais tous reconnaissent la personne comme un être habité par le désir de la rencontre.

Si l'Église « maîtresse » est parvenue à intégrer la dimension amoureuse de la relation sexuelle humaine, elle n'a malheureusement pas pensé à donner une place dans la communauté aux croyants marqués par ces sexualités LGBT+ (à l'exception des associations : communauté d'appartenance spécifiques). Si ces groupes sont chemins d'espérance, ils ne peuvent être l'espace normal de la vie ecclésiale.

### ***Béniir les maisonsnées d'alliance pour que tous vivent l'amour de Dieu***

Nous avons vu que la Bible ne parle pas d'homosexualité et qu'elle peut continuer à être proposition de vie pour les croyants et non pas code. Les théologiens, eux, nous invitent à repenser l'anthropologie afin d'aider à intégrer les sciences humaines dans la description de l'homme, passant d'une vision terraire à une vision quaternaire afin de permettre à toutes les personnes d'être comprises dans leur réalité. Si nos Églises proposent actuellement de timides espaces de parole, laissant à chaque pasteur et chaque communauté d'adapter son attitude dans l'accueil des personnes transgenres et homosexuelles, une Église nord-américaine sollicitée par ses fidèles qui demandaient à être accompagnés, y compris en béniissant leurs amours, a pris le temps de réfléchir le sens de la

bénédiction. L'Église épiscopaliennne s'est affrontée à cette question en méditant la relation humaine comme bénédiction (don) qui doit devenir mission (béniir ceux qui nous entourent). Sa méditation l'a conduite à sortir de la notion de couple pour décrire les vies de ses membres engagés dans des partenariats d'existence. Pour cela, elle a choisi de parler de « maisonsnées d'alliance », répondant ainsi à toutes les nouvelles situations auxquelles elle était confrontée. Cette lecture m'a semblée intéressante pour sortir de l'impasse dans laquelle, catholiques, nous sommes.

La récente étude de la théologienne américaine Megan DeFranza montre qu'il y a quatorze types de transsexualités (structure physiologiques ou génétiques) constitutives. Dans ces cas, ces personnes, après avoir entrepris les parcours psycho-médicaux proposés par la science, ont des chances de parvenir à une vie saine et équilibrée, et cela semble être voie de sagesse. L'Église jusqu'à ce jour, accueillant la nature comme un don de Dieu reçu, invite à conserver la structure initiale et ne reconnaît pas à l'être humain concerné un quelconque changement. Cela freine les chances des personnes concernées de parvenir à une vie saine et équilibrée. Il est à souhaiter que dans sa sagesse, l'Église reconnaisse ce changement et trouve la façon de l'inscrire dans ses registres, suivant en cela l'état civil qui, une fois le processus de transition sexuelle terminé, entérine la nouvelle identité de la personne. Cela est aujourd'hui impossible, ce qui transforme ces personnes en sans domicile, puisque sans existence légale croyante (baptisées homme ou femme, elles ne sont pas reconnues avec leur nouvelle identité). N'étant pas reconnues, leur est fermé le chemin des sacrements, leur chemin de sanctification. Curieusement, nous le savons, il existe des croyants qui ont

découvert la foi après avoir vécu leur transition, ayant ainsi pu être baptisés sans aucune difficulté dans leur nouvelle identité.

Cette étude ne vise pas les questions sociétales : la question du statut social à donner aux couples de même sexe ou couples transgenres (mariage, union civile, pacs, etc.), mais la façon dont la communauté croyante pourrait recevoir ces nouveaux types de relations humanisantes. Nous ne visons pas non plus à parler de l'accueil éventuel d'enfants. Il s'agit par ce travail d'offrir aux personnes aux structures homosexuelles et transsexuelles de déployer une vie affective équilibrante et saine, les mettant sur la voie du salut en Jésus.

Lorsque les relations sont vécues dans la stabilité et l'échange de tendresse humanisante, alors la communauté de vie, comme le notait la Conférence épiscopale de France lors du débat sur le « mariage pour tous », pourrait être reconnue par la communauté croyante. C'est en 2012 que l'Église épiscopale s'est affrontée à cette question, achévant sa démarche en donnant une place aux bénédictions de ces relations. Ce chemin d'écoute fraternelle de l'Église épiscopale a trouvé des voies nouvelles pour cheminer avec ses membres fidèles du Christ, même si ses relations avec les Églises sœurs de la communion anglicane se sont tendues sans conduire à l'exclusion<sup>115</sup>. Le texte qu'elle a produit est un outil ressource dans la tradition de leur Église, mais pourrait le devenir aussi pour la nôtre, en vue d'inscrire, comme elle

115. À consulter : « Je te bénirai et tu seras une bénédiction » texte de l'Église épiscopale nord-américaine en 2012, pour accueillir et bénir les unions de même sexe, entraînant un changement de discipline, donc de droit canonique, pour pouvoir célébrer des unions de même sexe : L'Église épiscopale d'Amérique du Nord s'est alors vue sommée de quitter les commissions doctrinales et œcuméniques mais n'a pas été exclue de la communion.

l'a fait dans sa communion, la bénédiction de ces couples de même sexe dans notre tradition.

Fidèle à l'expérience de la réforme, pour qui la Parole est première, c'est en présentant l'usage qui est fait des références scripturaires qu'elle ouvre son travail. Elle explique que les lectures des textes qui entraînent le rejet de certaines pratiques sexuelles sont héritées des époques de leur production. Elle expose que ledit « crime de Sodome », la lecture sexuelle de l'événement de Sodome et Gomorrhe, n'est apparu que tardivement, Jésus lui-même ne lisant ce texte que comme le refus de l'accueil, manque à l'hospitalité qui était en cause dans le texte. Elle pose le texte du Lévitique comme expression née de la conception de l'homme-mâle et de la femme-femelle, faisant de tout usage du sexe n'entrant pas dans cette forme une « abomination », car un désordre à la création.

Elle rappelle que lorsque Paul dans l'épître aux Romains exclut les « efféminés » du royaume, ce sont celles et ceux qui pratiquent l'idolâtrie lors de pratiques sexuelles non conformes à la nature qui sont visés, ce qui n'est pas le propos des personnes homosexuelles que les communautés chrétiennes auraient rencontrées.

Elle note aussi que l'Église a toujours lu les deux textes de création (Gn 1 et Gn 2) pour fonder sa conception du mariage sur le lien entre sexe et procréation. Elle note que le deuxième texte, précisément celui que cite Jésus dans la controverse sur le mariage, n'a pas pour objectif la procréation, mais de répondre à la solitude d'Adam qui va trouver dans le nouvel être, non une aide pour se perpétuer, mais une personne avec qui vivre une vie en compagnonnage. Ce n'est ainsi pas l'attention à l'activité générale qui est visée mais la construction d'une personne dans son vécu relationnel. Or les demandes de bénédictions faites à la communauté ne sont pas

de l'ordre sexuel, elles expriment le désir de ses fidèles d'inscrire leur vie comme signe d'alliance dans la communauté chrétienne à laquelle ils sont rattachés.

Le texte rappelle que l'amour entre deux êtres humains est une réalité vécue comme une bénédiction. Dans la Bible, la bénédiction est faite pour être accueillie et destinée à être partagée : « Je te bénirai et tu deviendras bénédiction ». Cette citation biblique deviendra le titre du texte de référence<sup>116</sup>. Fort de cette conviction, il propose aux Églises de se faire servantes des frères et sœurs homosexuels et lesbiennes qui sont dans leurs rangs. Sortant d'une lecture philosophique et théologique de leur tradition qui ne reconnaît comme relation sexuelle porteuse de sens que l'union de l'homme et de la femme, il admet que des relations vécues par ces fidèles homosexuels :

engagés dans une relation à vie de fidélité, monogamie, affection réciproque et respect, dans une communication attentive et honnête, et dans l'amour sacré [...] permet aux membres d'une telle relation de voir dans l'autre l'image de Dieu<sup>117</sup>.

L'Église épiscopale reconnaît alors que de telles relations sont porteuses de sens. Elle reconnaît le vécu de ces croyants qui la sollicitent pour cheminer en son sein, et qui pour certains lui demandent à être bénis. Elle ne nie pas

116. Ressources liturgiques : « Je te bénirai et tu seras bénédiction », Episcopal Church, Juillet 2012.

117. Résolution 2000-D039 de la Convention générale de l'Église épiscopale. Les Écritures reflètent une approche similaire pour discerner la preuve d'une grâce divine et de l'œuvre de l'Esprit quand, par exemple, Jésus utilise l'analogie avec le fait de jurer un arbre par la qualité des fruits qu'il donne (Mt 7, 16-18 et Lc 6, 43).

la place de la relation homme-femme, qui appartiennent au domaine de la révélation, mais trouve dans une nouvelle lecture des textes comment faire place à ces croyants. La Bible, dans son tout premier livre (en Gn 2), insiste sur le fait que Dieu crée Ève, partenaire d'Adam, davantage comme remède à la solitude qu'associée à la mission de procréation.

L'homme d'aujourd'hui pourrait alors inviter Dieu à inventer un compagnonnage nouveau pour que sa nouvelle réalité puisse être bénie et devienne bénédiction pour les autres. Ce compagnonnage vécu dans les valeurs de fidélité, de stabilité, voie humanisante pour les personnes, est alors chemin de fécondité. L'Église s'ouvre à une lecture nouvelle de ces partenariats de vie. Son observation dégage trois types d'alliances porteuses de sens. Pour cela, elle va choisir ainsi de ne plus parler de couple mais de « maisons d'alliance » que célébrerait la communauté croyante :

ce cadre général des relations d'alliance dans la vie de l'Église nous permet de réfléchir sur le sens des nombreuses formes d'alliances avec lesquelles l'Église est bénie – l'ordination, les vœux monastiques, le mariage et aussi les relations entre personnes de même sexe. La bénédiction de toute relation est une bénédiction non seulement pour les personnes dans cette relation mais aussi, à part égale, pour la communauté qui les entoure. Cette bénédiction mutuelle se voit de bien des façons, notamment car elle permet à ceux qui sont engagés dans une telle relation de manifester les fruits de l'Esprit (Galates 5, 22-23), qu'ils n'auraient peut-être pas manifestés en dehors de cette relation. Discerner ces dons de l'Esprit dans une relation est une des raisons pour lesquelles une communauté de foi bénit cette relation<sup>118</sup>.

118. *Ibid.*, p. 52-53.

Les rédacteurs développent une grande sollicitude pour le vécu de leurs fidèles, reconnaissants que

pour les couples de même sexe comme pour les couples mariés de sexes opposés, le foyer offre la structure pour le quotidien d'une intimité d'alliance : oeuvrer pour répondre aux besoins de l'autre et soutenir la famille, organiser le foyer et son court quotidien, entretenir et partager les biens, prendre soin de l'autre dans la maladie et la mort<sup>119</sup>.

À chacune de ces maisons de vivre les dimensions qui expriment la responsabilité de toute relation affective reconnue par un communauté confessant Jésus Christ sauveur.

Cette nouvelle compréhension, sans nier le long travail effectué au long de l'histoire par nos soeurs et frères qui se sont employés à penser l'humain dans sa mission d'être signe de bénédiction pour tous, ouvre à chacune et à chacun une place au cœur du peuple croyant en marche vers son accomplissement.

Cela semblerait être l'ouverture d'une voie respectueuse des soeurs et frères lesbiennes, homosexuels ou transgenres. Une voie qui nous sort de l'éternel débat nature-culture, raison-passion et des conflits insolubles qui bloquent des chemins aptes à comprendre les nouvelles sexualités. Nos frères et soeurs LGBT+ pourraient alors trouver le chemin de leur accomplissement pour qu'advienne dans leur vie le royaume de Dieu auquel, dans leur foi au Christ, ils adhèrent.

---

119. *Ibid.*, p. 47-47.

# Transgenrisme et Christianisme

Olivier MOOS



Études et Analyses – N° 45 – Septembre 2022

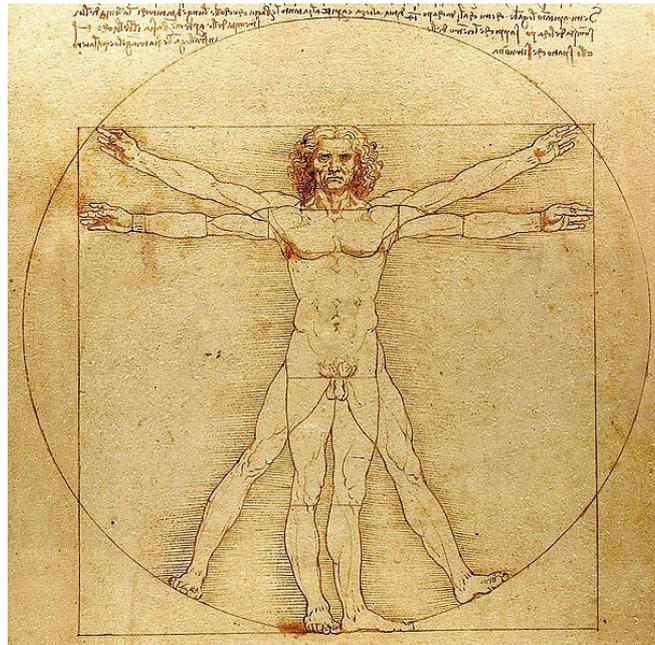
URL : [https://religion.info/pdf/2022\\_09\\_Moos\\_Transgenrisme\\_Christianisme.pdf](https://religion.info/pdf/2022_09_Moos_Transgenrisme_Christianisme.pdf)

© 2022 Olivier Moos - Religioscope

## Chapitre II

### Dieu est-il *Queer* ?

#### La réception du transgenrisme dans le christianisme



Bien que les débats autour de la question *trans* se distribuent dans des domaines aussi divers que la psychiatrie, le droit ou la sociologie, une partie substantielle des affirmations avancées par les activistes et les intellectuels qui soutiennent ce mouvement portent néanmoins sur des questions épistémologiques, ontologiques et morales : l'existence ou non d'une nature humaine, l'autorité épistémique de l'expérience subjective, le problème du rapport entre corps et esprit, ou encore les relations entre les concepts que nous utilisons et la réalité qu'ils sont censés capturer. Si les auteurs tant progressistes que conservateurs intègrent souvent dans leurs approches les questions relatives au traitement médical de la dysphorie de genre, aux hypothèses sur

une origine neurobiologique des transidentités<sup>95</sup> ou (essentiellement chez les critiques du transgenrisme) à la dimension sociopolitique du phénomène LGBTQ, ces questionnements peuvent être étudiés empiriquement et sont largement indépendants des convictions religieuses ou des obligations philosophiques. Nous ne développerons donc pas ces aspects du débat pour privilégier une analyse des arguments et motivations plus directement associés à la cohérence et à la légitimité théologique.

La diversité des sources, depuis la Bible, les écrits des Pères de l'Église, les conciles jusqu'aux figures ecclésiales contemporaines, encourage inévitablement une grande diversité d'interprétations et d'applications en matière éthiques et théologiques parmi les différentes dénominations.<sup>96</sup> D'un côté, les défis posés par l'adoption de la métaphysique du transgenrisme ainsi que leurs conséquences sont considérés par les intellectuels chrétiens de sensibilité conservatrice comme incompatibles avec un certain nombre d'éléments clefs de la charpente théologique du christianisme. Leur réponse au défi des transidentités prend fréquemment la forme d'objections philosophiques. De l'autre, les innovations conceptuelles du transgenrisme sont accueillies par les théologiens trans-inclusifs comme autant d'outils facilitant l'intégration des personnes *trans* dans le giron des communautés religieuses.

---

<sup>95</sup> C'est-à-dire de savoir s'il existe une corrélation entre la dysphorie de genre et certaines structures ou fonctions du cerveau (ou des variances hormonales prénatales). Puisque le cerveau est sexuellement dimorphe (taille, structure, fonction varient légèrement entre les sexes), la question est d'évaluer s'il est possible pour un individu biologiquement mâle ou femelle de posséder un cerveau inversement typiquement féminin ou masculin. Cette hypothèse fait débat parmi les théoriciens du genre compte tenu de la difficulté de réconcilier cette notion de cerveau sexué avec la définition du genre comme socialement construit. Pour une défense de cette hypothèse, voir le biologiste Robert Sapolsky, « Caitlyn Jenner and Our Cognitive Dissonance », in *Nautilus*, 31 août 2015 - <https://nautil.us/caitlyn-jenner-and-our-cognitive-dissonance-3713/> ; Ferdinand Boucher et Tudor Chinnah, « Gender Dysphoria: A Review Investigating the Relationship Between Genetic Influences and Brain Development », in *Adolescent Health, Medicine and Therapeutics*, vol. 11, 2020 - <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7415463/> ; pour une analyse critique de l'état de la recherche sur la question, voir Lawrence S. Mayer et Paul R. McHugh (professeurs de psychiatrie, *Johns Hopkins University*), « Sexuality and Gender: Findings from the Biological, Psychological, and Social Sciences », in *The New Atlantis*, automne 2016, partie 3 - <https://www.thenewatlantis.com/publications/part-three-gender-identity-sexuality-and-gender>

<sup>96</sup> Voir par exemple Stephanie Roy, « Christian Bioethical Approaches to Gender Reassignment Surgery: Understanding Opposition and Retrieving the Body-Soul Complex », in *Say Something Theological: The Student Journal of Theological Studies*, vol. 2, n° 2, art. 5, 2020 - <https://digitalcommons.lmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1033&context=saysomethingtheological>

Leur réponse consiste le plus souvent à développer une herméneutique compatible avec le récit des transidentités.

## Réformer les Églises réformées

La résistance aux théories du genre ne fait pas l'unanimité parmi les théologiens chrétiens et coexiste avec diverses formes d'intégration du transgenrisme<sup>97</sup> au sein des pratiques et de la pastorale des églises de sensibilité progressiste.<sup>98</sup> Les communautés religieuses ne sont pas étanches aux effets de mode intellectuelle et les réflexions d'un certain nombre de théologiens ont suivi un itinéraire parallèle aux évolutions du concept de genre au cours de la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Ainsi, les années 1970-80 voient l'émergence de courants théologiques féministes, gays et lesbiennes, particulièrement sous les plumes des théologiennes américaines Mary Daly (1928-2010)<sup>99</sup>, Isabel Carter Heyward, prêtre dans l'Église épiscopale, ou encore Letty Mandeville Russell (1929-2007), première femme ordonnée (en 1958) dans l'Église presbytérienne unie aux États-Unis d'Amérique. Ces auteures rejettent la conception traditionnelle d'un Dieu « mâle » (le Père) au profit d'un travail de ré-imagination de la divinité, et dénoncent le rôle que

---

<sup>97</sup> Par exemple : Austen Hartke, *Transforming: The Bible and the Lives of Transgender Christians*, Westminster John Knox Press, 2018. Hartke, un transgenre chrétien, directeur de la communauté en ligne *Transmission Ministry Collective* (<https://www.transmissionministry.com>), dédiée au soutien spirituel et éducatif des chrétiens transgenres et *gender-expansive*, développe une défense biblique et théologique de l'intégration des personnes trans dans l'Église et la reconnaissance complète des identités de genre par cette dernière. Son essai argue qu'une fois que la Bible a été débarrassée de ses biais culturels et de ses interprétations rigides basées sur des binarités simplistes, il n'existe aucune incompatibilité entre foi chrétienne et transgenrisme.

<sup>98</sup> Michel Danthe, « Dix théologiens protestants croient à une Église qui accepte toutes les minorités sexuelles », in *Le Temps*, 26 octobre 2015 ; Le 24<sup>e</sup> synode général de l'Église unie du Christ (protestante) : *Affirming the participation and ministry of transgender people within the United Church of Christ and supporting their civil and human rights*, 15 juillet 2003 - <http://uccfiles.com/pdf/2003-AFFIRMING-THE-PARTICIPATION-AND-MINISTRY-OF-TRANSGENDER-PEOPLE-WITHIN-THE-UNITED-CHURCH-OF-CHRIST-AND-SUPPORTING-THEIR-CIVIL-AND-HUMAN-RIGHTS.pdf> ; L'Église Épiscopale : <https://www.episcopalchurch.org/who-we-are/lgbtq/> ; Alliance des Églises baptistes : <https://awab.org/> ; L'Église luthérienne évangélique aux États-Unis (ELCA) : <https://www.elm.org/> et <http://www.reconcilingworks.org/> ; L'Église presbytérienne : <https://oga.pcusa.org/section/ga/ga221/message-stated-clerk-grady-parsons-marriage/>. Pour une présentation plus exhaustive, voir : Human Rights Campaign, *Faith positions*, <https://www.hrc.org/resources/faith-positions>

<sup>99</sup> *The Church and the Second Sex*, Geoffrey Chapman, 1968.

l'Église joue dans l'« hétérosexisme », la « domination patriarcale », le racisme ou encore le classisme qui caractériseraient les sociétés occidentales.

Dans les années 1990, des auteurs comme le théologien et ancien jésuite Robert E. Shore-Goss<sup>100</sup> ou la théologienne britannique Elizabeth Stuart<sup>101</sup> développent une théologie *queer* qui propose une révision de la distinction naturelle entre homme et femme – catégories matérielles encore acceptées par la théologie féministe des décennies précédentes – au profit d'un rejet de l'hétéronormativité dans le récit biblique, de la contestation de l'idée que les personnes ont une nature fondamentale (une substance) et de l'affirmation que le christianisme a longtemps été *queer*. Dieu n'est bien sûr surtout pas « le Père », mais il n'est même plus « féminin » ou « homosexuel » comme le proposaient les théologies minoritaires précédentes. Il devient *queer*, c'est-à-dire incertain, au-delà des définitions et des catégories, à l'image de la doctrine trinitaire qui représenterait un défi à la norme, ou du personnage de Jésus-Christ dont les gestes et dires ont *queer-é* le monde.<sup>102</sup>

Fortement influencée par la critique poststructuraliste de l'identité du philosophe Michel Foucault (1926-1984) et la théorie de la performativité de Judith Butler, la théologie *queer* est un développement particulier de la « théorie *queer* » qui émerge au début des années 1990. Cette dernière est une approche critique, a-méthodologique et non-systématique, surtout intéressée aux questions de sexualité, identité, sexe et genre, et dont l'objet est la déconstruction des normes binaires (homme et femme, hétéro et homo, nature et culture, objectivité et subjectivité, normalité et anormalité, etc.) et l'analyse des manières dont les discours<sup>103</sup>, pratiques et cultures à la fois dépendent de et

---

<sup>100</sup> *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*, Pilgrim Pr, 2003.

<sup>101</sup> *Religion Is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered Persons*, Pilgrim Pr, 1998.

<sup>102</sup> Voir, *inter alia*, Laurel Schneider, « Queer Theologies », in *Religion Compass*, vol. 6, n° 1, janvier 2012 ; Halvor Moxnes, « Was Jesus queer? », Centre for Gender Research, 28 mai 2020 - <https://www.stk.uio.no/english/research/pride/was-jesus-queer.html>

<sup>103</sup> Une illustration de la manière dont ce type d'« attitude » critique inspirée par la théorie *queer* peut se manifester : Ryan Thorneycroft (École des Sciences Sociales, Université de Western Sydney), « Crippling Incest Discourse(s) », in *Sexuality & Culture*, vol. 25, 2021, pp. 1910–1926. Il s'agit d'une déconstruction des raisons pour lesquelles le tabou de l'inceste existe et une réhabilitation conditionnelle de cette pratique via l'intersection des *Disability* et *Queer Theories*.

reproduisent les binarités sexuelles et de genres.<sup>104</sup> Si le féminisme et la théorie *queer* partagent une forme de déni des facteurs biologiques sur le comportement humain, ainsi qu'une lecture politique du sexe et du genre tous deux conçus comme essentiellement articulés à des rapports de domination et de subordination, le premier veut modifier ce que signifie « être femme », tandis que la théorie *queer* ambitionne de dépasser le domaine des définitions pour produire de nouvelles formes de féminité(s) et de masculinité(s), typiquement dans le vaste champ des identités hybrides, fluides et *trans*.

Selon Laurel C. Schneider and Carolyn Roncolato, chercheuses au Séminaire Théologique de Chicago, il existe des tensions stratégiques entre les mouvements LGBT et certains théoriciens de la *queer*-ité qui ont débouché sur deux différents champs de réflexion théologique. La théorie *queer* tend à analyser la religion comme une parmi les structures socialement construites qui participent à la perpétuation des normes de genre et de sexe, c'est-à-dire qui contribuent à fabriquer les catégories artificielles que nous utilisons ordinairement, comme les notions de normalité ou de justesse morale. Les théologiens et activistes religieux LGBT, en revanche, travaillent plutôt à intégrer les sexualités non hétérosexuelles et les individus *trans* au sein des communautés religieuses en révélant ou en réinterprétant les récits et éléments au sein de la tradition existante. Leur objectif est non seulement de démontrer la légitimité théologique de cette intégration, mais aussi de dénoncer les injustices sociales, l'homophobie, la transphobie (etc.) dans les congrégations religieuses à l'aide de ces mêmes ressources scripturaires auxquelles ces dernières se réfèrent.<sup>105</sup> Il s'agit là d'une stratégie de captation de l'autorité des Écritures probablement adoptée par la majorité du clergé des églises progressistes *trans*-inclusives.

Cette théologie critique ambitionne certes de débarrasser la tradition chrétienne des sédiments idéologiques hétéronormés et sexistes hérités d'une

---

<sup>104</sup> De Lauretis, Teresa « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », in *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 3, 1991.

<sup>105</sup> L. Schneider, art. cité, p. 4.

interprétation rigide et patriarcale des Écritures,<sup>106</sup> mais cet effort n'est pas motivé par un rejet des croyances chrétiennes ou des institutions religieuses en tant que telles, bien au contraire. Dans un esprit perçu par les acteurs comme proprement évangélique, les théologies *queer* et *trans*<sup>107</sup> visent à réconcilier la « communauté » LGBTQ avec le christianisme et ses institutions.<sup>108</sup> Ainsi, un certain nombre de groupes religieux, surtout dans le champ du protestantisme, mais pas exclusivement<sup>109</sup>, ont non seulement embrassé l'idéologie d'une « justice sociale »<sup>110</sup> prenant à bien des égards le relais des théologies de la libération apparues dans les années 1970, mais ont aussi développé des manuels pratiques pour l'accueil et l'intégration des LGBTQ au sein des communautés.

## Un protestantisme « inclusif »

En Suisse, le Groupe Église inclusive de l'Église évangélique réformée du canton de Vaud (EERV) illustre les transformations qui accompagnent l'adoption au sein des activités pastorales et des pratiques liturgiques à la fois

---

<sup>106</sup> Voir un exemple d'une interprétation *queer* du Cantique des cantiques dans Jean-Jacques Lavoie et Anne Létourneau, « Herméneutique queer et Cantique des cantiques », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 66, n° 3, 2010, pp. 512 et suiv. - <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2010-v66-n3-ltp3991/045336ar.pdf>

<sup>107</sup> Bien que ce champ théorique semble n'être qu'une sous-catégorie de la théologie *queer*, il existe néanmoins un certain nombre de tentatives de théorisation : <http://www.transtheology.org/> ; Joy Ladin, « In the Image of God, God Created Them: Toward Trans Theology », in *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 34, n° 1, printemps 2018, pp. 53-58 ; <https://www.clgs.org/multimedia-archive/bishop-megan-rohrer-trans-theology-without-apology-the-12th-annual-clgs-georgia-harkness-lecture/>

<sup>108</sup> Kelly Kraus, « Queer Theology: Reclaiming Christianity for the LGBT Community », in *e-Research: A Journal of Undergraduate Work*, vol. 2, n° 3, 2011.

<sup>109</sup> Compte tenu de la position officielle de l'Église catholique, l'adoption du transgenrisme et l'adaptation des pratiques religieuses dans le champ du catholicisme doit se faire en dehors de ou pour le moins en opposition à l'institution : voir par exemple : « Le grand coming-out du catholicisme allemand », in *Le Temps*, 24 janvier 2022 - <https://www.letemps.ch/monde/grand-comingout-catholicisme-allemand> ; les associations catholiques *Dignity USA* - <https://www.dignityusa.org/> et *New Ways Ministry* - <https://www.newwaysministry.org/> ; <https://catholictrans.wordpress.com/>

<sup>110</sup> Pour une analyse de la fusion entre « Justice Sociale » et pratique religieuse, voir Moos, 'The Great Awakening' – Réveil militant, *Justice Sociale et religion*, art. cité.

des principes et des outils développés par les acteurs de la « justice sociale » et l'activisme LGBTQ.<sup>111</sup>

Leur approche consiste à étendre aux « identités de genre » (-TQIA+) la même logique d'intégration dans l'Église qui a précédemment été, au sein d'un nombre croissant de communautés protestantes<sup>112</sup>, appliquée aux homosexuels (LGB-). L'impératif d'inclusivité nécessite, selon le

Groupe Église inclusive, à la fois un accueil « *inconditionnelle* » des personnes « *lesbiennes, gays, bisexuelles, transgenres, intersexes, en questionnement ou queer* » au sein des activités de l'Église et des pratiques liturgiques, et de souligner la compatibilité des théories des transidentités avec la tradition chrétienne.

Concrètement, cette inclusion se manifeste, par exemple, par la « *bénédiction pour tou-te-s les couples, de même sexe ou de sexe différent* », accompagnée de « *célébrations inclusives* », c'est-à-dire intégrant non seulement l'homosexualité, mais aussi l'ensemble des identités, catégories et orientations sexuelles (TQIA+). Le culte doit faire place à un certain nombre d'« *aménagements nécessaires pour rendre les célébrations inclusives* », tant au niveau des actes que des formulations liturgiques. À ce dessein, Joan Charras-Sancho, féministe, docteure en théologie protestante et chercheuse associée à l'Institut Lémanique de Théologie Pratique<sup>113</sup>, a produit en 2019 un « Mémo



<sup>111</sup> <https://www.eerv.ch/presence/en-societe/eglise-inclusive-lgbtq>

<sup>112</sup> Marie Malzac, « Bénédiction des couples homosexuels : où en sont les Églises protestantes ? », in *La Croix*, 25 août 2017 - <https://www.la-croix.com/Religion/Protestantisme/Benediction-couples-homosexuels-sont-Eglises-protestantes-2017-08-25-1200871953> ; Human Rights Campaign, *Reformation Day: Protestant Christians Embrace LGBTQ Diversity 500 Years after Martin Luther*, 31 octobre 2017 - <https://www.hrc.org/news/reformation-day-protestant-christians-embrace-lgbtq-diversity-500-years-aft> ; Caryle Murphy, « Most U.S. Christian groups grow more accepting of homosexuality », *Pew Research Center*, 18 décembre 2015 - <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/12/18/most-u-s-christian-groups-grow-more-accepting-of-homosexuality/>

<sup>113</sup> Centre de compétences pour la recherche et l'enseignement en théologie pratique créé en 2015 et soutenu par la Faculté de théologie de l'Université de Genève (UNIGE) et la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université de Lausanne (UNIL).

pour un culte inclusif »<sup>114</sup>, basé sur ses expériences de célébrante et de participante. Ce texte propose une série d'initiatives à prendre, tant dans l'organisation des rassemblements que lors des prières et homélies, pour s'assurer d'un environnement liturgique parfaitement inclusif. L'inclusivité doit d'abord se signaler visuellement et oralement, à l'aide de drapeaux et symboles de la communauté LGBTQ (bannières et croix arc-en-ciel) et par l'intermédiaire de référence à la diversité lors de l'accueil, de la prière d'intercession, de la bénédiction (« *recevez, vous qui êtes hétéro, homo, bi, trans, en questionnement, la bénédiction qui nous vient de Dieu...* »), voire, quand la chose est possible, de la Sainte-Cène. Une attention particulière et explicitement quantitative doit être consacrée aux questions de « *parité* » et de « *diversité* », manifestée par la représentation proportionnelle des identités s'exprimant dans le cadre liturgique : « *40% de femmes, 40% de jeunes, 40% de laïques, des personnes issues des diversités culturelles (les % se fondent les uns dans les autres évidemment)* ». Une révision du langage, intégrant l'écriture inclusive, l'emphase sur des figures féminines (« *Martin Luther King peut aisément être remplacé par Rosa Parks* »), l'altération de certains cantiques et psaumes s'y prêtant, et une attention particulière au problème de la masculinisation de Dieu (« *éviter de la nommer au masculin uniquement* »).

Ce guide pastoral n'est pas une singularité dans le champ du protestantisme. Un document relativement similaire, appelant lui aussi à une mise à jour des pratiques ecclésiales, a été publié par l'Église d'Angleterre en 2018 : le *Pastoral Guidance for use in conjunction with the Affirmation of Baptismal Faith in the context of gender transition*<sup>115</sup>. Parmi les recommandations du guide se distingue la reconnaissance liturgique, par le biais du rite de l'affirmation de la foi baptismale, de la transition de genre d'un fidèle : la transition d'un sexe à l'autre est en quelque sorte consacrée rituellement par une forme de double baptême, à la fois de son « identité de genre » et de sa nouvelle (ou renouvelée) identité de membre de l'église. Il est intéressant de noter que le document inscrit l'adoption de nouveaux prénoms

---

<sup>114</sup> <https://www.eerv.ch/presence/en-societe/eglise-inclusive-lgbtqi/ressources-pour-linclusivite/ressources-inclusives-memo>

<sup>115</sup> <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2018-12/Pastoral%20Guidance-Affirmation-Baptismal-Faith.pdf>

par l'individu *trans* au sein de l'histoire de la tradition chrétienne, le comparant au changement de nom que pratiquent les candidats prenant l'habit dans certains ordres monastiques. L'affirmation de son identité de genre comme baptême séculier au sein de la congrégation LGBTQ fait écho au baptême ou à la confirmation du fidèle *trans* dans l'église.

Aux États-Unis, l'*Institute for Welcoming Resources*<sup>116</sup> a été créé en 2002 par les représentants du mouvement œcuménique *The Welcoming Church*, laquelle rassemble différentes dénominations chrétiennes et unitariennes et plus de 3300 congrégations dans le pays. Cet institut a fusionné en 2006 avec le lobby *National LGBTQ Task Force*<sup>117</sup> et met à disposition des publications et des programmes éducationnels LGBTQ-compatibles à destination des communautés religieuses. Parmi ce matériel, le *Transgender Curriculum for Churches and Religious Institutions*<sup>118</sup> est un manuel pédagogique et pratique à destination des congrégations qui propose un programme en trois sessions expliquant respectivement le transgenrisme, l'intégration théologique et liturgique des personnes transgenres, et les initiatives pratiques que la communauté doit entreprendre pour offrir un « *environnement accueillant pour toute personne transgenre qui passe sa porte* »<sup>119</sup>. La structure d'une session comprend la « création d'un espace sacré », avec une table basse couverte d'un tissu et agrémentée d'un « symbole approprié » et d'une bougie, la lecture de la première lettre de saint Paul aux Corinthiens (1 Corinthiens 12:12-27<sup>120</sup>), suivi de prières et d'un ensemble de recommandations pour la création d'un « espace sécurisé » (*safe space*) où les fidèles peuvent échanger.

---

<sup>116</sup> <http://welcomingresources.org/>

<sup>117</sup> <https://www.thetaskforce.org/>

<sup>118</sup> [http://welcomingresources.org/transaction\\_final.pdf](http://welcomingresources.org/transaction_final.pdf)

<sup>119</sup> Nous traduisons.

<sup>120</sup> *Car, comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Tous, en effet, nous avons été baptisés dans un seul esprit pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit [...]*

Signalons encore un dernier exemple. Un « guide d'affirmation » a été publié par le *Q Christian Fellowship*,<sup>121</sup> une association chrétienne œcuménique, fondée en 2001 par l'activiste chrétien Justin Lee sous le nom de *Gay Christian Network*, qui travaille au soutien des « chrétiens alliés lesbiens, bisexuels, gays, transgenres, homosexuels et hétérosexuels ». Inscrit dans une collection de sept autres guides destinés aux parents, aux étudiants, aux questions de spiritualité, de genre et de sexualité<sup>122</sup>, cette publication s'intitule *Trans And Gender-Expansive Identities* et s'articule sur un modèle similaire : proposer des exercices théologiques pratiques, des témoignages et des ressources bibliques.



« Christian and Proud - World Pride London 2012 », Wikimedia Commons

Depuis une dizaine d'années, il existe donc un nombre croissant de ressources théoriques et pratiques disponibles pour les acteurs des communautés chrétiennes qui veulent intégrer les identités LGBTQ, avec la production d'essais théologiques, des prières et lectures réinterprétant les écritures selon un angle transgenrisme ou encore des bénédiction *queer* qui permettent de moderniser le message des Évangiles.<sup>123</sup> Ces initiatives à l'attention de congrégations s'accompagnent également d'une riche littérature, académique et populaire, qui initie les fidèles au développements d'une

---

<sup>121</sup> <https://www.qchristian.org/>

<sup>122</sup> <https://www.qchristian.org/guides/trans>

<sup>123</sup> À titre illustratif, le site web de Josephine Inkipin, prêtre anglicane et ministre de la communauté chrétienne progressive *Pitt Street Uniting Church* à Sydney, propose un certain nombre de ressources liturgiques inclusives : <https://www.transspirit.org/prayers--worship.html>

théologie réformée à la lumière du féminisme trans-inclusif et des théories du genre.<sup>124</sup>

Ces exemples témoignent non seulement d'une forme de fusion idéologique entre l'activisme de la « justice sociale », le lobbyisme LGBTQ et le christianisme progressiste (surtout d'obédience protestante)<sup>125</sup>, mais aussi d'un double phénomène d'hybridité du croire et du faire au sein même d'un certain nombre de congrégations. Sur une dimension verticale, les théologies féministes et homosexuelles d'abord, puis *queer* et *trans*, introduisent dans les églises un certain nombre d'éléments développés par ces courants minoritaires et encouragent un processus de réformes ou de déconstruction des normes, principes et interprétations qui ont formé la charpente de la tradition chrétienne depuis la fin de l'Antiquité tardive. Sur une dimension horizontale, les membres du clergé et les fidèles désireux de moderniser leurs églises innovent en matière liturgique et dans les pratiques communautaires afin de matérialiser une théologie rendue compatible avec les courants de la « justice sociale », et de normaliser les sexualités alternatives et les identités « opprimées », de genre, etc.

Nous pouvons observer une différence notable entre l'apologétique des chrétiens progressistes trans-inclusifs et la critique du transgenrisme produite par les intellectuels protestants et catholiques de sensibilité conservatrice. Au contraire de ces derniers, les théologiens trans-inclusifs mettent l'accent sur une herméneutique LGBTQ des Écritures saintes : relecture de la binarité dans

---

<sup>124</sup> *Inter alia*, voir Austen Hartke, trans et diplômé en études bibliques du Séminaire Luther (*Evangelical Lutheran Church in America*), *Transforming: The Bible and the Lives of Transgender Christians*, Westminster John Knox Press, 2018 ; Justin Sabia-Tanis, théologienne *queer* transgenre et activiste, *Trans-Gender: Theology, Ministry, and Communities of Faith*, Wipf & Stock Publishers, 2018 ; Christina Beardsley, activiste, prêtresse et aumônière anglicane dans l'Église d'Angleterre, *This Is My Body: Hearing the Theology of Transgender Christians*, Darton Longman and Todd, 2016 ; Leigh Finke, *Queerfully and Wonderfully Made: A Guide for LGBTQ+ Christian Teens*, Beaming Books, 2020 ; Deryn Guest, *The Queer Bible Commentary*, SCM Press, 2015 ; Teresa J. Hornsby et Ken Stone, *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*, Society of Biblical Literature, 2011 ; Leah Devun, professeure associée à l'Université Rutgers en Histoire des femmes et du genre, *The Shape of Sex: Nonbinary Gender from Genesis to the Renaissance*, Columbia University Press, 2021.

<sup>125</sup> <https://www.bethelbeaverton.org/progressive-christianity> ; <https://progressivechristianity.org/> ; <https://www.tpecusa.org/> ; <https://www.pcnbritain.org.uk/> ; Hal Taussig, « Grassroots Progressive Christianity: A Quiet Revolution », in *The Fourth R, An Advocate for Religious Literacy*, vol. 19, n° 3, mai-juin 2006 - <http://cil-de.org/documents/Grassroots%2019-3.pdf>

le récit de la Genèse, la résurrection physique du Christ comme justification des transitions chirurgicales, les mentions d'eunuques dans le récit biblique comme signalement d'un dépassement de la norme (Ésaïe 39:5-7, Actes 8:27), etc.<sup>126</sup> En revanche, ils s'avèrent plus rarement intéressés à déployer une défense proprement philosophique de cette compatibilité. En d'autres termes, l'impératif moral de reconnaissance et d'inclusion des « identités marginalisées » semble primer sur la démonstration que les éléments théologiques hérités des conciles œcuméniques et de la philosophie chrétienne peuvent en effet s'harmoniser avec les innovations conceptuelles du transgenrisme. Un essai comme celui d'Austen Hartke, *Transforming: The Bible and the Lives of Transgender Christians*, illustre ce point : sa tentative de défense biblique et théologique de la reconnaissance de la réalité des « identités de genre » au sein des Églises s'appuie sur l'acceptation des assertions du transgenrisme (le sexe comme construction sociale, l'être humain comme un sujet conscient indépendant de son corps, etc.)<sup>127</sup>, lesquelles sont précisément les affirmations dont la compatibilité avec le réalisme<sup>128</sup> et l'anthropologie chrétienne doit être démontrée. Contrairement à l'homosexualité qui relève, dans une perspective traditionnelle, d'un « désordre » moral<sup>129</sup> dont l'acceptation au sein des congrégations progressistes ne nécessitait pas une remise en question des fondements philosophiques du christianisme, les transidentités s'articulent sur une série d'assertions qui *a priori* contredisent ces derniers. Démontrer la compatibilité de ces deux ontologies est peut-être possible, mais il est difficile de le concevoir en l'absence d'une solide argumentation philosophique.

---

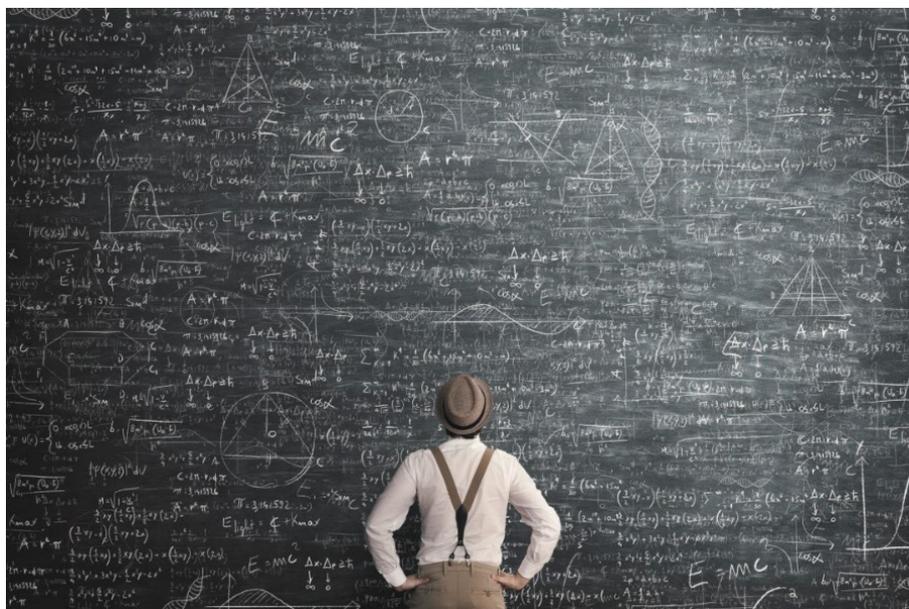
<sup>126</sup> À ce sujet, voir par exemple le dossier publié par le groupe de défense des droits LGBTQ aux États-Unis, *Human Rights Campaign* : « What Does the Bible Say About Transgender People? » - [https://www.hrc.org/resources/what-does-the-bible-say-about-transgender-people?fbclid=IwAR1T5d1TX9IEN7NE-uC\\_E0dAzSZnwSbd9WhtUZe8mujH8UL-W9TM\\_1pkwwk](https://www.hrc.org/resources/what-does-the-bible-say-about-transgender-people?fbclid=IwAR1T5d1TX9IEN7NE-uC_E0dAzSZnwSbd9WhtUZe8mujH8UL-W9TM_1pkwwk)

<sup>127</sup> *Op.cit.*, chapitre 2 : « The Beginner's Guide to Gender ».

<sup>128</sup> C'est-à-dire qu'il existe une caractéristique de la réalité indépendante de notre esprit qui détermine, d'une manière non négociable, le genre d'une personne.

<sup>129</sup> Église catholique, Congrégation pour la Doctrine de la Foi, « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles », 1986 - [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19861001\\_homosexual-persons\\_fr.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_fr.html)

Il est probable que cette tendance à négliger les contraintes philosophiques inhérentes à la théologie chrétienne traduise simplement une compassion envers les personnes souffrant de dysphorie de genre ou discriminées en raison de leur « non-conformité », une commisération indifférente aux défis qu'introduisent les théories des transidentités. Cependant, il n'est pas impossible que l'apparente réticence à développer un argumentaire plus systématique soit aussi le produit dérivé des ressources théoriques et conceptuelles qui informent le progressisme chrétien trans-inclusif. Il n'existe pas de *Congrégation pour la doctrine du genre* à laquelle se référer et les ressources disponibles sont en partie fournies par la théologie *queer*. Celle-ci est une excroissance de la « théorie *queer* », laquelle se caractérise par un rejet de la tradition analytique de la philosophie. Cette théorie, non systématique et profondément sceptique envers l'existence d'essences ou d'identités stables, ne se définit pas par une méthodologie particulière, mais plutôt par son objectif de déconstruction des normes et des catégories. Or cet exercice de démantèlement se fait souvent à l'aide de néologismes, d'excentricités grammaticales et plus généralement d'une prose opaque qui ne représente guère un encouragement à la clarté argumentative<sup>130</sup>.



<sup>130</sup> La lecture d'un extrait du fameux essai de la philosophe J. Butler, une des théoriciennes de la *queerité* parmi les plus influentes, devrait être suffisant pour illustrer ce point : *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990 - [https://faculty.uml.edu/kluis/59.240/Butler\\_ExcerptfromGenderTrouble.PDF](https://faculty.uml.edu/kluis/59.240/Butler_ExcerptfromGenderTrouble.PDF) ; voir aussi l'article de la philosophe Martha Nussbaum (traduit de l'anglais par Daniel Mouchard), « Le professeur de parodie », in *Raisons politiques*, vol. 4, n° 12, 2003, pp. 124-147 - <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2003-4-page-124.htm#no1>

## Une rigueur toute romaine

Le contraste entre le discours des communautés progressistes et la position officielle de l'Église catholique ne pourrait être plus manifeste. Celle-ci a rendu publique en juin 2019, par l'intermédiaire du Dicastère romain en charge des écoles et universités catholiques, une réponse officielle aux innovations conceptuelles de la « théorie du genre »<sup>131</sup>. Le document intitulé *Homme et femme il les créa. Pour une voie de dialogue sur la question du genre dans l'éducation*<sup>132</sup> met en évidence les incompatibilités morales et philosophiques de ces théories avec l'anthropologie chrétienne : la dénaturalisation et la fluidification de la sexualité et de la famille au profit de la seule autorité émotive du sujet – le sentir et le vouloir priment sur la « vérité de l'être » ; le dualisme anthropologique inhérent au transgenrisme qui nie la dignité du corps dans la définition de l'être humain ; la dérive idéologique du concept générique de « non-discrimination », au nom d'une utopie du neutre, menant à la négation de « la différence et la réciprocité naturelles entre homme et femme » et à la destruction des fondements anthropologiques de la famille ; la promotion d'une « identité personnelle et une intimité affective radicalement indépendantes de la différence biologique entre homme et femme » qui fonde la liberté individuelle sur la seule volonté de l'individu, libérée des obligations envers la vérité et des contraintes morales y afférentes.

L'approche du transgenrisme par les éthiciens catholiques s'articule sur trois principes : le premier stipule que les traitements chirurgicaux et hormonaux visant un ré-assignement du sexe violent le principe de totalité et entraînent le risque de stérilité ; le deuxième que la mutilation du corps est incompatible avec la théologie de l'Incarnation ; le troisième principe dicte que le dualisme radical nécessaire à la théorie des transidentités remet en question

---

<sup>131</sup> L'utilisation de l'expression « théorie du genre » par l'Église catholique a une longue histoire. Pour une analyse (très) critique de l'itinéraire des positions de l'Église romaine sur le sujet, voir Anthony Favier, « La réception catholique des études de genre », *HAL open science*, 16 décembre 2012 - <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00765786/document> et « Les catholiques et le genre : Une approche historique », in *la Vie des Idées*, 25 mars 2014 - <https://lavedesidees.fr/Les-catholiques-et-le-genre.html>

<sup>132</sup> Cité du Vatican, 2019, pp. 11 et suiv. - [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20190202\\_maschio-e-femmina\\_fr.pdf](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_fr.pdf)

l'unité du corps et de l'esprit et réduit le corps humain à un matériel brut sans valeur intrinsèque.<sup>133</sup>

Les intellectuels catholiques et protestants de sensibilité conservatrice s'appuient sur une anthropologie qui conçoit la relation entre corps et âme/esprit comme à la fois distincts et inséparables. La personne humaine y est conçue comme une unité matérielle et spirituelle singulière dès le moment de la conception et le corps n'est pas un élément accidentel ou un simple instrument, mais une part intégrale de la personne. Éléments fondamentaux de la nature humaine, le corps et la sexualité possèdent tous deux un sens intrinsèque. Sa réalité biologique de mâle ou de femelle est non seulement conçue comme interchangeable, mais cette binarité trouve aussi son sens dans la complémentarité des sexes ordonnée en direction du mariage et de la procréation.

L'anthropologie transgenriste, en revanche, s'articule sur une conception dé-corporalisée de l'identité sexuelle. Alors que les églises défendent majoritairement un réalisme du genre en affirmant le lien essentiel entre biologie et identité sexuelle, le transgenrisme conçoit la personne humaine comme habitant un corps, avec lequel elle entretient une relation instrumentale. Contrairement à la conception téléologique traditionnelle du christianisme qui considère que le sexe implique une fonction particulière et une finalité (*telos*), c'est-à-dire que mâle et femelle ne sont pas des accidents, mais participent de l'essence humaine, la conception de l'être humain que propose le transgenrisme – aux yeux de ses critiques conservateurs – n'implique d'autre fin que de celle de satisfaire les besoins et la volonté d'un soi conçu comme libre des contraintes normatives et biologiques.

---

<sup>133</sup> Jake Thibault (docteur en théologie morale fondamentale, Université Salve Regina), *Transgender Ideology & Gender Dysphoria : A Catholic response*, Maryvale Catholic Press, 2021, p. 28.



Gravure de Jeanne d'Arc par Albert Lynch, *Figaro Illustré*, 1903.  
Dans la littérature LGBTQ, la « Pucelle » (1412-1431) est souvent décrite  
comme une figure alternativement queer, lesbienne ou transgenre.

## Quand Harry devient Sally

Le philosophe politique catholique Ryan T. Anderson, docteur de l'Université de Notre-Dame et président du *Ethics and Public Policy Center*<sup>134</sup>, compte parmi les plus célèbres critiques conservateurs des politiques publiques progressistes en matière de droit de la famille<sup>135</sup> et de transgenrisme. En 2018, il publie un essai intitulé *When Harry Became Sally: Responding to the Transgender Moment* qui se retrouva très rapidement sur les listes des meilleures ventes, avant d'être mis à l'index par *Amazon* en février 2021,

---

<sup>134</sup> <https://eppc.org/about/>

<sup>135</sup> *What Is Marriage?: Man and Woman: A Defense*, Encounter Books, 2012 et *Truth Overruled: The Future of Marriage and Religious Freedom*, Regnery Publishing, 2015.

supposément en raison du fait qu'Anderson décrirait « l'identité LGBTQ+ comme une maladie mentale ».<sup>136</sup>

Anderson approche la question du transgenrisme à partir des deux angles de la réflexion philosophique et de l'éthique médicale. L'auteur souligne les contradictions internes et les incohérences qu'il identifie dans le discours des militants LGBTQ, ainsi que son incompatibilité avec la tradition chrétienne, et les relie aux divers coûts humains qu'une conception erronée de la nature humaine et la politisation des problèmes médicaux peuvent engendrer. La lecture philosophique que propose Anderson s'articule sur une critique des deux assertions métaphysiques principales du transgenrisme, à savoir l'auto-identification comme autorité épistémique et le dualisme corps-esprit, qui sont au cœur des objections formulées par nombre de philosophes, chrétiens ou non.

Le premier défi auquel doivent se confronter les théoriciens du transgenrisme consiste à démontrer comment une personne pourrait possiblement *savoir* ce qu'est l'expérience d'être une femme ou un homme sans *être* l'un ou l'autre, c'est-à-dire en l'absence du corps mâle ou femelle pour l'expérimenter. Cet obstacle a été fameusement développé par Thomas Nagel en 1974 dans son article « What Is It Like to Be a Bat? »<sup>137</sup>. Le second défi est lié à la relation entre *être* et *s'identifier comme*. L'auto-identification, devenue courante dans la littérature du transgenrisme,<sup>138</sup> est l'idée que les personnes *sont* le sexe auquel elles *s'identifient* indépendamment des preuves physiques du contraire.

---

<sup>136</sup> « Read the Letter Amazon Sent to Republican Senators Over Its Book Policy », in *The Walt Street Journal*, 11 mars 2021 - [https://www.wsj.com/articles/read-the-letter-amazon-sent-to-republican-senators-over-book-policy-11615512467?mod=article\\_inline](https://www.wsj.com/articles/read-the-letter-amazon-sent-to-republican-senators-over-book-policy-11615512467?mod=article_inline). Pour une critique pro-transgenriste de l'essai d'Anderson, voir : Kelly R. Novak, *Let Harry Become Sally: Responding to the Anti-Transgender Moment*, Hypothesis Press, 2018.

<sup>137</sup> In *The Philosophical Review*, vol. 83, n° 4, 1974, pp. 435–450. Très brièvement, la thèse de Nagel est que l'expérience subjective de la chauve-souris est inconnaissable sans être soi-même une chauve-souris et que les états mentaux conscients échappent à l'investigation scientifique.

<sup>138</sup> Il illustre cette transformation en citant le site web de l'organisation *Human Rights Campaign* : en 2005, la dysphorie de genre est un désordre mental au centre de la définition d'un individu transgenre et le contraste est fait à partir du « sexe à la naissance », tandis qu'à présent, la même organisation condamne le fait de contraster l'authenticité des identités sexuelles entre les personnes transgenres et les hommes et femmes dont le sexe est « assigné à la naissance ». Anderson, *When Harry Became Sally*, *op. cit.*, pp. 28-29.

Selon Anderson, « être » et « s'identifier comme » ne peuvent pas être identiques : quand un individu biologiquement mâle s'auto-identifie comme femme et exprime le désir de transitionner d'un sexe à l'autre, il ne déclare pas que son sexe est femelle ou que son genre est « femme » ou féminin ; il déclare son expérience subjective d'être une femme, mais sans qu'il n'existe quelque chose à laquelle cette expérience puisse référer, étant donné que cet individu n'est pas encore une femme (il veut transitionner pour le devenir) et n'est pas encore perçu socialement comme femme (il veut être perçu comme femme).

Anderson argue que l'ontologie transgenre est une forme de métaphysique qui refuse de se reconnaître comme telle et déguise des assertions philosophiques sous la forme d'affirmations scientifiques et médicales.<sup>139</sup> Il illustre cette observation par la transformation du concept de genre comme construction sociale à celui du sexe comme socialement construit, faisant de l'identité de genre une réalité innée et stable, tandis que le sexe devient le construit social.<sup>140</sup> Le problème avec cette transformation est que, selon Anderson, la seule manière cohérente de classer les deux sexes repose sur la distinction conceptuelle entre mâle et femelle basée sur leur organisation reproductive respective, deux fonctions qui informent l'humain organiquement, depuis le début de la vie et à tous les niveaux de son existence. Dans la perspective de l'auteur, le sexe est une réalité biologique et corporelle tandis que le genre est la manifestation sociale qui émerge des réalités biologiques. Influencé par ces dernières, le genre n'est pas simplement une construction sociale même s'il est partiellement informé par nos choix rationnels et moraux.<sup>141</sup> Les êtres humains sont des créatures de nature et de culture et le déni de la première fait violence à l'intégrité de la personne. La chirurgie ou les traitements hormonaux ne peuvent pas transitionner un individu dans le sexe opposé, seulement affecter les expressions extérieures de l'organisation reproductive. La position d'Anderson rejoint celle du philosophe catholique Robert Peter George : le changement de sexe est métaphysiquement

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p.30.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 149.

impossible parce qu'il est biologiquement impossible.<sup>142</sup> De même que la nature humaine est naturellement dirigée vers certaines finalités afin de réaliser le type de créature que nous sommes, certaines activités contribuant au fleurissement et perfectionnement de cette nature et d'autres s'en détournant,<sup>143</sup> les structures sociales ont été universellement formées autour du genre, mâle ou femelle, en raison du fait qu'hommes et femmes possèdent des prédispositions comportementales différentes et biologiquement influencées. Dégenerer la société requerrait une ingénierie sociale à la maoïste, spéculé Anderson, avec un renouvellement continu de la ferveur révolutionnaire afin de surmonter la résistance du naturel, et une large tolérance pour le conflit.<sup>144</sup>

Anderson estime que le principal défi auquel le transgenrisme fait face est celui de démontrer que la conviction d'une personne détermine la réalité, et ce exclusivement dans le domaine de l'identité sexuelle. Cette tâche est difficile dans la mesure où les théoriciens invoquent fréquemment l'argument d'autorité de la science pour asseoir l'identité de genre comme une réalité stable et innée, mais doivent simultanément soutenir que les caractéristiques biologiques ne déterminent pas le sexe ou le genre d'une personne. Le concept de genre devrait donc accommoder à la fois une propriété naturelle, celle d'être né avec telle ou telle identité, et la propriété d'être fluide et auto créée par le sujet.

## **Philosophie des genres**

Ce défi est en effet reconnu par les philosophes féministes trans-inclusives et plusieurs tentatives de réconciliation des différentes interprétations du genre et des transidentités ont été proposées. Contrairement à l'essai de Ryan Anderson qui place le transgenrisme dans le contexte de la *Culture War* sans toujours distinguer entre les développements sophistiqués des universitaires et le discours des activistes, quelques (rares) philosophes chrétiens, tel que John

---

<sup>142</sup> R. P. George, « Gnostic Liberalism », in *First Things*, décembre 2016 - <https://www.firstthings.com/article/2016/12/gnostic-liberalism>

<sup>143</sup> *When Harry Became Sally*, op. cit., p. 158.

<sup>144</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.



« Les Demoiselles d'Avignon », huile sur toile, Pablo Picasso, 1907

D. Finley, professeur au séminaire Kenrick-Glennon<sup>145</sup>, se sont intéressés aux problèmes philosophiques posés par les conceptions modernes de l'identité sexuelle, notamment à la lumière de la métaphysique thomiste.

Un auteur qui s'est attaqué sérieusement et précisément aux innovations conceptuelles contemporaines autour du sexe et du genre est le philosophe catholique Tomas Bogardus, de l'Université de Pepperdine, en Californie. Son approche consiste à disséquer les meilleures tentatives de défense philosophiques des théories du genre et des transidentités et à montrer leurs faiblesses, incomplétudes et contradictions. Dans trois articles académiques récemment publiés dans la revue *Philosophia*<sup>146</sup>, l'auteur se concentre sur deux aspects au cœur du discours féministe sur le genre : les arguments qui soutiennent que la distinction entre sexe biologique et genre socialement construit est vraie, et le problème des révisions conceptuelles visant à l'intégration des mâles transgenres dans la définition de ce qu'est une femme.

---

<sup>145</sup> « The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach », in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 79, n° 4, octobre 2015, pp. 585-614.

<sup>146</sup> « Evaluating Arguments for the Sex/Gender Distinction » (vol. 48, n°3, 2020, pp. 873-892) ; « Some Internal Problems with Revisionary Gender Concepts » (vol. 48, n°1, 2020, pp. 55-75) ; « Why the Trans Inclusion Problem cannot be Solved » (2022) - <https://philpapers.org/archive/BOGWTT.pdf>.

Selon Tomas Bogardus, le projet de révision anthropologique du transgenrisme peut se développer de deux manières. La première consiste à démontrer que les propriétés d'« être femme » ou d'« être homme » n'ont jamais été, même partiellement, correctement définies par le sexe biologique et donc que la définition d'humain adulte mâle ou femelle est fautive. La seconde est de s'engager dans une ingénierie conceptuelle qui ne remet pas en question le fait que les termes *homme* et *femme* correspondent à leur définition traditionnelle, mais propose de changer notre utilisation de ces termes, c'est-à-dire – justice sociale oblige – d'inclure dans le concept d'« être femme » toutes les personnes qui s'identifient femme.

La première stratégie s'appuie sur deux arguments principaux, très fréquents dans la littérature transgenriste et dans les discours activistes, dont l'objectif est de prouver la véracité (ou pour le moins la nécessité) de la distinction entre sexe et genre sur laquelle s'appuie la remise en cause de la définition traditionnelle des sexes : l'argument de résistance au « déterminisme biologique » et l'argument dérivant des personnes intersexes et de l'imprécision des définitions.<sup>147</sup>

## **Déterminisme de paille**

Le premier argument d'opposition au « biologisme » est basé sur la motivation de résister à l'idée que la destinée des individus serait déterminée par leur biologie. Un certain nombre d'auteurs considèrent la distinction sexe/genre comme correcte et rejettent la définition traditionnelle des sexes en raison du fait qu'elle impliquerait nécessairement un déterminisme biologique qui a été prouvé faux. Leur raisonnement s'articule comme suit : si les femmes sont des humains adultes femelles, c'est-à-dire purement des entités biologiques, alors les états biologiques déterminent les traits sociaux, psychologiques et comportementaux de la femme. Cependant le déterminisme biologique est faux, donc les femmes ne sont pas des humains adultes femelles. Bogardus souligne que pour accepter cet argument, l'on doit accepter que la

---

<sup>147</sup> Bogardus développe également deux arguments supplémentaires convoqués par les philosophes féministes, celui de la normativité du genre et les arguments découlant d'un certain nombre d'expériences de réflexion mentale, mais, compte tenu de leur rareté dans l'apologétique transgenriste, il n'est pas nécessaire de les développer ici.

propriété d'être une entité biologique implique nécessairement un déterminisme de même sorte. L'auteur ne s'attarde pas sur cette inférence qu'il estime évidemment arbitraire dans la mesure où il est difficile de voir, dans les démonstrations de ces philosophes, à la fois pourquoi nous devrions l'accepter et les raisons pour lesquelles nous devrions souscrire à l'idée que les humains sont des entités purement et exclusivement matérielles.

L'auteur limite ici son investigation strictement au champ philosophique, mais nous noterons que l'invocation du danger posé par le déterminisme représente un outil rhétorique souvent convoqué par les auteures féministes et les activistes progressistes pour rejeter ce que les recherches en biologie et psychologie évolutionnaires nous indiquent sur le comportement humain en général, et plus particulièrement sur les origines d'une partie des différences observables entre les sexes.<sup>148</sup> Cet épouvantail est mobilisé depuis au moins les années 1970 et la célèbre controverse<sup>149</sup> initiée par le livre *Sociobiology: The New Synthesis* publié en 1975 par le biologiste Edward Osborne Wilson (1929-2021).

D'autres philosophes féministes ne rejettent pas explicitement la définition traditionnelle des sexes et semblent adopter la distinction sexe/genre principalement en raison de son utilité, c'est-à-dire afin de résister aux implications sociales et politiques qui peuvent être déduites d'une définition du sexe articulée sur la biologie. Leur position consiste à défendre que, si nous utilisons le terme « femme » pour désigner les humains adultes femelles, il serait alors trop facile d'en déduire que le déterminisme biologique est vrai et

---

<sup>148</sup> *Inter alia*, Benjamin M. Winegard, Bo M. Winegard, Robert O. Deaner, « Misrepresentations of Evolutionary Psychology in Sex and Gender Textbooks », in *Evolutionary Psychology*, vol. 12, n° 3, 1 juillet 2014 ; Bo Winegard, « Critics of Evolutionary Psychology Say It's All Just Storytelling. Here's Why They're Wrong », in *Medium*, 3 avril 2018 - <https://medium.com/arc-digital/critics-of-evolutionary-psychology-say-its-all-just-storytelling-here-s-why-they-re-wrong-50c6ad532948> ; Mark Horowitz, Anthony Haynor et Kenneth Kickham, « Sociology's Sacred Victims and the Politics of Knowledge: Moral Foundations Theory and Disciplinary Controversies », *The American Sociologist*, vol. 49, n°4, décembre 2018, pp. 459-495 ; Nathan Cofnas, « Science Is Not Always "Self-Correcting": Fact-Value Conflation and the Study of Intelligence », *Foundations of Science*, vol. 21, n°3, 2016, pp. 477-492 ; Steven Pinker *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, 2002 ; Mark Horowitz, William Yaworsky et Kenneth Kickham, « Whither the Blank Slate? A Report on the Reception of Evolutionary Biological Ideas among Sociological Theorists », *Sociological Spectrum*, vol. 34, n° 6, novembre 2014.

<sup>149</sup> Elizabeth Allen, Barbara Beckwith, Jon Beckwith, Steven Chorover, David Culver, et al., « Against "Sociobiology" », in *The New York Review of Books*, 13 novembre 1975.

conséquemment de justifier la subordination des femmes. Toute chose étant égale par ailleurs, nous ne devrions pas faciliter cette déduction et donc nous ne devrions pas utiliser le terme « femme » pour nous référer exclusivement aux humains adultes femelles.

La première position consiste à déduire que la définition traditionnelle ou biologique est fautive en raison du fait qu'elle impliquerait nécessairement un déterminisme lui-même incorrect, tandis que la seconde postule que la définition biologique du sexe doit être moralement considérée comme fautive afin d'avancer l'agenda du féminisme et plus largement celui de la « justice sociale ». Bogardus estime que ces deux raisonnements échouent non seulement à démontrer que la distinction entre sexe et genre est vraie et donc que la définition traditionnelle d'humain adulte mâle ou femelle est fautive, mais aussi à montrer que cette distinction est requise pour résister à la tentation du déterminisme biologique. Pourquoi le fait d'avoir la propriété d'être biologiquement femelle impliquerait que tous les traits sociaux, psychologiques et comportementaux d'une femme sont entièrement déterminés par sa biologie ? Par quel mécanisme la révision des concepts « homme » et « femme » va-t-elle nécessairement entraîner les effets socialement positifs qui sont censés justifier ladite révision ? Si la réfutation du déterminisme biologique est l'objectif premier de la distinction entre sexe et genre, cette réfutation peut aisément être réalisée sans abandonner la définition traditionnelle des sexes et sans introduire une distinction entre sexe et genre.

### **L'exception réfute la règle**

Ainsi que nous l'avons suggéré dans notre introduction, l'argument dérivant des anomalies de développement et de l'imprécision définitionnelle se retrouve très régulièrement dans la littérature transgenriste. Il se construit comme suit : si les termes *homme* et *femme* sont définis par le sexe biologique, alors tous les humains adultes sont soit clairement hommes, soit clairement femmes. Or certains adultes intersexes ne sont ni clairement hommes, ni clairement femmes, donc les propriétés d'être homme et d'être femme ne sont pas définies par le sexe biologique. Nos concepts de « femme » ou de « femelle » sont ambigus et ne laisseraient aucune place aux cas limites (comme

l'ambiguïté des intersexes) et donc cette imprécision discrédite la définition traditionnelle des sexes.

En réponse, Bogardus souligne que l'ensemble des définitions biologiques et concepts que nous utilisons sont similairement « vagues » (la *vie* par exemple), que la majorité de nos concepts n'excluent en rien les anomalies ou cas limites (ce qu'est un adulte, ce qui relève de l'humain, la frontière entre chauve et non-chauve, etc.), mais encore, étant donné que les différentes révisions du concept de genre proposées par les théoriciens reviennent à une accumulation de définitions<sup>150</sup> plus « vagues » les unes que les autres, qu'il est difficile de voir en quoi le problème de l'« imprécision » ou de l'ambiguïté ne discréditerait que la définition traditionnelle des sexes.

### **Qu'est-ce qu'une femme ?**

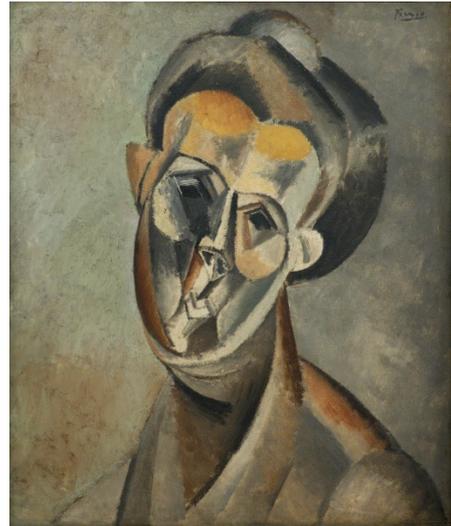
L'abandon de la définition biologique au profit d'une conception « intersectionnelle »<sup>151</sup> qui analyse le rapport entre oppression et genre « socialement construit » avait déjà introduit dans le féminisme le problème de la diversité et des dissimilarités entre les expériences sociales et culturelles des femmes : quelle identité est partagée par les individus qui entrent dans la catégorie « femme » si les données anatomiques sont exclues et s'il n'existe aucune identité sociale ou psychologique que ces individus ont en commun ? Ce problème est devenu d'autant plus aigu avec l'émergence du féminisme trans-inclusif qui entend créer un espace conceptuel au sein duquel tous les individus mâles qui s'identifient comme « femme » sont des femmes, tandis que les individus femelles qui s'identifient comme homme ou non-binaire sont

---

<sup>150</sup> Le conception performative du genre de Judith Butler ; la définition de la « femme » comme le fait d'avoir une accumulation d'expériences, d'indignités et de plaisantes courtoisies d'Elinor Burkett ; Sally Haslander qui définit la femme comme le fait d'être systématiquement subordonnées économiquement, politiquement, socialement, et d'être observée ou imaginée comme possédant des caractéristiques corporelles signalant comme femelle ; Katharine Jenkins qui suggère qu'être femme dépend du fait d'accepter un ensemble suffisant de normes de féminité pour soi-même ; Talia Mae Bettcher qui considère qu'être femme dépend entièrement d'une sincère auto-identification en tant que femme. Cf. Bogardus, « Evaluating Arguments for the Sex/Gender Distinction », art. cit.

<sup>151</sup> Expression développée par la féministe nord-américaine Kimberlé Crenshaw à la fin des années 1980 qui désigne la situation de personnes (par exemple, une femme noire lesbienne) subissant simultanément plusieurs formes de stratification, domination ou de discrimination en raison de l'intersection de leurs caractéristiques (de genre, race, nationalité, orientation sexuelle, etc.)

exclus de cette catégorie.<sup>152</sup> Tomas Bogardus analyse les tentatives formulées par trois philosophes féministes, Katharine Jenkins (Université de Glasgow), Mari Mikkola (Université d'Amsterdam) et Robin Dembroff (Université de Yale), afin de réviser le concept de femme dans une perspective inclusive corrigeant la complicité du féminisme dans l'« oppression » des personnes transgenres.<sup>153</sup> Nous résumons ici très brièvement et à titre illustratif les problèmes identifiés par Bogardus dans l'argumentaire de Jenkins et les impasses auxquelles ces révisions conceptuelles motivées par un souci de justice sociale peuvent mener.



« Tête de femme »,  
Pablo Picasso, 1908

Jenkins définit la « femme » comme le fait psychologique de posséder une carte interne qui est formée afin de guider la personne classée comme femme à travers la réalité sociale et matérielle.<sup>154</sup> L'« être femme » est défini par le fait d'internaliser suffisamment de normes de genre particulières jugées pertinentes pour soi-même – telles que d'être subordonnée économiquement, légalement, socialement (etc.) et être marquée pour ce traitement en raison de caractéristiques anatomiques imaginées ou observées – et cette définition est censée résoudre le problème de l'inclusion des *trans* dans le concept de « femme ». La critique du philosophe de Pepperdine consiste à montrer que cette proposition exclut beaucoup de femmes, par exemple celles qui n'ont pas internalisé suffisamment de normes pertinentes à la définition de Jenkins, ou qui sont incapables de le faire en raison d'un handicap cognitif. De nombreux

---

<sup>152</sup> T. Bogardus, « Why the Trans Inclusion Problem cannot be Solved », 2022 - <https://philpapers.org/archive/BOGWTT.pdf>

<sup>153</sup> Voir par exemple : la philosophe féministe Talia Bettcher, « Trapped in the Wrong Theory : Rethinking Trans Oppression and Resistance », in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 39, n° 2, hiver 2014.

<sup>154</sup> Jenkins, « Amelioration and inclusion: Gender identity and the concept of woman », in *Ethics*, vol. 126, 2016, pp. 394–421 et « Toward an account of gender identity », in *Ergo*, vol. 5, n° 27, 2018, pp. 713–744. Cité par Bogardus, art. cité.

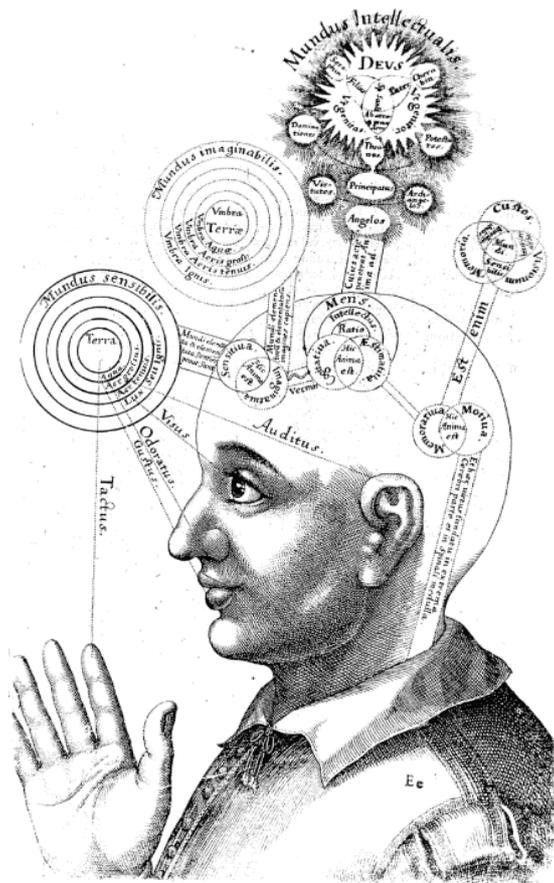
*trans* qui s'identifient comme femme se retrouvent également exclus dans la mesure où un individu *trans* qui ne signale pas publiquement son identité de femme ne peut pas internaliser des normes de genre dépendantes du fait d'être traité d'une certaine manière en raison de caractéristiques observées ou imaginées.<sup>155</sup>

La conclusion à laquelle arrive Tomas Bogardus est que le succès du dogme féministe stipulant qu'« être femme » et « être homme » sont des constructions sociales et l'intérêt pour le projet de révision de la classification traditionnelle des sexes afin d'inclure toutes les personnes *trans* sont inversement

proportionnels à la qualité des arguments avancés pour leur défense. Toutes les tentatives de réformer l'usage ordinaire des sexes au service d'un agenda de justice sociale semblent donc soit échouer à intégrer tous les individus transgenres dans leur révision conceptuelle de l'« être femme », soit déboucher sur des raisonnements inintelligibles en raison d'incohérences et de circularités.

## Transgenrisme comme néo-gnosticisme

Les développements théoriques du transgenrisme présupposent une anthropologie dualiste selon laquelle, pour reprendre l'expression de Robert P. George, les êtres humains sont des personnes sans relation au corps habitant



« Représentation des facultés de l'esprit humain », Robertus de Fluctibus, 1619.

<sup>155</sup> Selon Jenkins, une femme est un individu subordonné socialement, économiquement, légalement (etc.) sur la base d'un sexe biologique observé ou imaginé qui internalise suffisamment de normes sociales associées à ce statut subordonné.

des corps sans relation avec la personne.<sup>156</sup> Le déni que le corps est une composante essentielle et intrinsèque à l'identité d'un individu est nécessaire à l'affirmation de l'existence des transidentités, c'est-à-dire à l'idée que l'on peut, non pas seulement avoir l'intime sentiment de se trouver femme piégée dans un corps d'homme (ou inversement), mais l'être littéralement. Cette affirmation ne relevant pas de la science, mais de la métaphysique, il n'est pas surprenant que nombre d'auteurs chrétiens aient formulé de robustes objections. Dès l'Antiquité tardive (entre le 2<sup>e</sup> et le 5<sup>e</sup> siècle), les théologiens orthodoxes se sont opposés aux spiritualités dualistes gnostiques qui divisaient radicalement ce qui relève du matériel ou du corporel et ce qui relève de l'immatériel ou du spirituel, conférant de la valeur exclusivement à ce dernier et reléguant le corps au statut inférieur de prison ou d'instrument. Typiquement, les gnostiques niaient la pleine humanité de Jésus Christ – concept central de la théologie chrétienne de l'Incarnation – pour ne retenir que la dimension du divin, déguisé en homme, habitant son corps dès le baptême et s'en échappant avant la crucifixion. Le comportement des gnostiques vis-à-vis du corps oscillait entre les deux extrêmes de l'ascétisme le plus sévère, afin de limiter autant que faire se peut son influence sur l'âme, ou du libertinage le plus débridé dans la mesure où l'insignifiance du corps suggérait l'insignifiance des actes corporels.<sup>157</sup> Bien entendu, aucun auteur ne suggère une généalogie historique du transgenrisme dans le gnosticisme de l'Antiquité tardive. Ce qui est proposé est que le transgenrisme partage avec ces spiritualités radicalement dualistes une attitude relativement similaire<sup>158</sup> envers le corps, et que son adoption introduit de sérieux problèmes épistémologiques, ontologiques et éthiques.

En effet, l'assertion que les individus transgenres possèdent une « identité de genre » différente de leur sexe biologique et que cette divergence peut être la source de sévères souffrances psychologiques sont à la base de l'idée que les

---

<sup>156</sup> R. P. George, art. cité.

<sup>157</sup> Craig A. Carter, « The New Gender Gnostics », in *Eikon: A Journal for Biblical Anthropology*, vol. 2, n° 1, printemps 2020, pp. 30-31 - [https://cbmw.org/wp-content/uploads/2020/06/eikon\\_issue3\\_web\\_final.pdf](https://cbmw.org/wp-content/uploads/2020/06/eikon_issue3_web_final.pdf)

<sup>158</sup> Relativement dans la mesure où, dans la perspective transgenriste, le corps n'est pas négligé ou soumis à un rigoureux ascétisme. Il est conçu comme un instrument extérieur qui n'est pas intrinsèque à l'identité mais néanmoins essentiel en ce qu'il permet au « soi » de se manifester socialement.

procédures chirurgicale et hormonale de ré-assignement de genre représentent logiquement le traitement approprié. Cependant, comme l'explique Melissa Moschella, professeure associée de philosophie à l'Université Catholique d'Amérique, à Washington, il n'est pas évident qu'il soit métaphysiquement possible d'être « piégé » dans le mauvais corps.<sup>159</sup> Cette notion présuppose une anthropologie dualiste selon laquelle le « je » ou le « soi » est uniquement l'entité consciente qui habite un corps particulier, mais qui n'est pas identique à ce corps. Le déni que le corps est un élément intrinsèque de l'identité personnelle est nécessaire à l'affirmation qu'il peut exister une inadéquation entre le corps et le soi. En revanche, si le dualisme transgenriste s'avère incorrect, la perception d'être « piégé » dans le mauvais corps est causée par un problème de nature psychologique qui devrait être prioritairement traité comme tel plutôt que par l'intermédiaire d'une altération du corps. Si l'être humain n'habite pas une enveloppe corporelle, mais *est* un corps, non seulement est-il métaphysiquement impossible d'être le mauvais corps, mais encore la manière dont le corps est organisé autour des deux systèmes reproductifs mâle ou femelle sont des caractéristiques de notre identité personnelle : si mon corps est mâle, « je » suis mâle.<sup>160</sup>

Le philosophe politique Robert P. George<sup>161</sup>, professeur de jurisprudence à l'université de Princeton, et Craig A. Carter<sup>162</sup>, professeur de théologie à l'Université de Tyndale, font partie des intellectuels chrétiens qui ont développé cette analogie entre la théorie du transgenrisme et le gnosticisme. Ce type de dualisme radical, suggère R. P. Georges, n'est pas seulement philosophiquement problématique, mais présente aussi un certain nombre d'implications morales qui vont à l'encontre de l'éthique chrétienne : certains êtres humains dont le corps est en développement ou non fonctionnel se retrouvent exclus de la

---

<sup>159</sup> « Trapped in the Wrong Body? Transgender Identity Claims, Body-Self Dualism, and the False Promise of Gender Reassignment Therapy », in *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 46, 2021, p. 783.

<sup>160</sup> Anderson, *When Harry Became Sally*, *op. cit.*, pp. 105 et suiv. ; Melissa Moschella, « Trapped in the Wrong Body? », art. cité, pp. 786 et 788.

<sup>161</sup> Art. cité.

<sup>162</sup> « The New Gender Gnostics », art. cité.

catégorie des personnes (les stades embryonnaire, fœtal ou de nourrisson) ou sont/peuvent devenir des non-personnes (handicaps cognitifs congénitaux, démences avancées), avec toutes les ramifications morales que cette vision entraîne pour les questions d'avortement, d'infanticide ou d'euthanasie. En effet, si nous ne sommes pas notre corps et que l'identité personnelle est identifiée à un certain nombre d'états psychologiques, aucun d'entre nous n'a jamais été un fœtus et « notre » image échographique n'est pas « nous », seulement un organisme humain qui nous est mystérieusement relié.<sup>163</sup>

De même, les conceptions traditionnelles du mariage et l'éthique sexuelle entre un homme et une femme ne font plus sens si le corps est un simple instrument, modifiable selon la seule volonté de la personne-comme-sujet-conscient : si le corps n'est pas une partie de la réalité personnelle d'un être humain, il ne peut pas être chargé d'une valeur et d'un sens moral. L'instrumentalité du corps, suggère R. P. George, est au cœur de l'anthropologie transgenriste dans la mesure où il n'existe que pour servir la volonté du sujet conscient : il peut le transformer pour adopter les attributs anatomiques du sexe opposé, mais, étant donné que la réalité corporelle ne participe en rien à la définition de l'identité de la personne, ces modifications demeurent cosmétiques ; elles ne sont pas métaphysiquement nécessaires pour devenir/être femme ou homme. L'auto-identification par le sujet souverain suffit. L'essence de la théorie moderne du genre, écrit Craig A. Carter, est l'enseignement que le sexe est accessoire à l'identité, une matière brute dont la réalité est insignifiante au regard de la pure identité choisie du sujet.<sup>164</sup>



« Creation of Self », bronze,  
Ian Edwards, 2017

<sup>163</sup> Melissa Moschela, « Trapped in the Wrong Body? », art. cité, p. 787. Cette idée a été développée par le philosophe Eric Todd Olson : « Was I Ever a Fetus? », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 57, n° 1, 1997, pp. 95-110.

<sup>164</sup> Art. cité, p. 36.

## Les racines d'un monde étrange

Dans la perspective de nombreux commentateurs de sensibilité conservatrice, le transgenrisme n'est pas une anomalie dans un corps culturel sain, mais plutôt l'un des multiples symptômes d'une culture individualiste en déshérence, émiettée et privée d'un gouvernail métaphysique. Le théologien et historien britannique Carl R. Trueman, ministre ordonné dans l'Église presbytérienne orthodoxe, fait partie des influents intellectuels chrétiens qui analysent le phénomène du transgenrisme à travers le prisme des transformations culturelles qui ont marqué le monde occidental au cours du dernier siècle. Plus particulièrement, Trueman s'intéresse à la manière dont les normes culturelles de l'« individualisme expressif » se sont matérialisées à travers la révolution sexuelle<sup>165</sup> des années 1960 et ont été pleinement intégrées à l'imaginaire social<sup>166</sup> de l'Occident moderne. C'est l'objet de son essai *Strange New World: How Thinkers and Activists Redefined Identity and Sparked the Sexual Revolution*. Sa thèse est qu'il existe une unité sous-jacente aux déroutants et rapides changements sociétaux de ces dernières années, tels que le succès culturel du transgenrisme, la croissante acceptation de l'euthanasie et de l'avortement, la résurgence des politiques raciales ou encore les limites imposées aux libertés d'expression et de religion. Le facteur coalescent de ces phénomènes est la notion largement partagée de ce qui constitue l'« authentique soi », notion qui serait en phase de transformer nos sociétés, depuis nos institutions jusqu'à notre compréhension de la moralité. Selon C. Trueman, la manière dont nous pensons notre identité et ce qu'elle requiert à son bonheur et à sa réalisation, ne s'articule plus sur des obligations envers sa communauté et des contraintes (retenue, résilience, sacrifice de soi,

---

<sup>165</sup> Trueman définit la révolution sexuelle comme non pas simplement la transgression routinière des codes sexuels traditionnels, mais bien plutôt comme la répudiation de l'idée même qu'il existe de tels codes. Les actes sexuels sont débarrassés de toute signification morale intrinsèque, troquant la morale pour le consentement. *Strange New World, op. cit.*, p. 25. Notons ici que cette critique de la révolution sexuelle n'est pas le domaine exclusif des chrétiens conservateurs : voir le récent essai de Louise Perry, *The Case Against the Sexual Revolution*, Polity, 2022.

<sup>166</sup> Au sens que confère Charles Taylor à cette expression : la manière dont la majorité d'une population imagine leur milieu et circonstances sociales non pas en termes théoriques (province d'une petite minorité) mais en termes d'images, de légendes, de récits, etc. Cet imaginaire social rend les pratiques communes possibles et fabrique un sens largement partagé de légitimité. Cité par Trueman, *Ibid.*, p.27

devoirs, etc.) limitant ses désirs, mais sur la conviction d'être né libre de construire sa propre identité, une ardoise vierge sans l'empreinte de, ni devoirs envers un héritage culturel, avec ses sentiments propres comme seule autorité épistémique et normative, et la liberté de les exprimer socialement comme étalon de mesure de l'authenticité.<sup>167</sup> Cette autonomie du soi, développe similairement Craig A. Carter, c'est-à-dire la liberté définie comme l'absence de contraintes physiques ou morales, est devenue la plus haute valeur de la modernité. Elle est le résultat d'un long processus qui culminerait, selon ces auteurs, avec le développement des théories du genre dans les années 1970 et 1980 : le concept de genre déconstruit alors la définition traditionnelle au profit d'une fluidité des normes et devient le véhicule de la libération non seulement des normes sexuelles, mais aussi de la réalité biologique elle-même.<sup>168</sup>

L'idée que le transgenrisme est un des logiciels rendus compatibles avec la société grâce au système normatif de l'« individualisme expressif » est partagée par plusieurs intellectuels conservateurs, tels que Ryan Anderson, Andrew T. Walker<sup>169</sup> ou encore Rod Dreher<sup>170</sup>. Exprimée originellement par le sociologue des religions Robert Bellah (1927-2013) qui y voyait le trait prééminent de la culture nord-américaine, cette forme d'individualisme considère que chaque individu possède un ensemble unique de sentiments et d'intuitions qui doivent pouvoir s'exprimer pour que l'individualité puisse se réaliser. Le soi atomisé et désincarné, indépendant de toute inscription sociale ou devoir communautaire, est l'unité fondamentale de la réalité humaine. L'essence d'une personne est identique à l'exercice de sa volonté, laquelle représente l'autorité épistémique ultime qui décide l'itinéraire de réalisation de son « soi » authentique. La

---

<sup>167</sup> Trueman, *ibid*, pp. 21-22.

<sup>168</sup> Art. cité, pp. 35-36.

<sup>169</sup> *God and the Transgender Debate*, The Good Book Company, 2017.

<sup>170</sup> « The Tyranny Of Transgender Ideology : On the corruption of law, science, and society, and the consequences of living by a lie », in *The American Conservative*, 6 janvier 2017 - <https://www.theamericanconservative.com/the-tyranny-of-transgender-ideology/>

personne est en quelque sorte libérée de toute obligation extérieure à son libre choix (mœurs, coutumes, normes, communauté, biologie, etc.).<sup>171</sup>

## Conclusion

Est-il possible de résoudre d'une manière convaincante les problèmes et incohérences mis en lumière par les critiques du transgenrisme sans renoncer à une partie des présupposés avancés et au triage sélectif des faits opéré par les acteurs de ce mouvement ? Probablement que non. Tout comme l'utopie de la « justice sociale », la théorie des transidentités semble nécessairement requérir une forme de déni des contraintes de la nature. La première demande de nier, ou peut-être plus fréquemment d'ignorer, l'existence de facteurs biologiques, génétiques et évolutionnaires influençant une partie du comportement humain afin de simultanément préserver le postulat que toutes les variations entre groupes relèvent nécessairement de discriminations structurelles, et de sauvegarder la possibilité de niveler les disparités que ces dernières causeraient à l'aide de diverses ingénieries sociales. Le transgenrisme, quant à lui, demande de nier ces mêmes facteurs dans la mesure où ils contrarient la croyance que le sujet conscient est radicalement indépendant du biologique, et que l'expérience subjective a le pouvoir d'émanciper l'identité de la matérialité objective du sexe.

Bien entendu, ce déni n'est pas revendiqué comme tel par les acteurs. Il ne s'articule ni sur un système philosophique qui rejette l'existence d'une réalité objective indépendante de notre esprit ni sur un abandon de la méthode scientifique. Il ne s'applique sélectivement qu'à certains objets et relations, et semble être fondamentalement le résultat d'un impératif moral : celui de corriger un certain nombre d'« injustices » découlant du réel – compris ici comme le domaine des faits et des théories explicatives. Il est d'ailleurs, à notre avis, révélateur que nombre d'avocats de la cause LGBTQ aient souvent recours à l'argument *ad personam* : disputer l'autorité de l'auto-identification, avertissent par exemple les philosophes féministes T. Bettcher, K. Jenkins et R.

---

<sup>171</sup> Pour une analyse de cette forme d'individualisme et de ses implications philosophiques, voir Robert Neelly Bellah (R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, 1985 ; Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1992 ; O. Carter Snead, *What It Means to Be Human : The Case for the Body in Public Bioethics*, Harvard University Press, 2020.

Dembroff, relèverait tout simplement d'une forme d'oppression et de violence transphobique<sup>172</sup>. Certaines réalités sont apparemment immorales, interprétées comme des obstacles à l'avènement d'une utopie égalitariste ou comme des limites à l'émancipation totale de l'individu. Peut-être plus qu'un déni, avon-nous affaire à une volonté de correction de ce qui *est* au profit de ce qui *devrait être* ?

En tous les cas, comme le souligne la philosophe Kathleen Stock, il est clair que les motivations des théoriciens, des activistes ou encore d'un certain nombre de personnes trans à reconnaître comme vraie la « fiction immersive »<sup>173</sup> d'un sexe devenant ou se révélant son opposé sont très diverses : depuis une empathie pour les individus souffrant de dysphorie de genre indifférente à la question de la véracité du transgenrisme, en passant par une stratégie cognitive individuelle de réduction des effets négatifs de cette condition, ou encore la réalisation de son désir érotique par le biais d'une identification au sexe opposé (autogynéphilie)<sup>174</sup>, jusqu'au gain de capital social qui récompense le signalement de son appartenance à l'orthodoxie progressiste. Le soutien à la reconnaissance sociale et légale des transidentités n'indique pas nécessairement l'adhésion consciente et raisonnée au transgenrisme.

Néanmoins, les assertions de ce mouvement semblent entièrement dépendre d'une série de présupposés métaphysiques à propos desquels l'argument souvent invoqué du « consensus scientifique » peine à convaincre. Outre le fait qu'il est douteux que la science soit en mesure de prouver empiriquement l'existence de propriétés immatérielles comme l'« identité de genre » ou la conscience, une analyse des mécanismes de production de savoir

---

<sup>172</sup> Voir par exemple : Talia Mae Bettcher, « Evil Deceivers and Make-Believers: On Transphobic Violence and the Politics of Illusion », in *Hypatia*, vol. 22, 2007, pp. 43–65 ; K. Jenkins, « Amelioration and Inclusion : Gender Identity and the Concept of Woman », in *Ethics*, vol. 16, n° 2, janvier 2016, p. 396 ; Robin Dembroff, « Escaping the natural attitude about gender », in *Philosophical Studies*, vol. 178, 2021, p. 1001.

<sup>173</sup> L'expression est de Kathleen Stock, in *Material Girls*, *op. cit.*, chapitre 6.

<sup>174</sup> Une forme de paraphilie qui concerne les hommes sexuellement excités par le fait de s'imaginer femme ou dans un corps de femme. Chez certains individus mâles, ce désir peut être à la source du travestissement ou du transsexualisme. Cf. Anne A. Lawrence, « Autogynephilia: an underappreciated paraphilia », in *Advances in Psychosomatic Medicine*, vol. 31, 2011, pp. 135-48.

dans certains champs académiques et la prise en compte des coûts professionnels imposés aux universitaires qui disputent cette orthodoxie nuanceraient la portée de cet argument d'autorité. Il y a en effet de bonnes raisons de penser que ce consensus est largement fabriqué par des contraintes et incitatifs extérieurs à la démarche scientifique.

Nombre de ces énoncés se basent sur des artefacts linguistiques dénués de fondations empiriques. Ils portent sur des questions relatives à la nature humaine, au rapport entre réalité matérielle et représentation subjective, à la manière dont nous pouvons connaître tel phénomène ou telle expérience mentale, etc. En sommes, ils relèvent de la réflexion philosophique. Les affirmations des théoriciens du genre devraient donc être évalués à partir de la plausibilité de leurs prémisses et de la qualité du raisonnement. La validité de ces affirmations n'est, au mieux, qu'indirectement subordonnée aux descriptions des sciences de la vie ; elle procède surtout de l'acceptation d'une conception anthropologique radicalement dualiste et d'un déni sélectif du réel. En effet, croire qu'un adulte mâle qui *s'identifie* comme femme est littéralement une femme requiert, pour beaucoup, un degré de suspension de l'incrédulité qui confine à l'acte de foi.

La chose devrait aller sans dire, mais il n'est probablement pas superflu de clore cet essai en précisant que les objections adressées à la métaphysique transgenriste ne présupposent en aucune façon une remise en cause des bonnes intentions qui motivent les activistes LGBTQ, pas plus qu'elles ne suggèrent une négation des droits des personnes souffrant de dysphorie de genre, ni ne présument des traitements adéquats. Elles n'impliquent pas de renoncer au devoir moral d'accommodement raisonnable par la société des individus nés en dehors de la norme. Si débat il y a, il porte sur les limites de ces arrangements visant à faciliter la vie des minorités et à les protéger autant que faire se peut des discriminations et des violences. Cependant, pour citer Claude Habib dans sa propre conclusion, « si un individu mal latéralisé proposait d'abolir la gauche et la droite sous prétexte que ces catégories n'ont pas de sens pour lui, et que leur pseudo-existence finit par le vexer, on aurait tort de le lui concéder »<sup>175</sup>.

---

<sup>175</sup> *La Question Trans*, Gallimard, 2021, p. 151.