

Stéphane Lavignotte

Journaliste

Dieu est une lesbienne noire

Les théologies féministes – nées au XIX^e siècle mais s’affirment à partir de la fin des années soixante – comme les théologies gays et lesbiennes – nées au milieu des années soixante-dix – ont dans un premier temps revendiqué une « juste place » dans les Églises et la société pour les groupes de croyants dont elles étaient l’expression. De leurs lectures différentes de la Bible, sont nées des théologies propres, des images de Dieu et de Jésus différentes. Au début des années quatre-vingt-dix apparaît une théologie queer qui ne se contente plus de solliciter poliment une place dans les Églises mais, interpellant l’Église et la société sur son idolâtrie des identités sexuelles, remettent en cause tous les cloisonnements identitaires, saisissent – inspirées par Michel Foucault – les identités comme des positionnements stratégiques. Des ressources pour la création d’imaginaires alternatifs à celui du capitalisme.

Les courants « progressistes » au sein du christianisme de la seconde moitié du XX^e siècle ont souvent été résumés à la théologie de la libération sud-américaine, au mouvement des prêtres-ouvriers et de l’Action catholique, ou à la théologie noire américaine¹. Ce faisant, on centre une fois de plus la critique de la domination sur la question de classe uniquement. Les dominations plus culturelles – patriarcales et hétérosexistes – ont pourtant aussi donné naissance pendant le dernier quart de siècle à d’autres théologies de contestation – théologies féministes, gays, lesbiennes et queer – certes moins influentes mais pas moins riches intellectuellement. Ces théologies revendiquent une critique à double portée : une critique interne aux Églises chrétiennes dénonçant la domination ou l’exclusion des femmes, des gays et des lesbiennes en leur sein mais aussi une contestation de bases théologiques servant souvent de sources anthropologiques et de discours moralistes aux dominations et exclusions contre ces mêmes personnes dans la société. Avec le queer, la perspective est même renversée : de la sexualité vue comme une critique des Églises, on passe à une théologie dénonçant l’idolâtrie de la société pour la sexualité normalisée, en particulier pour la binarité des identités hommes-femmes, hétérosexuels-homosexuels. Construisant leur propre théologie pour ne pas

être construits par celle des autres, en quoi femmes, gays et lesbiennes inventent-ils d’autres images de Dieu et de Jésus ? En quoi rejoignent-ils les aspirations de l’individu contemporain mais aussi des lectures renouvelées de la Bible et des imaginaires collectifs ?

« Priez Dieu : elle vous exaucera. »

Les prémices de la théologie féministe apparaissent à la fin du XIX^e siècle dans le monde anglo-saxon. En 1895 puis 1898 est publiée par un groupe de femmes protestantes réunies autour de Elizabeth Cady Stanton *La Bible des femmes*, réinterprétation systématique d’un point de vue féministe de tous les passages des Écritures les concernant directement. En 1911, des femmes catholiques se réunissent en Grande-Bretagne dans l’Alliance internationale Jeanne d’Arc afin « d’assurer l’égalité des hommes et des femmes dans tous les domaines ». Elles se saluent par la formule : « Priez Dieu : elle vous exaucera. » Les principaux axes de la théologie féministe sont déjà posés : relecture de la Bible dans un sens féministe et image non-patriarcale de Dieu ; construction de théologies et ecclésiologies (organisation des églises) alternatives ; action avec les autres femmes contre les dominations.

Quand, à partir des années soixante, la deuxième poussée du mouvement féministe arrive, les principaux courants du protestantisme ont commencé à accepter les femmes comme pasteurs, certaines dès le XIX^e siècle. Succédant à la « théologie de la féminité » (écrite par des hommes pour célébrer l’éternel féminin de la mère et épouse), désirant aller plus loin que les évolutions institutionnelles, apparaît en 1967-1968 une première vague francophone protestante sagement réformatrice (Francine Dumas, Yvonne Pellé-Douël, France Quéré). Côté catholique, le concile de Vatican II est l’occasion de la publication en 1964 d’une pétition initiée par la juriste Gertrud Heinzlmann : « Nous ne sommes plus disposées à nous taire ! » L’investissement de chrétiennes dans le mouvement des femmes – comme en France les militantes protestantes du mouvement Jeunes Femmes dans le Planning familial après 1959 – va radicaliser les discours et faire émerger une véritable théologie féministe. Il faut pourtant attendre dix-huit ans pour que soit reprise l’interpellation de Simone de Beauvoir dans son chapitre du *Deuxième sexe* sur les rapports entre le christianisme et les femmes : « L’idéologie chrétienne n’a pas peu contribué à l’oppression des femmes. » La catholique Mary Daly publie en 1968 *L’Église et le deuxième sexe*, généralement considéré comme l’acte de naissance de la théologie féministe. En 1970, à Bruxelles, le groupe international Femmes et hommes en église est fondé, notamment par Marie-Thérèse Van Lumen-Chenu, tandis qu’en 1971 à Milwaukee (Wisconsin) se réunit le premier colloque de théologues d’Amérique du Nord.

Les théologies féministes comme celles de la libération – dont certaines théologiennes se revendiquent – se définissent comme des théologies « contextuelles » ou « déductives ». Elles ne se construisent pas en partant de concepts abstraits ou de la simple étude du texte biblique (théologie « inductive ») mais du « contexte » de la réalité de l’oppression des femmes et de l’insertion dans les luttes pour l’émancipation. De cette expérience confrontée à la lecture du texte biblique se déduit la théologie, acte second de la théologie par rapport à l’acte premier du vécu. Cette approche est également une critique – partagée par les autres théologies de groupes dominés – des théologies qui se revendiqueraient comme « inductives ».

Toute théologie est un acte second : les théologies jusque-là dominantes ne portaient-elles pas implicitement de la réalité vécue des hommes, de certaines classes sociales, d’un certain âge, de l’Occident ? Cette critique se traduit par une lecture féministe de la Bible. Les théologies féministes vont rejeter aussi bien les lectures fondamentalistes s’appuyant sur des passages du texte pour asseoir la domination patriarcale, que les courants féministes post-chrétiens qui pensent que ce texte est irrémédiablement patriarcal (position qui sera adoptée par Mary Daly et qui lui fera finalement quitter l’Église catholique en 1977). Les théologiennes féministes vont chercher à séparer la forme du fond théologique, afin que l’Écriture soit « délivrée du poids du patriarcat et de la prison du passé pour qu’elle devienne une parole pour les vivants » (Parmentier, 1998). Deux niveaux vont être distingués. D’abord parce que la Bible est l’expression des cultures dans lesquelles ses auteurs l’ont écrite, donc de cultures méditerranéennes patriarcales, les théologiennes feront une critique littéraire et socio-historique des textes de la Bible, de leur mode d’expression historiquement conditionné (par exemple la concurrence des cultes à mystères menés par des femmes qui poussent Paul à demander aux femmes de se taire dans les assemblées – Épître aux Corinthiens, 14,34). Elles feront une critique de la tradition qui, au fil des siècles, a mis en avant certains textes, personnages ou thématiques de la Bible au détriment d’autres, pour promouvoir une lecture militante qui permet de récupérer une mémoire des femmes. Par exemple plutôt que les apôtres – décrits dans les Écritures d’une façon bien plus négative que ce que la tradition en a fait – mettre en avant les femmes disciples de Jésus qui – elles – ne s’échappent pas au moment de son arrestation, le suivent jusqu’à la mort et sont celles à qui est annoncé en premier l’élément central du message christique, la résurrection. Dans l’Ancien Testament, les théologiennes féministes feront une lecture attentive du masculin et du féminin des mots du texte hébreu qui n’ont souvent pas été respectés dans les traductions contemporaines, d’où des sens sensiblement différents : ainsi l’auteur de la Genèse a choisi un mot masculin – bien que le féminin existe – pour « l’aide » qui est promise à l’homme...

Cette récupération d’une mémoire des femmes s’applique également à l’histoire de l’Église. Elles montreront par exemple que les premières communautés chrétiennes se développent sur le mode de communautés incluant à égalité les exclus de la société comme les femmes, que des femmes sont missionnaires ou chef de communauté (Romains 16, 1-16).

Un autre imaginaire

Ces façons de contester les lectures unilatéralement patriarcales de la Bible, de multiplier les sens possibles de la lecture du texte tentent de saper les bases d’où découlaient des constructions théologiques et anthropologiques sexistes. La plus emblématique est la question du sexe de Dieu comme base du patriarcat : « Si Dieu est mâle, alors le mâle est Dieu » écrit Mary Daly. Un premier mouvement de la théologie féministe va remettre en avant dans les textes bibliques toutes les images autres que patriarcales s’appliquant à Dieu pour promouvoir la féminité de Dieu. Par exemple dans l’Ancien Testament, plutôt que la force de Dieu il sera insisté sur sa *ruah* (esprit, âme, souffle de Vie) ou sa *Shekinah* (présence immanente). Seront mises en avant les très nombreuses citations où l’image de la Mère est employée plutôt que celle du Père pour qualifier Dieu. Un travail identique sera fait pour Jésus.

Cette tentative s’est heurtée à deux gros écueils. Une accusation d’antijudaïsme du fait d’une critique parfois brutale de l’Ancien Testament ; elles ont répondu en passant des alliances avec les féministes juives américaines. Le risque de retomber dans une théologie de la féminité par une mise en avant de qualités de Dieu ou de Jésus (patience, douceur, etc.) naturalisées comme féminines. Mary Daly va ainsi promouvoir une « religion de la déesse », tandis que l’Allemande Elsa Sorge tentera de substituer au judaïsme – religion du père – et au christianisme – religion du fils – une « théa-sophie ». Ces courants pourront en partie rejoindre une certaine éco-théologie de la « terre-mère » s’abîmant dans une vision oscillant entre volonté du retour du matriarcat, écologie profonde, séparatisme féministe. Un autre courant, représenté par Dorothee Sölle, figure principale de la théologie féministe allemande, préférera insister moins sur une promotion du Dieu-Mère que sur une critique du Dieu-Père. Il s’agit alors de faire rompre l’image du Dieu-Père avec une conception autoritaire de la religion et de lui préférer une vision de solidarité humaine, une récupération du discours libérateur de la Bible pour une commune libération des hommes et des femmes dans un temps messianique où il n’y aurait plus ni patriarcat, ni matriarcat car toute domination de l’homme sur l’homme aurait cessé.

La vision de Dieu comme origine de la solidarité humaine se traduit dans la vision alternative qu’auront les théologiennes féministes. À l’ekklesia-institution, elles préféreront la Koinonia-communion : la communion avec Jésus, la

communion comme vision inclusive de l'Église à l'égard de tous les dominés, la communion comme modèle horizontal d'organisation mettant au défi les institutions verticales. On trouvera de ce fait les théologues féministes parmi les courants les plus engagés dans le dialogue œcuménique et dans les mouvements de contestations du centralisme romain (Réseaux du Parvis en France). Les théologues féministes ont une influence importante, notamment dans les Églises non-fondamentalistes protestantes. Le Dieu patriarcal y est devenu une image indéfendable. Cela n'empêche pas qu'on y retrouve les mêmes problèmes que dans toutes les organisations en termes d'accès des femmes aux responsabilités ! Si la faiblesse numérique de ces Églises en France entraîne une faible implication des féministes chrétiennes dans le mouvement des femmes, ce n'est pas le cas aux États-Unis où ces mouvements jouent un rôle important dans les mouvements *pro-choice*, rôle d'autant plus important que les *pro-life* appuient quasi-exclusivement leur argumentation sur des références chrétiennes. Les théologues féministes ont posé la question du patriarcat au sein des théologies noires et des théologies sud-américaines de la libération ; inversement, les théologues noires ont posé la question de « la couleur du féminisme » et du pouvoir des femmes blanches au sein du pouvoir patriarcal blanc.

Dieu sort du placard

Les premières théologies gays et lesbiennes apparaissent en Californie et à Londres à partir du milieu des années soixante-dix. À cette période, plusieurs ouvrages collectifs sous la direction de Sally Gearhat, Bill Johnson et Malcom Macourt ont posé les bases d'une théologie gay et lesbiennes dans le cadre de la théologie libérale très influente dans l'Église catholique et dominante dans les Églises protestantes du courant central (anglicanes, réformées, luthériennes...). Les émeutes de Stonewall sont vues comme une forme de ce que le grand théologien libéral Paul Tillich appelle « le courage d'être », la volonté d'affirmer être en dépit de ce qui l'en empêche. Cette théologie gay libérale va d'abord mettre en avant – Sally Gearhat parlera du « miracle du lesbianisme » – le « miracle » de l'identité gay : non seulement cette identité persiste malgré la pression sociale, mais ces personnes présentées dans le discours dominant comme malades, perverses et dangereuses sont « transubstantées » en personnalité entière avec des qualités positives dans le discours de la théologie gay libérale.

Ce discours se construit dans le cadre d'une modernité qui déplace l'autorité de l'extérieur des personnes vers le « soi » (*self*) de chacun. Dans un environnement démocratique, les voix jusque-là silencieuses peuvent se faire entendre en revendiquant un « soi » (*selfhood*) authentique et autonome. Dans la théologie libérale, le soi humain et plus particulièrement quand il se traduit dans

« l'amour » est le lieu de contact entre Dieu et la personne. D'où la priorité de ces théologies gays et lesbiennes libérales de rétablir l'amour-propre des gays et lesbiennes. Tous les auteurs insisteront – souvent de manière très détaillée – sur le « voyage » que représente le « *coming out* » et la réappropriation de l'estime de soi. Ce premier courant libéral se place dans l'émergence d'un courant gay radical et, comme lui, remet alors en cause les institutions patriarcales et hétérosexistes, le couple hétéro et le mariage. Sally Gearhat appelle les lesbiennes à une « forte coalition avec les autres femmes et tous les groupes marginalisés ». Ce courant hésite sur la nature de l'homosexualité : essence ou construction socioculturelle ?

Succède à ce premier courant libéral une deuxième génération qui fait, elle, clairement le choix de l'essentialisme, de la mise en avant des qualités gays, non plus pour contester radicalement l'Église mais pour revaloriser l'image des gays et lesbiennes et obtenir son intégration dans l'Église. Le jésuite américain John Mac Neil – qui sera mis à pied par le Vatican puis expulsé de l'ordre à soixante-deux ans en 1987 – écrit plusieurs ouvrages à partir de 1976 où, reprenant les thèmes déjà évoqués de la théologie gay libérale, il insiste sur les « vertus spéciales » de la communauté gay. Les gays et lesbiennes seraient plus aptes à comprendre la notion « d'amour inconditionnel de Dieu » ; ils auraient des qualités spéciales de « leader » pour changer l'église ; dans l'épidémie du sida, s'exprimeraient leur hospitalité et leur compassion. Plusieurs auteurs développent une idée qui deviendra courante dans cette théologie : les gays et lesbiennes sont un peuple en exil (thème repris à la théologie noire) comme les juifs en Babylonie après la chute du Temple. Cet exil est nécessaire pour apprendre que leurs précédents concepts de Dieu et de la réalité étaient trop étriqués et pour préserver l'identité et les vertus spéciales des gays et lesbiennes.

Ces auteurs vont contester les lectures de la Bible traditionnellement très violentes contre l'homosexualité : la destruction de Sodome est par exemple relue, non comme la punition de l'homosexualité, mais du refus de l'hospitalité, obligation très importante dans le Proche-Orient ancien. Jésus sera présenté d'abord comme un médecin qui soigne les personnes en s'identifiant à elles, les acceptant comme elles sont et les aimant inconditionnellement. Les figures de David et Jonathan, Ruth et Naomi, dans l'Ancien Testament, du centurion et son serviteur dans le Nouveau, sont mises en exergue. Le théologien presbytérien Chris Glaser estime que la Bible ne mentionne pas l'homosexualité mais une série d'histoires de *coming-out* : Adam et Ève sortent du placard de l'innocence, l'exode est une sortie de l'oppression, David et Jonathan, Ruth et Naomie opèrent une sortie vers l'amour, Esther sort des privilèges, Jésus sort du placard de la famille, etc. Il écrit : « Dieu sort du placard en Jésus-

christ, il sort du placard du ciel et du système religieux de son temps créant dans son réveil une communauté de personnes appelées : l'ekklesia. »

Pour Elisabeth Stuart, catholique radicale figure de la théologie queer, ce courant gay et lesbien libéral entendait d'abord présenter des « raisons universellement convaincantes de l'acceptation des gays et lesbiennes dans les Églises ». Il s'agit d'une théologie apologétique (de défense de), une théologie « *good as you* » (aussi valable que vous) qui n'a pas obtenu cette intégration dans l'Église. Une critique qui passe un peu vite sur les progrès importants pour les gays et lesbiennes ces dernières années dans les Églises réformées et anglicanes aux États-Unis. Mais, plus grave pour la théologienne, cette théologie s'est fourvoyée intellectuellement : en défendant une vision essentialiste de l'homosexualité, miroir inversé des *a priori* hétéro ; en ne s'attaquant pas aux identités de genres ; en développant une théologie centrée sur le soi « qui tombe facilement dans l'écueil d'identifier Dieu avec le soi » et de créer un « Dieu miroir reflétant simplement notre propre image », celle d'un moi gay « occidental et de classe moyenne magnifié comme un moi universel ». Pour elle, cette démarche aboutit à « la création d'une unité gay hermétiquement scellée » incapable de parler avec d'autres chrétiens « également vivant sous la tyrannie de la théologie moderne du soi et eux-mêmes hermétiquement fermés ».

Théologie érotique de la libération

Deux réactions vont poindre. Outre une troisième génération libérale inspirée de la théologie du *Process* de John Cobb (en dialogue avec le féminisme et l'écologie), apparaîtront une théologie gay de la libération à la fin des années quatre-vingt puis une théologie lesbienne et une théologie queer au milieu des années quatre-vingt-dix. Directement inspirée des théologies de la libération sud-américaine, noires et féministes, la théologie gay de la libération déplace le centre de la réflexion du « soi » vers l'expérience de l'oppression, « la terreur de vivre » avec le sida et le combat des mouvements de libération, en prenant en compte les différences entre gays et lesbiennes. La notion d'exil reste centrale mais elle n'est plus magnifiée dans l'essentialisme de valeurs particulières à protéger.

Les auteurs, comme l'Américain J. Michael Clark, soulignent que peuvent apparaître dans la communauté, en tant que résultat de l'oppression, des valeurs et des modes de relation alternatifs, mais aussi des façons d'être qui ne sont que le miroir de l'oppression ou des échappatoires comme la société de consommation. La théologie gay de la libération rompt clairement avec la vision essentialiste et opte pour le constructionnisme social. Les émeutes de Stonewall sont analysées comme la naissance d'un nouveau peuple qui rejette les identifications et labels construits pour eux par d'autres. La communauté ne doit pas

être une tribu refermée sur elle-même mais le lieu d'une prise de conscience qu'il faut une solidarité entre tous les groupes opprimés, Dieu étant de leur côté, et de l'invention en commun d'autres types de relations et d'expériences communautaires. Faisant explicitement référence à la théologie féministe, Clark va inviter à une réinvention de l'image de Dieu et de Jésus, loin des limitations hétérosexistes et patriarcales.

La théologienne épiscopaliennne (anglicans américains) Carter Heyward – principale figure de la théologie lesbienne – part des travaux sur l'érotisme de la poétesse féministe noire et lesbienne Audre Lorde. Pour elle, il faut soustraire l'érotisme à la compréhension patriarcale qui l'a confiné dans le sexe pour savoir le repérer aussi bien dans la danse, l'écriture d'un poème ou l'énonciation d'une idée. Pour Carter Heyward, l'érotisme est « notre pouvoir de relation » qu'elle identifie ultimement à Dieu. Favorable à une vision constructionniste, elle souligne que les identités sont construites par les relations que nous avons les uns avec les autres. Plus que l'égalité, il s'agit d'un « échange mutuel » (*mutuality*) – contestation notamment des visions de l'autorité traditionnellement tirées de la Bible – qui peut bouleverser tous les échanges inégaux, entre parents et enfants, entre races, etc. Elle amorce une approche queer en rejetant tout dualisme, homme-femme, sexualité-spiritualité, *gay* et *straight*. Pour elle, Jésus exprime la capacité de chacun à manifester ce pouvoir divin de la relation, *a contrario* de la théologie dominante dans laquelle Jésus est – totalement homme et totalement Dieu – l'exception à la règle du dualisme humain-divin. Jésus n'est pas un maître de morale mais un être passion qui nous appelle à une vie de passion, debout en solidarité avec les pauvres, les opprimés, les marginalisés.

Elizabeth Stuart, catholique radicale qui théoriserait bientôt la « queerisation » de la théologie gay et lesbienne, souligne également l'importance de la relation d'amitié comme une relation politique. Accusant l'Église d'avoir transformé le mariage en idolâtrie, elle met en avant les textes de la Bible insistant sur « l'amitié » et les personnages « formés et soutenus par la subversion sexuelle » : Ruth et Naomi, David et Jonathan, le couple du Cantique des cantiques... Elle souligne les sentences de Jésus montrant le mariage et la famille comme n'étant pas les statuts ultimes. Bien qu'elle en soit aujourd'hui la figure de proue, Elizabeth Stuart n'a pas été la première à se revendiquer d'une théologie queer. L'honneur en revient à Robert Goss qui publie en 1993 *Jésus Acted-Up, a Gay and Lesbian Manifesto*.

Jésus-Queer

Ancien jésuite, activiste de la lutte anti-sida plusieurs fois arrêté par la police pour ses actions au sein d'Act-Up et de Queer nation, Robert Goss

revendique la critique du pouvoir selon Foucault pour construire sa réflexion. Il analyse notamment le sida comme un moyen de contrôle social sur des gays et lesbiennes repoussés dans les placards. Il appelle à une archéologie des lectures du Nouveau Testament, à même de montrer que si dans la lecture actuelle des textes du Nouveau Testament les désirs et les corps sont annihilés, il faut y voir l'influence dès les premières décennies de l'hellénisme et du gnosticisme. Il critique la virginité mariale et l'image du Jésus célibataire. Il critique les interprétations des « textes de terreur » invoqués pour condamner l'homosexualité (la destruction de Sodome, les lois du Lévitique, etc.) Il y oppose les textes de guérison : les malades du Nouveau Testament sont pour lui autant de résistants aux dominations de la société ; Jésus prend parti pour ces résistants, faisant face à ces forces de domination. Surtout, Goss met en avant l'annonce par Jésus de l'avènement du royaume de Dieu : seront rendues inopérantes toutes les inégalités de pouvoir, de richesse, de sexe, d'orientation sexuelle. S'appuyant sur une vision égalitaire du mouvement chrétien du vivant de Jésus, persuadé que Jésus est toujours du côté des dominés, Goss revendique – comme les Noirs pouvaient parler d'un « Jésus noir » et les femmes une Christa – un « Jésus queer ». Il appelle à la constitution de « centaines de milliers de communautés de base queer », militantes et servantes, passant des alliances avec tous les groupes opprimés. Il appelle aussi les gays et lesbiennes à faire attention aux dominations qui se reproduisent en leur sein : le machisme de beaucoup d'hommes gays, l'hostilité de gays et lesbiennes vis-à-vis des hétérosexuels mais surtout des bi et transgenres ainsi que toutes les formes de racisme, racisme d'âge ou de classe.

Bien que se définissant comme queer – principalement par l'alliance gays-lesbiennes-féministes-bi-trans (LGBT) proposée – Goss n'insiste pas sur la remise en cause des identités de genre qu'on pourrait attendre d'un positionnement social-constructionniste. Les auteurs suivants – comme Elizabeth Stuart – vont le faire, revendiquant par ce fait une théologie intéressante autant les hétéros que les LGBT. De la lecture de Foucault et de la théorie queer de Judith Butler², ils déduisent un retournement de perspective : d'une théologie mise en accusation par la sexualité, ils passent à une critique théologique virulente contre « l'idolâtrie » de la naturalité des identités de genre dans la société, soulignant au passage la responsabilité des Églises (dans la mise en place des rôles sexuels dans le couple, par exemple). Ils relisent le texte de Genèse 1 et 2 comme une création non genrée et insistent sur l'annonce de Paul dans l'Épître aux Galates 3,28 pour qui, en Christ, « il n'y a plus ni juif, ni grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ». Ni gay, ni hétéro dans la société d'aujourd'hui.

Pour les théologiens queer, cet abandon des catégories de domination identitaire est symbolisé par le baptême par lequel meurent toutes les anciennes identités. Cette lecture queer du baptême est emblématique de la façon qu'ont ces théologiens, en particulier Elizabeth Stuart, de subvertir l'histoire et les symboles de l'Église, inspirée de la « performance » de la drag-queen théorisée par Judith Butler : les « répéter » pour en changer le sens, comme Jésus répéta pour les transformer les traditions juives de son temps (repas de Seder juif devenant la sainte cène). Ils soulignent l'intérêt de Foucault pour le christianisme primitif et les pères monastiques. L'amitié entre personnes de même sexe qui est alors valorisée – rejoignant ainsi l'insistance des théologues lesbiennes sur les potentialités politiques de l'amitié – apparaît comme un possible, à l'encontre de la tendance des gays et lesbiennes à copier le modèle hétéro. Avec un certain culot – et de l'humour ? – ils revendiquent pour le christianisme 2000 ans d'avance en matière de théorie queer !

Ces théologies féministes, gays, lesbiennes et queer – surtout aux États-Unis – ont pris leur place dans les mouvements des femmes et des LGBT pour l'égalité des droits, dans les Églises mais également dans la société. Mais avec ces mouvements, il est apparu dès les années soixante que l'émancipation collective sera affaire de changement de culture et pas seulement de mode d'appropriation des forces productives, affaire de changements personnels ou relationnels et pas seulement collectifs. Au-delà, le capitalisme – notamment dans ses croyances scientistes, techniciennes et consuméristes – n'est-il pas lié à un imaginaire implicite (Alain Gras, 2003) ? Un imaginaire – qu'on l'appelle mythologie, méta-philosophie ou idéologie – nécessaire à sa légitimation, pour faire apparaître ses énoncés et son « sens de l'histoire » comme rationnels voire évidents. Un imaginaire nécessaire au capitalisme mais aussi produit en permanence par lui, par exemple par la fantastique machine publicitaire.

Si dans les organisations politiques, la prise de conscience de cet aspect de la critique des dominations a gagné du terrain, il a également été réalisé – instruits par le stalinisme, le nazisme et l'impasse moraliste d'une partie du gauchisme – qu'il était plus que périlleux de confier aux organisations politiques la mission de produire des valeurs, des imaginaires, des conceptions de ce qu'est le bonheur ou l'homme, même si elles le font forcément et doivent réaliser qu'elles le font. À qui cette mission hautement politique ? Les théologies féministes, gays, lesbiennes et queer ne sont pas seulement une critique des dimensions patriarcales et hétérosexistes des théologies dominantes. Leur créativité, leur capacité à rouvrir les mythes judéo-chrétiens n'en font-elles pas – avec les mouvements de la société civile, les philosophes, les écrivains, les musiciens, les peintres... – l'une des parties prenantes de la créa-

tion d'un imaginaire à la fois délégitimation de l'imaginaire capitaliste, et alternative à celui-ci, et production de rationalités différentes? Pour prendre des chemins de traverse dans les indéterminations du présent.

Bibliographie

- Lorie M. Getz, Ruy O. Costa, « Struggles for solidarity, liberation theologies » in *Tension*, Fortress press, 1992.
- Mary Daly, *The Chuch and the Second Sex*, Londres, 1968.
- Elisabeth Parmentier, *Les Filles prodigues, défis des théologies féministes*, Labor et Fides, Genève, 1998.
- Sally Gearhart, Bill Johnson, *Loving Women/Loving Men : Gay Liberation and the Church*, Glide Publications, San Francisco, 1974.
- Malcolm Macourt, *Towards a Theology of Gay Liberation*, SCM Press, Londres, 1977.
- John Mac Neil, *The Church and the Homosexual*, Sheed, Adrews and Mac Neil, Kansas City, 1976.
- Chris Glaser, *Come home! Reclaiming Spirituality and Community as Gay Men and Lesbians*, Harper and Row, San Francisco, 1990.
- Elizabeth Stuart, *Gays and Lesbians Theologies*, Ashgate, Londres, 2003.
- Michael J. Clark, *A Place to Start: Towards an Unaplogetic Gay Liberation Theology*, Monument press, Dallas, 1989.
- Carter Heyward, *Speaking of Christ: a Lesbian Feminist Voice*, The Pilgrim press, New-York, 1984.
- Robert Goss, *Jesus Acted-up, a Gay and Lesbian Manifesto*, Harper San Francisco, San-Francisco, 1993.
- Alain Gras, *Fragilité de la puissance*, Fayard, Paris, 2003.

1 La théologie noire, qui se définit dès son origine comme une théologie de la libération, prend naissance en 1966 avec la naissance du NCBC (Comité national des ecclésiastiques noires) et la publication en 1968 de *Théologie noire et pouvoir noir*, par un jeune théologien noir, James Cone. Héritière des premières Églises noires – baptistes et méthodistes – nées au XVIII^e siècle et de mouvements contre l'esclavage menés par des pasteurs baptistes noirs et blancs, elle est surtout le résultat du mouvement social et intellectuel des années cinquante-soixante. Le mouvement des droits civiques, d'abord mené par des pasteurs noirs du Sud comme Martin Luther King,

fait naître la *Black Awarness* (conscience noire). L'historien noir Joseph Washington fait redécouvrir la *Black Religion* (religion noire) dans ses spécificités formelles et théologiques issues des racines africaines et du vécu de groupe opprimé. L'émergence du mouvement politique du *Black Power* (pouvoir noir) et des *Black Muslims* (musulmans noirs) est aussi un défi pour les Églises chrétiennes. Dès les premiers écrits de M. L. King, l'influence du marxiste noir W. E. B. Dubois se lit dans sa forte critique du capitalisme. James Cone pousse cette approche en ne rejetant pas la violence révolutionnaire et surtout évoquant un « Dieu noir » et un « Jésus noir » : « la noirceur signifie que

Dieu fait de la condition des opprimés sa propre condition ». En 1976, la NCBC évoque positivement « l'exploration d'alternatives socialistes au matérialisme corrosif de l'économie et du système politique américain ». Au cours des années soixante-dix et quatre-vingt, des convergences sont construites avec les théologies des pays du Sud – notamment noires d'Afrique du sud – féministes et d'autres minorités ethniques américaines comme les Hispaniques.

- 2 Notamment représentée par Judith Butler (*Gender Trouble*, 1990), la théorie queer (équivalent anglais du français « folle tordue ») née aux États-Unis au début des années quatre-vingt-dix d'une critique de l'évolution de la communauté gay (notamment la dérive consumériste et un raidissement identitaire intolérant à ses expression les moins « présentables »

comme les transgenres), des débats au sein du mouvement féministe (sur l'interdiction de la pornographie, la féminité comme une essence a-historique ou au contraire une construction sociale) et le succès dans les universités américaines de la « French Theory » en particulier Michel Foucault. La théorie queer passe de la critique du patriarcat (pouvoir des hommes sur les femmes) à celle de l'hétérosexisme (refus des catégories hommes, femmes, gay, hétéros) et prône des expérimentations « performatives » (des affirmations qui construisent la réalité) pour troubler les frontières de genre, à l'image des drag-queen et drag-king. Béatriz Preciado et Marie-Hélène Bourcier sont ses principales représentantes intellectuelles en France.