



sek.feps



Couples du même sexe

Repères éthiques sur la « Loi Fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe »

Prise de Position du Conseil de la
Fédération des Églises protestantes de Suisse

Impressum

Couples du même sexe. Repères éthiques sur la « Loi Fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe ». Prise de Position du Conseil de la Fédération des Églises protestantes de Suisse.

La texte été approuvé par le Conseil de la FEPS le 8 février 2005.

Auteurs: Frank Mathwig/Christoph Stückelberger, ITE
Éditeur: Fédération des Églises protestantes de Suisse SEK-FEPS
Case postale, 3000 Berne 23, www.sek-feps.ch
Édition: Institut de Théologie et d'Éthique ITE de la FEPS, Berne
Commandes: www.sek-feps.ch ou info@sek-feps.ch
Paraît également en langue allemande.

© 2005 (Mars), Fédération des Églises protestantes de Suisse, Berne/Suisse
ISBN 3-7229-6013-4

Sommaire

A) La loi sur le partenariat : bref rappel historique	2
1. Histoire de l'initiative législative	2
2. Le partenariat comme point de droit	3
3. Justification de l'initiative	4
4. Le rapport entre partenariat de personnes du même sexe et mariage	5
5. La situation juridique à l'étranger	6
6. Les prises de position de la FEPS sur la question	7
7. Le référendum actuel	11
 B) La loi sur le partenariat enregistré au regard de l'éthique théologique	12
1. Points litigieux, positions et arguments	12
2. L'apport des Églises aux questions de politique sociale	32
 C) Position du Conseil de la FEPS : Oui à la loi sur le partenariat et à la revalorisation du mariage et de la famille (résumé)	34
1. Distinguer la question juridique de la question éthique	35
2. Appliquer le droit à l'égalité de traitement	36
3. Garantir une protection et une sécurité juridique à des relations où les partenaires sont engagés	36
4. Favoriser la vie en communauté	37
5. Valoriser le mariage et la famille	37

En juin 2005, les citoyens suisses seront invités à se prononcer sur la « loi fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe ». Le texte qui suit entend aider à la réflexion éthique sur la question. Il est structuré en trois parties : une brève présentation chronologique de la conception de la loi et des prises de position de la FEPS (A), une aide à l'argumentation théologique et éthique en vue du vote (B) et le texte de la position de la FEPS sur la votation populaire (C).

A) La loi sur le partenariat : bref rappel historique

1. Histoire de l'initiative législative ¹

L'origine des débats et des initiatives à propos du « partenariat enregistré » remonte maintenant à plus de onze ans. C'est en effet en 1994 qu'a été lancée une pétition demandant « les mêmes droits pour les couples du même sexe », déposée l'année suivante, munie de 85'000 signatures. En 1999, à la suite de l'initiative parlementaire soumise en 1998 par le conseiller national genevois M. Gros, le Conseil fédéral est chargé d'élaborer un projet de loi sur l'enregistrement des partenariats de personnes du même sexe. La même année, le Département fédéral de justice et police (DFJP), réagissant à la pétition de 1995, publie son rapport sur la situation juridique des couples homosexuels en Suisse. Après un aperçu de la situation juridique dans d'autres pays et une comparaison entre le statut des couples mariés et des couples homosexuels, le document présente quatre modèles juridiques : 1. amélioration ponctuelle par l'amendement de lois existantes ; 2. contrat de partenariat au sens du droit des obligations ; 3a. réglementation propre

pour les partenariats enregistrés ; 3b. partenariats enregistrés en référence au droit matrimonial existant ; 4. élargissement du mariage aux couples homosexuels. En octobre 2000 paraît un rapport de consultation d'où il se dégage une nette majorité en faveur de l'introduction de partenariats enregistrés (les propositions 3a et 3b recueillent à peu près la même adhésion). En novembre 2001, le DFJP présente son « avant-projet de loi avec rapport explicatif concernant le partenariat enregistré ». Après l'accueil majoritairement favorable fait au projet de loi, le Conseil fédéral charge le DFJP de rédiger un message qui est présenté l'année suivante. Le projet est adopté par le Conseil national en décembre 2003, par 118 voix contre 50. Au vote final en juin 2004, la loi remporte une nette majorité tant au Conseil national (112 voix contre 51) qu'au Conseil des États (33 voix contre 5)². Enfin, en octobre, le référendum annoncé aboutit.

2. Le partenariat comme point de droit

L'idée d'une réglementation des partenariats entre personnes du même sexe vise à permettre « à deux personnes du même sexe qui n'ont pas de lien de parenté de donner un cadre juridique à leur relation »³. Pour ce qui concerne les rapports patrimoniaux dans les partenariats enregistrés, il est prévu une réglementation correspondant au régime matrimonial de la séparation de biens ; pour ce qui est du droit successoral, du droit des assurances sociales et du droit fiscal, la loi fait bénéficier les couples liés par un partenariat enregistré du même régime que les couples mariés. L'adoption d'enfants et le recours à la procréation médicalement assistée ne sont pas autorisées pour les partenariats de personnes du même sexe (art. 28).

1 Cf. DFJP : <http://www.ofj.admin.ch/f/index.html> ; Organisation suisse des lesbiennes LOS, www.los.ch/artikel/?rubrik=49 ; Loi fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe. Rapport explicatif et avant-projet. Documents pour la mise en consultation, novembre 2001, p. 9-11.

2 Notes de synthèse du Parlement du 18 juin 2004: http://www.parlament.ch/afs/data/f/rb/f_rb_20020090.htm.

3 Rapport explicatif (cf. note 1), p. 2.

3. Justification de l'initiative

Le projet du DFJP⁴, quant à sa justification, part de trois postulats :

1. L'égalité de traitement entre hétérosexuel-le-s et homosexuel-le-s au regard du droit pénal relatif aux infractions d'ordre sexuel (révision du 1^{er} octobre 1992).
2. L'interdiction, inscrite dans la Constitution fédérale (art. 8, al. 2 Cst.), de toute forme de discrimination, interdiction qui inclut explicitement la protection des modes de vie⁵.
3. Le fait que pour ce qui regarde le droit privé, les partenaires du même sexe sont pratiquement assimilés aux partenaires hétérosexuels vivant en concubinat et comme eux ne disposent pas « d'un statut juridique à l'égard des tiers et de l'État », mais n'ont pas la possibilité de remédier à cette lacune par le mariage.

Le texte cite ensuite les trois objectifs de l'initiative législative. La loi doit aider à

1. mettre fin à la discrimination sociale des homosexuel-le-s,
2. éliminer les inégalités de traitement juridique entre hétérosexuel-le-s et homosexuel-le-s (surtout dans les domaines relevant du droit successoral, du droit des étrangers et du droit des assurances sociales),
3. faire reconnaître juridiquement l'aide et l'assistance que les partenaires du même sexe s'apportent mutuellement au sein de leur couple.

4 Cf. pour la suite du texte le Rapport explicatif, p. 3.

5 Cf. le chapitre 3.2 sur les réflexions à l'origine de l'article 8, alinéa 2 de la Constitution : la notion de « mode de vie » qui y a été introduite fait référence avant tout – mais pas exclusivement – aux orientations homosexuelles et aux partenariats avec une personne du même sexe. Sur le débat relatif à cet article constitutionnel, voir : J.P. Müller : Grundrechte in der Schweiz, 3^e éd., Bern 1999, p. 410 ss.; id. : « Die Diskriminierungsverbote nach Art. 8 Abs. 2 der neuen Bundesverfassung », in : U. Zimmerli (éd.) : Die neue Bundesverfassung, Bern 2000, p. 103 ss. Voir aussi les considérants du Tribunal fédéral (BGE 126 II 377, p. 392.) : « il y a discrimination au sens de l'art. 8, al. 2 Cst. lorsqu'une personne subit une inégalité de

4. Le rapport entre partenariat de personnes du même sexe et mariage

Dès le début, la grande difficulté pour le législateur a été d'améliorer la situation juridique des partenaires du même sexe sans porter atteinte à l'institution du mariage ni la relativiser en tant que mode de vie et en tant qu'institution légale (telle que la garantit l'art. 14 Cst). Ainsi, l'option évoquée initialement et consistant à élargir le droit matrimonial aux partenaires du même sexe⁶ a été clairement rejetée lors de la consultation⁷. Le statut particulier et la protection dont bénéficie le mariage en tant que « communauté de vie entre un homme et une femme »⁸ apparaît principalement dans les différences quant à la conclusion (art. 4-5 de l'avant-projet) et à la dissolution (art. 31-41) du partenariat, quant aux rapports patrimoniaux (art. 19-25), quant à la réglementation sur le nom (chiffre 1.7.3 du rapport explicatif) et quant à la possibilité d'adoption d'enfants et de recours à la procréation médicalement assistée (art. 28). Le tableau ci-dessous énumère quelques-unes des différences importantes entre couples mariés, concubins et partenaires du même sexe⁹.

traitement juridique pour la seule raison de son appartenance à un groupe déterminé [...] qui, historiquement et dans la réalité sociale actuelle, a tendance à être objet de ségrégation ou à être traité de toute autre manière dépréciative [...] La discrimination représente une espèce qualifiée d'inégalité de traitement à l'égard de personnes se trouvant dans une situation comparable, dans la mesure où elle produit à l'égard d'un être humain un préjudice qu'il convient de considérer comme un avilissement ou une ségrégation, parce qu'il s'attache à un caractère discriminatoire qui constitue une part essentielle et pas du tout ou difficilement réversible de l'identité de la personne concernée [...] En ce sens, la discrimination affecte aussi des aspects de la dignité humaine (art. 7 Cst.) » Mais la portée du propos est ensuite relativisée : « L'interdiction de discrimination inscrite dans le droit constitutionnel suisse [...] ne rend pas absolument illicite l'attachement à un caractère discriminatoire réprouvé. Ce fait justifie plutôt d'abord le simple 'soupçon de différenciation illicite' [...] ; en conséquence, les inégalités de traitement qui en résultent doivent donc être 'dûment justifiées'... »

6 Rapport explicatif, p. 10.

7 Dans l'avant-projet, l'option est également rejetée pour des considérations de droit constitutionnel, parce qu'elle nécessiterait une révision de la Constitution.

8 Rapport explicatif, p. 10.

9 Cf. A. Geissbühler : « Le débat sur la reconnaissance des couples homosexuels dans l'Église.

Mariage	Concubinat	Partenariat enregistré
nom de famille	nom individuel	nom individuel
lieu d'origine partagé	lieu d'origine individuel	lieu d'origine individuel
naturalisation facilitée	pas de droit de séjour	procédure facilitée en cas de naturalisation ordinaire
garde parentale commune des enfants	droit de garde commune	–
adoption de l'enfant d'une première union	adoption possible de l'enfant d'une première union	–
adoption commune	–	–
imposition familiale	imposition individuelle	imposition du partenariat
accès aux moyens de procréation médicalement assistée	accès aux moyens de procréation médicalement assistée	–
droit du conjoint à l'héritage (garantie de la réserve héréditaire)	–	droit du partenaire à l'héritage (garantie de la réserve héréditaire)
assurance sociale et prévoyance professionnelle	–	assurance sociale et prévoyance professionnelle
réglementation bien définie à l'égard des « tiers »	–	réglementation bien définie à l'égard des « tiers »
droit au refus de témoigner	–	droit au refus de témoigner
droit à l'entretien	–	droit à l'entretien

5. La situation juridique à l'étranger

D'un pays à l'autre, la situation juridique des partenariats entre personnes du même sexe est extrêmement variable. Dans une résolution du 8 février 1994, le Parlement européen a invité la commission compétente à veiller à l'homogénéisation du statut des couples du même sexe dans les pays de l'Union européenne¹⁰. Le tableau ci-dessous donne un aperçu de la situation dans plusieurs États étrangers¹¹ :

Réflexions d'un point de vue juridique », in : Isabelle Graesslé, Pierre Bühler et Christoph D. Müller (éd.) : Qui a peur des homosexuels-les ? Discussions autour des prises de position des Églises protestantes de Suisse, Genève 2001, p. 113-135, en particulier 130-131 ; M. Sahli : Vergleich Ehe und eingetragene gleichgeschlechtliche Partnerschaft, document interne, Berne, 20.11.2003.

	Loi sur le partenariat	Adoption d'enfants d'une première union	Adoption
Danemark	depuis 1989	depuis 1999	–
Norvège	depuis 1993	depuis 2002	–
Suède	depuis 1995	depuis 2002	depuis 2003
Islande	depuis 1996	depuis 2000	–
Finlande	depuis 2002	–	–
Allemagne	depuis 2001	–	–
Pays-Bas	depuis 1998	depuis 2001	depuis 2001
France	depuis 1999	–	–
Belgique	depuis 2003	–	–
Portugal	depuis 2001	–	–
Espagne	non uniforme	non uniforme	non uniforme
Grande-Bretagne	depuis 2002	depuis 2002	depuis 2004
États-Unis	non uniforme	non uniforme	non uniforme
Canada	non uniforme	non uniforme	non uniforme
Australie	non uniforme	non uniforme	non uniforme

6. Les prises de position de la FEPS sur la question

6.1 La position de la FEPS

Le Conseil de la FEPS a pris position aussi bien lors de la consultation en 2000 que sur l'avant-projet de loi fédérale en 2002¹². En septembre 1996 déjà, le Conseil de la FEPS avait réagi favorablement à la pétition « Mêmes droits pour les couples du même sexe », en déclarant : « Si

10 Cf. C. Fountoulakis : « Eingetragene Partnerschaften in Deutschland – ein Konflikt mit Art. 6 Abs. 1 des Grundgesetzes ? », in : Aktuelle Juristische Praxis (AJP) 2001, p. 307-318, en particulier 308.

11 Cf. T. Althaus : Zulassung des Rechtsinstituts der eingetragenen Partnerschaft. Lässt sich innerhalb der eingetragenen Partnerschaft eine Adoption oder zumindest eine Stiefkindadoption rechtfertigen ? mémoire de licence, Bern 2005, p. 31 ; DFJP : Message relatif à la loi fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe, du 29 novembre 2002, chap. 1.3 ; <http://www.pinkcross.ch/recht>.

12 Sur les positions prises par la FEPS, voir SEK : « Vernehmlassungsantwort des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Bericht über die rechtliche Situation gleichgeschlechtli-

deux êtres de même sexe décident de vivre durablement ensemble, ils doivent avoir la possibilité de régler juridiquement leur existence sans complications discriminatoires. Nous soutenons donc l'exigence fondamentale de la pétition [...] et espérons un débat objectif sur cette question délicate. »¹³ Dans ce contexte, la FEPS avait été invitée à un symposium, suivi au printemps 1998 d'une nouvelle consultation, organisée cette fois-ci par la « Commission théologique » de la FEPS¹⁴. Malgré la diversité et les divergences dans l'appréciation théologique et éthique que les différentes Églises membres portent sur l'homosexualité et les partenariats entre personnes du même sexe, la FEPS a donné, dans les deux documents, son accord « de principe »¹⁵ sur l'initiative législative, ses motifs et la position qu'elle défendait¹⁶. Mais parallèlement, la FEPS soulignait la « nature unique du mariage en tant que mode de vie et en tant qu'institution juridique »¹⁷ – et donc l'autonomie des partenariats entre personnes du même sexe par rapport au mariage hétérosexuel – et refusait toute confusion ou tout amalgame entre ces deux états civils.

Quant au débat sur la manière d'aborder l'homosexualité à l'intérieur de l'Église et d'un point de vue théologique et éthique, et sur la question des célébrations ecclésiastiques pour couples homosexuels, il devait se poursuivre de manière constructive à tous les niveaux de l'Église et indépendamment des réglementations juridiques.

cher Paare (ISE-Texte 4/00) », in : ISE aktuell I/2000, p. 14-15 ; SEK : « Stellungnahme des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes zum Vorentwurf des Bundesgesetzes über die registrierte Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare », in : ISE-Texte 3/02, p. 1-4 ; voir aussi « Der Rat : Grundsätzliche Zustimmung des SEK-Rates zur «registrierten Partnerschaft» für gleichgeschlechtliche Paare. Pressecommuniqué », in : ISE-Texte 3/02.

13 Cit. in ISE-Texte 4/00, p. 14.

14 Voir Qui a peur des homosexuel-les ?, p. 10-11.

15 ISE-Texte 3/02, p. 2.

16 Voir à ce sujet l'intéressant recueil d'études publié par les Églises réformées de Berne-Jura : Arbeitsmappe Gleichgeschlechtlichkeit, Bern 1996, et Couples homophiles : le droit à l'existence ? Réflexions éthiques sur le statut actuel des homophiles, Études et Rapports de l'Institut d'éthique sociale, 49, Berne, 1995.

6.2 Justification de la position adoptée jusqu'ici par la FEPS

Dans ses prises de position, la FEPS a toujours accordé une place centrale à la qualité et à la stabilité des communautés de vie. C'est donc en fonction de ces deux critères que les réglementations légales des partenariats seront jugées appropriées. La FEPS fonde sa justification sur la distinction entre les catégories de la morale, de l'éthique et du droit. Ce qui est en jeu ici, ce n'est « ni la morale individuelle ni l'appréciation et la responsabilité personnelles dans la manière d'aborder la sexualité et l'homosexualité »¹⁸, mais « la situation juridique des couples homosexuels »¹⁹. Indépendamment du jugement sur l'homosexualité au regard de la morale et de l'éthique théologique, il demeure que « la condition d'infériorité juridique de tels partenariats n'a pas de justification éthique. L'égalité de droit – qui est la transposition de la règle d'or dans un État de droit – fait partie des normes élémentaires généralement reconnues. »²⁰ Cette justification éthique formelle constitue l'arrière-plan de la question d'éthique matérielle ou sociale qui se pose ensuite : « la question de l'aménagement du mode de vie »²¹. Dans son argumentation, la FEPS a repris des aspects essentiels de l'avant-projet du DFJP : le rôle du droit comme élément anti-discriminatoire et stabilisateur pour les relations concernées, et la plus grande sécurité juridique à l'égard de tiers. Elle souligne en particulier la nécessité de dispositions légales pour les cas d'accident, de maladie ou de décès d'un ou d'une partenaire. Sans réglementation juridique, les partenaires ne sont même pas considérés comme des proches, ils n'ont que le statut légal – indigne et démuné à tous égards – d'étrangers²².

17 ISE-Texte, 3/02, p. 2.

18 ISE-Texte 3/02, p. 1.

19 ISE-Texte 4/00, p. 15 ; voir la formule adoptée dans le communiqué de presse du Conseil : « l'enregistrement des partenariats entre personnes du même sexe comme forme de reconnaissance juridique ».

20 ISE-Texte 4/00, p. 14.

21 ISE-Texte 3/02, p. 1.

22 Cf. ISE-Texte 4/00, p. 14.

La position de la FEPS sur l'avant-projet se conforme strictement au principe de l'égalité de droit (art. 8 Cst.). C'est en vertu de ce principe qu'elle critique l'inégalité de traitement entre couples mariés et partenariats de personnes du même sexe quant à la naturalisation facilitée (voir chiffre 1.7.3 du rapport explicatif), quant au traitement des abus (art. 5, al. 2 ; art. 7, al. 2 de l'avant-projet ; ch. 2.1.2.1, 2.2.2 du rapport explicatif)²³ et quant à l'adoption²⁴. Pour ces trois points, la FEPS a demandé des amendements.

6.3 Effet des propositions de la FEPS sur le texte de loi

Sur le deuxième point – mais non sur le premier ni sur le troisième – le texte de loi a été adapté conformément aux précisions et aux compléments demandés par la FEPS.

1. La naturalisation facilitée offerte au conjoint marié étranger (selon l'art. 27, al. 1 et art. 28, al. 1 de la loi sur la nationalité LN), fondée sur l'art. 38 de la Constitution, ne sera toujours pas accessible au membre étranger d'un partenariat entre personnes du même sexe, parce qu'une telle disposition nécessiterait une modification constitutionnelle. Il est seulement fait mention d'allègements dans la procédure de naturalisation ordinaire (art. 15, al. 3-6 LN).
2. Pour ce qui concerne le traitement des abus, l'égalité de droit a été établie. L'ancien article 5 (« Motifs de récusation ») a été supprimé sans être remplacé, de même que l'alinéa correspondant pour la procédure (art. 7, al. 2).

²³ Par principe, la FEPS (cf. ISE-Texte 3/02, p. 3) demande l'adaptation de l'art. 5, al. 2 et de l'art. 7, al. 2 à la loi sur le séjour et l'établissement des étrangers (LSEE).

²⁴ La FEPS est par principe favorable à l'interdiction de l'adoption d'enfants par des partenariats enregistrés (art. 28) et au devoir d'assistance et d'entretien des enfants du ou de la partenaire (art. 29) tout en rappelant que l'interdiction implicite de l'adoption de l'enfant d'une précédente union est susceptible, dans certains cas, de provoquer une situation socialement intolérable pour les enfants (les mêmes réserves ont été exprimées par une minorité de la Commission des affaires juridiques du Conseil national ; cf. Commission des affaires juridiques du Conseil national : Communiqué de presse du 27.08.2003).

3. Les dispositions relatives à l'adoption ont été maintenues. L'ancien article 29 (« Enfants du partenaire », devenu l'art. 27) a été complété par le passage suivant : « Les droits des parents sont garantis dans tous les cas ». Les débats sur le projet de loi et la formulation définitive du texte montrent que, hormis une série de questions de détail d'importance mineure, l'intention n'était ni de modifier la Constitution (pour ce qui regarde l'égalité de traitement, dans la naturalisation facilitée, entre membres d'un couple marié et membres d'un partenariat de personnes du même sexe), ni d'édicter des dispositions plus différenciées sur l'adoption. Au vu des avis exprimés, il est loisible de supposer que de telles dispositions seraient allées trop loin et auraient ainsi compromis l'adhésion majoritaire à la loi.

7. Le référendum actuel

En juin 2004, le Parti évangélique populaire, l'Union démocratique fédérale et d'autres organisations ont lancé un référendum qui a abouti en octobre, muni de près de 67'000 signatures valables. La campagne « Non à la loi sur le partenariat » est organisée par un comité hors-partis, présidé conjointement par les conseillers nationaux Ruedi Aeschbacher (PEP, ZH) et Christian Waber (UDF, BE). Les six principaux griefs contre l'introduction d'un nouvel état civil sont les suivants :

1. l'affaiblissement sociopolitique de la famille,
2. la création de nouvelles inégalités,
3. une dépense disproportionnée,
4. les dispositions suffisantes du droit actuel,
5. la charge supplémentaire pour les assurances sociales et les tribunaux,
6. la nécessité, en revanche, d'un renforcement positif de l'institution familiale.

B) La loi sur le partenariat enregistré au regard de l'éthique théologique

1. Points litigieux, positions et arguments

L'élaboration de la loi a été entourée de vifs débats politiques, juridiques, théologiques et éthiques. La question de la reconnaissance juridique des partenariats entre personnes du même sexe est multiple, et elle ne peut être judicieusement posée que si au préalable une réponse positive a été donnée à la question de la reconnaissance juridique de l'homosexualité. Car autrement, la question de la manière de considérer, dans le droit, les partenariats entre personnes du même sexe ne se pose pas. Mais une attitude positive à l'égard de l'homosexualité n'implique pas en soi une déclaration en faveur d'une loi sur le partenariat (la révision, en 1992, du droit en matière de délits sexuels tolère les partenariats du même sexe, mais ne les place pas sous une protection juridique particulière). Dans la suite du propos, il s'agira de garder toujours présente à l'esprit la distinction entre ces deux niveaux.

Dans ce débat, il est possible de classer les arguments schématiquement en six domaines :

1. la biologie et l'anthropologie,
2. la théologie biblique,
3. la politique sociale,
4. le droit,
5. l'ecclésiologie et le droit ecclésial,
6. l'éthique.

Il n'est pas possible de citer ici le détail de tous les arguments invoqués dans chacun des domaines. Cette classification nous servira plutôt à présenter brièvement les aspects faisant encore l'objet d'un débat

et à porter une appréciation sur eux dans la perspective de la position qu'il serait possible d'adopter ou du travail qui resterait à faire.

1.1 Aspects de biologie et d'anthropologie

La polarité sexuelle inhérente à l'espèce humaine constitue la condition même de sa reproduction (non assistée techniquement) et de sa survie. Le mariage et la famille sont de ce fait des institutions qui résident au cœur des sociétés humaines et méritent une protection particulière²⁵. Nul ne peut échapper à cette réalité biologique et anthropologique. La bi-polarité ne signifie pas seulement la dualité sexuelle au sens biologique restreint du terme, mais aussi, en un sens plus large, le rapport anthropologique entre « tu » et « je » en tant que relation fondamentale (Gen 2.18). En tant que non-polarité biologique, l'homosexualité n'exclut pas la bi-polarité au sens large de relation.

Biologiquement, l'homosexualité n'apporte aucune contribution à la reproduction et à la survie de l'espèce. C'est ce sur quoi certains se fondent pour prétendre que l'homosexualité est « contraire à la nature », en citant, surtout les théologiens, Rom. 1,26-27. Que vaut, du point de vue de la FEPS, cette affirmation qui tient une place éminente dans la doctrine sociale officielle de l'Église catholique ?

1. « Contraire à la nature » ne peut apparemment pas signifier que l'homosexualité n'existe pas.
2. L'expression ne peut pas davantage se rapporter au fait même de l'incapacité de se reproduire, car cela reviendrait à ranger aussi dans la catégorie du « contraire à la nature » les relations hétérosexuelles qui ne peuvent ou ne veulent aboutir à la procréation.
3. La notion n'a de sens que lorsqu'elle n'est pas descriptive dans l'ordre du biologique, mais conçue comme normative. « Contraire

²⁵ Mais sa qualité de droit fondamental ne saurait réduire le mariage à la seule fonction de reproduction. Le principe du « consensus facit nuptias », que les anciens droits européens empruntèrent au droit romain, atteste déjà une conception du mariage fondée sur le consentement mutuel et la non-représentativité, et en tant que droit élémentaire à la protection, il anticipe des aspects essentiels de la conception moderne de l'autonomie.

à la nature » désigne alors la déviance par rapport à une disposition quasi-naturelle ou à un devoir de procréation imposé à toute union.

Malgré toutes les incertitudes et les divergences qui subsistent, l'idée de la « plasticité spécifique de la sexualité humaine »²⁶ développée par la sexologie a fini par s'imposer. Le débat sur un prétendu « gène de l'homosexualité » est dépourvu de tout fondement scientifique. L'homophilie ne peut être considérée comme innée. L'évolution sexuelle ne se conforme pas à un projet déterminé, mais est sujette à de fortes variations individuelles. Elle est une propension ou une prédisposition autre – signe d'une diversité et non d'une déviance – dont la prédominance, conditionnée par toutes sortes de facteurs, se manifeste fréquemment dans la petite enfance. En 1973, l'American Psychiatric Association, puis en 1992 seulement, l'OMS ont donc rayé l'homosexualité de leur liste de maladies. De l'observation que l'homosexualité n'est pas « prédéterminée » ou « causée par la nature », il est possible de tirer plusieurs conclusions :

1. Si l'homophilie était « naturelle » dans le sens où elle relèverait d'une cause génétique, l'affirmation de son caractère « contraire à la nature » trouverait là une réfutation sans appel. Mais inversement, aussi longtemps qu'il n'existe pas de certitude scientifique, il n'est pas possible de réfuter par les sciences humaines le reproche d'atteinte à l'ordre naturel. L'homosexualité existe dans la nature, non en tant que phénomène nécessaire, mais en tant que phénomène possible.
2. Si du fondement non naturel du penchant vers le même sexe, on conclut à la « variabilité » des propensions sexuelles, on peut faire de la prédisposition une disposition effective.

26 Wannenwetsch, op. cit., p. 705 ; cf. les publications du psychologue bâlois U. Rauchfleisch et de B.S. Mustanski et al. : « A genomewide scan on male sexual orientation », in : *Human Genetics* (2005) Online, DOI: 10.1007/s00439-004-1241-4 (http://mypage.iu.edu/~bmustans/Mustanski_etal_2005.pdf), avec une bibliographie.

3. Si l'homosexualité est une alternative sur laquelle non seulement on peut agir, mais qu'on peut choisir en tant que comportement imputable, les homophiles peuvent être tenus pour moralement et éthiquement responsables de leur manière d'être.

L'enchaînement de l'argumentation se trouve alors à une bifurcation d'où partent une voie positive et une voie négative. La voie négative tire la conclusion suivante :

- 4a. Puisque l'homosexualité contrevient à certaines normes, les personnes ayant cette prédisposition sont invitées de corriger leur comportement aberrant ou de s'en faire guérir²⁷.

Inversement, la voie positive conclut :

- 4b. Puisque l'homophilie est un mode de vie dont on doit répondre éthiquement, la question de la forme positive à lui donner devient primordiale.

Du point de vue des sciences humaines, l'homosexualité n'est pas un phénomène provoqué par une cause, mais un phénomène possible, spécifique quant au milieu social et quant à la personnalité. Dans la prise en compte des observations des sciences naturelles et des sciences humaines, il convient de prendre garde, par principe, à ne pas confondre les différents niveaux d'argumentation. Les processus de jugement éthique s'efforcent de trouver des normes d'action ou des solutions concrètes à des conflits, et d'une manière générale de définir ce que les êtres humains doivent faire dans telle ou telle situation. Les sciences empiriques visent à une description de leur objet, c'est-à-dire à montrer ce qui est. Il n'y a pas de transition directe entre le « est »

27 L'ancien directeur d'études des « Vereinigte Bibelgruppen », W. Gasser, soutient l'approche thérapeutique : « Homosexualität verstehen. Fakten, Fragen und gesellschaftliche Tendenzen im Zusammenhang mit dem Gesetz über die eingetragene Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare », in : *Homosexualität – Nüchtern betrachtet*. Bulletin aus dem VBG-Institut 2-04, August 2004, 2–11 ; R. Hilliard, W. Gasser (éd.) : *Homosexualität verstehen*. VBG-Dossier.

empirique et le « doit » de l'exigence éthique. De l'être, il n'est pas possible de déduire directement un devoir. Il faut à cet égard rappeler comment, dans l'histoire récente, on s'est servi de critères biologiques, ethniques et sexuels pour justifier, politiquement et moralement, des génocides, des guerres d'extermination contre des peuples ou des ethnies, l'élimination ou l'oppression d'autres groupes de population²⁸.

1.2 Aspects de théologie biblique²⁹

Le texte biblique offre sur la question une réponse simple et une quantité de réponses complexes.

Dans l'Ancien Testament, l'homosexualité, tout comme l'adultère et la sodomie, sont regardés comme une abomination passible de la peine de mort (Lév 18,22 ; 20,13). De même que par ces passages de la « loi », le peuple de Dieu prend ses distances par rapport à son environnement oriental, de même la liste des péchés (1 Co 6,9 ; 1 Tim 1,10) distingue les premières communautés chrétiennes de leur environnement hellénistique. L'ordre naturel, la création de l'être humain sous la double forme de l'homme et de la femme (Gen 1,27) est inversée. Ceux qui ont « échangé les rapports naturels pour des rapports contre nature » (Rom 1,26-27) expriment ainsi le renversement de l'ordonnance de la Création et la rupture du lien entre Dieu et

l'être humain. Reprenant à leur compte le texte biblique, les Pères de l'Église, puis surtout Thomas d'Aquin condamnent l'homosexualité comme « peccata contra naturam », parce qu'elle contrevient à la « finalité naturelle » de la sexualité, qui est la procréation. Dans cette vision, l'homosexualité n'enfreint pas seulement l'« éthique biblique », elle apparaît aussi, selon la théologie de la Création, comme la marque d'un mode de vie aberrant.

Mais à une telle approche « littérale » de la Bible, qui y recherche des directives d'action et de comportement pour sa propre pratique, s'oppose une exégèse soigneuse qui replace chaque passage biblique dans son contexte³⁰. L'argumentation à l'aide de textes de la Bible suppose une double sélection : premièrement le choix des passages utiles pour étayer un argument, et deuxièmement la manière dont ces textes sont lus et compris. Car la Bible ne se lit ni ne se comprend d'elle-même. Elle est lue et comprise par des êtres humains dans une situation concrète. Les références scripturaires sont toujours médiates, ce qui donne ici une importance primordiale à la question de la juste compréhension de l'Écriture et de son bon usage.

28 Cela s'applique notamment à l'amalgame dangereux fréquemment opéré dans des articles critiques entre références biologiques, psychologiques et bibliques.

29 Pour un premier aperçu de la question, voir B. G. Carlsson, E. Otto, H. Kress, M. Steinhäuser : « Homosexualität », in : Religion in Geschichte und Gegenwart, 4^e éd., vol. 3, Tübingen 2000, col. 1883–1889 ; M. Dannecker, F. C. Schroeder, A. Holderegger : « Homosexualität », in : Lexikon der Bioethik, éd. W. Korff, L. Beck et P. Mikat, vol. 2, Gütersloh 2000, col. 224–230 ; B. Wannenwetsch : « Homosexualität », in : Evangelisches Soziallexikon, nouv. éd., Stuttgart 2001, col. 703–705 ; R. Wille : « Homosexualität », in : Evangelisches Kirchenlexikon, 3^e éd., vol. 2, Göttingen 1989, col. 558–562 ; H. Balz : « Biblische Aussagen zur Homosexualität », in : Zeitschrift für Evangelische Ethik, 31, 1987, p. 60–72 ; J. Becker : « Zum Problem der Homosexualität in der Bibel », in : Zeitschrift für Evangelische Ethik, 31, 1987, p. 36–59 ; P. Rondez et K. Haldimann : « Le débat sur l'homosexualité et la Bible. Observations exégétiques », in : I. Graesslé, P. Bühler et Chr. Müller (éd.) : Qui a peur des homosexuel·les ?, Genève 2001, p. 41–58 ; J. Ansaldi : « Entre l'interdit et la complicité. La place de l'homosexualité dans l'éthique chrétienne », in : Études Théologiques et Religieuses, 62, 1987, p. 209–222 ; M. Klopfenstein : « Alttestamentliches zum Thema Homophilie », in :

Arbeitsmappe Gleichgeschlechtlichkeit, hg. v. d. Evang. Ref. Kirchen Bern-Jura, Bern 1996, section 14 ; W. Lienemann : « Mariage et famille pour tous ? La diversité des communautés de vie entre l'obligation d'égalité et l'interdiction de discrimination », in : H.-B. Peter, R. Campiche, H. U. Germann (éd.) : Couples homophiles : le droit à l'existence ? Réflexion éthique sur le statut actuel des homophiles, Études et Rapports de l'IES, 49, Berne 1995, p. 9–35 ; id. : « Zu theologischen und kirchenrechtlichen Fragen von Trauungsgottesdiensten bei gleichgeschlechtlichen Paaren », in : Arbeitsmappe Gleichgeschlechtlichkeit, hg. v. d. Evang. Ref. Kirchen Bern-Jura, Bern 1996, section 12 ; W. Neidhart : « Das paulinische Verständnis der Liebe und Sexualität », in : Theologische Zeitschrift, 40, 1984, p. 245–256 ; H. Ringeling : « Homosexualität – Teil 1 : Zum Ansatz der Problemstellung in der theologischen Ethik », in : Zeitschrift für Evangelische Ethik, 31, 1987, p. 6–35 ; id. : « Homosexualität – Teil 2 : Zur ethischen Urteilsfindung », in : Zeitschrift für Evangelische Ethik, 31, 1987, p. 82–101 ; K. Wengst : « Paulus und die Homosexualität », in : Zeitschrift für Evangelische Ethik, 31, 1987, p. 72–81 ; J.J. MacNeill : L'Église et l'homosexuel. Un plaidoyer, trad. fr., Genève 1982 ; Chr. Demur et D. Müller : L'homosexualité. Un dialogue théologique, Genève 1992.

30 Voir à ce sujet le texte instructif de Jürgen Ebach : « Homosexualität und Altes Testament », in : J. Ebach : Weil das, was ist, nicht alles ist ! Theologische Reden 4, Frankfurt/M. 1998, p. 131–145.

1.2.1 Remarques sur la manière d'aborder le texte biblique

La Bible n'est pas un code législatif. Au cours de son histoire, elle a été utilisée pour toutes les discriminations imaginables et pour toutes les libérations possibles. Paul – pour ne citer que ce seul exemple – n'est pas très bien placé pour affirmer la valeur du mariage face aux relations homosexuelles. Car s'il est vrai qu'il condamne catégoriquement l'homosexualité, le mariage même n'est à ses yeux une solution que pour les célibataires qui « ne peuvent vivre dans la continence » (1 Co 7,8). Or malgré cela, les chrétiens et les chrétiennes – à l'exception des ordres religieux et du clergé catholique – ont eu de bonnes raisons de choisir l'institution du mariage monogame.

L'argumentation d'un point de vue chrétien ou biblique est toujours précédée d'une série de déterminations préalables qui ne peuvent être tirées telles quelles de l'Écriture. La pensée, le jugement et l'action des chrétiens et des chrétiennes est surtout marqué, outre l'Écriture, par les traditions exégétiques. Il y a toujours de bons motifs pour préférer une interprétation à une autre. Mais ces raisons sont d'ordre humain et théologique, ce qui en d'autres termes signifie que la lecture de la Bible est guidée par des préjugés humains. La Parole écrite dans la Bible, n'est pas la Parole de Dieu, mais elle témoigne en tant que parole humaine de la Parole de Dieu. Par la Bible, Dieu parle aux êtres humains.

C'est ici que surgit le paradoxe apparent qui révèle à quel point la sagesse de la Bible est plus profonde : la « contradiction salvatrice »³¹ inhérente à la Bible, à la fois contradictoire comme code et libératrice comme Évangile. La Bible elle-même offre une « troisième voie » entre d'une part le « fondamentalisme autoritaire » et de l'autre le « fondamentalisme sceptique ». Pour le premier, la parole biblique (chaque mot de la Bible ?) a valeur de vérité absolue et par conséquent

31 P. Winzeler : « Homosexualität als heutige 'Kirchenfrage'. Theologische Grundentscheidungen einer reformierten kirchlichen Wegleitung », in : Evang.-Ref. Kirchen Bern-Jura, Arbeitsmappe, op. cit., 19, 4.

d'autorité normative par le fait même qu'elle se trouve dans la Bible. Le second dénie toute autorité normative à la Bible parce qu'il s'agit toujours et partout d'un témoignage purement humain et par conséquent faillible³². La première position échoue devant ses propres contradictions et sacrifie la liberté de l'Évangile sur l'autel de la Loi. La seconde fait l'économie de la Bible et propage un n'importe quoi qui rend absurde toute possibilité d'obéissance chrétienne dans la liberté.

Qu'en est-il dès lors de la « troisième voie » que la Bible nous propose – et cela même sur la manière de la lire ? Dans plusieurs passages du Nouveau Testament essentiels à notre propos (Rom 12,2 ; 1 Co 11,28 ; 2 Co 13,5 ; Gal 6,4 ; Éph 5,10 ; 1 Th 2,4 ; 5,21 ; 1 Jn 4,1), on rencontre le terme « éprouver ». Que faut-il éprouver ? La notion, et cela est significatif, se réfère à trois éléments. Dieu éprouve les êtres humains, les êtres humains doivent éprouver un état de fait (une tradition, une attitude, un mode d'action, une norme) et s'éprouver eux-mêmes. Le terme contient ainsi en germe un principe ou un programme herméneutique complexe. Prendre position sur l'un des problèmes, c'est en même temps prendre position à l'égard de soi-même. Ou pour l'exprimer en termes plus modernes : tout jugement sur une personne ou une chose présuppose que l'on se mette soi-même à l'épreuve de la critique et face à ses propres idées préconçues et à ses préjugés. Sans la mise à l'épreuve de soi, les jugements restent suspendus dans les nébuleuses des opinions et des dogmes obscurs, déterminés par l'autre, hétéronomes. Ou, pour reprendre le terme de la tradition réformatrice : non libres.

Ce qui est décisif, c'est que la tradition du Nouveau Testament ne fait pas des préjugés des êtres humains un simple objet d'opprobre. Elle reconnaît au contraire que pour les êtres humains, il ne peut en être autrement. En revanche, elle réproouve vivement le refus d'affronter

32 W. Lienemann : « Zu theologischen und kirchenrechtlichen Fragen von Trauungsgottesdiensten bei gleichgeschlechtlichen Paaren », in : Evang.-Ref. Kirchen Bern-Jura, Arbeitsmappe, op. cit., 12, 2-3.

ses propres idées préconçues et l'obstination qui fait s'y attacher sans les mettre à l'épreuve. C'est pour désigner cet aveuglement et cette exclusion de la vie offerte par Dieu que la Bible parle d'« endurcissement » des cœurs (Mc 3,5 ; Rom 2,5 ; Éph 4,18).

Ainsi se trouve aussi nommée l'échelle de référence pour la « mise à l'épreuve des esprits ». Cette échelle n'est pas inscrite dans une loi, mais dans une attitude globale à l'égard de la vie, attitude que Paul résume dans cette formule concise : « Imitez Dieu, puisque vous êtes des enfants qu'il aime ; vivez dans l'amour, comme le Christ vous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous » (Éph 5,1-2). La tradition biblique a ainsi obligé les chrétiennes et les chrétiens, lors de chaque jugement sur des questions de politique ecclésiale (internes) ou de politique sociale (externes) à un examen critique préalable de soi-même et de la chose. La pierre de touche, dans cette mise à l'épreuve, c'est la question de savoir « à quel point l'exigence de vérité des normes peut être justifiée à partir de l'esprit de l'amour pour Dieu et rendue intelligible au prochain »³³. L'« esprit de l'amour » représente la « troisième voie » du choix entre la loi ou le n'importe quoi dans la liaison réciproque de la liberté et de l'obéissance (c'est-à-dire, en termes réformés, de l'Évangile et de la Loi). Avant l'établissement et la justification de normes et de règles éthiques, il se pose donc la question de l'esprit que suivent les chrétiens et les Églises lorsqu'ils formulent et exigent des normes. L'esprit de l'amour donne naissance à d'autres orientations et à d'autres normes que l'esprit de la Loi.

1.2.2 Réflexions herméneutiques sur l'homosexualité dans le contexte biblique

À première vue, les jugements que porte la Bible sur l'homosexualité sont sans appel. Mais il convient ici, non moins que sur d'autres questions, de tenir compte du contexte dans lequel les passages incriminés s'inscrivent. Les textes de l'Ancien Testament sur la loi de sainteté

s'efforcent d'opérer une séparation rigoureuse d'avec les autres civilisations cananéennes. Ils visent moins un comportement sexuel en tant que tel qu'une pratique qui passait pour spécifique d'une civilisation dont on voulait se distinguer.

Les passages du Nouveau Testament – en particulier la condamnation, souvent citée, dans l'Épître aux Romains (1,26-27) – concernent plus directement le débat actuel. Le jugement de Paul sur l'homosexualité est effectivement catégorique et il correspond à l'idée que l'apôtre se faisait de la sexualité et du mariage en général. Ainsi affirme-t-il que « les hommes de même, abandonnant les rapports naturels avec la femme, se sont enflammés de désir les uns pour les autres » (1,27). Il faut faire deux remarques à ce sujet³⁴. Premièrement, Paul suppose une renonciation volontaire à une prédisposition innée à l'hétérosexualité. Du coup, l'homosexualité ne serait que le plus mauvais parti dans une alternative.

Deuxièmement, le terme « naturel / nature » fait problème. Qu'est-ce que Paul entend par là ? En 1 Cor 11,14-15, il écrit : « La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas qu'il est déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs ? tandis que c'est une gloire pour la femme car la chevelure lui a été donnée en guise de voile. » Manifestement, Paul qualifie de « nature » un ensemble cohérent que nous désignerions aujourd'hui plutôt du terme de « tradition » ou de « convenance sociale ». La longueur des cheveux n'est aucunement dictée par la nature, mais par une tradition ou par une mode. Les traditions et les conventions ont, dans des situations historiques concrètes, une fonction de régulation et de repérage. De ce fait, elles sont soumises à une évolution historique permanente qu'il faut toujours garder présente à l'esprit lorsqu'on cite des passages de la Bible.

³³ Ibid., p. 4.

³⁴ Voir, pour ce qui suit, Wengst, loc. cit.

Il se révèle ici un conflit caractéristique du débat ecclésial et théologique sur l'homosexualité³⁵. Dans le jugement de l'éthique protestante sur la question, la section intitulée « le problème de l'homosexualité » dans le troisième volume de la *Theologische Ethik* que Helmut Thielicke fit paraître en 1964 constitue un tournant³⁶. Thielicke, dont la position reste plus ou moins perceptible dans toutes les déclarations des Églises à propos de l'homosexualité, fut le premier théologien à intégrer les enseignements des sciences humaines, puis à formuler la question essentielle qui se pose à toute éthique théologique : comment déterminer le rapport entre connaissance scientifique et tradition biblique ? L'un et l'autre se situent-ils au même niveau ? Y a-t-il une hiérarchie entre les deux ? Pour résoudre le dilemme, trois directions sont possibles, ou plus exactement une pondération entre trois options :

1. Les textes bibliques ont toujours la prééminence. L'homophilie doit donc être sévèrement réprouvée.
2. Il y a une médiation possible entre les sciences humaines et la Bible³⁷ : la disposition à l'homosexualité (la « pratique homosexuelle en tant que telle ») est réprouvée au nom d'une théologie de la Création ; sa transposition dans la pratique homosexuelle (sa « forme éthiquement responsable »), par un quasi-retournement de perspective, est reconnue comme un mode de vie au nom d'une christologie et d'une théologie du salut, et d'accord avec les sciences humaines.
3. Les connaissances scientifiques actuelles sur l'être humain ont, quant à ce point, la prééminence sur les textes bibliques³⁸. Par conséquent, les acquis de la recherche en sciences humaines doivent

35 Voir l'analyse instructive que J. Fischer a faite des propos ecclésiaux sur l'homosexualité en Allemagne : « Homosexualität und Kirche – eine unendliche Geschichte. Zu einem Lehrstück über den Sinn ethischer Debatten », in : J. Fischer : *Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung*, Stuttgart 1998, p. 95–105.

36 H. Thielicke : *Theologische Ethik III : Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst*, Stuttgart 1964, 788 ss.

37 Position souvent reprise, à la suite de Thielicke, dans des déclarations ecclésiales et théologiques.

être déjà pris en compte dans l'exégèse des passages bibliques. « Étant donné que la Bible ne dit rien, ni de l'homosexualité déterminée par une disposition, ni de l'amour homosexuel, il n'est pas possible d'en tirer un jugement direct et immédiat sur ces questions. »³⁹

Indépendamment du choix opéré entre les deux dernières positions⁴⁰, aucun jugement éthico-théologique ne pourra jamais éviter de faire face à l'opposition entre le contingent dans l'historique et l'important dans la permanence. Dans ce contexte, une seule réponse se dessine à travers toute l'œuvre de Paul, par ailleurs indubitablement critique à l'égard du mariage et ennemi de la chair : tout ce que les êtres humains font, ils doivent le faire « avec amour » (1 Cor 16,14)⁴¹. L'amour est l'accomplissement de la Loi, sans quoi toute action humaine serait vaine (1 Cor 13,3). Cela est vrai pour la vie en famille, en communauté, en société, et tout autant pour des partenariats dans toute leur diversité possible. Que cette exhortation et cette exigence s'adressent à tous les êtres humains sans distinction, Paul l'explique en détail dans le chapitre 3 de sa lettre aux Galates. Cependant, l'apôtre lui-même n'était pas en mesure de rapporter aussi à la sexualité son idée fondamentale de l'amour divin. À ce point, il faut faire preuve de sens critique et lire Paul contre Paul, afin notamment d'éviter la dissociation de la sexualité d'avec la question de la volonté divine.

Même en refusant de suivre cette interprétation, on ne saura faire l'économie de quatre observations⁴² :

38 Point de vue soutenu avec une particulière acuité par Fischer, op. cit., p. 101 ss.

39 Evangelische Kirche im Rheinland, Landessynode 1992 : *Homosexuelle Liebe. Arbeitspapier für rheinische Gemeinden und Kirchenkreise*, cit. d'après Fischer, loc. cit., p. 102.

40 La première, avons-nous vu, ne peut être retenue en raison de ses graves contradictions intrinsèques.

41 Voir Lienemann, « Mariage et famille pour tous ? », p. 15-17.

42 Ibid., p. 14.

1. Dans l'ensemble, il n'est que rarement question d'homosexualité dans la Bible.
2. Les mentions dans l'Ancien Testament se rencontrent principalement dans des contextes de défense contre des pratiques culturelles étrangères à Israël.
3. Dans le Nouveau Testament, l'homosexualité est un sujet marginal qui n'apparaît ni dans les écrits de la tradition du Jésus historique, ni dans les synoptiques, ni dans la tradition johannique.
4. Les évocations de l'homosexualité dans le Nouveau Testament sont toujours adressées à une communauté, et il n'est jamais question d'imposer publiquement la morale sexuelle des communautés chrétiennes et d'en faire une loi d'État.

1.3 Aspects de politique sociale

La réflexion sur le plan de la politique sociale est axée autour de deux questions :

1. À qui profite une telle loi ?
2. Quelles sont les conséquences, pour la famille traditionnelle, de la création d'un nouvel état civil ?

Quant au nombre de couples homophiles en Suisse, les estimations diffèrent considérablement de l'une à l'autre. Suivant le procédé d'estimation choisi, le DFJP cite trois chiffres : 13'200, 9'000 ou 4'300 couples homophiles sur environ 3 millions de ménages en Suisse⁴³, soit, pour l'estimation la plus généreuse, 0,44%. Et de ce petit demi-pour-cent des ménages, il semble, toujours d'après les estimations, qu'à peine 10% seraient intéressés à un partenariat enregistré. Ce sont ces rapports numériques qui amènent les adversaires de la loi à dénoncer une dépense disproportionnée et à faire observer qu'il existe d'autres moyens de tenir compte des exigences des couples du même sexe.

⁴³ Voir DFJP : « Message relatif à la loi fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe, du 29 novembre 2002 », p. 1198.

La question du statut social de la famille et de sa protection juridique joue un rôle important. La loi s'inscrit dans une longue tradition de politique sociale qui tend de plus en plus et systématiquement à abandonner une politique solidaire et axée sur la communauté au profit d'un libéralisme qui ne vise que les intérêts subjectifs des particuliers. Du point de vue de la critique sociale, les principaux griefs sont les suivants :

1. La loi est inique, parce que, sur des points essentiels, elle identifie les couples du même sexe aux couples mariés, sans qu'ils apportent la même contribution à la société (enfants).
2. L'ancrage d'un nouvel état civil dans la loi engendre de nouvelles inégalités par rapport à d'autres groupes d'intérêts et à d'autres minorités (par exemple les veufs vivant en partenariat ou toute autre forme de relation de concubinat), qui ont en principe le même droit à une définition légale de leur relation.
3. La « valorisation » juridique des partenariats homosexuels a des effets négatifs sur le statut social des familles et peut même « inciter » à l'homosexualité.
4. La promiscuité au voisinage des homophiles a des effets négatifs sur la stabilité des structures sociales.
5. La loi sur le partenariat provoque une augmentation des coûts de la politique sociale et de la santé.

Si l'on fait abstraction du dernier point, sur lequel on est réduit aujourd'hui à des spéculations, les arguments des opposants vont dans deux directions. D'une part, les partenariats homosexuels ne devraient pas être érigés – avec le soutien du droit – en modèle de cohabitation sociale. D'autre part, en mettant fin à certaines inégalités de traitement, la loi sur le partenariat en crée d'autres.

Le premier grief, relatif au mode de vie des couples homophiles, est problématique à maints égards. Premièrement, l'affirmation est potentiellement discriminatoire. Deuxièmement, elle peut difficilement s'appuyer sur des observations statistiques. Troisièmement, elle ne

fait pas de distinction entre couples homosexuels masculins et couples homosexuels féminins. De plus, la critique qu'elle exprime parlerait plutôt en faveur d'une loi sur le partenariat. En effet, une légalisation des communautés de vie, en abolissant le statut informel et mal assuré des partenariats entre personne du même sexe, aurait, par sa fonction d'intégration sociale, un effet stabilisateur sur les relations⁴⁴.

Le second grief vise les relations de concubinat hétérosexuel, qui sont toujours une réalité sociale plus facilement acceptée. Selon les adversaires de la loi sur le partenariat, celle-ci défavorise, sur les plans économique et juridique, les concubins par rapport aux couples de personnes du même sexe. Mais le grief ne serait justifié que si aux concubins hétérosexuels aussi, le mariage était interdit par principe. Or il y a des motifs précis – souvent financiers – qui dissuadent les couples hétérosexuels de se marier. Mais ce qui fait la différence, c'est que pour les couples hétérosexuels – à la différence des relations homosexuelles –, ce n'est pas la loi qui constitue un obstacle à la régularisation de leur union.

Il convient d'examiner précisément ce qui est visé par les objections exprimées. Si elles sont formulées contre la loi sur le partenariat, l'argumentation revient à dénoncer une injustice tout en en fondant une autre. Dans la direction inverse, la critique est d'une plus grande portée : l'abolition, par la loi sur le partenariat, d'une inégalité au détriment des couples du même sexe est une manière de sensibiliser à d'autres injustices auxquelles il s'agit également de mettre un terme et avec la même conviction.

44 D. Hasler, « Kirche und Homophilie », in : *Evang.-Ref. Kirchen Bern-Jura* (éd.), *Arbeitsmappe Gleichgeschlechtlichkeit*, op. cit., chap. 10, 4, rappelle qu'au temps de la Réforme, les couples hétérosexuels vivaient une situation analogue. Du fait de la « politique familiale » rigoureuse de l'Église catholique, de nombreux couples vivaient en concubinat, avec toutes les conséquences négatives que cela impliquait (fréquent changement de partenaire, infidélité, pères abandonnant leur famille, etc.). Zwingli, puis Bullinger, en revalorisant le mariage, auraient ainsi réussi, en peu de temps, à consolider et à stabiliser la situation sociale des familles.

Le débat sur l'opposition entre le partenariat enregistré d'une part et le mariage et la famille de l'autre est également partout perceptible dans le texte de la loi. En 1999 déjà, lors de l'introduction de l'article 8, alinéa 2 de la Constitution, le rapport entre l'interdiction de discrimination et l'article 14 (« le droit au mariage et à la famille est garanti ») avait fait l'objet d'une vive controverse⁴⁵. Pour l'essentiel, la question était celle des effets que l'interdiction de discrimination d'autres modes de vie pourrait avoir sur la protection de la famille telle qu'elle est inscrite dans la Constitution fédérale. Si les deux articles ont le même poids, il en résulte une relativisation de l'article 14 de la Constitution. Si au contraire la priorité continue à être donnée à la protection de la famille, il y a infraction contre le principe d'égalité défini à l'article 8.

En marge du débat autour de la loi sur le partenariat se cristallisent effectivement une série d'exigences urgentes – et toujours en souffrance – en matière de politique familiale. C'est un aspect. Mais la manœuvre politique visant à se servir de la loi sur le partenariat pour « court-circuiter » une politique familiale déficiente constitue un autre aspect. Comme si l'amélioration des partenariats entre personnes du même sexe devait se faire au détriment de la situation des familles. L'esprit libéral qui a donné naissance à la loi sur le partenariat est le même que celui qui conduit à un affaiblissement des principes de solidarité et de politique familiale. Donc, pour énoncer la proposition dans le sens inverse, la loi est l'expression d'une manière de penser, mais non la cause des conséquences qu'entraîne cette manière de penser. Par rapport à la loi sur le partenariat, les finances, la santé et la politique sociale constituent un domaine bien plus approprié et plus fécond pour un engagement en faveur du mariage et de la famille. Même les esprits critiques quant à la reconnaissance légale des partenariats entre personnes du même sexe sont obligés d'admettre que dans les faits,

45 Voir Y. Hangartner : « Verfassungsrechtliche Grundlagen einer registrierten Partnerschaft für gleichgeschlechtliche Paare », in : *Aktuelle Juristische Praxis*, 2001/3, p. 252–263, en partic. 256–257 ; K. A. Hochl : *Gleichheit – Verschiedenheit. Die Rechtliche Regelung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in der Schweiz im Verhältnis zur Ehe*, St. Gallen 2002, p. 41 ss.

l'adoption ou le refus de la loi ne changera rien à la condition des familles en Suisse. Il ne fait aucun doute que la politique familiale est un problème politique dont l'importance va croissant et que les Églises devront elles aussi y consacrer davantage d'attention. Mais ce n'est pas en dégradant les partenariats entre personnes du même sexe qu'on comblera les lacunes d'une société de moins en moins solidaire et de moins en moins accueillante envers les enfants.

1.4 Aspects de droit

Lors de la votation du mois de juin, il s'agira d'accepter ou de refuser une loi fédérale. Les questions de droit et d'éthique politique sont donc de première importance. Parmi ces questions se pose celle des sceptiques qui demandent pourquoi les intérêts des couples homosexuels doivent être traités dans une loi fédérale. Au vu du petit nombre de personnes concernées, et étant donné qu'il existe des possibilités d'adaptations de détail des lois existantes, la promulgation d'une loi fédérale paraît disproportionnée aux yeux de beaucoup, qui sont également d'avis que l'intention du législateur de protéger de la discrimination les partenariats entre personnes du même sexe est déjà concrétisée dans l'article 8 de la Constitution.

Dans leur majorité toutefois, le Conseil national et le Conseil des États n'ont pas suivi ces précautions pragmatiques d'économie juridique, préférant instituer un véritable état civil afin de faciliter, par les moyens du droit également, l'intégration sociale des partenariats entre personnes du même sexe. Dès le premier projet, le sujet de l'adoption a soulevé la question des possibilités et des limites à donner aux partenariats entre personnes du même sexe. Des critiques se sont exprimées pour mettre en garde contre le risque de glissement vers un point où la loi aujourd'hui – et explicitement – ne veut pas aller. Concrètement, la question est : une loi sur le partenariat n'a-t-elle de sens que si elle s'assortit d'un droit à l'adoption ?

De fait, la cause du droit à l'adoption n'a pas été défendue uniquement par les associations de personnes concernées. Mais en même temps, il

s'est rapidement avéré que la loi sur le partenariat ne pourrait emporter l'adhésion de la majorité qu'à la condition d'un strict rejet de l'adoption d'enfants. L'interdiction globale d'adoption codifiée dans l'article 28 peut aussi – mais pas seulement – être regardée comme une concession à l'égard des sceptiques. Lors de sa prise de position en 2000 déjà, la FEPS avait insisté, mais sans succès, pour une approche plus nuancée du problème de l'adoption. Imaginons par exemple que des enfants deviennent orphelins de père et de mère après un accident ou une catastrophe. Des proches (parrains ou marraines, tantes, oncles) souhaiteraient les adopter, mais ils vivent en partenaires du même sexe. Or le droit interdit à des proches homosexuels d'assumer leur responsabilité et de s'occuper du bien des enfants. Dans l'appréciation de la question de l'adoption, il n'est pas inconsideré de partir de tels exemples, cela d'autant moins que le droit en vigueur impose déjà des critères et des conditions très sévères aux candidats à l'adoption⁴⁶.

Plus que toute autre manière de normaliser, les réglementations inscrites dans des lois nécessitent un examen précis et approfondi des faits qui ont influencé une telle loi ou lui ont donné naissance. Si elle prétend à l'apodicticité, une interdiction d'adoption doit pouvoir être motivée plausiblement dans tous les cas. Du débat sur la clause concernant l'adoption dans la loi sur le partenariat, il en est ressorti l'impression que l'argumentation pêche par partialité en privilégiant le point de vue des parents adoptifs potentiels. Car le critère suprême – et le législateur l'a rappelé dans ses réflexions sur le projet – ne peut être que le bien des enfants⁴⁷.

Mais une des autres conséquences paradoxales de la loi actuelle n'a pas assez retenu l'attention jusqu'à présent. Les couples enregistrés, c'est-à-dire ceux qui veulent se lier par un partenariat, n'ont pas le

46 C'était aussi l'avis du Parti chrétien-social, du Parti radical-démocratique, du Parti écologiste et du Parti socialiste (voir Résultats de la procédure de consultation. Loi fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe, février 2002, p. 13-14).

47 La focalisation du débat s'est encore accentuée après les déclarations du Parti chrétien-conservateur suisse et de groupes évangéliques fondamentalistes, dans lesquelles il était fait un amalgame diffamatoire entre homophilie et pédophilie.

droit d'adopter un enfant. En revanche, les personnes vivant en concubinat ou les personnes seules ont ce droit : « Une personne non mariée peut adopter seule si elle a 35 ans révolus » (art. 264b, al. 1 du Code civil). De fait, il s'ensuit une règle paradoxale, à savoir que les homosexuel-le-s sont en droit d'adopter des enfants, sauf s'ils vivent en partenariat enregistré. En d'autres termes, on refuse à des couples homosexuels qui font sanctionner leur union devant la loi ce qui est légalement possible pour des couples homosexuels qui ne prennent pas cet engagement. Alors que le législateur a conçu cette interdiction dans le but de préserver le bien de l'enfant, on arrive ici à fin contraire. De telles conséquences juridiques contraires à l'effet escompté font paraître problématique tout le raisonnement abouti dans la clause sur l'adoption. Il faut dès lors se demander si une révision prudente du droit de l'adoption n'aurait pas mieux servi les intérêts légitimes de toutes les personnes concernées.

1.5 Aspects d'ecclésiologie et de droit ecclésial

a) La loi sur le partenariat place les Églises face à une autre difficulté qui ne se pose pas aux autorités politiques et aux groupements d'intérêts, ou du moins de la même manière ni avec la même intensité. L'adhésion – et particulièrement de la part des Églises – à la loi peut avoir des effets importants sur leurs affaires internes. La question qui se pose du point de vue de l'ecclésiologie, du droit ecclésial et de la pratique théologique est la suivante : comment les Églises ou la Fédération des Églises doivent-elles réagir à la création d'un nouvel état civil ? Peuvent-elles l'approuver au niveau de la loi sans se déclarer prêtes et s'engager à le placer lui aussi sous la bénédiction divine ? Ou, pour poser la question autrement : les Églises peuvent-elles refuser d'accéder au désir d'un couple de personnes du même sexe de faire bénir son union légale ? Il n'y a qu'une réponse à ces questions. Si les Églises approuvent l'institution du partenariat enregistré entre personnes du même sexe, cela est lié à leur volonté et à leur espoir de reconnaître cette institution comme une forme d'union voulue et bénie par Dieu.

Depuis plusieurs années, de nombreuses Églises réformées membres de la Fédération et de nombreuses paroisses ont fait preuve d'une ouverture exemplaire en engageant un débat sur la question de la bénédiction des couples du même sexe. Les résultats de ces discussions ont été traduits dans des décisions des conseils synodaux et dans des règlements ecclésiastiques. Toutes les Églises n'en ont pas débattu, et toutes ne sont pas parvenues à un résultat positif. La question des couples de pasteur-e-s du même sexe fait elle aussi encore l'objet d'appréciations contradictoires.

b) Il convient ici de mentionner un autre contexte. Des théologien-ne-s modéré-e-s et des représentant-e-s des Églises, lors de discussions sur la bénédiction, ont rappelé à maintes reprises la nécessité, dans les processus de décision internes aux Églises et aux communautés, de ne pas oublier le dialogue œcuménique. En une époque d'individualisation croissante et face à la présence massive de courants religieux les plus divers, le dialogue (et la dispute !) œcuménique reste indispensable, surtout à propos de sujets controversés. Non point qu'il s'agisse de rechercher un consensus « mou », mais simplement afin d'exprimer sans cesse une volonté de compréhension mutuelle.

1.6 Aspects d'éthique

L'exigence morale de protection des minorités contre la discrimination et la stigmatisation est largement acceptée par la population. Elle engage tout particulièrement les chrétiennes et les chrétiens, parce que le message du christianisme accorde une importance égale à chaque être humain. Les théories psychologiques et politiques sur le développement personnel parlent aujourd'hui de valorisation (« empowerment »), soit une conception de l'égalité qui ne se contente pas de demander un engagement responsable des puissants à l'égard de ceux qui sont sans pouvoir, mais vise plutôt à l'établissement de conditions permettant à chacun de s'engager pour sa propre cause. Quelque autre cours qu'ait pu suivre pendant longtemps l'histoire de l'Église et de la théologie, une attitude anti-paternaliste ou anti-patriarcale est inscrite au cœur du message chrétien.

Dans le débat sur l'homosexualité, il se trouve constamment des gens qui, partant de leur point de vue d'hétérosexuel-le-s, prononcent des jugements sur le mode de vie et les sentiments des homosexuels. S'il arrivait qu'inversement, les hétérosexuel-le-s se fassent expliquer par les homosexuel-le-s ce qu'ils doivent ressentir et quelle vie ils doivent mener, le caractère douteux de telles affirmations serait ainsi mis au grand jour.

Cela est lié à une autre observation. Les arguments produits, tant par les partisans que par les adversaires de la loi postulent plus ou moins explicitement l'existence d'une lacune. On approuve ou on critique la loi sur le partenariat ou la légitimité des partenariats entre personnes du même sexe, mais ce faisant on oublie souvent que pour toujours plus d'homosexuel-le-s et d'hétérosexuel-le-s, la communauté entre personnes du même sexe est depuis longtemps devenue dans notre société un mode « normal » et allant de soi de vie « en abondance » (Jn 10,10). Ces partenariats ne sont plus simplement tolérés, ils sont pleinement intégrés. La loi doit contribuer non pas à donner une justification aux droits des partenariats entre personnes du même sexe, mais à rendre inutile toute explication particulière à ce sujet.

2. L'apport des Églises aux questions de politique sociale

- a) Dans une société laïque et pluraliste, aucune Église ne peut exiger autoritairement que les convictions qu'elle tire de la Bible, de sa propre théologie et de ses traditions soient inscrites dans le droit. Mais en même temps, son statut d'institution publique l'oblige à prendre position dans les débats de société et à assumer sa responsabilité dans ce domaine. Contrairement aux autres institutions et aux milieux politiques, l'Église n'a pas une responsabilité seulement à l'égard des êtres humains, mais aussi devant Dieu, ce qui revient à demander si cette double responsabilité entraîne une mission spécifique dans la politique sociale.
- b) En considérant l'histoire récente (et œcuménique) de la théologie et de l'Église, on s'aperçoit que dans le monde entier les Églises

chrétiennes ont une place bien déterminée à tenir, et non pas n'importe quelle tâche à remplir : leur place est du côté des affligés, des faibles, des opprimés, des exclus et des défavorisés. L'Église est le porte-parole de ceux qui ne peuvent s'exprimer, dont la voix n'est pas entendue ou est condamnée au silence. L'égalité de tous les êtres humains est au cœur du message chrétien : parce que Jésus-Christ est mort pour tous les êtres humains, le message chrétien s'adresse à tous et tous sont appelés à la communion avec Dieu.

- c) D'un point de vue anthropologique et éthique, le Nouveau Testament propose un changement complet d'orientation. La finitude que l'être humain a héritée de l'ancienne Création doit être reconsidérée à la lumière de la nouvelle Création (cf. 1 Cor 7). Il en résulte, éthiquement, un principe radicalement nouveau d'égalité et d'inclusion qui est le renversement non seulement des valeurs, mais des conditions et des hiérarchies sociales. Ce principe ne nie pas simplement l'ordre établi et la tradition; il est résolument critique à l'égard de la tradition. Les traditions sont fondatrices d'identité, elles réunissent des personnes de même provenance, partageant les mêmes convictions, les mêmes normes, les mêmes souvenirs, le même contexte biographique. Mais la médaille a un revers, et les traditions excluent inévitablement les personnes d'autres origines, ayant d'autres convictions. Le message chrétien, au contraire, rassemble. L'Église visible, en tant que communauté de chrétien-ne-s et de citoyen-ne-s, vit dans et de cette contradiction. Elle n'a pas pour but de renverser l'ordre établi ni de détruire les traditions, mais d'intervenir en vue de l'instauration de rapports non discriminatoires et non stigmatisants au sein de l'ordre établi et des traditions. L'Église ne fait pas de politique, mais elle ne peut jamais éviter d'être elle-même politique.
- d) L'Église, sachant l'incomplétude de toute chose terrestre, doit, dans toute proclamation, « tenir compte de sa propre nature processuelle »⁴⁸. La dimension sociale de la proclamation de la Pa-

⁴⁸ Voir à ce sujet et pour la suite : J. Fischer, loc. cit., p. 104-105. Les réflexions de Fischer concernent la mission de l'éthique dans le cadre des positions de l'Église sur l'homosexualité. Mais la description est tout aussi valable pour l'Église elle-même, surtout pour sa prédication.

role par les Églises peut être comprise comme le prolongement d'un « processus inachevé de raffermissement ». La proclamation de la Parole par les Églises est doublement provisoire : l'Église peut donner une impulsion à des processus de réflexion, mais non se substituer aux individus, qui n'ont jamais accès qu'à leur propre raffermissement. La diversité – ou plus précisément la diversité dans l'unité – est une caractéristique essentielle de l'Église. L'éclairage inapproprié dans lequel ces deux notions sont souvent placées a pour effet de déformer la perspective dans laquelle elles se situent l'une envers l'autre. Car autant la diversité ne peut être réduite à un relativisme, autant l'unité ne saurait se confondre avec le consensus. L'unité et la diversité sont plutôt les signes d'une relation possiblement agissante au sein de l'Église si elle se manifeste dans « un esprit qui laisse une place à la variété des avis et sache réagir aux dissensions ». Une telle perspective suppose que les sujets conflictuels « soient traités non pas avec l'attitude du savoir, mais dans une position de questionnement commun et d'interrogation sur soi-même ». L'esprit de conciliation par la quête commune peut ainsi venir épauler dans son essoufflement la recherche de consensus.

C) Position du Conseil de la FEPS :

Oui à la loi sur le partenariat et à la revalorisation du mariage et de la famille (résumé)

Le 5 juin 2005, le peuple suisse sera appelé à se prononcer sur la « loi fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe ». La loi donne aux couples du même sexe la possibilité de faire valider juridiquement leur relation. Des dispositions précises permettent de préserver les intérêts de ces couples à l'égard de tiers, notamment en cas de maladie ou de décès. Pour ce qui regarde le droit fiscal, le droit successoral et le droit des assurances sociales, les partenariats entre personnes du même sexe sont assimilés à des couples mariés.

L'adoption de la loi en juin de l'année dernière a été immédiatement suivie d'un référendum principalement motivé par des arguments touchant à la politique familiale et sociale. C'est ainsi que pour les auteurs du référendum, la loi affaiblit le statut social du mariage et de la famille. Elle crée de nouvelles disparités plutôt que de mettre fin à une inégalité et les dispositions légales existantes, largement suffisantes, la rendent superflue. Quelle appréciation porter dès lors sur cette loi ?

La votation populaire survient au terme de presque douze ans de débats auxquels la Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS) et ses Églises membres ont pris au début une part très active. Le Conseil de la FEPS a pris trois fois position, exprimant à chaque fois, arguments à l'appui, son adhésion à l'idée d'un statut juridiquement reconnu pour les partenariats entre personnes du même sexe : à propos de la pétition « Mêmes droits pour les couples du même sexe » en 1996, à propos de la consultation en 2000 et au sujet de l'avant-projet de loi fédérale en 2002.

Le Conseil de la FEPS soutient la loi sur le partenariat et livre les réflexions suivantes en vue de la votation :

1. Distinguer la question juridique de la question éthique

Les débats sur la sexualité – et tout spécialement ceux sur l'homosexualité – sont grevés d'une très lourde charge morale. Au cours de l'histoire, les Églises ont marqué d'une forte empreinte la morale sexuelle. Dans des questions ayant trait à l'intimité personnelle, l'autre est rapidement perçu comme une menace. Il paraît particulièrement difficile ici de soumettre ses propres convictions à un questionnement critique, ce qui est pourtant absolument nécessaire à un jugement pondéré et réfléchi.

Quel est l'enjeu de la loi sur le partenariat ? Il s'agit avant tout de la forme juridique des modes de vie des communautés de personnes du même sexe : les partenariats homosexuels ont-ils droit à une armature

légale destinée à les protéger vis-à-vis de l'extérieur et à les stabiliser ? Ont-ils le droit à une relation empreinte de responsabilité et d'obligation mutuelle, et bénéficiant d'une sécurité sociale et économique ?

2. Appliquer le droit à l'égalité de traitement

La FEPS souligne que les personnes du même sexe vivant en partenariat méritent la protection juridique et la reconnaissance légale – fondées sur la même dignité que possèdent tous les êtres humains, dignité qui découle de la conception chrétienne de l'être humain et qui est protégée par la Constitution fédérale. Par le but qu'elle se propose de mettre fin à la discrimination sociale des homosexuel-le-s, d'abolir les inégalités de traitement entre hétérosexuel-le-s et homosexuel-le-s et de donner aux partenariats entre personnes du même sexe l'accès aux mesures d'assistance et de prévoyance, la loi doit être comprise comme une précision apportée à l'article 8 de la Constitution condamnant la discrimination et comme une concrétisation de celui-ci.

3. Garantir une protection et une sécurité juridique à des relations où les partenaires sont engagés

Le reproche adressé à la loi et selon lequel les dispositions actuellement en vigueur sur la protection de la personne sont suffisantes n'est pas valable, parce qu'il suppose que les intérêts d'une personne peuvent être suffisamment protégés indépendamment d'aspects essentiels de son mode de vie sociale. La foi chrétienne postule que l'être humain a été créé pour vivre en communauté. La personne et son être-en-relation constituent une unité fondamentale qui ne peut être dissociée et doit donc être protégée. Cette exigence résulte de la disposition fondamentalement sociale de l'être humain (et non spécifiquement à un sexe) et s'applique indépendamment de l'orientation sexuelle. Sur ce point, la loi corrige une inégalité de traitement. Elle ne sert pas à la réglementation juridique d'une prédisposition humaine, mais au renforcement et à la protection des relations entre les êtres humains.

4. Favoriser la vie en communauté

Les termes sévères dans lesquels la Bible se prononce sur l'homosexualité ont déclenché de nombreuses controverses. La contradiction entre les passages bibliques critiques sur l'homosexualité et l'exhortation à l'amour que contient l'Évangile ne se laisse pas facilement écarter. Mais le commandement d'amour, qui fait partie du noyau éternel du message chrétien, a plus de poids que le catalogue des péchés, à maints égards conditionné par son temps. Partant de la destination que l'esprit de Dieu confère à la vie humaine, l'éthique chrétienne essaie de répondre à la question du choix de l'action bonne et juste. Consciente de l'éphémérité et de la finitude de tout acte humain, elle s'efforce d'instituer des conditions et des structures sociales qui permettent, favorisent et protègent une existence utile et autonome, solidaire et responsable.

La loi sur le partenariat est une étape importante sur cette voie. Elle prend au sérieux les homosexuel-le-s, dans leur amour, dans leur engagement mutuel, dans leur disposition à assumer leur responsabilité, elle soutient les partenariats dans leur existence quotidienne, créant ainsi les conditions nécessaires à des unions stables et assurées dans une responsabilité partagée. Elle contribue en outre à l'atténuation des crispations et des préjugés relatifs à l'homosexualité.

5. Valoriser le mariage et la famille

Dès le début de la discussion sur la loi, on a invoqué à sa charge les effets négatifs qu'elle aurait sur le mariage et sur la famille. Le soutien aux familles fait sans aucun doute partie des tâches majeures qui attendent la politique sociale dans les années à venir. La FEPS a toujours souligné – et en dernier lieu conjointement avec la Conférence des évêques suisses par la publication du « Message des Églises. L'avenir ensemble » – l'importance, du point de vue protestant également, de solides communautés familiales pour la foi, pour le développement personnel et pour la cohésion sociale.

Mais l'amélioration du statut juridique des couples du même sexe n'a pas d'incidences négatives sur le statut social du mariage et de la famille. Et inversement, il ne faut pas s'attendre à ce qu'un refus de la loi sur le partenariat entraîne une amélioration pour les couples mariés et pour les familles.

