

Spiritualité de l'inclusion

Nurya Martínez-Gayol, ACI, 3 mai 2023
Universidad Pontificia Comillas

Lors de la dernière Assemblée de l'IUSG, j'ai eu l'occasion de parler de la spiritualité de la Synodalité. Lorsque j'ai été invitée à être avec vous cet après-midi, la proposition était d'élargir le thème, si possible, en tenant compte des événements de l'année écoulée.

Nous sommes partis d'une définition concrète de la spiritualité. Nous avons compris la spiritualité d'un individu, d'un collectif ou d'un peuple comme sa manière d'être et de se rapporter à la totalité de la réalité, avec ce qu'elle a de transcendant et d'historique.

Plus précisément, la spiritualité chrétienne est une manière de vivre l'Évangile par la force de l'Esprit, mais c'est aussi une manière d'appréhender la réalité et, par là même, d'y faire face. C'est l'action de l'Esprit qui nous pousse, d'une manière spécifique, à faire face à la réalité.

En résumé, nous comprenons que la spiritualité est l'attitude avec laquelle nous affrontons la réalité, **AVEC LAQUELLE NOUS PRENONS EN CHARGE LA RÉALITÉ**, l'histoire dans laquelle nous vivons avec toute sa complexité, une attitude qui naît de l'action de l'Esprit en nous, personnellement et collectivement, d'où l'importance du discernement, pour détecter l'action de l'Esprit qui nous envoie prendre en charge la réalité dans laquelle nous vivons et à laquelle nous sommes envoyés.

Les diverses spiritualités qui ont émergé dans la vie de l'Église et qui se sont concrétisées dans les différentes formes de vie et familles religieuses, ont été précisément cela, une mise à disposition de l'Esprit pour nous guider vers l'une ou l'autre manière de "prendre en charge la réalité", en répondant à ses divers besoins tout au long de l'histoire.

Puisque nous parlons de spiritualité synodale, nous avons concrétisé cette "prise en charge" de notre réalité ecclésiale en 5 points :

- a. Spiritualité de l'écoute
- b. Spiritualité du dialogue
- c. Spiritualité du discernement
- d. Spiritualité de l'attention : tendresse, soin et réparation
- e. Spiritualité de la résistance patiente ou de la patience résistante.

Aujourd'hui, je voudrais ajouter une nouvelle caractéristique pour laquelle une spiritualité synodale s'impose. Prendre en charge notre réalité mondiale aujourd'hui, c'est embrasser un monde dans lequel la non-acceptation de la différence, le manque de respect pour les identités personnelles et celles des groupes minoritaires, a conduit et conduit encore à des situations de guerre, de violence et de destruction. Différents parce que l'on appartient à une ethnie différente, parce que l'on a une orientation sexuelle différente, parce que l'on pense différemment, parce que l'on vit différemment... parce que l'on ne se conforme pas à l'uniformité recherchée par ceux qui détiennent le pouvoir et veulent le garder. À côté des guerres, des situations politiques dans un grand nombre de pays où la polarisation en extrêmes, toujours plus opposés et conflictuels, se durcit, et où la défense des "miens", de nos idées et de notre façon de procéder, se fait dans l'attaque aveugle de ceux qui ne procèdent pas comme moi, et dans la conviction, de plus en plus enracinée, que faire un pas vers la rencontre des positions, ou être prêt à compromettre "quelque chose" de ma vérité... dans l'écoute et le dialogue avec l'autre, n'est pas digne, n'est pas bon, et mine l'identité du groupe. Les nationalismes sont perçus comme de plus en plus dangereux et, en réalité, leurs défenseurs sont de plus en plus intolérants à la différence et de plus en plus autoritaires, pour ne pas dire dangereusement arrogants. Se croire d'une meilleure race est toujours le prélude à une blessure de la condition humaine.

Il y a une longue liste d'autres situations sur lesquelles je ne m'attarderai pas, mais il est clair pour personne que les problèmes liés aux lois sur l'immigration ont beaucoup à voir, une fois de plus, avec l'arrivée de la différence dans nos sociétés. Un différent qui nous déstabilise, que nous essayons de marginaliser, d'isoler, de séparer en espaces contrôlables... et, en fin de compte, de rendre responsable de nos problèmes et de nos faiblesses.

En tant que société ecclésiale, nous ne sommes guère mieux lotis. Les nationalismes, les politiques, les situations ethniques... nous gênent également, sans parler de la question du genre.

Les femmes dans l'Église sont mal à l'aise face à une hiérarchie masculine qui tente souvent de dissoudre le problème en appliquant le concept d'"idéologie du genre" à tout ce qui n'entre pas dans les "ghettos" que les hommes ont établis pendant des siècles comme des lieux appropriés pour les femmes dans

l'Église. Le pape lui-même est sévèrement critiqué lorsqu'il tente d'introduire une femme dans des espaces traditionnellement interdits.

Pour "prendre en charge" cette situation, pour essayer de dissoudre la peur de la différence et la tendance à protéger ce qui nous est propre, ce qui est "nôtre", en érigeant des barrières qui empêchent le divers de nous atteindre, de nous mobiliser, d'habiter nos espaces... et pour que la spiritualité synodale devienne un point de référence pour tout cela, il me semble absolument nécessaire d'introduire dans notre cheminement ensemble, ainsi que dans notre tâche ecclésiale, ce que j'appellerai le "PRINCIPE D'INCLUSION"¹.

Définir l'inclusion

Inclusion - exclusion

Mais qu'est-ce que le "principe d'inclusion" ?

Je vais tenter de le définir à travers d'autres catégories auxquelles il est parfois identifié et parfois opposé. Deux en particulier : l'inclusion-exclusion et la seconde : l'inclusion-intégration.

Les concepts d'inclusion-exclusion peuvent être considérés comme des catégories polaires, qui établissent un continu entre un extrême d'inclusion maximale - où les différents éléments et relations sont réunis et affirmés dans leur différence - et un extrême d'exclusion, où les aspects sont isolés et rejetés dans leur individualité².

L'inclusion et l'exclusion ont toutes deux une dimension structurelle évidente, qui n'affecte pas seulement les sujets et les acteurs. En réalité, nous devrions plutôt parler d'exclusions et d'inclusions, car en fin de compte, chaque espace (social, familial, culturel, communautaire, religieux...) présente ses propres seuils d'exclusion et d'inclusion.

Et le fait est que nous avons beaucoup plus affaire à des processus qu'à des situations stables. Des processus qui, de surcroît, présentent une géométrie variable. En d'autres termes, ils affectent les individus et les groupes de manière changeante. Des processus multidimensionnels et multiformes, dans lesquels les frontières de l'exclusion et de l'inclusion sont mobiles et fluides.

¹ Pour tout ce qui concerne le principe d'inclusion et la synodalité, voir un développement plus complet et détaillé dans *Ventanas a la sinodalidad*, Elisa Estevez et Paula Depalma (eds.), Verbo Divino, Madrid 2023 ; où vous trouverez également une autre série de questions pertinentes pour l'expérience de la synodalité dans une perspective de genre, large et dialogale.

² Joan Subirats i Humet (Dir.) Ricard Gomà Carmona y Joaquim Brugué Torruella (Coords.) *Análisis de los factores de exclusión social*, Institut de Govern i Polítiques Públiques (UAB), 2005, 176.

L'Église, en tant qu'institution structurée et en tant que communauté de croyants, est affectée par ces processus à différents niveaux de la réalité. Il ne semble pas anodin de les évaluer et de se demander dans quelle mesure le chemin synodal entrepris est affecté et doit faire des choix et prendre des décisions qui devraient l'orienter vers des situations de plus grande inclusion.

Inclusion et intégration

Bien que dans le langage courant, inclusion et intégration soient des termes que nous utilisons (au moins en espagnol, mais je crois aussi dans d'autres langues) dans un sens pratiquement interchangeable, la différence la plus radicale réside dans la manière dont ce qui est inclus est situé dans l'entité inclusive, par opposition à ce qui se passe dans l'intégration.

Lorsque, par exemple, nous parlons de l'intégration d'un étranger dans nos sociétés, nous comprenons que, outre le mouvement d'accueil que cette société effectue à son égard, on attend du sujet intégré qu'il s'adapte aux coutumes de cette société, à sa façon de procéder, à ses normes et à ses usages. En d'autres termes, on attend de lui qu'il s'adapte. Ainsi, sa présence ne provoque pas de changements ou de variations chez les autres. Cependant, l'intégration d'une personne dans un groupe ou une société est une tâche plus active et plus engagée pour ceux qui accueillent qui, en quelque sorte doivent assumer la nouveauté du nouvel arrivant et se laisser affecter et transformer par cette présence qui change la réalité de l'inclus et de celui qui l'inclut.

L'inclusion suppose un accueil qui respecte l'autonomie de ce qui est inclus, qui ne le dilue pas, ni ne lui réserve un espace "spécial", mais lui permet de "féconder" la réalité dans laquelle il est inclus, et c'est pourquoi elle peut être rénovatrice, créatrice, régénératrice.

Inclure, c'est se laisser affecter, transformer, sans disparaître ni perdre ses notes essentielles, mais en permettant au "nouveau" d'émerger de la diversité de ce qui est inclus.

En outre, l'inclusion admet que la réalité est polaire et tente de maintenir les deux pôles ensemble, tout en essayant d'éviter une polarisation exclusive à l'un ou l'autre extrême.

L'inclusion ne dissout pas le paradoxe. L'inclusion ne signifie pas avaler ce qui est inclus, ni même le faire avec les aspects contrastés qui sembleraient déstabiliser l'inclusif, mais plutôt contenir en "résistant" à la tension du divers, sans renoncer à ce qui est propre.

Avec l'expression "principe d'inclusion", nous nous référons donc à cette "manière de procéder" que nous avons essayé de délimiter, et qui met en marche un processus qui lutte contre les dynamiques d'exclusion, qui s'engage

dans ce qui est inclus, en se laissant affecter par lui, en respectant son identité, tout en restant fidèle à la sienne.

Que demande le principe d'inclusion à une Église synodale ?

Si la spiritualité inclusive doit être une caractéristique de la spiritualité synodale, cela signifie que, dans sa manière de traiter la réalité, l'Église devrait inclure au moins ces 5 caractéristiques :

1. L'ouverture à la diversité des petites histoires des minorités et des personnes différentes de même que celles des femmes. Et le faire " tous", en accueillant la différence de manière inclusive et en échappant à l'indifférence généralisante, qui tente de rendre général et universel ce qui ne l'est pas, en cachant et en rendant inaccessible l'existence de ce qui est différent. Cela empêche tant de personnes - et surtout tant de femmes - de reconnaître leur identité et leurs expériences dans ces généralisations, perdant ainsi la spécificité qu'elles pourraient apporter comme si elle n'existait pas.
2. Le "principe d'inclusion" exige la présence de théories limitées et contextuelles, afin de penser l'universel, non seulement en incorporant la différence, mais en se laissant "toucher" par elle.
3. Prendre conscience de notre point de départ... (diapo : dans notre cas, il ne s'agit pas d'une synodalité qui ouvre spontanément les bras à la diversité plurielle. La difficulté réside dans l'incorporation à des groupes trop homogènes pour lesquels l'inclusion peut facilement résonner comme une menace.
4. Relire notre tradition dans cette clé de l'"inclusion" pour y déceler la fécondité qui s'est effectivement produite dans l'histoire lorsque nous avons su intégrer "l'autre", malgré les transformations qu'il a entraînées (culture grecque, pensée philosophique, païens...) et le Concile de Nicée. D'une manière particulière, la VC peut regarder en arrière avec satisfaction pour découvrir dans les origines de nos congrégations, la force intégratrice des premières, leurs efforts titanesques d'inculturation... que nous avons certainement perdus au cours de l'histoire, et que nous essayons de récupérer aujourd'hui.
5. Permettre aux dynamiques d'inclusion d'exercer leur fonction de contrepoids aux tendances à la polarisation, y compris dans notre Église.

1. L'inclusion comme processus de communion synodale

Dans le cheminement synodal, il ne s'agit pas de " simplement marcher ensemble ", mais que ce cheminement soit libre et conscient et permette d'écouter l'Esprit qui parle d'en haut et à partir des médiations - non seulement les médiations instituées, mais aussi sa présence dans chaque " autre " qui est

aussi habité par cet Esprit -, de dialoguer (penser, parler ensemble) entre ceux qui marchent ensemble, afin de discerner le message de l'Esprit et d'avancer vers une " communion " qui est le but ultime de ce processus et de ce cheminement.

Ce sur quoi je voudrais attirer l'attention, en premier lieu, c'est l'impossibilité pour cette écoute, ce dialogue, ce discernement et cette communion d'être vrais s'ils ne sont pas inclusifs, s'ils ne sont pas capables de générer un "nous" toujours plus grand et plus fraternel.³

L'ecclésiologie de communion à partir de laquelle l'Église s'est comprise depuis le Concile Vatican II⁴ semble encourager l'"inclusion" comme l'un des facteurs les plus appropriés pour favoriser la synodalité (Christus Dominus, I, 10). L'ICE, elle aussi, se manifeste dans ce sens (*La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, 118).

L'introduction du dynamisme de l'"inclusivité" dans notre "marche ensemble" en tant qu'Église synodale selon la mission qui nous a été confiée⁵, met l'accent sur "tous" et sur une présence plus organique et dynamique, moins statique et fonctionnelle. Il fait ainsi de nous des témoins de cette communion dans l'Esprit qui est la sève synodale qui vivifie et unifie la communauté ecclésiale.

Cette communion a généralement été pensée avec des catégories - telles que *Corps du Christ, Peuple de Dieu, Corps Mystique* - qui n'ont pas été directement liées à la catégorie "inclusion", en considérant plutôt les aspects qui rendaient possible l'intégration des membres appelés à la communion dans une structure organique différenciée et hiérarchisée. Cette intégration supposait - comme nous l'avons vu dans la définition - que chacun s'insère dans la place et la fonction qui lui conviennent, à partir desquelles il peut apporter sa contribution et enrichir l'ensemble, sans le déstabiliser, et trouver une manière de le développer qui, sans altérer ni la structure ni les fonctions prédéterminées, soit valorisante et augmente la communion recherchée.

Dans la pratique, cependant, cette stratégie a fini par se transformer en une structure excessivement hiérarchique-pyramidale - qui ne laisse aucune place à la coresponsabilité prônée - et dans laquelle la valeur et la dignité de chaque

³ "La capacité d'imaginer un avenir diversifié pour l'Église et les institutions à la hauteur de la mission reçue dépend en grande partie de la décision de commencer à mettre en œuvre des processus d'écoute, de dialogue et de discernement communautaire, auxquels chacun peut participer et contribuer " : Document préparatoire au Synode 2021-2023 : *Pour une Église synodale. Communion, Participation et Mission*, 9 (CPM,9)

⁴ La communion comme "idée ecclésiologique directrice du Concile Vatican II", cf. W. Kasper, *L'Église de Jésus-Christ*, Maliaño 2013, 405-425.

⁵ "Comment ce "cheminement ensemble" qui permet à l'Église d'annoncer l'Évangile, conformément à la mission qui lui a été confiée, se réalise-t-il aujourd'hui aux différents niveaux (du local à l'universel) et quels sont les pas que l'Esprit nous invite à faire pour grandir en tant qu'Église synodale" (CPM, 2) ?

membre sont théoriquement comprises en termes de "service" et, de fait, sont mesurées selon des critères plus typiques d'une société comprise à partir du paradigme pouvoir-réussites que de critères évangéliques.

L'appel à " de plus grandes opportunités de participation à la mission de l'Église, déjà indiquées par les Assemblées synodales de 2018 et 2019 " et qui a reçu une plus grande amplitude et pertinence dans *Episcopalis communio* (15 septembre 2018, CE), est un pas en avant, mais il est insuffisant.

Insuffisante aussi la prétendue " demande d'une plus grande valorisation des femmes " (CMP 30) qui apparaissent comme un groupe " à part " (ce qu'on appelle l'inclusion exclusive), de même les laïcs et les consacrés, mais ceux-ci en raison de leur vocation, et dans le cas des femmes, non seulement il y a une ségrégation fonctionnelle qui détermine " d'en haut et de l'extérieur " les missions que nous pouvons ou ne pouvons pas assumer dans l'Église - indépendamment de notre vocation - mais cette exclusion s'effectue en raison de notre nature. Nous dirions même plus, en raison de notre génitalité qui, en fin de compte, est la seule chose que toutes les femmes ont en commun.

D'où l'opportunité de montrer dans quelle mesure la catégorie de l'inclusion pourrait éclairer un nouveau mode d'appartenance et de participation de tous, mais en particulier des femmes dans l'Église, beaucoup plus dans la ligne de Paul avec "Il n'y a ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, car vous êtes tous un dans le Christ Jésus" (Gal 3,28). En effet, l'"inclusion" annule les différences de race, de fonction, de rang et de sexe entre les êtres humains, puisque la clé de l'inclusion est la relation avec le Christ.

Si la proposition de synodalité peut contribuer à une plus grande participation des hommes et des femmes dans l'Église, le principe d'"inclusion" pourrait apporter la lumière nécessaire sur l'exclusion réelle et rendre le discours et le cheminement synodal plus inclusif (non seulement pour les femmes, mais aussi par les femmes).

2. Des Femmes dans l'idéal inclusif de l'Eglise

Par conséquent, plutôt que de m'attarder sur la situation d'exclusion, je veux m'attarder sur les possibilités offertes par l'application du principe d'"inclusion", en montrant comment il existe une expérience d'inclusion, profondément liée à la condition de la femme, qui pourrait enrichir et vitaliser le parcours synodal. Il s'agit de la contribution des femmes à l'idéal d'inclusion de l'Église.

Le ministère inclusif de Jésus a remis en question de nombreux stéréotypes sexistes courants à l'époque, ainsi que les critiques habituelles à l'égard des femmes. Et bien que l'Église primitive ait incorporé dans les Écritures des

vestiges des "codes familiaux" patriarcaux grecs, son idéal inclusif, comme nous l'avons déjà noté⁶ (Gal 3:28), ne manque pas de transparaître. En effet, dans le monde païen, "être chrétienne" était un avantage pour les femmes.

La "configuration au Christ", à laquelle nous sommes tous appelés et qui devrait être, avec la "création à l'image et à la ressemblance", l'un des piliers les plus évidents du principe d'inclusion, est étrangement envisagée en problématisant la capacité représentative de la femme, inexplicablement exclue de la possibilité de représenter le Christ - d'agir in persona Christi - en raison de sa condition de femme, comme si cette configuration renvoyait à sa condition d'homme, ou s'il y avait "quelque chose" dans le Dieu Créateur que seul un homme pouvait représenter ? la force, le pouvoir, l'autorité... ? Car il est certain que la capacité générative de Dieu trouve une représentation beaucoup plus immédiate chez la femme que chez l'homme... (Les citations bibliques sont nombreuses : il porte les petits dans ses bras, les caresse, les porte sur sa poitrine, les nourrit... les références bibliques sont nombreuses).

Lorsqu'il est question d'agir "in persona Christi", il semblerait que la condition première et essentielle soit de partager la condition sexuelle de Jésus de Nazareth, en ignorant que notre configuration est avec le Christ, que ce qui est présent dans l'Eucharistie est son corps ressuscité et que l'inclusion à laquelle nous sommes destinés est dans son Corps glorieux, et pas seulement dans le corps physique de l'homme de Nazareth.

Le don du Christ, de son corps pour donner la vie au prix de sa propre vie, et ce demeurer avec nous dans l'Eucharistie comme nourriture, trouvent une icône difficilement surpassable et un signe d'inclusion dans la corporéité féminine et dans le processus de gestation, où l'on montre comment l'accueil de ce qui est différent devient vie, et comment cette nouvelle vie, qui est en gestation dans un corps, nous révèle un processus d'inclusion dans lequel

- celle qui inclut se laisse affecter par ce qui est inclus, et
- jusqu'à mettre en danger sa propre vie pour qu'une autre vie puisse émerger ;
- elle se donne, perdant d'elle-même pour nourrir l'autre ;
- un processus qui se déroule comme la décision d'une liberté qui ne s'approprie pas l'autre, l'inclus, mais qui trouve une issue à travers laquelle la liberté émergente acquerra des niveaux d'autonomie et d'identité de plus en plus élevés.

Une icône, donc, de l'inclusion, par le biais du don

⁶ Editorial, *Concilium* 347 (2012) 479 (15).

Dans une perspective plus phénoménologique, les femmes peuvent également apporter une grande contribution à l'idéal d'inclusion de l'Église. Dans toutes les cultures et dans la plupart des contextes, les femmes font preuve d'une plus grande facilité à établir des réseaux de rencontre et de collaboration, d'amitié et de soutien, de lutte commune. Ces liens sont naturellement plus inclusifs que ceux établis par les hommes. Si, dans les structures traditionnellement masculines, il a été nécessaire d'établir des "quotas de présence" pour permettre l'accès des femmes, les groupes de femmes ont été - pour la plupart - plus lucides dans la reconnaissance de la valeur de la mutualité et de l'enrichissement de la présence de "tous".

Pendant des siècles, les femmes ont connu différents niveaux d'exclusion dans d'innombrables domaines de la vie. Notre incorporation progressive et lente, menée avec acharnement et dévouement par de nombreuses femmes qui nous ont précédées, a clairement suivi le modèle de l'"intégration" plutôt que celui de l'"inclusion". En d'autres termes, on nous a "permis" de nous joindre en échange d'une adaptation aux "façons de faire et de procéder" de la sphère de réalité dans laquelle nous sommes intégrées, mais peu de choses y ont changé. Intégrés, pas inclus. Une autre tactique a consisté à établir des fonctions, des tâches, des activités pour les femmes en complément d'autres - en particulier celles des hommes - afin que ces dernières ne soient pas modifiées. Là encore, il s'agit d'intégration et non d'inclusion.

Le parcours synodal appelle à la mise en œuvre de processus d'inclusion, qui vont bien au-delà de la simple présence des femmes dans les assemblées participatives (où, en fait, si nous parlons du peuple de Dieu en général, nous sommes une nette majorité). Il ne s'agit pas non plus de chercher "une place" dans l'espace ecclésial où les femmes peuvent développer des tâches complémentaires. Il ne s'agit même pas d'ouvrir "quelques possibilités", dans des "positions de pouvoir et de décision" où nous pourrions être... Premièrement, parce que nous n'avons pas la possibilité de décider où nous voulons ou nous nous sentons appelées à participer à la vie et à la mission de l'Église. Deuxièmement, parce que cette façon de procéder continue d'empêcher que notre présence dans la vie de l'Église soit suffisamment inclusive pour la transformer et, en même temps, pour nous permettre d'être transformés par elle. Si nous n'exorcisons pas la peur du changement que suscite la nouveauté des nouvelles présences et des diverses manières de sentir et de faire, nous ne pourrons pas avancer sur le chemin de la synodalité inclusive.

3. Fondement Théologique

Jusqu'à présent, nous avons parlé du principe d'inclusion d'un point de vue sémantique, ecclésiologique et féminin. Mais le fondement ultime de ce principe est radicalement christologique et trinitaire.

3.1 Le Modèle d'Inclusion Trinitaire

a. L'inclusion dans la vie trinitaire (ad intra)

La clé " inclusion " comme exigence pour avancer sur le chemin synodal vers la communion a son paradigme le plus radical dans le modèle trinitaire d'inclusion⁷.

Si le Dieu-Trine "est essentiellement Amour, l'Amour présuppose l'Un (le Père), l'Autre (le Fils) et leur unité (l'Esprit Saint)"⁸. L'unité et la multiplicité apparaissent comme des dimensions constitutives de la Trinité. Et si en Dieu il y a l'un, l'autre et l'union entre les deux, c'est que "l'altérité" et la "différence" non seulement ne sont pas exclues en Dieu, mais sont aussi les catalyseurs d'un Dieu qui est une communion d'Amour. Une communion qui renvoie à un modèle inclusif qui se révèle dans le fait que chaque personne est, dans la mesure où elle renonce à n'être que pour elle-même, afin que l'autre puisse être. Le Père cesse d'être Dieu seul et se vide de sa divinité dans la génération du Fils ; le Fils dans l'accueil absolu de tout ce qui lui est donné par le Père, étant dans la mesure où il permet au Père d'être, et ramenant tout à son origine dans l'action de grâces. Et l'Esprit est cette personne divine qui est seulement afin que le Père et le Fils puissent être.

Le Dieu trinitaire est un Dieu inclusif en lui-même, montrant que la plus grande richesse ne vient pas de l'uniformité, ni même de l'intégration des parties, mais de l'"inclusion" dans une unité supérieure des divers et dans un dynamisme marqué par le don et l'accueil, dans lequel tous sont affectés et tous sont enrichis.

D'autre part, chaque personne est absolument libre, mais en laissant l'autre être, en ouvrant des espaces pour sa liberté, afin que l'autre puisse être. Si le don et l'accueil dans la liberté de "laisser l'autre être différent" est l'essence même du Dieu trinitaire, et le modèle dans lequel l'inclusion est vécue dans la vie divine, alors il devient clair que cela doit être le modèle qui nous permet de fonder et de penser "le mode d'inclusion" que le cheminement synodal doit vivre. Une inclusion qui a deux caractéristiques essentielles :

⁷ Dans cette section, nous nous appuyons sur la théologie de von Balthasar, sans doute l'un des auteurs qui a le plus développé cette catégorie d'"inclusion", et nous étendons sa compréhension christologique à son propre fondement trinitaire.

⁸ Cf. H.U. von Balthasar, " Une tentative de synthèse de ma pensée " : " Dans le dogme trinitaire, Dieu est un, bon, vrai et beau parce qu'il est essentiellement Amour et que l'Amour présuppose l'Un, l'Autre et leur unité ".

- LA DIFFÉRENCE. Accueillir et se donner à "l'autre différent".
- LA LIBERTÉ. Des libertés qui sont prêtes à "laisser être" cet autre qui est différent comme une manière d'être plus elles-mêmes.

b. Un projet d'inclusion universelle (ad extra)

Puisque dans la vie intra-trinitaire nous avons dit qu'il y a l'Un, l'Autre et l'Union, l'"Autre" - qui est le Fils - sera la condition de possibilité pour que Dieu, qui par définition n'est pas autre, puisse sortir de lui-même... et créer "l'autre" qui est distinct de lui-même : le monde (non-Dieu). La création est donc la projection de l'Autre de Dieu, du Fils, en dehors de Dieu.

Il semblerait donc que la relation Dieu-crétion se définisse précisément par l'exclusion (non-Dieu), plutôt que par l'inclusion (en Dieu).

Mais si derrière la création il y a un plan universel de salut de la part de Dieu, alors nous découvrons que le destin de "l'autre" créé est la communion de vie avec Dieu, sans perdre son identité en se dissolvant dans le néant ou en se fondant dans la vie divine. Cela n'est possible et pensable que sur la base du dogme de l'Incarnation. Autrement dit, ce n'est que si Dieu lui-même décide de sortir de lui-même et d'assumer la nature créée (dans le Fils) qu'il sera possible que, dans son retour ressuscité à la communion divine, il y ait un "lieu" en Dieu où le créé puisse être intégré, non pas comme l'étranger qui modifierait la vie divine, mais "dans le Christ". "En Christ, nous pouvons être inclus en Dieu, sans perdre notre condition de créature, mais en participant à sa condition glorieuse.

Mais pour parler d'inclusion et pas seulement d'intégration, il faudra montrer que ce projet concerne aussi Dieu. Qu'en nous incluant, il s'implique et se complique lui-même. Et c'est ce qui se passe.

Premièrement, parce que de ce double mouvement de sortie dans la Création et dans l'Incarnation, il résulte qu'il n'y a pas d'autre Dieu que celui qui s'est incarné en Jésus-Christ (Rahner). Deuxièmement, parce que dans le projet salvifique que Dieu initie avec la Création, il prend le "risque d'une création libre", et avec lui la possibilité que la créature rejette son offre de salut et de communion. En prenant ce "risque", Dieu se rend, d'une certaine manière, vulnérable. Nous voyons une expression très concrète de ce risque de rejet, d'indifférence ou de mauvaise interprétation dans l'extême de la Croix, où il prend sur lui, dans le Christ, tout le poids des conséquences de cette liberté offerte, de ce risque assumé.

Dieu nous révèle ainsi le projet d'inclusion dans la vie intra-divine de ce qui est radicalement différent : la créature. *Ce projet a une portée universelle* puisque, de la part de Dieu, *tout* a été créé pour être sauvé. L'Église, sacrement universel du salut, est héritière de ce projet et est donc constitutivement catholique.

Ce modèle de "dynamisme inclusif" offert par la vie trinitaire nous permet d'extrapoler quelques *notes caractéristiques* d'un processus d'inclusion :

(a) tout processus d'inclusion présuppose la *reconnaissance des libertés* en jeu, dans lesquelles chacun doit *laisser de l'espace à la liberté de l'autre* : en offrant et en accueillant ou en rejetant ;

b) le processus d'inclusion se définit par un *dynamisme de don et de réception* entre les parties impliquées ;

c) l'inclusion consiste toujours à *laisser l'autre être différent* ; et

d) *l'inclusion affecte, d'une manière ou d'une autre, à la fois celui qui inclut et celui qui est inclus.*

OÙ TOUT CELA NOUS A-T-IL ÉTÉ RÉVÉLÉ ? Dans le Christ. C'est pourquoi nous abordons maintenant la question de "l'inclusion dans le Christ".

3.2. Inclusion "dans le Christ".

Paul (Ep 1, Col 1) et Jean (Jn 1) utilisent la catégorie "inclusion" pour parler de l'inclusion de la création, de l'histoire et de toute l'humanité "dans le Christ". Cependant, il est important de clarifier la manière dont cette inclusion doit être comprise.

a) La création "en Christ" : son pouvoir d'inclusion

Le point de départ se trouve dans la "création en Christ". Il est l'archétype et le modèle selon lequel tout a été créé (*l'Alpha*). Mais il est aussi l'image ultime du Père et, en ce sens, *l'oméga* auquel nous sommes tous appelés, l'accomplissement dans lequel tout sera récapitulé. C'est pourquoi l'inclusion de ce monde et de l'histoire dans le Christ (*alpha et oméga*) rend à son tour possible l'inclusion du monde dans la vie trinitaire de Dieu (sans confusion et sans séparation). Le Christ est le début et la fin de l'histoire, le commencement et le fondement sur lesquels toutes les choses ont été créées et la destinée dans lequel elles s'accompliront.

Nous pouvons penser à l'inclusion en recourant à deux axes : l'un *horizontal* et l'autre *vertical*. Il y a une inclusion au *sens horizontal* qui va du Christ *alpha* (prototype selon lequel tout a été créé) au Christ *oméga*, où tout sera consommé. C'est un espace marqué par la ligne du temps qui englobe toute l'histoire en tant qu'histoire du salut (Balthasar).

Il y a une autre inclusion *verticale*, qui nous invite à contempler le Christ comme "lieu", dans lequel s'ouvre *l'espace scénique de la relation entre Dieu et l'humanité*. Par son incarnation, sa mort et sa résurrection, il assume et embrasse toutes les possibilités de la relation de l'homme avec Dieu : de la plus grande proximité (dans sa vie intra-trinitaire) à la plus grande distance

(devenir péché pour nous, la descente aux enfers...), en passant par les lieux intermédiaires de l'incarnation, de la passion et de la croix, dans un mouvement kénotique inclusif, qui devient salvifique (parce que seul ce qui est assumé/inclus peut être sauvé). Un mouvement qui embrasse d'en bas, à la plus grande distance, toute l'humanité et la ramène au Père dans une étreinte élévatrice définitive et inclusive (Balthasar).

Le dessein salvifique consiste à "*récapituler toutes choses dans le Christ*", c'est-à-dire que l'inclusion de toutes choses dans le Christ suppose aussi une remontée vers le Père où il y a autant de puissance dans le "toutes choses" que dans le "en Christ".

b) L'inclusion de l'humanité "dans le Christ".

Mais comment penser cette inclusion de toute l'humanité " *en Christ*" ?

Paul entend "vivre en Christ" à la fois en référence à "nous en Christ" et à "Christ en nous". Irénée nous donne un autre indice lorsqu'il affirme que "le Verbe de Dieu s'est fait ce que nous sommes, afin que nous devenions ce qu'il est lui-même" (*Adversus haereses V, Praef.*), mais l'inclusion de l'humanité dans le Christ implique fondamentalement que l'être humain est inclus dans la *mission et la personne du Christ*. Mission et personne, parce qu'en Christ, les deux coïncident. Cependant, cette inclusion devra maintenir la liberté et la consistance de l'inclus dans l'incluant. En même temps, ce qui est inclus, tout en conservant sa liberté et son identité, sera déterminé par celui qui l'inclut.

L'espace horizontal de l'inclusion devient le lieu où le Christ nous invite à participer au projet de Dieu, en nous donnant des missions, qui non seulement nous font participer à sa mission, mais nous donnent aussi une identité.

Mais nous pouvons être inclus parce qu'il s'est le premier inclus dans notre nature humaine (il est devenu "l'un de nous"), et qu'il peut donc assumer tout ce qui est humain de l'intérieur.

D'autre part, parce qu'il est le Logos, il peut être le porteur de tout ce qui est nôtre d'une "manière vicariante" et le pousser vers la consommation.

Par conséquent, la condition de possibilité de l'inclusion de la création et de l'humanité dans le Christ repose sur le fait que le Christ lui-même s'est inclus dans la création et l'histoire humaine.

Et l'inclusion du monde et de l'humanité dans le Christ rend possible l'"inclusion" du monde dans la vie trinitaire de Dieu. En effet, le Christ, une fois glorifié, est l'espace dans lequel la création peut être incluse dans la communion de la vie divine.

Après la glorification du Christ, comment pouvons-nous être inclus dans son corps ? Par la médiation sacramentelle du Corps du Christ, qui est *l'Église*, et plus concrètement par *ce principe d'inclusion dans l'Eucharistie*.

c) L'inclusion dans le CORPS DU CHRIST

L'image paulinienne de l'Église en tant que Corps du Christ (1 Co 12,12s : 1 Co 10,15-17 ; 1 Co 6,15 ; 1 Co 12,26 ; Ep 1,23 ; Ep 4,12 ; Ep 5,30 ; Col 1,18 ; Col 1,24 ; Col 2,19) exprime à la fois l'unité de l'organisme et la diversité des membres, la nécessité de tous les membres, l'égale dignité et la diversité des fonctions. Cette dernière question peut devenir problématique lorsqu'il s'agit d'évaluer les différents membres et conduire à une lecture essentialiste de ceux-ci, selon laquelle il semblerait que l'on naisse dans le corps avec un destin fonctionnel qui ne peut être modifié parce qu'il est donné par la nature. Chacun doit s'adapter à sa fonction. Si je suis une main, je ne suis pas un pied, si je suis bon pour marcher... je ne suis pas bon pour manger... Ainsi, bien que tous les membres soient nécessaires et utiles, il y a une hiérarchie naturelle entre eux, car certains peuvent ne pas être indispensables, et d'autres sont par contre vitaux, certains sont plus honorés que d'autres, plus efficaces, ou plus reconnus...

Ce n'est que lorsque cette image devient eucharistique qu'il est possible de penser l'appartenance à un tel corps en termes d'inclusion et pas seulement d'intégration des parties.

Par l'inclusion, en tant que membres, dans le Corps ecclésial du Christ, nous devenons tous non pas une chose, mais "un" (Gal 3,28) ; "une seule personne, celle du Christ", qui n'absorbe pas le sujet individuel en lui-même, mais le dote d'une mission et - à l'image du Dieu trinitaire - le rend capable de mettre ses dons et ses capacités au service des autres et de recevoir d'eux également.

Le mystère de l'Eucharistie apparaît alors comme une médiation entre l'aspect humain et divin de l'inclusion dans le Christ. Dans l'Eucharistie, il est possible de contempler le dynamisme inclusif du plan de salut de Dieu pour nous. Dans le pain eucharistique rompu et dans le vin versé, le mystère pascal est actualisé. Jésus "se rompt" pour ouvrir la possibilité d'une "communion définitive", "il se rompt" pour générer un espace d'inclusion sans limites, où tout est assumé, où tous trouvent une place, où tous sont affirmés et reconnus dans leur dignité de fils. Le pain rompu et partagé, le sang versé... offerts comme nourriture et boisson et sont plus qu'une nourriture, ils sont porteurs d'une "intérieurité réciproque sans précédent" : "celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui" (Jn 6, 56). Personne ne peut imaginer une union plus intime et plus étroite que cette intérieurité réciproque. Nous sommes inclus en lui et il est inclus en nous. Cette inclusion de lui en nous (parce que nous le mangeons) nous fait un avec lui, son corps.

Dans ce pain qui est maintenant rompu et partagé, il s'agit d'un mouvement d'inclusion de " tous dans le Christ " qui est corrélatif de l'inclusion de tous dans leur propre destinée. Nous sommes inclus en lui... et il est inclus en nous. Parce qu'il nous assume tous, nous pouvons être assumés dans son destin.

Cette double inclusion nous permet de participer à sa vie. Mais puisque dans le sacrifice que nous célébrons, son don et sa vie sont déversés "pour tous", cette union et ce lien sont universalisés et ouverts "à tous" car nous sommes tous invités à participer à l'unique corps du Christ. L'"inclusion" rend la participation possible, ce qui est beaucoup plus large que la considération de notre intégration dans le corps du Christ en tant que membres. Elle rappelle qu'il ne s'agit pas d'une simple redistribution des fonctions, ni de placer la relation exclusive " tête-corps " (Col 2.19 ; 1.18 ; Ep 5 ; 1.23 ; 1 Cor 11.3) au-dessus de toutes les autres formes de liens, ce qui, sans rien perdre de sa force, de sa valeur, de sa légitimité et de sa contribution à la compréhension de notre appartenance au Corps du Christ, ne dit pas tout. [Et qu'en prenant la métaphore au pied de la lettre dans le contexte culturel où elle a été formulée par Paul, elle a conduit au sein de l'Église à légitimer l'abus des hommes sur les femmes dans les relations conjugales].

Il y a un partage de vie et de destinée, qui commence déjà ici et qui est appelé à sa pleine réalisation dans l'eschaton, qui doit être compris en termes d'"inclusion".

La double inclusion eucharistique a des conséquences logiques.

- 1) Être chrétien ne peut être autre chose que de se laisser atteindre "de l'intérieur" par cette même dynamique eucharistique d'inclusion, de proximité et de solidarité avec nos frères et sœurs qui devrait caractériser la vie de l'Église dans sa proposition synodale. En effet, si le Christ s'est donné "pour tous" - inclusion de tous dans le Christ - son action salvifique et son don vicarial ne sont "apparemment exclusifs" - à notre place - que parce qu'il nous inclut fondamentalement dans son propre dynamisme de don.
- 2) L'inclusion de l'humanité dans le don de soi du Christ "pour les autres" est unique. Mais celui qui participe à l'Eucharistie, c'est-à-dire celui qui a mangé et bu le Seigneur en tant que "celui qui s'est livré", est entraîné au-delà de ses propres limites, et "de l'intérieur", en étant habité par le Christ, est amené dans cet espace d'"inclusion" qu'est son corps, prêt à porter et à assumer le mal, toute la douleur, la souffrance et la brisure du monde afin de le transformer. Communier au corps du Christ qui s'est livré, c'est accepter d'être habité par ce même dynamisme de don de soi, participant ainsi à l'Eucharistie que le Christ offre au Père dans l'Esprit.

- 3) L'inclusion dans le Christ" est donc l'inclusion dans son offrande, dans son don eucharistique. Dans chaque Eucharistie, nous nous offrons "avec le Christ, par lui et en lui... au Père" : c'est une inclusion dans le retour amoureux du Christ au Père, dans la Mission que le Fils a reçue de récapituler toutes choses, de rassembler tout ce qui est dispersé dans le Père... d'"inclure".

CONCLUSION : LA SPIRITUALITÉ DE L'INCLUSION

Nous avons dit que la spiritualité est liée au mot esprit, qui fait référence à ce qui anime notre travail, à ce qui encourage notre dévouement et à ce qui nous met en route chaque matin. C'est la manière de se situer dans la vie et le style de tout ce que nous faisons dans notre vie quotidienne : travailler, manger, être, être en relation avec les autres... mais la spiritualité parle aussi d'une manière de se situer dans le monde, de contempler la réalité et de la prendre en charge. C'est pourquoi la synodalité, comprise comme une manière particulière de se situer dans la vie et la mission de l'Église, est en réalité une spiritualité. Et cette spiritualité synodale demande à être vécue comme une spiritualité d'inclusion.

Cette *spiritualité de l'inclusion* suppose une prise en charge de la réalité, tout d'abord à partir de la reconnaissance d'une situation d'exclusion, qui affecte les personnes et les groupes sociaux, et qui, dans l'Église, touche de manière particulière les femmes (elles ne sont pas les seules exclues, mais elles font partie de ce que nous pourrions appeler des groupes d'exclusion) et comme un appel à nous situer dans notre vie, dans notre mission et dans les institutions auxquelles nous appartenons, de manière à ce que tout ce que nous faisons soit coloré par le désir d'"inclure".

Deuxièmement, la spiritualité de l'inclusion nous invite à *marcher et à construire en incluant* :

(a) en accueillant les éléments, les pensées, les formes, les manières de procéder qui sont *différents* des nôtres, comme quelque chose qui peut les enrichir ;

b) à partir du désir de tout insérer dans une *plus grande unité*, plus féconde, plus épanouie... qui nous constituera chaque jour davantage dans un « nous plus grand » ;

c) et dans la disposition à accepter *d'être déplacés* de nos espaces connus, de nos zones de confort ecclésial, des normes qui nous donnent la sécurité, à l'abri des recherches et des questions qui restent sans réponse..., en "résistant à l'agitation" de ne pas avoir les solutions finies et immédiates.

Troisièmement, vivre une *spiritualité de l'inclusion* signifie vivre selon le modèle d'inclusion de la vie divine que nous sommes destinés à partager et qui nous a été révélée par le Christ.

Le mode d'inclusion trinitaire nous a parlé d'une relation interpersonnelle au sein de la vie divine marquée par :

- Un dynamisme du don de soi et d'accueil des autres, qui permet la plénitude de l'être ;
- Un dynamisme de rétention de l'être uniquement pour soi, afin que l'autre puisse être.
- Un jeu de libertés dans lequel chaque personne est capable d'ouvrir un espace pour permettre à l'autre d'être en liberté.
- Un dynamisme qui "affecte" et rend vulnérable (autolimitation).

D'autre part, la relation de Dieu avec le monde créé met en évidence que ce dynamisme d'inclusion qui est vécu dans la vie divine est projeté dans le plan créatif de Dieu, destinant le monde à la communion dans sa vie et sa gloire, selon ce principe d'inclusion, quelque chose qui se produit à travers "l'inclusion dans le Christ" et qui se révèle à nous :

- L'inclusion comme "le risque" de laisser un espace à la liberté de l'autre.
- L'inclusion comme le dynamisme de l'accueil de ce qui est différent, depuis le bas et de l'intérieur...
- Une double inclusion dans laquelle il ne suffit pas d'incorporer l'autre, mais où le propre moi est appelé à être inclus dans le différent...
- Une inclusion qui est un don de soi... jusqu'à donner sa vie...
- Une inclusion qui touche à la fois l'inclus et celui qui inclut...
- Une inclusion transformatrice...

C'est en prenant en charge le monde de cette manière que l'on peut parler d'une véritable spiritualité de l'inclusion.