

La sexualité dans la Bible

Revisitons notre foi

Dominique Maerten

5 mars 2020

Tout le monde sait bien que la sexualité a quelque chose de fascinant, qui touche au sacré, c'est-à-dire qu'elle attire en même temps qu'elle inquiète. On y éprouve le sentiment d'atteindre et de maîtriser ce qui naturellement nous échappe, à savoir notre origine. On y expérimente différentes formes de pouvoir : le pouvoir de l'homme sur la femme, le pouvoir de l'un et l'autre sur la vie, et même le pouvoir des grands sur les petits. Bref, on y est comme des dieux ! Pas étonnant que les premiers balbutiements religieux de l'homme aient vécu et célébré la sexualité comme une des dimensions de l'expérience du divin, quand ce n'est pas une dimension du divin lui-même.

L'expérience de foi qui est à l'origine de la Bible est née et a grandi dans ce milieu... mais en rupture. A l'ambivalence des rites de fécondité où l'on est tour à tour le maître et l'esclave, les anciens d'Israël se sont vu offrir l'expérience d'un Dieu de l'Alliance, c'est-à-dire de la relation, de qui l'on a tout à recevoir, dans une relation que l'on comprendra un jour comme une relation amoureuse, faite de gratuité et de don. Dès lors, sans jamais condamner la sexualité pour elle-même, bien au contraire, les prophètes vont s'évertuer à éradiquer du peuple et de ses dirigeants les pratiques païennes de la prostitution sacrée, les législateurs vont réévaluer les pratiques quotidiennes à cette aune ; les sages vont réinterpréter la sexualité humaine, composante essentielle de notre nature, à la lumière de cette histoire d'Alliance.

1. Ancien Testament

Nous parcourons la Bible, non pas dans le strict sens rédactionnel de la chronologie historico-critique, mais en suivant le livre dans l'ordre canonique de la révélation, c'est-à-dire selon le canon hébraïque du Tanakh : Torah, Neviim, Ketoubim, le Pentateuque, les prophètes et les autres écrits.

1.1. Genèse 1

Le rapport à l'histoire des 11 premiers chapitres de la Genèse ne réside évidemment pas dans l'historicité des faits qui y sont racontés, encore moins dans la valeur scientifique des données qu'ils contiennent, mais dans le fait qu'ils expriment dans le langage des mythes cosmogoniques de leur univers culturel leur foi dans un Dieu qui les rejoint au cœur de leur histoire, fondement de leur identité. Plus tard, au contact des grandes religions universelles, on recevra de ces récits les réponses aux grandes questions existentielles que se pose l'humanité. En ce sens, ils relèvent de la fonction et du genre littéraire des écrits de sagesse. Ils prennent alors une valeur intemporelle et universelle – à tout le moins, sont recevables à toutes les époques et dans toutes les cultures.

Parmi ces questions existentielles, celle des relations entre l'homme et la femme forme le fil directeur au moins des 3 premiers chapitres.

Bien que postérieur de plusieurs siècles au chapitre 2, le chapitre 1 de la Genèse a été placé à cette place, à l'entrée de la Bible, pour induire la lecture de l'ensemble en lui donnant ses clés de lecture.

Le premier acte créateur de Dieu, avant même de créer l'être humain et même tous les êtres vivants, est déjà un acte, sinon sexuel, au moins « sexualisant » si l'on fait valoir l'étymologie de la sexualité, du latin « *secare* » - couper.

Au départ la terre est *תהו ובוהו* *tohu wabohu*, chaos, indifférenciation. Sur cet indifférencié originel, Dieu opère des actes de séparation : il sépare la lumière et les ténèbres (v.4), puis il sépare les eaux d'en-haut et les eaux d'en-bas (v.6). On peut aussi considérer que le regroupement des eaux pour les différencier de la terre constitue aussi une séparation (v.9). On a vu dans cette apparition de la terre sèche au milieu de l'eau l'évocation de l'Exode, l'ouverture de la mer qui laisse apparaître la terre sèche. La tradition rabbinique a même vu dans cette ouverture de la mer qui permet au peuple de naître une métaphore de l'ouverture du sein maternel pour donner naissance à l'enfant.

L'achèvement et le sommet de cet acte créateur, c'est la création de l'homme et de la femme.

Il vaut la peine de lire le texte de très près :

- « *Dieu créa l'homme à son image* ». L'image אִלְמִי – Tsélem, c'est la représentation, l'image qui tient lieu du personnage royal qui y est représenté et qui en reçoit les mêmes honneurs en son nom. L'être humain est en quelque sorte la signature de Dieu sur sa création.

Le mot qui désigne l'homme, ici, est אָדָם – ha-adam, l'humain générique, tiré de la terre.

- « *à l'image de Dieu il le créa* » → l'unité est première
- « *homme et femme il les créa* ». Cette fois les termes sont différents : l'être humain (Adam) est créé mâle זָכָר – zakar, et femelle נְקִיבָה – neqebah. L'hébreu, comme beaucoup de langues, à la différence du français, dispose d'un terme différent pour désigner l'homme générique et le masculin. La différenciation vient ensuite qui permet l'image de Dieu.

Ainsi le texte dit ainsi à la fois l'unité primordiale à laquelle il faut toujours revenir et en même temps la différence qui permet la relation, la complémentarité et la fécondité, comme l'indiqueront les versets suivants.

On remarque que la sexualité, c'est-à-dire la différenciation, se situe du côté de la ressemblance divine et non dans le prolongement de l'animalité. Au sujet des animaux, d'ailleurs, aucune mention n'est faite de la différence sexuelle. L'Homme est mis à part des animaux – on retrouvera cette idée dans le chapitre suivant – comme image de Dieu. C'est donc bien la différence sexuelle qui donne à l'homme cette ressemblance divine. Telle est la lecture – originale – que développe Jean-Paul II dans ses catéchèses sur la théologie du corps.

La tradition postérieure, chrétienne, interprètera dans ce sens la nouveauté qu'introduit dans le texte le pluriel « *faisons* » par lequel Dieu se met en scène dans la création de l'homme. Pourquoi, dit Saint Augustin, le pluriel ? sinon pour signifier la Trinité des personnes, dont la communion des personnes humaines dans le couple est le signe. Il est encore trop tôt pour parler de sacrement, mais c'est dans cette direction que se développera plus tard la théologie sacramentaire chrétienne.

- « *Dieu les bénit...* ». A la différence des mythes grecs notamment, la sexualité n'est pas un accident ou une punition, une malédiction, mais au contraire une bénédiction. Puisque là réside la vocation éminente de l'Humanité, d'être à la tête de la création au nom de Dieu, comme son représentant.
- Au soir de ce 6^{ème} jour, Dieu peut donc conclure : « *C'était très bien* » et non plus seulement « *bien* », comme les jours précédents.

Depuis que ce chapitre a été placé en tête de la Bible, il oriente et conditionne la lecture des chapitres suivants.

1.2. Genèse 2

Plus ancien de plusieurs siècles, le second récit de la création pouvait être à l'origine un écrit destiné à raconter en terme de récit de création l'origine historique du peuple lors de l'événement Exode. Mais, lu à la suite du premier, il prend lui aussi une valeur de sagesse et va révéler d'autres caractères de la relation de l'homme à la femme.

Tout d'abord, il faut rappeler que la symbolique de la création de l'homme dans un lieu désert, de son transport vers l'est dans un jardin luxuriant où il reçoit un interdit sur l'arbre du milieu évoque sans ambiguïté la naissance d'Israël au désert du Sinaï, sa pérégrination jusqu'à la terre promise de Canaan et l'interdit des cultes de prostitution sacrée que les rois cananéens pratiquaient au printemps sous les arbres sacrés du jardin royal. La leçon est claire : Israël, né nomade, est invité à se sédentariser dans cette région fertile sans en adopter la sacralité païenne, mais en restant fidèle au Dieu de son origine.

Dieu commence par une affirmation : « *Il n'est pas bon que l'Homme soit seul* »

L'Homme, ici, c'est l'adam, l'humain générique, pas le masculin à qui il manquerait une compagne féminine. C'est qu'il existe deux sens de la solitude de l'Homme

- Il est seul parmi les animaux à être une personne, à l'image de Dieu. Et cela est très bon !
- Etre seul, c'est être une « non-personne », solitaire, sans relation. Et cela n'est pas bon !

C'est pourquoi, pour sceller son alliance, Dieu va donner à l'homme (cette fois le mâle) une femme, comme un autre soi-même, un « soutien et vis-à-vis » pour traduire littéralement l'hébreu עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ ('Ezer qe'nègu_e do). Le mot hébreu est masculin ; il ne s'agit pas a priori de la femme. Si Dieu crée l'homme comme un vis-à-vis, c'est dans une relation de vis-à-vis que l'homme va désormais vivre et célébrer ce salut. Auparavant, Dieu a présenté à l'homme tous les animaux, mais il n'y a pas trouvé son vis-à-vis. Telle est sa solitude. Pour cela, il lui faut un être de son sang, la chair de sa chair, son égal(e), pas un être inférieur, exploitable dans une relation de supérieur à inférieur. On retiendra que ce don de la femme s'opère dans un « sommeil sacré », la tar_e démah (תַּרְדֵּמָה). Le même sommeil que celui dans lequel Dieu a fait alliance avec Abraham (Gn 15,2) et que l'on retrouvera à la Transfiguration chez les Apôtres (Lc 9,32) ou encore à Gethsémani (Lc 22,45). L'alliance de l'homme avec la femme dit l'Alliance de Dieu avec l'Homme. Il est encore trop tôt pour parler de sacrement, mais quelque chose de cet ordre s'y joue.

La femme est tirée de la « côte » ou du « côté » de l'homme. Or on a noté que le signe sumérien qui dit la « côte » (« ti ») est le même que celui qui dit la vie. Or la vie de l'homme, c'est celle qu'il avait reçue de Dieu au verset 7 du même chapitre. On est bien passé d'un régime païen où l'homme « prend » la femme pour capter les forces de vie et s'accaparer le divin, à un régime où l'on « donne » sa vie.

Le cri de l'homme : « *c'est l'os de mes os, la chair de ma chair* », c'est une manière de dire l'absolue égalité de dignité entre l'homme et la femme, ce qui n'empêche pas la différence. On remarquera aussi que c'est la première parole humaine de toute la Bible. Jusque-là, seul Dieu avait parlé. Désormais l'homme le rejoint et sa parole positionne sa femme comme son égale.

La femme de la Bible est donc parée d'une nouvelle dignité. Elle n'est plus la prostituée sacrée sur laquelle l'homme joue à se faire Dieu. Elle est celle à qui il donne la vie comme Dieu lui avait donné la vie.

« *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme* ». Le couple de verbes « quitter et s'attacher » est caractéristique du vocabulaire deutéronomiste pour dire le rapport du croyant à la Torah, les Paroles de l'Alliance. C'est pourquoi l'homme quittera ses idoles et s'attachera à la Torah. C'est cela que dit le mariage biblique. Il est tout le contraire d'idolâtrique et encore moins misogyne.

Pas plus que notre Saint Paul qui reprendra la même idée, mais dans la lumière d'une Loi Nouvelle et d'un don plus intime encore de Dieu aux hommes, quand il parlera du mariage chrétien. Si le mariage juif symbolise l'Alliance entre Dieu et son peuple, le mariage chrétien pour Saint Paul symbolise l'Alliance entre le Christ et l'Eglise (Ephésiens 5, 25. 32).

C'est à ce moment qu'Adam change de nom. L'être humain devient homme et femme, « ish » et « ishah ». Il faut une femme pour que l'homme devienne un mâle. Sans la relation à une différence, pas d'humanité. Pas d'homme sans femme et pas de femme sans homme. La différence dit le renoncement à la toute-puissance. J'ai besoin de l'autre pour être humain.

Après la création de la femme, l'homme est donc seul à ne pas être seul ! à être masculin et féminin, pour pouvoir se donner et ainsi être signe de la création comme don. Ce qui va donc faire de lui une personne, un être de relation, c'est son corps sexué. « *Il va exprimer la communion des personnes dans le don comme caractéristique fondamentale de l'existence personnelle... témoin de la création en tant que don fondamental.*¹ » Le corps est donc le lieu de l'existence personnelle et non la permanence de la nature animale.

Il existe un très beau midrash (recherche exégétique rabbinique) sur les noms respectifs de l'homme et de la femme, ish et ishah. Contrairement aux apparences les deux mots n'ont pas la même étymologie, l'un n'est pas dérivé de l'autre, comme si l'un (en l'occurrence l'une) était la copie, l'imitation de l'autre. *Ish* (comme *vir* en latin a donné *viril*) renvoie à la force, tandis que *isha* s'origine à *anash*, la faiblesse. Dans ces deux mots, אִישׁ (Ish – l'homme) et אִשָּׁה (ishah – la femme) il y a deux lettres communes Aleph (א) et Shin (ש) et deux lettres différentes Yod (י) et Hé (ה) :

Les lettres communes : אש signifient le feu, comme l'enfer par exemple ou la Géhenne.

Les lettres différentes : יה sont des lettres du tétragramme sacré : Yahvé. C'est donc lui qui sépare l'homme et la femme. Quand le Seigneur est dans leur relation, celle-ci respecte la différence et fonde leur relation. Si l'on retire Dieu – et donc la différence – de leur relation, on crée la confusion, on met le feu et c'est l'enfer !

¹ Jean-Paul II, *A l'image de Dieu, homme et femme*, Paris, Cerf, 1981, page 118

1.3. Genèse 3

Du chapitre de la faute, on retiendra simplement quelques mentions.

Tout d'abord que, contrairement à une lecture ancienne résistante, la faute ne consiste pas en l'acte sexuel ! A preuve, le dernier verset du chapitre 2 « *Tous deux étaient nus, l'homme et la femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre* ». La sexualité n'est pas mauvaise, puisqu'elle permet à l'être humain d'être image de Dieu.

Si, après la faute, Adam se cache parce qu'il est nu (3, 10) c'est que cette nudité-là, c'est celle de la pratique des cultes de prostitution sacrée, une sexualité païenne qui dit la volonté de se faire dieu. Là est la faute : se prendre pour Dieu au lieu de recevoir de lui, de n'en être que l'image.

On pourrait dire également que le travail n'est pas la punition d'une faute, puisque l'homme a été mis par Dieu dans le jardin pour travailler à le garder. Mais seulement sa pénibilité pour qui voudrait s'en dispenser, reniant une fois de plus son image divine.

Même chose pour les relations de domination de l'homme sur la femme (3,16). Elles sont la réalité vécue dans pratiquement toutes les sociétés, dont celle qui a écrit la Bible. Mais on apprend ici qu'elle ne procède pas du projet divin, mais de son rejet par l'homme.

On peut aussi faire remarquer que ce chapitre nous fait assister à un délitement des relations qui s'étaient créées au chapitre précédent, une « déliaison » générale. Au chapitre 2, Dieu donne la vie à l'homme qui la donne à la femme. Au chapitre 3, lors de l'interrogatoire par Dieu, l'homme accuse la femme (en accusant même Dieu de la lui avoir donnée !) qui à son tour accuse le serpent, créature de Dieu. La chaîne du don se mue en chaîne d'accusation. Le diable (διάβολος – diabolos) porte bien son nom de « diviseur » !

Et au final, l'homme finit par donner un nom à sa femme, comme il l'avait fait pour les animaux ; même si ce nom חַוְוָה - hawwah - Eve, la vivante, la mère des vivants – est porteur d'espérance.

C'est à cet homme-là, contraint par sa faute de vivre avec sa femme des relations dévoyées par rapport au projet divin, que Dieu donnera une Loi pour lui permettre d'éviter le pire.

1.4. Dans la Torah

On sait que le corpus législatif que forme la Torah ou Pentateuque est une collection de lois d'origines et d'époques variées. Il a lui aussi un triple rapport à l'histoire :

D'une part, on remarque que ce corpus qui donne sa Torah (l'étymologie du mot évoque la « direction ») à Israël est constitué de plus de récits que de textes de lois à proprement parler et que l'ensemble est attribué à Moïse au cœur d'une trame événementielle qui a pris le nom d'Exode. Telle est l'originalité d'Israël que ce qui lui sert de Loi, c'est son histoire.

Autre rapport à l'histoire : c'est que ces lois d'époques différentes portent bien sûr la marque des pratiques des sociétés de l'époque. Sous la forme des lois qui les interdisent, on peut reconnaître les pratiques culturelles et sociales auxquelles Israël a été confronté au cours de son histoire et qu'il a pu être tenté d'adopter.

Et enfin, ces lois vont bien sûr aussi tenter d'appliquer dans la vie quotidienne les conséquences éthiques de l'expérience religieuse historique qui fait l'identité d'Israël et que la Genèse écrit en termes de création.

On peut placer ici une remarque générale qui soulève une question anthropologique.

On remarque que parler de sexualité consiste le plus souvent à parler de la femme, de sa place, de son statut. Comme si c'était elle qui « sexualisait » l'humanité, en y introduisant la différence. Ce qui tendrait à dire que l'homme-mâle est la norme (ce que semble confirmer la langue française !) ; en tous cas, que la question est traitée dans la Bible d'un point de vue résolument masculin.

1.4.1. Un exemple : le décalogue

La place de la femme dans les deux versions du Décalogue est significative :

Le dernier commandement stipule l'interdit du vol. Et dans la liste des biens à ne pas voler, la femme apparaît en second dans le texte de l'Exode, plus ancien, (Ex 20,17) et en premier dans celui du Deutéronome, plus récent (Dt 5, 21). Entre les deux textes, elle a gagné une place ! Mais elle fait toujours partie des possessions de l'homme !

3 mots-clés dominant cette législation concernant la femme et/ou la sexualité : sainteté, pureté, fécondité. Les deux premiers étant essentiellement le fait du livre du Lévitique.

1.4.2. La sainteté

L'essentiel des passages concernant la sexualité est contenu dans ce qu'on a appelé la **Loi de Sainteté**, à savoir les chapitres 17 à 25 du livre du **Lévitique**, et plus précisément encore les chapitres 18 et 20. On pense que cet ensemble est une reprise sacerdotale (postexilique) d'une législation deutéronomiste (préexilique). La sainteté, qui donne son nom à cet ensemble, est la propriété essentielle de Dieu, son identité, au point de lui donner son nom : le Saint. Le terme $\Psi\iota\delta\eta$ – Qadosh, saint, signifie « séparé », différent ; ce que l'on traduit souvent en termes philosophique par le « tout autre » ou altérité. Cette sainteté de Dieu, Israël a reçu la vocation de la manifester en étant lui-même « séparé », différent. « *Soyez saints, car moi Yahvé votre Dieu, je suis saint.* » (Lv 19,2). D'où les prescriptions nombreuses de séparation, de non mélange, de mise à part, qui font l'essentiel des commandements de la Torah.

Elles sont le principe essentiel de la plupart des lois concernant la sexualité, le couple et la famille. Ces lois visent à interdire tout ce qui abolit la différence. Ainsi :

- **L'inceste** et toutes les formes de consanguinité, qui abolissent la différence entre les générations, la distance entre les membres d'une même famille, comme on le disait plus haut. (Lv 18, 6-18 ; 20, 11-14.17)
- **L'homosexualité** (Lv 18, 22 ; 20,13) qui nie la différence entre l'homme et la femme. Sur ce sujet – qui mériterait à lui seul toute une session ! – on évoquera bien sûr aussi le passage de la Genèse sur l'histoire de Sodome en Gn 19. Dans ce passage, il est plus reproché aux Sodomites leur inhospitalité, signe de leur idolâtrie, que le caractère sexuel de leur agression.
- **La zoophilie** (Lv 18,23 ; 20, 15-16) qui ne respecte pas la différence entre l'humain et l'animal.

Cette séparation entre les membres du peuple vaut aussi pour la relation d'Israël avec les autres peuples.

La sainteté du peuple, témoignage de la sainteté de Dieu implique le non-mélange avec les païens et étrangers. En ce sens, la première séparation, matrice de toutes les autres, est celle de la sortie d'Égypte dont Gn 1 est la reprise poétique. L'interdit sur ces 3 pratiques (inceste, homosexualité, zoophilie) repose donc sur le fait qu'elles nous assimilent aux pratiques païennes et donc portent atteinte à la sainteté du peuple élu.

Les lois du mariage pousseront un jour à leur paroxysme cette exigence de séparation en finissant par proscrire l'exogamie (Esd 9-10 – particulièrement 10, 10-11). Ce qui peut paraître contradictoire avec la législation précédente sur la consanguinité.

C'est que cette disposition met en œuvre une autre notion, proche de cette de sainteté : la pureté.

1.4.3. La pureté

Notion proche de celle de sainteté. C'est une notion rituelle – et non morale – qui signifie l'aptitude à participer au culte à Dieu et à la vie sociale. Il existe plusieurs formes et causes d'impureté : soit innée (certains animaux le sont par nature), soit acquise, par contact (avec un cadavre ou un lépreux par exemple) ou par une action (l'accouchement).

Le premier critère de pureté/impureté se prend dans la participation au mystère de la vie et de la mort. Les règles de pureté vont donc naturellement concerner la sexualité et particulièrement les femmes. Si les hommes sont concernés, c'est en raison de leur commerce avec les femmes dans certaines conditions.

Lv 12 ; 15, 1-18 (pour l'homme) et 19-30 (pour la femme).

Les règles rendent la femme impure, ainsi que toute personne ou objet avec qui elle aurait contact. Dans le cas d'écoulement de sang incessant (Lv 15, 25-30), on reconnaît la situation du miracle rapporté par Marc (5, 25-34), de la femme hémorroïsse. Son état d'impureté lui interdisait de toucher Jésus, et même son vêtement.

L'accouchement lui aussi provoque un état d'impureté qu'il faudra un rite pour relever. (On a pratiqué les « *relevailles* » chez nous jusqu'à une époque très avancée !). La fête de la Présentation du Seigneur s'est appelée longtemps la fête de la purification de la Vierge. Voir Luc 2,22 sq.

On peut remarquer (Lv 12, 1-5) que l'impureté de l'accouchée dure plus longtemps si elle a accouché d'une fille que d'un garçon. Loin d'être un forme discrimination infériorisante, cela est lié au fait que la fille, future femme, est appelée à donner la vie ; elle participe donc plus étroitement que le garçon à ce mystère réservé

à Dieu. Elle côtoie le Saint de plus près. Ce qui permet d'évoquer le second critère de distinction du pur et de l'impur, qui est la participation au divin, dans le culte par exemple.

1.4.4. La fécondité

Si la capacité de donner la vie génère pour la femme et le couple des règles nombreuses de pureté et des interdits, ces règles et ces interdits ne doivent pas être interprétées comme une façon de déprécier la femme et la sexualité. Tout au contraire. C'est que se joue là le mystère dont Dieu doit rester le maître : celui de la vie et donc de la fécondité. Cette vocation est à son tour génératrice de lois.

Pour obéir au commandement divin de Gn 1, 28 « *Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre* », l'homme et la femme doivent mettre en œuvre tout ce qui est en leur pouvoir et proscrire tout ce qui fait obstacle à la fécondité.

La fécondité est d'abord une **bénédictio**n divine. Après avoir promis fécondité à Adam, Dieu renouvelle ce commandement à Noé Gn 9,1 ; puis à Abraham Gn 17,6 ; aux patriarches, Jacob Gn 35,11 ; 48, 3-4 ; Joseph Gn 41,52 ; Lv 26, 9 ; Dt 7,13 ;

Mais aussi des hommes : Gn 29, 32.34

L'importance de la fécondité est telle que la polygamie est largement pratiquée, voire recommandée. Voir le record de Salomon : 700 épouses et 300 concubines ! (1 R 11,3). Sans aller aussi loin les 12 fils de Jacob, ancêtres des 12 tribus éponymes du peuple d'Israël sont nés de 4 femmes différentes.

Et symétriquement, la stérilité sera vécue comme une malédiction : Gn 20,18 ; 30,2.

Pour y remédier, la loi du **Lévirat** qui fait obligation au frère d'un défunt d'épouser sa belle-sœur veuve pour donner une descendance à son frère. Dt 25, 5-10.

Il semblerait même que la fécondité soit finalement la véritable justification des principales règles de pureté de la Loi de Sainteté : la relation avec une femme pendant ses règles est inféconde, de même que la zoophilie, l'homosexualité et même l'onanisme (masturbation) qui doit son nom au personnage biblique Onan qui s'y livrait pour ne pas donner d'enfant à son frère (Gn 38,9). Si les pertes de sang sont impures, c'est qu'elles sont le signe de l'infécondité. On a fait remarquer qu'à l'époque dès qu'une jeune fille était nubile, elle était mariée, puis allaitait jusqu'à la naissance suivante et au-delà. Elle avait donc peu de règles au cours de sa vie génitale. Celles-ci pouvaient être le signe d'une stérilité (provisoire ou définitive)

Quant aux autres interdits ou tabous sexuels (inceste, prostitution, adultère), on voit que, dans l'Ancien Testament, en cas d'urgence, quand la fécondité, biologique ou politique, est menacée, il leur arrive d'être transgressés :

- Une mère porteuse : **Agar** pour Sarah (Gn 16, 1-4)
- Une incestueuse : **Tamar** avec son beau-père Juda (Gn 38) ou les filles de Lot (Gn 19, 30-38)
- Une prostituée : **Rahab** (Jos 2 ; 6,22-25), dont la fécondité est plus politique, puisque, grâce à son intervention, la prise de Jéricho peut réussir, qui ouvre la route à la conquête de la Terre promise.
- Une étrangère : **Ruth**, arrière-grand-mère de David
- Une adultère : **Bethsabée** (2 S 11), mère de Salomon

On remarquera que, dans la généalogie de Jésus selon Matthieu, 4 de ces femmes sont nommées : Tamar, Rahab, Ruth, Bethsabée. Ces femmes, en permettant à la promesse dynastique de se réaliser malgré ce qui pourrait lui faire obstacle, sont ainsi le signe du pardon, ce par quoi Dieu « donne au-delà » de nos échecs.

En matière de fécondité, on pourrait donc dire que « tous les coups sont permis ».

C'est donc sa fécondité, comme réceptacle de la bénédiction et condition d'accomplissement de la promesse qui donne son importance à la femme. Et la tradition répètera à l'envi que cette fécondité vient de Dieu. C'est lui le véritable et seul maître de la vie. Telle est la rupture d'Israël avec la fécondité et la sexualité païennes dans laquelle l'homme se prend pour Dieu en mimant ou captant le divin. Les nombreuses **maternités miraculeuses** par lesquelles des femmes stériles deviennent mères par la seule grâce de Dieu en sont l'expression : Sarah (Gn 17,15-21), Rébecca (Gn 25,21), Rachel (Gn 30,22), La mère de Samson (Jg 13,2-25), Anne, mère de Samuel (1 S 1), et jusqu'au Nouveau Testament (Elisabeth et Marie).

Certes, l'on voit ici ou là, poindre un autre critère, plus en consonance avec notre romantisme contemporain, et qui sera au contraire développé dans la tradition prophétique : l'amour et la tendresse. Voir l'histoire de Jacob et de Rachel (Gn 29, 11.18.30). Mais ces sentiments doivent céder la place à la loi représentée par le père qui marie l'aînée avant la cadette.

Cette importance de la femme pour ce qu'elle représente pour l'avenir du groupe peut évidemment se retourner contre elle – et contre la morale – si elle n'est vue que comme un bien, voire un objet d'échange. C'est ce que fait Abraham quand il fait passer sa femme pour sa sœur pour éviter la mort. (Gn 12, 10-20 ; 26, 7-11).

1.5. Les prophètes

Les prophètes ont été définis comme les « veilleurs de l'histoire ». Chargés, le plus souvent auprès des rois et des puissants, d'assurer le respect par ceux-ci de la direction impulsée à l'histoire par l'événement de l'Exode ; et donc la rupture avec les rites païens de fécondité.

1.5.1. Prostitution et idolâtrie.

L'assimilation à la sacralité païenne prenant la forme paradigmatique de la prostitution sacrée, la Bible va identifier prostitution et idolâtrie. La prostitution va donc être condamnée à la fois comme pratique contraire à la loi et comme métaphore de l'idolâtrie.

Cette identification apparaît dans le texte dès le récit de l'Exode (Ex 34, 15-16) et elle revient de manière récurrente dans les récits (Nb 25, 1-3) où la prostitution figure à la fois dans son sens premier comme cause et comme métaphore de l'idolâtrie.

Mais il semble qu'il faille trouver dans la tradition prophétique et particulièrement chez l'un des plus anciens prophètes écrivains, Osée, l'origine de cette métaphore.

On la retrouvera chez les prophètes Isaïe (1,21), Michée (1,7), Jérémie (2,20 ; 3,1-2), Ezéchiel (16 ; 23)

Faire de la prostitution une métaphore de l'idolâtrie revient à comprendre la relation de Dieu à son peuple selon une symbolique nuptiale. Telle est bien la théologie initiée par Osée.

1.5.2. La symbolique nuptiale.

Chez Osée, qui semble bien être le premier auteur de cette image métaphorique de l'Alliance.

On sait qu'il fait, à la demande de Dieu, de sa propre vie amoureuse, une métaphore de l'histoire de l'Alliance de Dieu avec son peuple (Os 1,2). L'adultère de sa femme Gomer évoquera la tromperie de Dieu par le peuple dans l'idolâtrie. Jusqu'au nom de leurs enfants portera la marque de cette trahison. L'arrachement à la vie actuelle pour une « retraite » au désert évoquera l'épreuve de l'Exil. Les fiançailles au désert (le verbe **אָרֵשׁ** - aresh, fiancer, est réservé au contrat avec une jeune fille vierge – Dieu repart à zéro en effaçant le passé pécheur de la femme) évoqueront la Nouvelle alliance promise à Israël.

On retrouve ici, une fois de plus la rupture, la séparation, la sainteté dont on parle depuis le début. Ce qui est reproché à l'idolâtrie-prostitution, ce n'est pas la valeur morale intrinsèque de cette pratique, mais le fait qu'elle abolit la séparation avec les autres peuples ou religions dont l'Exode est l'origine et le modèle. L'idolâtrie apparaît ainsi comme l'opposé du régime de l'Alliance dont Israël est le partenaire, une rupture d'Alliance (Dt 31,16). On peut faire apparaître l'opposition entre les deux régimes dans le tableau suivant :

Prostitution	Amour conjugal
Symbole de l'idolâtrie	Symbole de l'Alliance
Partenaires multiples	Partenaire unique
Relation « spéculaire » : de soi à soi. L'idole est le reflet de nous-mêmes	Relation d'altérité, de vis-à-vis, avec un sujet libre
Dictée par l'intérêt égoïste de chacun	Ouverte sur le don à l'autre
L'animal, comme l'idole, ne parle pas (Ps 113B,5 – Ha 2,18) Il ne peut être partenaire (Gn 2, 20)	Relation créée par une Parole, de Dieu à l'Homme, de l'homme à la femme. Os 2, 116-19

On retrouvera la métaphore amoureuse chez le prophète **Isaïe**, particulièrement celui que les exégètes appellent le « Second Isaïe » (Is 40-55). Voir Is 50,1 ; 54, 1-10. Mais aussi 62, 4-5

C'est chez **Jérémie** (1-2) et plus encore **Ezéchiel** que la métaphore amoureuse est la plus développée. Chez ce dernier, le chapitre 16 file la métaphore conjugale pour raconter toute l'histoire d'Israël. Tout y est, depuis la naissance, la croissance, la nubilité, les noces, puis la prostitution, puis le pardon et la reprise d'Alliance. La métaphore de la prostitution sera reprise au chapitre 23 dans un parallélisme entre Samarie et Jérusalem (Ohola et Oholiba).

On remarquera que depuis Osée, chaque fois que la métaphore amoureuse est utilisée, elle débouche sur une perspective de pardon.

1.5.3. Paternité et maternité de Dieu

Puisque le sujet du propos est la sexualité dans la Bible, on peut aussi constater que si le couple homme/femme permet à l'humanité d'être image de Dieu, en retour, il fournit les images pour dire Dieu.

Chez Osée, Dieu est présenté, certes comme un époux, mais aussi comme un père (Os 11, 1-4)

Chez Isaïe, c'est l'image maternelle qui dit Dieu et son amour. (Is 49, 15-16)

Tour à tour époux, père, mère, Dieu prend ou plutôt donne son image à toute la réalité familiale. Un jour, il ne faudra pas moins qu'une « sainte famille » pour fournir comme une icône du Dieu Trinité. Cf. pape François, exhortation apostolique *Gaudete et exsultate*, sur l'appel à la sainteté : « *Dans la sainte communauté qu'ont formée Jésus, Marie et Joseph, [où] s'est reflétée de manière exemplaire la beauté de la communion trinitaire.* » (G & E 143)

1.6. La littérature sapientielle et l'hellénisme

Jusqu'à là on a vu que, dans la Bible, la sexualité est loin d'être dénigrée, crainte, ou suspecte. Bien au contraire. Il n'en sera plus de même quand Israël sera mis en contact avec la culture hellénistique et sa sagesse, à partir du IV^e siècle. Le discours sur la sexualité – et partant, sur les femmes – va s'infléchir sous cette influence. Sur ce point, la culture grecque ne laisse pas d'être paradoxale. D'une part, elle affiche un indéniable culte du corps et de la beauté plastique, jusqu'à une forme d'érotisme. D'une autre – mais on reconnaît surtout là l'influence de la philosophie platonicienne, en relative rupture par rapport à la culture traditionnelle – se fait jour un mépris du corps, donc de la sexualité, donc de la femme, une idéalisation de la virginité, à laquelle on assimilera désormais la pureté. Cela pourrait aller jusqu'au choix du célibat. Ce qui aurait été impensable, presque coupable, même, aux époques précédentes.

Israël va certes résister à la pénétration de ces idées nouvelles, et la littérature sapientielle est en grande partie conçue comme une réaction identitaire à cette culture extérieure. Mais il est incontestable qu'on va retrouver des traces de cette nouvelle anthropologie dans les écrits de sagesse de l'époque.

Quelques exemples :

Le **Qohélet** (Ecclésiaste) 7,26 : « *Il y a plus amer que la mort, c'est la femme quand elle est un piège, quand son cœur est un filet, et ses bras, des chaînes. Celui qui plaît à Dieu lui échappe, mais elle a pris sur le pécheur.* »

Le **Siracide** (Ecclésiastique) 25, 13-26 est particulièrement sévère pour les femmes. Le sommet est atteint au verset 24 : « *C'est par une femme qu'a commencé le péché, et c'est à cause d'elle que nous mourons tous.* » Cette vision de la femme, cause du péché, aura la vie dure, jusque dans nos catéchismes chrétiens !

Livre de la Sagesse : « *Heureuse la femme stérile qui est sans souillure et n'a pas connu d'union coupable ; elle aura son fruit lorsque les âmes seront visitées. Heureux aussi l'eunuque dont la main n'a pas fait de mal, et qui n'a pas nourri de ressentiment contre le Seigneur.* » (3,13-14) « *Mieux vaut ne pas avoir d'enfant et posséder la vertu* » (4,1) Cette fois la fécondité est relativisée et dépassée par la vertu morale.

Mais il y a aussi ces femmes héroïques que sont Judith, Esther, ou Suzanne, dignes successeurs de l'antique Déborah (Jg 4-5)

Judith : Use de ses charmes, (sans aller jusqu'à la consommation !) pour sauver son peuple en tuant le général ennemi Holopherne qui voulait la perte de ses coreligionnaires. Elle restera veuve sans enfants. Ce n'est donc pas en assurant une descendance qu'elle assure la survie du peuple.

Esther : Assez proche de Judith. Reine juive, épouse d'un roi perse, elle use de son influence pour mettre fin à un projet d'extermination de son peuple.

Ces deux contes illustrent une thèse qui traverse toute la Bible, Dieu sauve son peuple par la main des plus petits et de plus faibles, en l'occurrence des femmes.

Suzanne (Dn 13) : Résiste à la convoitise des vieillards et préfère la mort à la perte de sa vertu.

1.7. Un hapax : Le Cantique des cantiques

Un « hapax », au sens d'un objet unique, sans équivalent dans l'ensemble d'un corpus, et donc à l'interprétation incertaine, ou plutôt plurielle.

Un poème érotique dont on se demande s'il faut le lire au premier degré comme une exaltation de l'amour humain, ou bien au sens figuré, allégorique, comme une métaphore de l'amour de Dieu pour Israël (interprétation juive) ou du Christ pour l'Eglise (interprétation chrétienne), ou encore du dialogue spirituel de l'âme avec Dieu. Et s'il ne fallait pas choisir ? A la différence de la pensée scientifique qui n'admet qu'une vérité à la fois, dans la pensée symbolique et poétique, de la vérité d'une interprétation on ne peut pas déduire la fausseté des autres.

La grande tradition patristique a préféré l'interprétation allégorique. Aujourd'hui la plupart des exégètes réhabilitent une lecture plus obvie. Ainsi Jean-Paul II dans ses catéchèses sur « la théologie du corps. »

On peut en effet lire ce « chant des chants », ce chant par excellence, à la lumière de Gn 2,23 comme le développement du cri d'admiration d'Adam découvrant sa femme à ses côtés. Selon Jean-Paul II, si l'union des corps, dans leur différence, l'identité de nature et la distance, est en quelque sorte comme le sacrement, le signe de la participation du couple à la nature divine,

Le Cantique des Cantiques en est l'expression magnifiée. Dans ce cas, il faut lire ce texte dans la ligne de la tradition prophétique ouverte par Osée.

On y exalte la valeur de l'amour gratuit, au-delà de la simple utilité de la fécondité. L'autre y est aimé pour lui-même.

La quête permanente, avec ses pertes et ses retrouvailles, dit la distance, à la fois le désir de l'inhabitation et l'impossibilité de la possession.

D'un bout à l'autre, est affirmée l'absolue réciprocité, l'égale dignité des deux amants, « *la chair de ma chair* »

On y découvre la valeur du mystère, qui force le respect : « *Jardin fermé, ma sœur fiancée, fontaine close, source scellée* » (4, 12)

On peut y déchiffrer, dans l'insatiabilité du désir, le dépassement de l'Eros, vers l'Agapè, l'amour fraternel : « *Que n'es-tu pour moi un frère ?* » (8,1).

Selon cette lecture, c'est l'expérience de l'amour de Dieu qui donne forme et sens à l'amour humain, qui en quelque sorte le « ressuscite », pour en faire un sacrement.

En retour, le mot de saint Paul aux Ephésiens : « *Ce mystère est grand : je le dis en référence au Christ et à l'Eglise* » (Ep 5, 32) nous conduit à la lecture symbolique, comme la réciproque : l'amour humain fournissant les images et les mots pour dire l'amour de Dieu.

2. Nouveau Testament

En m'autorisant de la métaphore prophétique de l'alliance nuptiale entre Dieu et son peuple, j'avais eu recours à l'expression des « *trois âges de la Parole* » pour exprimer l'histoire du salut et le mystère chrétien. La Révélation consistant en une déclaration amoureuse de Dieu (Dei Verbum 2), cette parole d'amour avait d'abord pris la forme de lettres de fiançailles envoyées par Dieu à Israël (« *Il a parlé par les prophètes* »), avant que l'époux ne vienne « en chair et en os » pour les noces (« *Le Verbe s'est fait chair* »). Quant au 3^{ème} âge de la Parole, il s'agit de l'incarnation continuée (Lumen Gentium 52) qu'est l'Eglise (« *Vous êtes le corps du Christ* »).

L'Ancien Testament correspond aux lettres de fiançailles. Le Nouveau Testament rend compte des deux derniers âges de la Parole. C'est un peu le livret de famille remis par Dieu aux nouveaux époux dans lequel figure l'acte de mariage (Evangile) et la naissance et le baptême des premiers enfants (Actes des Apôtres) et le carnet de santé de la famille (Lettres)

Entre les deux Testaments, il y a eu l'Incarnation et l'événement transhistorique de la Résurrection de Jésus. Affirmation de l'infinie dignité de notre existence humaine, authentification de l'Incarnation de l'amour de

Dieu, assomption du corps en Dieu au sens où, depuis l'Ascension, il y a un corps humain au cœur de la Trinité. Depuis ce jour, nous ne pouvons plus regarder notre corps et le corps de l'autre comme avant. Comme après l'Exode nous arrachant aux religions naturelles de la fécondité, toutes nos relations, à nous-mêmes, aux autres, à la création, à Dieu, sont revisitées, appelées à ressusciter, à être en quelque sorte divinisées.

Ce sera le message de saint Paul aux Corinthiens :

2.1. 1 Corinthiens 6, 12-20

Depuis que la chair de notre humanité est appelée à participer à la vie divine par la résurrection, notre rapport au corps n'est plus le même. Déjà l'anthropologie biblique, portée par le judaïsme, au nom d'une conception unifiée de la personne humaine, résistait à la dépréciation de la matière, donc du corps et de la sexualité apportée par l'hellénisme. Dans sa vision chrétienne de l'homme, le christianisme, religion de l'incarnation ne peut que rendre au corps sa dignité. (Nos rites de funérailles en sont l'expression liturgique). Mais cela ne veut pas dire que tout soit permis. Ou plutôt « *Si tout est permis, tout n'est pas profitable* » (1 Co 6,12). Certes, nous ne sommes plus sous le régime de la Loi de Moïse (« *tout est permis* »), mais la nouvelle dignité du corps, sa vocation à la résurrection, sa dimension sacramentelle, nous détournent de certaines pratiques où ne s'exprime pas le projet divin : la *fornication*. Par-là, il faut entendre la forme nouvelle de la prostitution sacrée et de l'idolâtrie : Toute union qui ne cherche pas – voire qui fuit aujourd'hui – la fécondité, mais la satisfaction égoïste de chacun (l'homme le plus souvent). Dans une telle relation, le corps est instrumentalisé, réduit à sa fonction matérielle de consommation, et la sexualité considérée comme une simple fonction biologique comme l'alimentation.

Contre cette conception matérialiste et païenne, Paul affirme que « *votre corps est un temple du Saint Esprit* » (v. 19). La relation sexuelle est bonne dans la mesure où elle est vécue sous le regard de la présence de Dieu en chacun : « *Glorifiez Dieu dans votre corps* ».

2.2. Galates 3, 28 :

« *Il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus.* »

Une formule qui peut surprendre. Le Christ abolirait-il la différence structurante entre l'homme et la femme qui préside au couple image de Dieu depuis la Genèse ? Certes non. Mais on a vu comment le judaïsme est vécu comme un système de séparation dont l'archétype est la séparation avec les « gentils », les « nations ». Cette séparation est la projection sur terre de la sainteté de Dieu dont Israël a vocation d'être le témoin. Cette sainteté de Dieu prend le nom de « péché » quand elle est vue de notre côté. Le concentré de ces séparations est représenté par le Temple de Jérusalem et ses enceintes concentriques auxquelles on n'a accès qu'en fonction de notre niveau de sainteté croissante : le parvis des Gentils, l'enceinte des juifs, la cour des hommes, le sanctuaire des prêtres : le saint, celui de Dieu seul : le Saint des Saints, séparé par l'ultime rempart qu'est le Rideau. A la mort du Christ, le rideau du Temple se déchire, la distance qui séparait l'homme de Dieu, le péché, est abolie et, partant, toutes les séparations qui la symbolisaient et l'inscrivaient dans notre quotidien. La mort du Christ met fin à la הַבְּדִלָּה havdalah, séparation entre le saint et le non-saint, le juif et le païen, le pur et l'impur.

On voit que ces séparations juives sont vécues comme des degrés différents de dignité, des conditions diversifiées d'accès au divin. C'est cela qui est aboli et non pas la différence sexuelle pour ce qui concerne l'homme et la femme. Désormais, il n'y a plus chez l'Homme de conditions d'accès à Dieu, des degrés de sainteté. La sainteté est donnée à tous par le geste de Dieu et non par notre statut social.

Cette égale dignité de tout être humain, homme ou femme, esclave ou homme libre, juif ou païen, est donc le salaire de la Croix et de la Résurrection, c'est le Christ qui nous « justifie » par la Croix (Ga 3, 13). Elle est donc le premier héritage de l'Eglise dont Paul se fait le héraut.

Mais Jésus en avait déjà indiqué la direction de son vivant en prenant quelques distances avec les pratiques juives qui imposaient ces séparations :

- En restant célibataire, ce qui est parfaitement contraire à la norme ; bien qu'entouré de femmes, ce qui n'est guère courant non plus

- En fréquentant les étrangers et les « impurs » chez qui il mange (une cananéenne, un collecteur d'impôt...)
- En prenant la place d'un esclave, tout maître qu'il était (Jn 13)

2.3.1 Corinthiens 7

Saint Paul nous livre là un recueil de réponses à des questions de morale familiale qui lui ont été posées à partir de cette affirmation : « Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme ». Cette phrase aurait-elle été attribuée à Paul ? Elle fait entendre l'écho d'une idéologie hellénistique, platonicienne ou plus vraisemblablement stoïcienne. Or Paul récuse cette affirmation. Dans sa réponse circonstanciée, on trouve :

- Que la sexualité n'est pas un mal
- La stricte égalité et la réciprocité de l'homme et de la femme, dans leurs droits, leurs devoirs, leur dignité.
- Que tous les états de vie, mariage ou célibat, sont bons et peuvent être saints. Or tous ne sont pas donnés à tout le monde : n'imposons pas aux autres ce qui nous convient. Et par conséquent l'injonction de rester comme l'on est, répétée à 3 reprises (7, 17.20.24)
- Le rappel de l'indissolubilité du mariage (7, 10-11) à valeur sacramentelle : « *Non pas moi, mais le Seigneur* ».
- A distinguer du verset suivant, instituant ce qu'on appelle le « privilège paulin » « *C'est moi qui leur dis, non le Seigneur* », pour les mariages avec un membre non baptisé.
- La virginité est bonne, comme le mariage. Ce qui renvoie dos à dos les juifs pour qui le mariage est un devoir et le célibat déconsidéré, et les courants hellénisants qui prônaient une abstinence totale et donc dévalorisaient le mariage (enocratisme).
- La relativité des biens présents (7,29). Il ne faut pas lire les versets 29 à 31 au pied de la lettre, comme recommandant une indifférence aux autres, mais comme l'affirmation du caractère transitoire des réalités de ce monde. Mais transitoire ne veut pas dire dispensable.
- La valeur nouvelle du célibat, le choix de saint Paul (7, 32-35). A rapprocher de Mt 19, 10-11, traitant du cas des « eunuques pour le Royaume » c'est-à-dire de ceux qui font, librement, le choix du célibat pour une plus grande disponibilité (célibat des prêtres), mais aussi et surtout pour être le signe eschatologique de l'humanité ressuscitée (virginité consacrée)

Le bilan de tout ceci, c'est que la sainteté n'est pas liée à un état de vie plus qu'à un autre, mais à la fidélité de chacun aux commandements de Dieu (7,19). Or ceux-ci se résument au double commandement de l'amour de Dieu et des autres.

2.4. Romains, 1, 18-32

On retrouve ici le sujet délicat de l'homosexualité. Avec le Lévitique et l'épisode de Sodome, c'est le passage le plus souvent cité en matière de théologie morale concernant l'homosexualité ; qu'il soit utilisé d'ailleurs par les tenants d'une position conservatrice radicalement hostile ou plus ouverte.

Mais il convient de replacer ce passage dans son contexte. Il ne s'agit pas d'un traité de morale sexuelle. Paul n'entreprend pas de faire le procès de l'homosexualité (ce qui ne veut pas dire qu'il l'approuve ni ne l'encourage). Il répond à la question du salut. Qui et par quoi peut être sauvé ? C'est-à-dire retrouver l'accès à Dieu dont le péché nous prive. Il renvoie dos à dos les deux mondes de son temps (et du nôtre ?) : les juifs et les païens. Les juifs disposaient, pour rejoindre Dieu, de la Loi donnée à Moïse, qu'on pourrait appeler une voie historique. Mais d'une part, cette Loi permet de s'approcher de Dieu, mais pas de le rejoindre au-delà de sa sainteté. Et d'autre part, ils ont failli à cette Loi par leur péché (Rm 2). Les païens, eux, avaient accès à Dieu par leur intelligence au regard de la création où Dieu est visible (Rm 1, 18-32). On peut appeler cela la voie naturelle. Mais eux aussi, sur cette voie, ils sont pécheurs, en se fourvoyant et confondant Dieu avec des représentations humaines, la créature avec le créateur. Ce sont les idoles. Cette erreur sur la présence de Dieu a entraîné pour eux les comportements déréglés, notamment sur le plan sexuel. Pourquoi ? Retour à Gn 1,27. Dans la création, l'image de Dieu est visible tout particulièrement dans le couple humain, homme et femme créés à Son image. Méconnaître cette gloire (présence) de Dieu, c'est dévoyer le couple dans sa différence structurante. C'est donc le procès de l'idolâtrie que fait saint Paul et la dénonciation du péché qu'elle constitue en détournant de Dieu.

A l'issue de ce parallélisme entre juifs et païens, saint Paul conclura que le véritable et total accès à Dieu n'est possible que par le Christ mort et ressuscité. (Rm 3, 21-26)

La question qui peut se poser, et qui divise les exégètes et théologiens : Ce lien entre paganisme idolâtre et homosexualité doit-il être relativisé par une mise en perspective historique ? Dans ce cas, la condamnation de l'homosexualité qu'on peut lire dans ces lignes, serait liée à l'époque et au contexte historique, très différent de celui d'aujourd'hui. Ou bien faut-il lire ici une vérité de portée universelle et objective applicable à toutes les époques ? La question reste ouverte.

1.1. Matthieu 19, 3-6

Certains considèrent que le mariage n'est pas un sacrement puisqu'il n'a pas été institué par le Christ. Certes, Jésus n'a pas dit « *Mariez-les* » comme il a dit : « *Baptisez-les* » ou « *Faites ceci en mémoire de moi* ». Mais c'est oublier ce chapitre 19 de Mattieu où il répond aux pharisiens au sujet de la loi sur le divorce. On sait que la Torah autorise le divorce – on dit la répudiation – moyennant quelques conditions. Ce qui est instructif, c'est la réponse de Jésus. Elle consiste à revenir « *au commencement* ». C'est certainement le mot le plus important de la péricope. Ce commencement renvoie au chapitre 1 de la Genèse, au premier récit dans lequel l'homme a été créé homme et femme à l'image de Dieu. Les rabbins expliquaient la différence entre les deux récits de création en disant que le chapitre 1 correspondait au rêve de Dieu, à l'idéal. Tandis que le chapitre 2, où l'homme est façonné avec de la terre, d'abord seul, puis accompagné d'une femme tirée de sa vie, recevant un interdit sur l'arbre du milieu du jardin, correspondait à l'homme historique, faillible, pécheur. C'est d'ailleurs cet homme-là qui, au chapitre suivant, transgressera l'interdit et commettra le premier péché. C'est à cet homme-là, nous, vous, moi, que Dieu donnera plus tard la Loi par Moïse. Une loi qui, prenant en compte notre faillibilité, autorisera la répudiation et donnera aux couples une seconde chance d'alliance, comme lui-même renouera une alliance rompue par le péché d'Aaron. Tandis que, en vertu d'un principe qui rapproche l'origine et l'eschatologie, l'Adam du chapitre 1 représente l'Adam de la fin des temps, recréé à l'image de Dieu, quand l'avènement du Jour du Seigneur verra la réalisation de ses promesses et l'Alliance nouvelle.

Si Jésus appuie son commandement sur le chapitre 1, c'est une manière pour lui de signifier à ses interlocuteurs que ces temps de la fin sont arrivés ; que nous ne sommes plus sous le régime, transitoire, historique, de la Loi, mais sous celui, eschatologique, de la grâce et de la présence de Dieu, ou encore de la sainteté. D'où l'exigence qui peut paraître surhumaine de la loi chrétienne considérant le mariage sacramentel indissoluble, précisément pour être – ou plutôt parce que nous sommes – recréés à l'image de Dieu.

1.2. Ephésiens 5, 21-33

Présente dans tout le nouveau Testament, c'est bien sûr dans ce passage de la lettre aux Ephésiens que s'exprime en son fondement la dimension sacramentelle de l'union de l'homme et de la femme. Au point qu'on l'a appelé « *l'épître du mariage* ». Et pourtant, que de malentendus autour de la phrase : « *Que les femmes soient soumises à leurs maris.* »

Mais cette phrase inaugurale doit être lue à la lumière de la précédente : « *Soyez soumis les uns aux autres* ». Là où la société antique, et particulièrement romaine, instituait entre l'homme et la femme une relation de supérieur à inférieure, Paul rappelle, dans la suite de Galates 3, l'égalité de chacun et la réciprocité des droits et devoirs ; ce qui est une véritable révolution. On constate même que si 3 versets visent les devoirs des femmes envers les hommes, 7 concernent les devoirs des hommes envers les femmes ! Certes, Paul s'adresse à une société dominée par les hommes. Il n'abolit pas plus cette structure sociale qu'il n'abolit l'esclavage dans la lettre à Philémon. Mais comme là-bas, il invite à vivre cette structure sociale dans un esprit totalement renouvelé. « *Ce mystère est grand : je le dis en référence au Christ et à l'Église.* » (5,32). Vivre la relation de l'homme à la femme comme celle du Christ vis-à-vis de l'Église en retourne totalement le principe. Il s'agit de lui donner sa vie, de se livrer pour elle, de l'aimer comme son propre corps, comme soi-même. La référence au Christ convertit la primauté sociale de l'homme en primauté d'amour. La relation de l'homme et de la femme ne relève plus de la morale sociale, mais de la christologie, parce que nous sommes membres du corps du Christ (5,3).

Cette fois, ce n'est plus, comme chez Isaïe, le mariage humain qui fournit la clé de lecture de la relation de Dieu à son peuple. C'est cette relation vécue par le Christ qui donne sa forme et son sens au mariage humain et l'élève au statut de sacrement, lieu de révélation de Dieu dans la chair de l'homme.

1.3. Apocalypse 21 : Les noces eschatologiques

La Bible qui s'était ouverte sur un couple, se ferme sur des noces. Le projet initial de Dieu se réalise. L'humanité est épousée dans la figure de l'Eglise. Le Christ épouse l'Eglise, sacrement de l'humanité racheté. L'Apocalypse est ainsi l'achèvement de la création : « *Le premier ciel et la première terre ont disparu et de mer, il n'y en a plus... L'ancien monde s'en est allé.* » (Ap 21,1.4)

Aux deux extrémités de l'Ecriture, une union nuptiale scelle l'Alliance entre Dieu et les hommes.

« *L'Esprit et l'Eglise disent : 'Viens !'* ».

Et Marie symbolise cette femme, nouvelle Eve, nouvelle mère des vivants, figure de l'Eglise.

Reprise et conclusion

On s'aperçoit vite que faire une lecture transversale de la Bible sous l'angle de la sexualité, c'est-à-dire de la différence entre l'homme et la femme et de leurs relations, revient à peu de choses près à parler de toute la Bible : il s'agit là, en effet, d'une question humaine essentielle, comme peut l'être aussi celle de la violence.

1. Les leçons d'une lecture transversale

On peut en tirer plusieurs :

La principale, c'est que la Bible porte un regard positif sur la sexualité, ce en quoi elle se démarque de nombre de cultures de l'époque et même d'aujourd'hui.

Ce qui veut dire que les interdits qui la concernent ne sont jamais l'effet d'une dépréciation, encore moins d'une condamnation, mais au contraire le signe d'une éminente dignité, puisqu'elle porte l'image de Dieu.

Une leçon transversale, qui ne s'est jamais démentie, c'est que la sexualité signifiait et supposait la différence entre les sexes. Pas de sexualité sans différence ou altérité sans laquelle il n'est pas de véritable relation, source de complémentarité et de fécondité, précisément à l'image de Dieu.

Enfin, une dernière leçon, c'est que ses positions sont marquées par les contextes culturels successifs. Ce qui autorise une lecture historique.

2. Rétrospective historico-critique

Si l'on a défini la foi et l'identité juive comme une rupture avec les milieux culturels et religieux ambiants, il est indéniable que ces milieux exercent malgré tout une influence. On ne ressemble jamais tant qu'à ce à quoi on s'oppose. Et comme ces milieux et ces contextes ont été différents au fil de l'histoire de la Bible, la représentation de la sexualité a aussi évolué. Et cela s'applique aussi à notre époque qui a ses propres angles et méthode de lecture et ses problématiques propres.

Dans une reprise historico-critique (celle que connaissent bien les praticiens de la catéchèse de Mess'Aje et des seuils de la foi), on pourrait esquisser, en guise de synthèse, l'itinéraire suivant :

A l'origine, le contexte était de vivre et de garder la foi dans un milieu cananéen païen qui pratiquaient les cultes de fécondité, en sacrifiant au dieu Baal et à la déesse Astarté. Le rite fascinant sur lequel se cristallisait cette religion de la fécondité, c'était la prostitution sacrée, pratiquée au pied de l'arbre sacré du milieu du jardin royal. C'est en rupture avec ce religieux-là qu'Israël a fondé son expérience religieuse. Il fallait à tout prix se démarquer de ces croyances et de ces pratiques. Toute tentative de rapprochement, d'assimilation avec « les gens du pays » se payait cash, selon une lecture sociologique, parce qu'on s'en faisait rejeter, et selon une lecture religieuse, en considérant que là était le péché. Il fallait à tout prix être différent et se tenir à distance.

Avec la **période royale**, malgré la disparition ou plutôt l'assimilation en retour de la population cananéenne, cette menace d'assimilation pécheresse a perduré, puisque jusqu'à l'Exil, les prophètes dénonçaient toujours de telles pratiques et la volonté pécheresse « *d'être comme les autres nations* ». De là vient l'identification de la prostitution et de l'idolâtrie, qui est plus qu'une métaphore.

Cette identification a pu jouer un rôle dans l'apparition de la thématique nuptiale de l'Alliance (à l'origine militaire) chez **les prophètes**. Cette thématique amoureuse, grâce au courant isaïen où l'on reconnaît l'inspiration du parti pharisien, se prolongera jusqu'à Jésus et au Nouveau Testament.

Mais une autre problématique s'est faite jour, il est vrai, pour la personne du roi. Il était essentiel qu'une descendance lui soit accordée pour assurer la stabilité dynastique promise à David par le prophète Natan. D'où la nouvelle problématique de la fécondité et de la descendance. On peut penser que ce thème de la descendance, donc de la fécondité, omniprésent dans l'histoire des patriarches, est d'abord la transposition dans les légendes historiques d'une problématique politique de l'époque de la rédaction à la cour de Salomon et des rois. Au point de s'accommoder de quelques entorses... pour la bonne cause.

Avec la crise de **l'Exil** et surtout de son retour, le défi change de nature. Nous sommes le petit reste d'un peuple qui a survécu dans la tourmente internationale, au milieu de peuples étrangers, grâce à la permanence de ses traditions, notamment celles que l'on peut pratiquer sans Temple, ni Roi, ni Terre : le sabbat et la circoncision. Il est urgent de reconstituer le peuple de Dieu. Pour cela, il faut enfanter en nombre. La fécondité qui était autrefois la problématique du roi, va devenir celle de tout le peuple. Mais s'il faut enfanter, et pour cela se marier, il faut le faire en s'assurant d'éviter l'introduction d'éléments étrangers, en évitant le mélange avec le païen, l'impur. D'où la multiplication des généalogies, qui sont à l'époque le seul état civil qu'on puisse exhiber en guise de preuve de pureté.

L'obsession, quasi raciale, au moins nationaliste, de la pureté, va guider les législateurs du **retour d'Exil**. Au point même de susciter, par leurs excès, des réactions universalistes plus ouvertes. Ainsi le livre de Ruth, dans lequel, à la thématique de la loi du lévirat, que Booz peut appliquer grâce à Ruth, va s'ajouter celle de l'origine étrangère de l'ancêtre de David.

On a vu aussi qu'à cette époque l'influence de **l'hellénisme**, tout en suscitant des réactions identitaires de rejet, a pu marquer la littérature de l'époque en commençant à jeter le soupçon sur la sexualité elle-même, en préconisant des pratiques et des statuts qu'on aurait condamnés autrefois, comme le célibat ou la virginité.

Avec **Jésus**, les choses changent... dans la continuité. Nul doute que parmi les figures messianiques qui nourrissaient l'espérance de son temps, celle de roi, de prêtre et de prophète, c'est cette dernière dans laquelle il s'est davantage reconnu. D'où, par exemple, la fréquence de la thématique nuptiale dans ses paraboles et son enseignement (voir Mc 2, 19 : « *Les invités de la noce pourraient-ils jeûner, pendant que l'Époux est avec eux ? Tant qu'ils ont l'Époux avec eux, ils ne peuvent pas jeûner.* »).

Et pourtant, il rompt lui aussi avec certaines lois et traditions d'Israël. Outre le sabbat, sur le plan de la sexualité, ce qui est le plus caractéristique de son choix de vie, c'est le fait qu'il soit resté célibataire, tout en étant suivi de nombreuses femmes. Il n'est donc pas obsédé par la fécondité, ni par la différence de statut entre l'homme et la femme que défend le judaïsme de bon aloi. Il prend beaucoup de liberté avec les lois de pureté en mangeant avec des pécheurs, en acceptant de se laisser toucher par une femme impure, en tolérant qu'une prostituée lui lave les pieds avec ses cheveux, ou encore en accédant à la demande d'une syro-phénicienne. Jésus est resté juif jusqu'au bout, mais en faisant subir à la loi juive un certain nombre de remises en question. Ce qui lui coûtera la vie.

C'est après sa résurrection que **l'Eglise** va opérer une véritable révolution. La problématique des premiers chrétiens va être d'annoncer la nouveauté de la Résurrection d'abord aux juifs (qui peuvent comprendre la problématique de l'Alliance nuptiale), puis aux païens qui ont leur propre morale familiale et sexuelle. La nouveauté, pour les uns comme pour les autres, c'est que le statut social, le genre sexuel, n'est pour rien dans la dignité ou la sainteté des personnes, leurs droits et leurs devoirs. Puisque tout cela est désormais acquis par la mort et la résurrection du Christ. Toutes les relations, notamment au sein de la famille, vont être transformées, retournées de l'intérieur, comme le sera aussi le statut de l'esclavage. Dans un cas comme dans l'autre, les fruits sociologiques de cette transformation intérieure pourront se faire attendre, ils n'en sont pas moins les moteurs de l'histoire de la morale sociale et familiale jusqu'à aujourd'hui.

Plus tard, au cours des premiers siècles de l'Eglise, la fondation de la théologie, de l'éthique et de la liturgie chrétiennes par les **Pères de l'Eglise** va se faire dans un contexte marqué, à Rome, comme à Athènes ou à Alexandrie, par les courants philosophiques du stoïcisme et du néo-platonisme, par qui la sexualité est clairement dévalorisée, si ce n'est bannie. Tout en condamnant comme hérétiques des pratiques extrêmes comme l'encratisme, les Pères de l'Eglise vont le plus souvent exercer au regard de la sexualité pour le moins une vigilance critique et privilégier la virginité sur le mariage.

Au-delà des siècles, **notre époque** connaît une importante libération – et même libéralisation – sexuelle. Les normes ont changé, les vertus et les vices se sont déplacés, si ce n'est inversés ! Les frontières entre les sexes sont questionnées, les modèles familiaux se multiplient. La Bible, elle, n'a pas changé. Mais sa lecture ne peut pas ne pas se faire d'un point de vue qui a changé. C'est le défi de la théologie morale aujourd'hui. Objet de la prochaine journée de formation.

Bibliographie

Pierre Debergé, *L'amour et la sexualité dans la Bible. Aux origines de l'identité sexuelle*, Nouvelles Cités 2011
Jean-Paul II, *A l'image de Dieu, homme et femme. Une lecture de Genèse 1 à 3*, Cerf, 1980
Jean-Paul II, *Homme et femme il les créa - Une spiritualité du corps*, Cerf, 2005
Yves Semen, *La sexualité selon Jean-Paul II*, Presses de la Renaissance, 2004