

LA REVUE REFORMEE

Carrefour théologique
Aix-en-Provence, mars 2004

L'un et l'autre: la sexualité à la lumière de la Bible

Ronald BERGEY Le Cantique des cantiques: la célébration de la sexualité	1
Pierre BERTHOUD Le rapport des sexes au fil de l'histoire de la révélation	15
Jacques BUCHHOLD L'apôtre Paul et la sexualité. Un conflit d'échelles de valeur	41
Sœur EVANGELINE Maîtrise de soi et célibat dans la vocation chrétienne	59
Monique de HADJETLACHE La sexualité aujourd'hui: épanouie ou brisée?	77
Michel JOHNER La vocation chrétienne de la sexualité	91
Jonathan HANLEY Sexualité: thérapie chrétienne et reconstruction	113
Paul WELLS Les différents visages de l'amour selon la Bible	130
TABLE, tome LV, 2004	144

N° 229-230 - 2004/4-5 - SEPTEMBRE-NOVEMBRE 2004 - TOME LV



La Revue réformée

publiée par

l'association *LA REVUE RÉFORMÉE*
33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP Marseille 7370 39 U

Comité de rédaction:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, P. COURTHIAL,
J.-M. DAUMAS, M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS

avec la collaboration de R. BARIPLIER, W. EDGAR,
P. JONES, H. LEA, A.-G. MARTIN, A. PROBST, C. ROUVIÈRE

Editeur: Paul WELLS, D. Th.
pwells@club-internet.fr

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL.
Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée
d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»;
elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs –
qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

LA CÉLÉBRATION DE LA SEXUALITÉ

Le Cantique des Cantiques:

Ronald BERGEY*

En entrant le jardin secret des amoureux il faut savoir que...

Pénétrer le parc paradisiaque du Cantique des cantiques, c'est entrer dans ce beau jardin sensuel des fleurs et des animaux exotiques, des épices et des aromates aphrodisiaques, des fruits exquis et du vin parfumé. Ce jardin éveille et excite tous les sens. On aspire la senteur des parfums qu'exhalent la myrrhe, le nard, ainsi que la fragrance du pommier en fleur. On regarde les bondissements des gazelles sur les montagnes. On savoure des gâteaux de raisins et de dates et on déguste le meilleur des vins et des liqueurs. On entend les roucoulements de la tourterelle et de la colombe. On cueille des lis et caresse le poil doux d'un faon.

La bien-aimée invite son amour à entrer dans son jardin pour manger de ses fruits exquis (4.16). Il y vient pour recueillir sa myrrhe avec ses aromates, manger son miel et boire son vin (5.1). Il y descend, comme une gazelle, pour paître parmi les lis (6.2-3,11). Ce jardin, comme le vignoble, le verger ou le champ, symbolise le corps, plus précisément, la sexualité.

Voilà pourquoi ce Cantique est «Le Cantique des cantiques» au sens superlatif. C'est le chant incomparable, le poème le plus beau, le cantique sublime!.

* R. Bergey est professeur d'hébreu et d'Ancien Testament à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1. Cf. l'expression «le roi des rois» (Dn 2.37), «vanité des vanités» (Ec 1.2) ou «le saint des saints» (Ex 26.33). Selon Rabbi Akiba: «Toutes les Ecritures sont saintes mais le Cantique des cantiques est le saint des saints» (M. Yad. 3.5).

I. «Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, amants» (5.1): dimensions métaphoriques de la sexualité

Entrer dans ce paradis (*parades*, 4.13) des amoureux, dans lequel sentir ces fragrances et savourer ces délices symbolisent le désir et le plaisir, c'est évidemment franchir le seuil du monde de la métaphore. Les métaphores du Cantique éveillent les sens, d'où la conscience de la sensualité. Aspirer des parfums, c'est l'appréciation mutuelle de leurs attraits et l'anticipation de l'amour de l'autre (1.2-3,12-13). Cueillir des fruits ou paître parmi les fleurs, c'est jouir des intimités: embrasser, étreindre, caresser (1.12, 2.4, 6.2,11). Manger ou boire les délices, voire s'enivrer, c'est la jouissance sublime mutuelle, l'extase sexuelle (4.16-5.1). Si le désir est gourmand, l'assouvissement du désir, le plaisir, est gastronomique. Il ne manque pas de mets (1.12, 2.4, 5.1).

Dans le monde de ces amants, le bien-aimé n'est pas seulement un berger ou un jardinier (1.7, 6.2-3). Pour elle, lui, c'est aussi un «roi», et même un «Salomon» (*shelomoh*, 1.5, 3.7,9,11, 8.11-12; cf. 1.1). Quant à la bien-aimée, si elle est bergère ou jardinière (1.6,8, 4.16), elle est aussi, pour lui, une «Salomonesse» (*shulamit*, 7.1), une «fille d'un prince» (7.2). Tous les mets succulents, les festins et banquets, la litière somptueuse sont dignes de ce couple «royal» au jour de leurs noces (3.11) et de leur lune de miel (4.16-5.1).

1. «Tes caresses sont meilleures que du vin» (1.2, 4.10)

Contrairement à nos usages de la métaphore, qui renvoient souvent à la forme ou à la qualité d'une chose comparée, dans le Cantique, la métaphore, mettant en rapport deux choses différentes, véhicule un effet ou un état. Ainsi, en entendant «tes caresses sont meilleures que du vin», on ne cherche pas le rapport entre les caresses, ou plus précisément la jouissance sexuelle (*dodim*, 1.2,4, 4.10, 7.13; cf. Ez 16.8, 23.7; Pr 7.18) et la substance liquide du vin, que ce soit son

aspect, son goût ou son odeur, mais l'effet ou l'état que celui-ci produit: l'allégresse, l'exaltation, l'ivresse (5.1). La mise en rapport métaphorique du vin (le donneur de sens) et de l'amour (le récepteur de sens) vise à dynamiser la jouissance suprême. Et voici le fondement (le point de comparaison) de la métaphore: cette jouissance dépasse la réjouissance produite par le vin, le plaisir sexuel est plus exaltant que l'effet enivrant du vin.

En effet, la vigne dans le Cantique est une métaphore très appropriée de la sexualité de la bien-aimée (1.6, 8.12). La vigne est la source du vin, tout comme le corps de l'un est la source du plaisir de l'autre. C'est dans les vignobles que la bien-aimée souhaite donner son amour (*dôdîm*, 7.13) à son amant (*dôd*, 7.11,14). Pour que le vignoble donne son fruit à la personne pour laquelle il est cultivé, il faut, comme elle le fait, bien le garder (1.6, 8.12). Le vignoble est entouré d'un mur et, en son sein, il y a des tours (cf. Es 5.2,5). Face à la question de sa chasteté avant le mariage, elle déclare: «Je suis un rempart et mes seins sont des tours» (8.10, cf. vv. 8-9). Le gardiennage du vignoble consiste aussi à chasser les «renards», ces «creuseurs de trous» en hébreu, qui ravagent les «vignes» (2.15), métaphore ici, comme dans des poèmes d'amour du Proche-Orient ancien, des coureurs de jupons. Ravager est le même mot (*habal*), traduit plus loin par «concevoir, devenir enceinte»: elle veut éveiller son bien-aimé sous un pommier, «le même où ta mère t'a conçu» (8.5). Dans ce monde des amoureux, où le désir risque de frôler le plaisir «avant l'heure», elle ressent la grande responsabilité que représente le gardiennage de cette «vigne à moi dont je dispose» (8.12).

Un commentateur résume: «(...) l'amour du bien-aimé et de sa fiancée s'exprime en longues effusions lyriques qui intègrent, franchement et sans arrière-pensée, tous les aspects de la joie amoureuse, du plaisir sexuel discrètement évoqué

(1.1-3, 16, 2.6, 4.16-5.1, 7.8-9, 13-14) à l'attachement du cœur le plus délicat.»²

2. «*Tes deux seins sont comme deux faons*» (4.5)

Le désir et le plaisir mutuel s'entrelacent et font écho dans les mots tendres qu'ils expriment l'un envers l'autre. Quant aux attraits physiques, il s'exclame: «Que tu es belle, ma compagne, que tu es belle» (1.15, cf. 4.7); et elle répond: «Que tu es beau, mon cheri, combien agréable» (1.16). Quant aux intimités qu'elle désire: «Qu'il me baise des baisers de sa bouche» (1.2); et lui, il répond: «Tes lèvres distillent du miel... il y a sous ta langue du miel et du lait» (4.11); «Ton palais est comme le vin le meilleur» (7.10). Elle souhaite qu'«entre mes seins il passe la nuit» (1.13); en les effleurant, il murmure: «Tes deux seins sont comme deux faons, jumeaux d'une gazelle qui paissent parmi les lis» (4.5, cf. 2.16, 7.4). Elle l'invite: «Sois, mon cheri, comme une gazelle ou un faon sur des monts séparés» (2.17); il répond: «Je m'en irai au mont emmyrrhé et à la colline encensée» (4.6). Dans l'étreinte mutuelle, elle soupire: «Sa main gauche est sous ma tête et sa droite m'enlace» (2.6, 8.3). Dans l'extase amoureuse, elle chuchote tendrement: «L'amour que tu fais est meilleur que du vin» (1.2); il répond: «L'amour que tu fais est beau, ma sœur, mon épouse, l'amour que tu fais est meilleur que du vin» (4.10). L'appartenance, corps et âme, est mutuelle et exclusive: «Mon bien-aimé est à moi et je suis à lui» (2.16, 6.3, cf. 7.11).

3. «*Que mon amour vienne dans son jardin...*

Je viens...» (4.16-5.1)

Au centre exact du Cantique, dans une petite section de vers (4.16-5.1), le bien-aimé, après le mariage (3.11), répond à l'invitation amoureuse de la bien-aimée: «Que mon amour

2. P. Grelot, *Le couple humain dans l'Ecriture*, Foi Vivante 118 (Paris: Cerf, 1969), 64.

vienne dans son jardin et qu'il mange de ses fruits.» Il répond: «Je viens dans mon jardin, ma sœur, ma mariée. Je recueille ma myrrhe avec mes aromates. Je mange mon rayon de miel avec mon miel. Je bois mon vin avec mon lait.» Auparavant un jardin clos (4.12), celui-ci lui est maintenant ouvert.

Le poème atteint son apogée thématique et structurelle à la consommation du mariage. Ce couplet de versets, célébrant les intimités conjugales, est au cœur même du Cantique en gradation avec 111 lignes (ou 60 versets, plus le titre 1.1) de 1.2 à 4.15 et 111 lignes (55 versets) de 5.2 à 8.14³.

En plus, toutes les métaphores principales du Cantique s'y concentrent et s'articulent autour de la métaphore par excellence de la sexualité, le jardin: y venir, manger, boire et recueillir, c'est la jouissance⁴. Là où la jouissance s'intensifie, les métaphores se multiplient: myrrhe et aromates, rayon de miel et miel, vin et lait⁵. L'époux jouit des fruits exquis que son épouse a gardés uniquement pour lui (7.14, cf. 8.12).

3. G.L. Carr, *The Song of Solomon*, TOTC (Leicester: IVP, 1984), 127. Ces deux versets sont «le centre même du Cantique (...), un chiasme thématique au centre du chiasme général du Cantique». W.H. Shea, «The Chiastic Structure of the Song of Songs», ZAW 92 (1980) 378-396 (394-395). D'après Shea, le schéma de 4.16 consiste en un couplet de tricola (c'est-à-dire trois strophes) et celui de 5.1 un triplet de bicola (c'est-à-dire deux strophes). Ainsi il y a non seulement un chiasme thématique – invitation et réponse – mais aussi un chiasme de forme 3 x 2 :: 2 x 3. Les six cola comprenant 4.16-5.1 correspondent aux six sections disposées de façon chiastique du Cantique: A 1.2-2.2 : B 2.3-17 : C 3.1-4.16 :: C' 5.1-7.10 : B' 7.11-8.5 : C' 8.6-14.

4. «Venir» ou «entrer» pour s'unir, «pénétrer» sexuellement (4.16, 5.16-6.1; Gn 16.2, 38.8, 16; Ps 51.2; Ez 23.44).

5. Une autre illustration de ce principe d'intensification par l'emploi de «grappes» des métaphores se trouve en 4.12-15, le poème du jardin et de la source verrouillés, métaphores de la chasteté sexuelle de la fiancée avant le mariage et de l'exclusivité de sa sexualité réservée pour son mari. Ce jardin est arrosé par la «source» qui, avec le «puits», sont des métaphores bien connues se référant aux organes sexuels (Pr 5.15-18). Au v. 13, le substantif dérivé de *shalah* «envoyer», parfois traduit «pousses» ou «ruisseaux», peut signifier «canaux» qui, reliés à la «source» au cœur du jardin, l'arrosent (cf. *shiloah* = Siloé = «canal» alimentant Jérusalem à partir de la source de Guihôn, Es 8.6; Jn 9.7; cf. Né 3.15). Cf. ● Keel, *Le Cantique des cantiques*, LD 6 (Paris: Cerf, 1996), 188. Ainsi «canaux» seraient une autre métaphore du sexe féminin, ayant comme point la floraison du «jardin», sa sexualité. La confirmation de cette conclusion vient de la dizaine d'autres métaphores sensuelles, «paradis» y compris, intensifiant le récepteur de sens, les «canaux».

4. «*Les contours de tes cuisses sont comme des joyaux, œuvre de mains d'artiste*» (7.2)

L'éloge du corps de la femme le plus éloquent se trouve dans la bouche du bien-aimé (7.2-6, cf. 4.1-5). Son corps entier, sa beauté, le fascine. Il le décrit avec passion. Dans son grand plaisir, il fait des délices de ses membres. Commençant par les pieds, il regarde ensuite les cuisses⁶ et, montant à la partie la plus intime du bassin, puis à l'abdomen et aux seins, il arrive à la tête, au cou, aux yeux, au nez ainsi qu'aux cheveux. Pour lui, cette partie intime est «une coupe arrondie où le cocktail ne manque pas» (v. 3). En contraste avec la jouissance trouvée ailleurs dans le Cantique (1.2, 2.4, 5.1, 7.10), mise en rapport avec le vin, son sexe est métaphoriquement intensifié par l'image d'une boisson extrêmement enivrante (7.3, cf. 8.2)⁷. Le fondement métaphorique, c'est l'extase qui en dérive.

6. Les «joyaux» de son corps (*yarek* «partie reculée», 7.2, cf. Nb 5.21-21.27 // *beten* «utérus»), «œuvre de mains d'artiste», est normalement traduit «cuisses» ou «hanches». Il se réfère, peut-être, à la partie intérieure médiane du bassin, formant une éminence triangulaire, le pubis, qui figure, d'une façon prononcée, dans beaucoup de représentations de femmes nues dans l'iconographie du Proche-Orient ancien. Selon H.W. Wolff: «*Yarek* (rein, hanche, partie supérieure de la cuisse) tient lieu de membre viril lorsqu'on désigne les enfants d'un homme issus de sa *yarek*» (Gn 32.21,33, 46.26; Ex 1.5; Jg 8.30) et lorsqu'on évoque l'antique cérémonial de serment «mettre la main sous la *yarek* de» (Gn 24.2,9; 47.29).» *Anthropologie de l'Ancien Testament* (Genève: Labor & Fides, 1974), 62, n. 5. Pour Keel, «cuisses» est un euphémisme pour le «sexe». *Ibid.*, 248.

7. De nombreux commentateurs traduisent le mot *shorer* «sexe», c'est-à-dire la vulve ou le vestibule de la vulve. D'autres préfèrent traduire «nombril», d'après l'usage d'un mot apparenté traduit «cordon ombilical» en Ez 16.4, tout en voyant ici soit une désignation pour l'ensemble des parties génitales externes féminines, soit un euphémisme pour le sexe. Deux arguments sont avancés pour cette compréhension: 1) l'ordre ascendant de sa description du corps, des pieds à la tête, en passant par les cuisses (voir ci-dessus), le sexe, le ventre et les seins; 2) les poèmes d'amour du Proche-Orient ancien qui célèbrent la vulve humide comme une boisson enivrante pour le mâle. Cf. Keel *ibid.*, 250; D. Lys, *Le plus beau chant de la création*, LD 51 (Paris: Cerf, 1968), 258; M. Pope, *The Song of Songs*, AB 7C (Garden City: Doubleday, 1977), 617-618; R.E. Murphy, *The Song of Songs*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 182, 185. En revanche, la partie de la métaphore «coupe arrondie» peut se référer à la région ombilicale plutôt qu'à la zone pubienne. Dans certaines figurines des femmes nues du Proche-Orient ancien, le creux du nombril est en forme de coupe prononcée mais, parfois, cette coupe est si basse qu'elle semble être une figure du sexe.

5. «Je le cherche...» (3.1-2, 5.6)

Cette pudeur trouve son rival dans deux poèmes ayant comme thème l'insomnie amoureuse de la bien-aimée ou sa recherche passionnée de son amour. Dans le premier poème (3.1-5), elle est sur son lit cherchant au long de la nuit celui qu'elle aime (3.1). Elle soupire: «Je cherche celui que j'aime, je le cherche mais je ne le trouve pas» (vv. 1-2). Elle cherche et elle cherche, mais en vain. Elle a envie de faire entrer son amour dans la chambre où sa mère l'a conçue (3.4). La consommation, certes, c'est ce qu'elle veut. Mais elle sait que satisfaire ce désir, cet amour éveillé, doit attendre le juste moment (v. 5, cf. 2.7, 8.4), le jour du mariage (3.6-11).

Dans le second poème de la recherche sur la couche nocturne (5.2-8), elle dormait mais elle s'est éveillée, attendant son mari. Elle avait tout préparé. Elle est sans chemise de nuit et lavée (v. 3)⁸. Enfin, il arrive. Il fait des ouvertures mais, maintenant, pour elle ce n'est plus le moment (v. 3)⁹. Il n'est pourtant pas découragé et il persiste¹⁰. Pleinement éveillée

8. Les remarques de l'épouse à son mari montrent combien elle était éveillée: «J'ai enlevé ma chemise de nuit... j'ai lavé mes pieds.» Le verbe *pashat* signifie ici «déshabiller complètement» (Gn 37.23; Os 2.5; Ez 26.16) et l'habit enlevé est un sous-vêtement. «Laver les pieds» peut traduire, ici, comme en 2 S 11.8,11, son intention de «se coucher avec son partenaire conjugal». Sa réaction à ses ouvertures – «comment me la remettrais-je... comment les salirais-je!» – montre, semble-t-il, qu'elle n'a plus l'intention de lui ouvrir. Selon Murphy, ce ne sont pas des remontrances, ni un refus, mais elle le taquine car, finalement, elle répond à sa sollicitation. *Ibid.*, 170.

9. Son «frapper» (*dopek*), ce sont ses ouvertures. Il n'y a pas de porte et ce qui frappe, c'est sa voix (*kôl*, cf. 2.14), son empressement: «Ouvre-moi, ma sœur, ma compagne, ma colombe, ma parfaite...» (5.2).

10. Son cheri met «sa main dans le trou» (prép. *min* «de l'extérieur à l'intérieur», BDB, 1018b) et son «ventre [à elle] s'en émeut» (v. 4). Selon Keel: «Il est finalement concevable que cette image fasse allusion à la raison de la visite nocturne. Dans l'AT, comme en ougaritique, «main» est parfois utilisé comme euphémisme pour «phallus» (Es 57.8,10; KTU 1.23,33-35). Le «trou» pourrait alors symboliser le vagin. Le geste exprimerait ainsi silencieusement le désir de l'amant. (...) en tout cas, les sens de la femme s'éveillent.» *Op. cit.*, 209; cf. M. Pope, *op. cit.*, 519; D. Bergant, *The Song of Songs*, Berit Olam, ed. D. W. Cotter (Collegeville: Liturgical Press, 2001), 63; Carr, *op. cit.*, 134.

«Le mot traduit par «sens» [*me'eh*, 5.4,14] désigne, littéralement, ce qui se situe dans le ventre, par exemple les entrailles (cf. 2 S 20.10), mais le plus souvent les organes sexuels internes de la femme (cf. Es 49.1; Ps 71.6; Rt 1.11; [Nb 5.22]) ou de l'homme (cf. Gn 15.4; 2 S 7.12; 16.11). Dans l'AT, les processus psychiques ne sont jamais séparés du physique, mais toujours décrits comme des phénomènes survenant dans une partie déterminée du corps: «l'agitation»

maintenant, elle commence à «ouvrir» à son cheri (vv. 5-6), mais il n'est plus là. Elle «cherche», mais elle ne le trouve pas. Il n'est plus au rendez-vous (v. 6). Dans son ardeur amoureuse, elle se sent comme une fille des rues (v. 7, cf. 3.2). Frustrée, elle s'exclame: «Je suis malade d'amour!» (5.8)

II. «Fort comme la mort est l'amour... une flamme du Seigneur» (8.6): considérations pastorales de la sexualité

1. «Le jour de son mariage, le jour où il est dans la joie» (3.11)

Le poème qui, en termes métaphoriques de la jouissance des fruits d'un jardin, célèbre l'acte sexuel, la consommation du mariage, est au centre précis du Cantique (4.16-5.1). Cette couronne est le commentaire par excellence de l'ordre créational: «Ils deviendront une seule chair» (Gn 2.24); après quoi, le constat de l'état idyllique du premier couple dans le jardin d'Eden (signifiant «plaisir»): «Tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, sans se faire mutuellement honte» (v. 25). Dans le Cantique, son jardin à elle est maintenant «son jardin» à lui (4.16-5.1). Il n'y a pas de fruits défendus (7.8-9)!

Le mariage, union scellée sur le lit conjugal, établit une alliance à vie entre un homme et une femme (Pr 2.16-17; Mt 2.14-15). Cette union est à la fois spirituelle et physique. Celle-ci est charnelle, car c'est le moment où les deux deviennent «une seule chair» (Gn 2.24; Mt 19.5; 1 Co 6.16; Ep 5.31).

de ce qui est situé dans le ventre peut exprimer (...) passion et ardeur» (Es 63.15).» Keel, *ibid.*, 209; cf. Pope, *ibid.*, 519; Bergant, *ibid.*, 63; Carr, *ibid.*, 135; Wolff, *op. cit.*, 62.

En 5.5, les «paumelles du verrou» (*kappôt hamman'ûl*) pourraient avoir comme référent «lèvres du vagin». Les palmes ou les paumelles (*kappôt*) sont autour du «verrou» (*man'ûl*) sur lesquelles coule la myrrhe liquide. Avant, sa «source» et son «jardin» étaient verrouillés (*n'ûl* 4.12). La myrrhe liquide serait ainsi le lubrifiant féminin dû à l'excitation sexuelle. Dans le contexte, il veut qu'elle lui «ouvre» (v. 2) et elle veut lui «ouvrir» (vv. 5-6). Pour l'usage du mot «palmes» signifiant «organe génital», cf. Gn 33.26,33, 46.26b; Dt 25.12 et l'étude de ces passages, Ct 5.5 y compris, voir L. Eslinger, «The Case of the Immodest Lady Wrestler in Deuteronomy XXV 11-12», *VT* XXXI 3 (1981) 269-281 (275-276).

Elle est spirituelle car, comme le dit Jésus: «Ils ne sont plus deux; ils font un. Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni.» (Mt 19.6; Mc 10.7-8; cf. Mt 2.16; Rm 7.2)

Le mariage est le reflet de l'amour de Dieu pour son peuple et de Christ pour l'Eglise. Cet amour divin est dépeint en termes de mariage. Dieu ou le Christ, c'est le Mari, l'Epoux. Le peuple ou l'Eglise, c'est la Mariée, l'Epoouse. Ce rapport, scellé par une alliance, est présenté en termes de mariage, y compris sa consommation (Os 2.8-22; Jr 2.2; Ez 16.8; Ep 5.25; Ap 19.7-8, 21.9).

Au cœur de cette alliance est l'amour. L'amour passionné est dépeint dans le Cantique comme «la chaleur d'une flamme», «la foudre de Yah [forme abrégée de Yahveh]». Le véritable amour dont il est question est un engagement à vie: «Fort comme la mort est l'amour.» Il est mutuel et exclusif: «Indomptable comme Shéol est sa passion.» Quoi qu'il arrive, «les grandes eaux ne pourraient éteindre l'amour et les fleuves ne le submergeraient pas». Sa valeur est inestimable et «si quelqu'un donnait tout l'avoir de sa maison en échange de l'amour, on ne ferait que le mépriser» (8.6-7).

C'est l'amour qui régit la sexualité et la sexualité nourrit l'amour. La sexualité est le domaine de la vie par excellence, de la réciprocité, de l'appartenance mutuelle et de l'amour sans réserve. Le désir s'étend à l'autre et le plaisir vient de l'autre. On se donne, corps et âme, l'un à l'autre. Les deux font un.

2. «*Vers moi est son désir*» (7.11); «*Je suis malade d'amour*» (2.5, 5.8); «*Ses flammes sont des flammes ardentes*» (8.6)

Quant au poème où l'épouse est tenue éveillée sur son lit par langueur et désir amoureux (5.2-8), quel autre passage dans la Bible peut mieux commenter Genèse 3.16 où, au sujet de la femme, il est dit «ton désir se portera vers ton mari» et le Cantique 7.11 où, quant à son mari, elle dit «vers moi est son désir»? La traduction de ce désir (*teshuqah*) en

intimité conjugale n'est pas toujours évidente. Le désir chez l'un n'est pas toujours là, en même temps et au même degré, chez l'autre. D'où les frustrations sur le plan sexuel. Finalement, c'est un «mal d'amour» dont le seul remède est homéopathique, que seule une dose d'amour peut soulager.

Ce passage présente une image remarquable des types d'ajustements qui sont nécessaires dans la vie conjugale. Les différences entre homme et femme, la paresse naturelle, l'incertitude de l'un à l'égard des intentions de l'autre, les variations dans les rythmes de vie, le fait qu'on est peu disposé à changer ses habitudes en faveur de l'autre soulèvent le problème de la lecture des désirs de l'autre.

Ces désirs inassouvis peuvent se traduire, par exemple, chez lui par la possession ou chez elle par la manipulation. L'abstinence imposée, non négociée, n'est pas à l'ordre du jour (1 Co 7.1-5): «Ne vous privez pas l'un de l'autre, si ce n'est momentanément d'un commun accord» (v. 5). L'enjeu est d'être, peut-être, tenté par le manque de maîtrise de soi et, au pire, de s'ouvrir à l'occasion de l'adultère (v. 2)¹¹.

Tout en étant conscient et soucieux des besoins de l'autre, il est nécessaire de prendre en compte le rythme de vie avec ses pulsations inégales dans le couple, les divers degrés de pulsions sur le plan affectif, les différents moments de fatigue et de stress, des sentiments ondulants... L'amour dans la reconnaissance de l'autre oblige parfois que l'on renonce à ses droits, que l'on s'en prive pour un temps, ou, à l'inverse, que l'on se donne même si le moment n'est pas le meilleur. C'est ce climat de compréhension et de consentement mutuels qui permet la résiliation des désirs insatisfaits, pour un laps de temps défini, dans l'assurance mutuelle de l'amour inchangé, inconditionnel l'un pour l'autre. Trouver l'équilibre commence par

11. «Que le mariage soit honoré de tous, et le lit conjugal (*koitē*) exempt de souillure. Car Dieu jugera les débauches et les adultères» (Hé 13.4). «Conduisons-nous convenablement; pas de (...) coucheries» (*koitē*, Rm 13.13).

la soumission du corps à l'autre, comme Paul le dit: «La femme n'a pas autorité sur son propre corps, mais c'est le mari; et, pareillement, le mari n'a pas autorité sur son propre corps, mais c'est la femme.» (1 Co 7.4).

L'amour doit gouverner la sexualité et la sensualité. L'amour d'alliance est inconditionnel. Cet amour cherche le bien de l'autre et ne connaît ni limite ni épuisement. L'amour demeure au-delà du désir et du plaisir et il les régit. Sans l'amour, la jouissance sexuelle est un instinct animal, égoïste.

3. «*Un roi est enchaîné*» (7.6)

Si l'amour est au cœur des rapports conjugaux, la sexualité est au cœur de l'amour. Celle-ci peut détruire ou construire ces rapports. La peine sanctionnant la chute du premier couple touche la vie sexuelle des deux: «Ton désir (*teshuqah*) te portera vers ton mari, mais lui il te dominera.» (Gn 3.16) L'abus, de la part de la femme, de son désir pour son mari, c'est le refus, la disette sexuelle ou le travestissement de la séduction pour le manipuler afin de parvenir à ses fins à elle. L'abus, de la part du mari, de la domination qu'il a sur elle, c'est la dégénération en relation de possession psychologique ou physique pour parvenir à ses fins. Le désir et la domination défigurés deviennent des armes de combat. Le lit conjugal devient un champ de bataille. Ce conflit peut aller jusqu'à la destruction mutuelle.

Mais par la sexualité sous le régime de l'amour vrai, cette peine est renversée. Dans le Cantique, l'épouse s'exclame: «Je suis à mon cheri et vers moi est son désir» (*teshuqah*, 7.11). Quant à lui, l'époux, il est apaisé par l'amour qu'elle a pour lui et se dit «un roi enchaîné» par elle (7.6). Désirée par son «Salomon» (*shelomoh*), elle trouve sa force. Dominé et captivé par les charmes de sa «Salomonesse» (*shulamit*), lui, il trouve sa paix (*shalom*, 8.10). Le couple Pacifique ou Pacifié, dans la réalisation de cet amour mutuel, surmonte les conséquences du péché. Qu'il soit pour elle six fois un «Salomon» (1.5, 3.7, 9.11, 8.11-12; cf. 1.1), et elle pour lui, la

septième fois, sa «Salomonesse» (7.1), signifie que, grâce à l'épouse, l'époux est au comble de sa joie, sa plénitude. Ce couple traduit Genèse 2.18: «Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je lui ferai une aide qui sera son vis-à-vis.»

4. «*Là je te donnerai mon amour*» (7.13)

La sexualité est à la fois charnelle et spirituelle¹². La sexualité est, d'abord, spirituelle parce que celle-ci a été créée. Dieu a créé un couple bisexué, mâle et femelle (en hébreu «percée»), l'a doté des pouvoirs de procréativité et il qualifie ce qu'il a fait de «très bon» (Gn 1.27-28.31). Ce couple que Dieu a formé est homme et femme, les deux os et chair, qui, unis sexuellement, sont une seule chair (Gn 2.22).

La sexualité s'exprime par le corps, par la sensualité, par ses désirs et ses plaisirs. La sensualité est un subtil mélange entre les sensations physiques et les émotions psychiques. Dans le Cantique, elle (l'épouse) veut qu'il (l'époux) la touche, la goûte, la voie, l'entende, la sente. Elle veut qu'il la désire, jouisse d'elle, se repaisse d'elle: sa bouche, ses lèvres, sa langue, ses seins, ses cuisses, son sexe, son corps entier sans réserve! C'est un don de présence. C'est l'invitation «que mon amour vienne dans son jardin» (Ct 4.16) que la jeune mariée lui lance pour qu'il se repaisse de ses charmes. C'est l'invitation de l'épouse: «Viens, mon amour... aux vignes... Là je te donnerai mon amour» (*dôdim*, 7.13).

La sexualité est charnelle parce qu'elle est du corps. Dans le Cantique, le couple fait ses délices des membres du corps de l'autre (5.10-16, 6.4-7, 7.2-6). Sans corps, le désir et le plaisir n'existent pas. Le désir est sensuel. Il relève d'un sens: le toucher, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût. Plus les sens sont engagés et stimulés, plus fort est le désir. Le désir est poussé par les sens et cherche la personne désirée qui, seule, peut le satisfaire. On

12. E. Fuchs cherche à préciser le sens théologique du désir et du plaisir sexuel. Il dit: «Un texte comme le Cantique illustre admirablement ce que nous appelons la valeur spirituelle de l'érotisme.» *Le désir et la tendresse* (Paris et Genève: Albin Michel et Labor & Fides, 1999), 225.

comprend pourquoi, dans le Cantique, pour exprimer le désir, tous les sens sont engagés au maximum. C'est la sensualité. La sexualité et la sensualité vont de pair et elles sont inséparables. Chacun des sens est augmenté au point qu'ils débordent. Le débordement du désir, c'est le moment où, dans la sensualité, le désir et le plaisir s'entremêlent. Le désir et le plaisir se confondent.

La traduction du désir en plaisir est charnelle. C'est la réponse physique et psychique à l'appel du désir. Le plaisir relève d'un acte: un mot tendre, un baiser, une caresse, on fait l'amour. Plus intenses sont ces actes, accomplis avec tendresse et affection, plus grand est le plaisir.

5. «*Sa main gauche est sous ma tête et sa droite m'enlace*» (2.6, 8.3)

Les préliminaires à l'acte sexuel sont essentiels, non seulement pour éveiller le désir, mais pour que cet acte soit fait avec tendresse. Qu'elle dise «Qu'il me baise des baisers de sa bouche car faire l'amour avec toi m'excite plus que du vin» (1.2) exprime son désir pour ce jeu amoureux, car ceci augmentera son plaisir, sa jouissance. Ce sont les baisers profonds, à pleine bouche (4.11). Ses caresses lui donnent du plaisir: «Mon cheri pour moi est un sachet de myrrhe; entre mes seins il passe la nuit.» (1.13) Qu'il dise «Tes deux seins sont comme deux faons» (4.5) exprime le plaisir qu'il prend en les caressant, de l'effleurement à la pression tendre. Les seins stimulent le mari et sont pour lui les monts «emmyrrhés», encensés, embaumés (2.8,17, 4.6, 8.14)¹³. Comme le dit un proverbe: «Que ses seins te comblient en tout temps. Enivre-toi toujours de son amour.» (5.19) Elle désire que dans l'étreinte de

13. La caresse et la stimulation érotique des seins, en termes métaphoriques, sont les monts «emmyrrhés», encensés, embaumés (2.8, 4.6, 8.14). La métaphore pour celui qui jouit des seins, c'est la gazelle. Si lui est une gazelle, c'est pour qu'il puisse bondir et paître sur ces «monts» (2.8-9). Ses seins «sont comme deux faons, jumeaux d'une gazelle qui paissent parmi les lis» (4.5, cf. 7.4) et, quant à lui, il va paître, comme une gazelle, parmi les lis (2.16). Les seins sont aussi les grappes d'un palmier sur lequel il va grimper pour les saisir ou les grappes d'un cep qu'il va cueillir pour en manger (7.9-10). C'est pourquoi elle est une fille délicieuse (7.7)!

l'amour «Sa main gauche soit sous ma tête et sa droite m'enlace» (2.6, 8.3). Cette main «libre» caresse et enlace tendrement. La jouissance complète de la femme est parfois longue à venir. Elle a besoin de caresses précises et rythmées, ce que le mari a parfois du mal à comprendre. Comme l'exprime E. Fuchs: «Il faut construire le couple avec toute l'attention requise, en réactivant toujours à nouveau l'élan érotique premier, le désir de l'autre, même si les formes d'expression de ce désir vont évoluer et se transformer au gré du temps.»¹⁴

En sortant du jardin secret des amoureux, il faut se souvenir que...

Le Cantique des cantiques est ainsi le cantique d'amour par excellence. L'amour célébré dans le Cantique est la sexualité humaine. La sexualité, avec ses désirs et ses plaisirs, est pure, sainte et saine, car elle relève de l'œuvre bonne créatrice de Dieu. Ce véritable amour unit deux créatures sexuellement différentes mais parfaitement complémentaires: «L'un face à l'autre, l'un pour l'autre, dans un amour où le charnel est spirituel, où le spirituel est charnel.»¹⁵

Cet amour, avec son expression dans la sexualité, trouve son modèle dans l'établissement divin du rapport d'alliance. L'alliance depuis la création encadre le mariage scellé par l'union sexuelle, où lui en elle et elle ayant en elle lui, font des deux un. Cette affection et cette tendresse réalignent le couple et le stabilisent au sein des vicissitudes et des peines de la vie de tous les jours.

Le désir pour l'autre et le plaisir avec l'autre définissent le caractère charnel et spirituel de la sexualité: un don de soi, corps et âme, qui est à son tour un don divin (8.6). La sexualité finissant en unissant l'homme et la femme dans le mariage permet aux deux – que Dieu a faits l'un pour l'autre – de s'accomplir mutuellement et exclusivement dans les joies de l'amour humain.

14. E. Fuchs, *op. cit.*, 189.

15. A.-M. Pelletier, *Le Cantique des cantiques*, CahEv 85 (Paris: Cerf, 1993), 55.

LE RAPPORT DES SEXES AU FIL DE L'HISTOIRE DE LA RÉVÉLATION

Pierre BERTHOUD*

Elaine Storkey, dans un ouvrage consacré au rapport des sexes, note que, depuis la Seconde Guerre mondiale, le débat a passé par trois phases distinctes:

- L'époque prémoderne, qui insiste sur l'idée que les rôles s'intègrent à un ordre fixe souvent confirmé par la tradition.
- L'époque moderne, à partir des années 1960, qui rejette le déterminisme biologique et souligne l'apport culturel et social dans la structuration des rôles masculin et féminin.
- L'époque moderne-post, à partir des années 1990, qui considère que c'est le sujet qui, au sein de son expérience subjective, construit son identité sexuelle propre.

Suite à une analyse approfondie de ces trois modèles, E. Storkey constate leur insuffisance et la nécessité de revenir aux fondements bibliques qui sous-tendent l'unité et la diversité qui caractérisent notre humanité et les conséquences relationnelles qu'il faut en tirer¹. Cette étude voudrait procéder de la même manière tout en tenant compte de la faute en Eden et des

* P. Berthoud est professeur d'apologétique et d'Ancien Testament à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1. E. Storkey, *Created or Constructed? The Great Gender Debate* (Carlisle: Paternoster Press), 2000.

perturbations que les rapports des sexes ont connues au fil de l'histoire, perturbations pouvant être contenues par la loi et même surmontées par l'intervention gracieuse et bienveillante de Dieu.

I. Les ordonnances créationnelles²

Les pharisiens, après le discours de Jésus sur l'humilité et le pardon (Mt 18), l'abordent pour le mettre à l'épreuve. Ils soulèvent la question du divorce et de la loi de Moïse (19.1-12). Dans sa réponse, le Seigneur replace le mariage dans sa juste perspective:

– La loi de Moïse est seconde par rapport à l'ordonnance créationnelle.

– La sexualité est un don de Dieu à l'homme et à la femme. Elle est bonne et exprime la différence, l'altérité.

– Dieu situe cette sexualité dans un contexte précis: celui de l'union légitime. Il n'y a pas de liberté sans forme.

Puisque Jésus a renvoyé ses interlocuteurs «au commencement», il s'avère nécessaire de se pencher sur le début de la Genèse.

1) *La sexualité, don de Dieu (Genèse 1.26-28)*

Lorsque Dieu créa l'homme, la Genèse nous dit qu'«il les créa mâle et femelle» (27c)³. Elle souligne par là que la différenciation sexuelle trouve son origine dans l'acte créateur lui-même. Comme celle-ci est unique, elle exclut toute autre distinction qui pourrait opposer les hommes entre eux. A ce propos, K. Barth dit fort à propos:

«La différenciation sexuelle est justement la seule dans laquelle

2. Les deux premiers paragraphes sont une reprise, avec quelques modifications, d'un article intitulé «Couple et ordonnance créationnelle», *La Revue réformée*, 144 (1985), 176-183.

3. Le mot «femelle» (féminin, femme) vient d'une racine *nāqab* qui signifie «perforer, creuser», tandis que le mot «mâle» (masculin, homme) *zākar* n'est pas un euphémisme. Il s'agit du «membre viril».

l'homme soit créé; par conséquent, une création et une existence de l'homme impliquant des groupes, des espèces, des races, des peuples, etc., ne sauraient entrer en ligne de compte.»⁴

La sexualité a donc Dieu pour auteur. Elle s'accorde avec la notion d'image de Dieu⁵. Mais cette perspective est incompatible avec le mythe d'androgynie primitive. La dualité des sexes implique la pluralité des personnes. C'est comme «autres» que l'homme et la femme sont faits. Ils possèdent l'un et l'autre ce privilège. Ainsi, comme le dit avec pertinence H. Blocher: «L'homme et la femme sont séparément images de Dieu et ils le sont ensemble en procréant comme il a créé.»⁶ Et l'auteur de citer à l'appui Genèse 4.1 et 5.1-3. Ce dernier passage, qui évoque la création de l'homme et de la femme, est particulièrement significatif. Le texte précise que Dieu «les appela du nom d'homme» (v. 2) et que «Adam engendra (un fils) à sa ressemblance, selon son image...» (v. 3). Ainsi, en inscrivant la différenciation sexuelle dans l'acte créateur, la Genèse souligne d'emblée l'unité du couple avec sa diversité qui devient aussitôt complémentarité. Notons, enfin, que c'est ensemble que l'homme et la femme reçoivent le mandat culturel et qu'ils sont appelés à soumettre la terre et à dominer les autres créatures (Gn 1.28).

4. K. Barth, *Dogmatique. La doctrine de la création* (Genève: Labor & Fides, 1960), livre 10, 198.

5. Elle n'est pas non plus le seul aspect de cette image, comme le prétend K. Barth. Pour une critique pertinente de ce dernier, cf. M.G. Kline, *Images of the Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans 1980), 33s. J.M. Frame, abordant cette question, précise les points suivants: l'homme et la femme sont également créés à l'image de Dieu; la différenciation sexuelle est un aspect de l'image de Dieu en eux. Il ne s'agit pas de dire que Dieu est un être sexué, mais que notre sexualité reflète les attributs et capacités de Dieu. Elle reflète la créativité de Dieu qui engendre des fils et des filles (Jn 1.12; Rm 8.14s); l'amour d'un mari pour sa femme évoque l'amour de Dieu pour son peuple (Ez 16; Os 1-3; Ep 5.25-33); l'Écriture emploie des métaphores masculines et féminines pour décrire Dieu. Il y a cependant une prépondérance pour des images masculines, sans doute pour mettre en valeur l'autorité de Dieu en tant que Seigneur. Cf. J.M. Frame, «Men and Women in the Image of God», in J. Piper and W. Grudem ed., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* (Wheaton Ill: Crossway Books, 1991), 227-230.

6. H. Blocher, *Révélation des origines* (Lausanne: PBU, 1988), 87.

2) *L'être humain, un être avec (Genèse 2.18-24)*

La **solitude** contredit la **vocation** de l'homme (v. 18); «l'être humain est un être avec». Tout en renonçant à l'illusion d'être seul, à l'autosuffisance, il affirme sa **vocation communautaire**. L'**androgynie** constitue l'**idéal** de la «solitude suffisante» puisque l'**individu** possède les attributs **des deux sexes**. Dans ce passage de la Genèse, la **communauté** fonde l'**individualité**. K. Barth et H. Blocher remarquent que la **non-solitude de l'homme** renvoie à la «**non-solitude de Dieu**», soulignée, en particulier, par la **doctrine de la Trinité**. Ainsi l'**amour** et la **communication en Dieu** fondent la référence au prochain. Celle-ci, inscrite dans la nature de l'homme, rappelle à la créature son **besoin de l'ultime vis-à-vis**, et sert à rendre possible une relation avec lui. Par contre, l'**androgynie**, en refusant la diversité relationnelle, rejette toute référence au Créateur. Le **contraste** avec la perspective biblique est frappant. En **donnant** à l'homme un vis-à-vis, un prochain, une présence lui **correspondant**, Dieu établit la **vocation communautaire de l'individu**. Ainsi, comme le remarque encore H. Blocher, si la sexualité «rend nécessaire l'être avec», elle n'est cependant pas «n nécessaire à l'être avec».

3) *«Le rapport de l'homme et de la femme»*

Nous avons vu quelle solution la Genèse offre à la **solitude de l'être humain**. Il nous faut maintenant aborder le **rapport de l'homme et de la femme**. Ce rapport revêt trois aspects principaux: la **similitude**, la **différenciation** et l'**ordre ou la fonction de l'homme et de la femme**⁷.

i) La similitude

Le Seigneur Dieu dit... «Je lui ferai une aide qui sera son vis-à-vis.» (Gn 2.18) Le terme «aide» (‘ézér) a un sens positif. Il s'emploie souvent pour Dieu, qui vient en aide à l'homme

7. H. Blocher, *op. cit.*, chap. 5, «L'homme et la femme», 89s.

ou à une tribu, etc. Dans ce passage, Dieu veut accorder à l'homme une aide qui soit à sa mesure, qui lui correspond. C'est ce que souligne le mot «vis-à-vis» (*nègèd*). On pourrait aussi traduire, avec la Bible de Jérusalem (BJ), «qui lui soit assortie». L'homme a besoin d'un vis-à-vis, d'un prochain – être à son image – avec qui communiquer, communier et partager son ouvrage. La similitude est essentielle à cette relation personnelle. Elle implique une différence qualitative entre l'être humain – homme et femme – et les autres êtres vivants. Lorsque Adam s'écrie: «Cette fois, c'est l'os de mes os, la chair de ma chair» (v. 23), il emploie une expression qui indique un lien de famille⁸ et véhicule l'idée d'une relation de proche parenté, une relation continue. Ce lien de famille, cette relation de proche parenté, implique une «communauté de nature». La Bible en français courant l'a fort bien saisi. Elle traduit: «Ah! cette fois, voici un autre moi-même, qui tient de moi par toutes les fibres de son corps.» Lorsque le Terrien nomme la femme (v. 23), on a en hébreu un jeu de mots. On l'appellera *ishshâh* (femme), car elle a été prise de *ish* (homme). C'est encore l'identité d'essence ou la communauté de nature qui est affirmée. Remarquons, enfin, que «Dieu bâtit une femme de la côte qu'il avait prise à l'homme» (vv. 21-22). En hébreu, le mot «côte» signifie aussi «côté» et inclut la notion de l'*alter ego*'. Cette formule donne du relief à l'expression «os de mes os, chair de ma chair». Ainsi, l'aide que l'homme reçoit de Dieu est bâtie de sa côte. Elle participe de son être, de son identité, de sa spécificité. Elle est l'égale de l'homme. Cet accent placé sur la similitude, sur la co-humanité, relativise donc, sans l'effacer, la différenciation. Elle devient une vérité seconde, puisque l'homme et la femme sont de Dieu¹⁰. A ce sujet, Pierre Chaunu,

8. Gn 29.14; Jg 9.2; 2 S 5.1 et 19.12s.

9. H. Blocher remarque qu'en arabe l'expression «il est ma côte» signifie «il est mon véritable ami», *op. cit.*, 93.

10. 1 Co 11.12d.

commentant Genèse 2, dit: «On néglige, en général, de voir que le texte renverse en conclusion la dépendance et que la réciprocité et l'égalité de dignité sont affirmées avec autant de force que l'évidence de la différence.»¹¹

ii) La différenciation

Elle indique l'importance de la sexualité. H. Blocher souligne avec couleur que ce n'est pas un simple accessoire: «Comme les hormones, le corps, la féminité imprègne la personne entière, intelligence, sensibilité, vie volontaire.» Il en est de même pour la masculinité. L'homme et la femme ne sont pas antagonistes, ni simplement côte à côte. Il y a correspondance et complémentarité. Cette diversité des sexes s'exprime très clairement dans les passages de la Genèse qui nous concernent. On l'a déjà remarqué, Genèse 1 parle de «mâle et de femelle», de différenciation (v. 27c), après avoir évoqué l'unité et la spécificité de l'être humain (v. 27a et b). Comme l'homme et la femme, «les hommes ne peuvent percevoir leur mandat de créatures à l'image de Dieu qu'en étant tournés l'un vers l'autre et en se complétant l'un l'autre»¹². Poursuivons notre réflexion avec quelques remarques sur Genèse 2. Si l'expression «une aide comme son vis-à-vis» met l'accent sur l'identité et l'unité d'essence, elle implique aussi altérité. Le «profond sommeil» dans lequel Dieu fit tomber l'homme (v. 21) est un sommeil surnaturel suscité dans une intention précise¹³. Il est lié à une activité de Dieu en l'homme qui, par ailleurs, demeure mystérieuse. La femme n'est pas une simple extension de l'homme, de son corps. Elle n'est pas «créature de l'homme». Dans sa grâce, Dieu agit sur Adam passif, qui subit cette intervention mystérieuse et reçoit ce don, cet autre lui-même, ce vis-à-vis. Au moment où elle apparaît sur scène, la femme devient,

11. P. Chaunu, *La France* (Paris: Laffont, 1982), 166.

12. H.W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament* (Genève: Labor & Fides, 1974), 142.

13. Les LXX parlent d'extase (*éκστασις*); cf. Gn 15.12; 1 S 26.12; Es 29.10; Jn 1.5; Jb 4.13 et 33.15.

comme le remarque D. Bonhoeffer, la limite de l'homme: «Dans sa bienveillance insoudable, le Créateur savait que cette existence de créature libre ne pouvait être endurée dans sa limitation que si elle était l'objet d'amour. Dans sa bonté, il créa donc une compagne pour l'homme, qui devait être à la fois l'incarnation de sa limite et l'objet de son amour.»¹⁴

L'importance première de la différenciation est de rappeler au terrien que le Seigneur de l'univers est son ultime vis-à-vis. Plus encore, cette différenciation doit contribuer à l'épanouissement d'une relation personnelle et intime avec Dieu. Mais elle écarte toute idée de confusion ou de fusion entre la créature et le Créateur.

Par contre, l'homosexualité, en effaçant la diversité sexuelle, ne suppose-t-elle pas le refus de l'autre? De même, l'idolâtrie, en divinisant la créature, n'implique-t-elle pas le refus de l'Autre? A ce sujet, il n'est pas sans intérêt de remarquer que l'apôtre Paul rapproche homosexualité et idolâtrie dans son épître aux Romains (1.22-27). H. Blocher, commentant ce passage, dit: «Les perversions sexuelles sont le triste reflet de la corruption de l'esprit.»¹⁵

iii) L'ordre ou la fonction

Maintenant que nous avons abordé l'unité d'essence et la diversité sexuelle, nous pouvons nous pencher sur l'ordre, ou la fonction, dans le couple. Dans la première épître de Paul aux Corinthiens, l'apôtre écrit: «... Christ est le chef de tout homme, l'homme est le chef de la femme, et Dieu est le chef du Christ.»¹⁶ Quelques pensées s'imposent. Dès qu'il y a communauté, la question de l'ordre se pose. Elle n'implique aucune infériorité d'essence, puisque Paul nous informe que le chef du Christ est Dieu. Or l'égalité de nature et de gloire

14. D. Bonhoeffer, *Creation and Fall* (London: SCM Press, 1962), 60.

15. H. Blocher, *op. cit.*, 97.

16. 1 Co 11.3. Cf. 1 Tm 2.12 et l'ordre dans la communauté, les Eglises.

entre les personnes de la Trinité est entière. Chacun exerce sa fonction: on ne tolère pas le désordre dans l'existence trinitaire. De même, par analogie, la répartition des rôles est significative dans la relation homme-femme. Dans le début de la Genèse, on trouve déjà quelques indices de cet ordre. L'aide que Dieu donne à l'homme comme son vis-à-vis serait une première indication. Ainsi, E.J. Young, dans son petit ouvrage – remarquable à bien des égards – souligne ce point, sans oublier d'insister sur l'unité d'essence des êtres humains. Voici ce qu'il dit: «La femme réalise sa plus haute destinée lorsqu'elle est une aide pour l'homme.»¹⁷ Mais il faut relativiser quelque peu cette interprétation, car, sur les vingt et un emplois de ce mot dans l'Ancien Testament, quinze concernent Dieu qui vient au secours de l'homme ou des tribus d'Israël! Par ailleurs, si on veut mettre tout l'accent sur l'ordre créational, en Genèse 1, l'homme, créé en dernier, reçoit la domination. Dans le prolongement de cette perspective, on pourrait donc dire que la femme a la priorité sur l'homme puisqu'elle est créée après lui!

Cependant, en 1 Corinthiens, Paul s'appuie sur la succession dans la création d'Adam et Eve pour établir la diversité des rôles: «En effet, l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme a été tirée de l'homme; et l'homme n'a pas été créé à cause de la femme, mais la femme à cause de l'homme.»¹⁸ La succession est donc significative. Aux yeux de Paul, cet ordre est vital à toute vie communautaire. Mais, comme pour prévenir tout abus, si souvent présent, hélas! dans les rapports homme-femme, l'apôtre s'empresse de qualifier ses propos: «Toutefois, dans le Seigneur, la femme n'est pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme. Car de même que la femme a été tirée de l'homme, de même l'homme naît de la femme et tout vient de Dieu.» (1 Co 11.11-12) Comme tout

17. E.J. Young, *In the Beginning* (Edinburgh: Banner of Truth, 1976), 77, traduction française par A. Coste: *Au commencement Dieu* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1986).

18. 1 Co 11.8-9. Cf. encore 1 Tm 2.13. Dans les deux passages, Paul se réfère à Gn 2.21-22.

être humain se définit par rapport à Dieu, que tous sont égaux devant lui, cette répartition des rôles de chacun n'est nullement une atteinte à l'identité de l'un ou de l'autre.

Toujours dans la même perspective, la fin de Genèse 2 est significative. «C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme...» (v. 24) Il ne faut pas voir, dans ce verset, une allusion à un matriarcat primitif, mais l'indication que l'homme a l'initiative d'un nouveau foyer¹⁹. Notons, enfin, que la femme reçoit de son compagnon son nom générique, *ishshah* (v. 23), mais aussi son nom propre, Eve (3.20). Mais quelle est la portée de ces considérations? H. Blocher, reprenant les propos où Paul dit: «L'homme est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme», nous permet de mieux cerner la raison d'être de cette diversité au sein du couple. L'apôtre poursuit une réflexion sur l'ordre. Il ne veut pas dire que la femme n'est pas créée à l'image de Dieu, mais qu'elle a, tout comme l'homme, un rôle représentatif à jouer. Et l'auteur de préciser: «... dans la relation des sexes, le privilège d'autorité, représentation de Dieu, se trouve du côté masculin... Dans tous les rapports terrestres, l'homme représente Dieu plus évidemment que ne le fait la femme... Mais du coup, c'est la femme qui représente le mieux l'humanité dans le rapport avec Dieu...»²⁰ Il en découle, comme l'ont remarqué plusieurs théologiens, que tout être humain se trouve, vis-à-vis du Seigneur, dans une «situation féminine, être de lui et pour lui, recevoir et porter la semence de sa parole, recevoir et porter le nom qu'il donne»²¹. On pourrait encore ajouter: produire du fruit de qualité en abondance.

Ayant abordé la sexualité, la vocation communautaire de l'individu et la nature des rapports de l'homme et de la femme, il nous faut parler de l'institution du mariage.

19. Cf. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (Jerusalem: Magnes Press, 1972), 137.

20. H. Blocher, *op. cit.*, 99.

21. *Ibid.*, 99.

4) *L'institution du mariage*

i) *Une ordonnance créationnelle*

Le mariage s'enracine dans l'intention de Dieu. Il est une institution établie par le Créateur lui-même. Le mariage n'est donc pas le résultat d'une évolution; il n'est pas non plus le produit de conditions sociologiques particulières; il n'est pas une solution de commodité liée à toutes les variantes de l'histoire. Sans doute le mariage répond-il aux besoins personnels et sociaux des hommes en société et sa forme institutionnelle varie-t-elle selon les cultures. Il n'en demeure pas moins que Dieu en est l'auteur. C'est lui qui en a précisé les contours et les normes qui le définissent. Le mariage se présente comme «une alliance»: «L'Eternel a été témoin entre toi et la femme de ta jeunesse que tu as trahie, bien qu'elle soit ta compagne et la femme de ton alliance.» (Ml 2.14) Cet engagement a une dimension verticale. Il se prend devant Dieu. Le Sage met en garde contre la courtisane «qui abandonne l'ami de sa jeunesse (le mari) et qui oublie l'alliance de son Dieu» (Pr 2.17), tout comme Matthieu 19, où Jésus réaffirme la loi du mariage; ces deux passages font allusion au début de la Genèse (2.21-24). Après avoir constaté la solitude de l'homme, les versets 20 à 23 racontent la création de la femme. En amenant Eve vers Adam, non seulement Dieu permet la rencontre et la reconnaissance mutuelle, mais il les invite à la vie commune. Le cri de joie qui s'élève de la bouche de l'homme à la vue de la compagne que son Père céleste lui présente constitue comme l'instauration du mariage, son fondement théologique. H. Blocher précise même que, «comme l'époux s'engage devant le magistrat, c'est à Dieu que l'homme répond son oui»²² (v. 23). Quant au verset 24, il donne la définition du mariage, il en contient la formule même, à condition de comprendre l'expression «ils deviendront une seule chair» au sens large.

22. *Ibid.*, 103. Cf. aussi F. Michaëli, *Le livre de la Genèse*, chap. 1 à 11 (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1957), 45.

En soulignant que le lien matrimonial est une ordonnance créationnelle, la perspective biblique indique qu'il concerne tous les hommes. A sa façon, une vieille tradition juive relative à l'alliance que Dieu avait conclue avec Noé (Gn 8.20-9.17) l'avait compris. Il s'agit, en fait, du renouvellement de l'alliance créationnelle dans le contexte d'un monde déchu. C'est à ce passage que cette tradition juive rattache les commandements de Noé. Ces sept commandements, les prosélytes de la porte étaient tenus de les observer, tandis que les prosélytes de la justice devaient se soumettre à la loi tout entière. Le quatrième commandement condamnait l'adultére et mettait ainsi en valeur l'engagement conjugal; le sixième instituait l'autorité civile.

*ii) La constitution du mariage:
la cérémonie civile et religieuse*

Mais qu'est-ce qui constitue la validité d'un mariage? Aussi important que soit l'amour, on n'est pas mariés parce qu'on s'est promis un amour éternel. On n'est pas mariés non plus parce qu'on a «glissé dans l'union physique». La relation sexuelle ne fait pas le mariage, n'est pas le mariage. Dans le cas de la séduction d'une vierge (Ex 22.15), la relation en cause n'est pas le mariage. Il est envisagé par la suite (*cf. Gn 34*). En 1 Corinthiens 6.16, celui qui a des relations avec une prostituée est uni avec elle sans pour autant être marié. Le rapprochement entre le quatrième et le sixième commandement de Noé, cité plus haut, nous fournit déjà des éléments de réponse.

Nous dirons avec H. Blocher qu'un mariage valide est une «alliance sanctionnée par l'autorité responsable de l'ordre social, par laquelle un homme et une femme s'engagent sans contrainte à mener une vie commune et à s'unir sexuellement».

– Une alliance: un contrat institué par Dieu et non pas un contrat bilatéral que l'homme pourrait façonner comme il l'entend.

– Une alliance sans contrainte: un engagement qui s'assume dans la liberté et la responsabilité. Dans l'Ancien Testament surtout, la solidarité familiale l'emporte sur la décision personnelle. Mais même dans ce cas, le consentement des intéressés est requis (Gn 24.58; 26.34).

– Une alliance qui mène à la vie commune et à l'union du corps: «ils deviendront une seule chair». Si cette expression signifie au sens étroit l'union physique (1 Co 7.3-5), elle a, nous l'avons signalé, un sens plus large: ils deviendront une «seule existence extérieure», une seule entité socio-économique²³. Cela implique la cohabitation (1 Co 7.12-13) et la bienveillance réciproque (Ep 5.29).

– C'est une alliance sanctionnée par l'autorité compétente. Le mariage n'est pas une affaire privée. Il a une dimension sociale. La collectivité en est témoin. Les fiançailles constituaient l'aspect juridique du mariage en Israël. La dot offrait à la femme une garantie objective de l'engagement de son mari. La fête et les célébrations donnaient un caractère public à la noce. Une fois conclu, le lien matrimonial relevait de la surveillance de l'autorité civile (Dt 22.13 et Rm 7.2). Si l'état de mariage regarde le magistrat, alors l'entrée en cet état le regarde aussi (Rt 4.9s). Ainsi l'autorité civile a reçu de la part de Dieu la responsabilité, la fonction de veiller à «l'ordre social dans ces aspects extérieurs». Le mariage appartient aussi à ce domaine²⁴.

– Enfin, c'est une alliance dans laquelle la fidélité, l'intégrité et l'amour que l'homme et la femme se manifestent l'un envers l'autre sont un miroir de la fidélité, de l'intégrité et de l'amour que Dieu initie entre lui et son peuple, Israël (Os 1-3; Ez 16). Mais plus encore, «le mariage chrétien, lui, se réfère consciemment au grand mystère de l'alliance nuptiale entre Jésus-Christ et l'Eglise»²⁵ (Ep 5.25-33).

23. H.W. Wolff, *op. cit.*, 31-35.

24. *Ibid.*, 145-148.

25. J.-J. von Allmen, *Prophétisme sacramental* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1964), 189.

II. La faute en Eden et ses conséquences

Les deux premiers chapitres de la Genèse posent les fondements de la sexualité. Ils en accentuent l'unité, la diversité et la complémentarité, et offrent une vue haute de la moralité sexuelle correspondant à la dignité de la personne, homme et femme. Mais force est de constater que de nombreux textes bibliques relatent avec réalisme et même rudesse des comportements où violences et perversions diverses se conjuguent pour bafouer la créature créée à l'image de Dieu. En particulier, la femme devient objet de désirs inavoués et de violences sexuelles extrêmes et humiliantes qui aboutissent à l'écrasement de l'autre et à la réification de la personne humaine²⁶. Comment rendre compte d'un tel contraste?

1) La connaissance du bien et du mal et ses conséquences

C'est le troisième chapitre de la Genèse avec son récit de la faute en Eden qui permet de rendre compte de l'irruption du mal et de la puissance du péché dans le monde, qui sème désordre, confusion et mort. Tout se joue autour du principe de mise à l'épreuve symbolisé concrètement par l'arbre de «la connaissance du bien et du mal»²⁷ (cf. Gn 2,9,17, 3,1-7, 3,22). Qu'est-ce que la connaissance du bien et du mal? On a proposé plusieurs interprétations de cette expression, dont l'explication

26. On peut penser à la polygamie qui, dans les textes anciens, est évoquée par rapport à certaines «personnes riches et puissantes» et qui sera, lors de la monarchie, pratiquée essentiellement par des rois tel Salomon qui, nous dit le livre des Rois, eut «sept cents femmes de rang princier et trois cents concubines» (1 R 11,3).

Il y a le cas d'Abraham, qui fait passer Sarah pour sa sœur et l'expose à devenir la femme du pharaon d'Egypte (Gn 12,12-20); *idem* pour Isaac (Gn 26,6-14). Il y a aussi Juda, qui couche avec Tamar, sa belle-fille, d'ailleurs sans le savoir puisqu'il croit que c'est une prostituée (Gn 38). On peut mentionner aussi Joseph, qui résiste aux avances de la femme de Potiphar, son maître. Victime d'un faux témoignage, il se retrouvera en prison (Gn 39,7-20). Il y a aussi le viol de Dina par Sichem, qui tombe ensuite amoureux d'elle et souhaite l'épouser. La vengeance de Siméon et Lévi sera terrible (Gn 34). La dramatique histoire de la concubine du lévite qui est livrée à des hommes sans morale ni scrupules qui abusent d'elle jusqu'à la faire mourir (Jg 19). Enfin, le viol de Tamar par Amnon, révélateur de l'ambiguité du désir humain. Malade d'amour, il force Tamar à coucher avec lui. Puis, une fois l'acte consommé, il a éprouvé «une haine plus violente que l'amour qu'il avait eu pour elle» (2 S 13,1-22).

27. La NBS traduit: «ce qui est bon est mauvais».

sexuelle. On a suggéré que le serpent était associé aux cultes de la fécondité. «Manger du fruit interdit s'apparente à un acte magique dont le but est d'éveiller la sexualité.» On a aussi émis l'hypothèse que l'usage de la sexualité, «obtenue sans l'avis de Dieu, se cacherait derrière l'acquisition de «connaissance de ce qui est bon ou mauvais». L'éveil de la honte et le sentiment de pudeur qui surgit entre Adam et Eve après la faute seraient un indice confirmant cette interprétation²⁸. Certains ont été jusqu'à dire que l'arbre de la connaissance du bien et du mal «permettait d'atteindre l'immortalité par le moyen de la procréation, l'établissement d'une famille et d'une postérité»²⁹. Cependant, cette exégèse n'est pas satisfaisante. Elle impose au texte une grille de lecture qui lui est étrangère et ne fait pas justice à la mentalité biblique. S'il est vrai que la racine «connaître» peut s'appliquer aux rapports sexuels, il n'est pas employé seulement dans un sens négatif (Gn 4.1). Nous y reviendrons. D'autre part, on ne voit pas très bien à quoi correspond l'institution du mariage (2.24) si cette interprétation est correcte. Ensuite, le fait qu'Adam et Eve cachent leur nudité après la faute témoigne que leur action affecte jusqu'à leur intimité physique et non pas que la sexualité est mauvaise en elle-même. Enfin, c'est oublier ou ignorer que nous assistons dans les récits des premiers chapitres de la Genèse à une désacralisation de la sexualité qui tranche radicalement avec la mentalité cananéenne avoisinante³⁰.

Une étude attentive de cette expression, connaissance du bien et du mal, permet d'en saisir le sens profond. *Elle signifie connaissance autonome qui s'émancipe de la souveraineté de Dieu.* Celui qui y accède choisit d'être sa propre finalité, fondant sa connaissance, ses valeurs, son bonheur, sur une perspective purement horizontale. S'affirmant «adulte» par

28. P. Debergé, *L'amour et la sexualité dans la Bible* (Montrouge: Nouvelle Cité, 2001), 91.

29. R. Gordis, «The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Dead Sea Scrolls», *Journal of Biblical Literature* LXXVI (1957), 123-138.

30. P. Debergé, *op. cit.*, 20-25.

rapport à Dieu, il devient son propre Dieu, et devient «comme dieu», s'arrogant la faculté, lui, un être fini, de décider ce qui est bien et mal et d'agir en conséquence (Gn 24.50, 31.24 et 29; Nb 24.13). C'est l'acte par lequel l'homme se révolte non seulement contre Dieu, mais contre sa propre nature de créature et revendique son autonomie totale. C'est l'origine de l'idolâtrie: la créature devient l'absolu. C'est aussi l'avènement de la mort spirituelle et physique: «L'homme vit maintenant de lui-même à partir de sa connaissance du bien et du mal et en cela il est mort.»³¹ La véritable nature de la faute, nous dit P. Debergé, «consiste à refuser d'être créé, d'être fondé en un autre que soi»³². A ce sujet, les propos de Calvin sont d'une remarquable pertinence: «... il a été défendu à l'homme non parce que Dieu voulut qu'il vaguât ça et là sans jugement ni discernement, à la façon des bêtes, mais afin qu'il ne désirât point plus qu'il n'était convenable et ne se constituât soi-même juge et arbitre du bien et du mal, en secouant le joug de Dieu en se fiant à son propre sens.»³³ Les conséquences de la révolte de l'homme sont désastreuses pour la création tout entière. L'homme est un agent libre, il est une cause première, son action a une portée plus ou moins longue. Par leurs choix, Adam et Eve, sa femme, bouleversent le cours de leur histoire. La rupture étant consommée, la mort s'installe. C'est une des manifestations du jugement de Dieu qui s'exerce selon le principe de causalité et dont les effets se répercutent dans le cours de l'histoire. En d'autres termes, la malédiction – parole par laquelle Dieu fait tomber le malheur et la mort sur l'homme ou sur les choses à cause du péché – tient compte des choix funestes de l'homme révolté et des conséquences dramatiques qui l'accompagnent. C'est ainsi que la rupture, conséquence de la désobéissance, affecte tous les aspects de la vie humaine:

31. D. Bonhoeffer, *op. cit.*, 55.

32. P. Debergé, *op. cit.*, 92.

33. J. Calvin, *Le livre de la Genèse* (Genève: Labor & Fides), 1961, 49.

- Aliénation³⁴ de l'homme avec Dieu: rupture de la relation verticale qui engendre peur et méfiance.
- Aliénation de l'homme avec lui-même. L'homme devient un étranger pour lui-même.
- Aliénation de l'homme avec son semblable, y compris avec son vis-à-vis le plus intime. C'est la rupture de la relation horizontale.
- Aliénation de l'homme avec la création animale, végétale et géophysique, c'est-à-dire son environnement de vie.

2) *L'aliénation au sein du couple*

i) Peine et douleur

Comment cette aliénation de vie se manifeste-t-elle au sein du couple que représentent Adam et Eve? Le passage qui relate la conversation de Dieu avec nos premiers parents et rapporte la sentence que Dieu prononce contre les trois protagonistes impliqués dans le drame qui vient de se jouer nous permet de répondre à cette question (Gn 3,8-19). Notons, d'abord, comme conséquence immédiate, le rejet de la responsabilité sur l'autre: Adam sur Eve et cette dernière sur le serpent. Dans les paroles qu'il prononce à l'encontre des acteurs de la scène, le Seigneur commence par maudire le serpent. Commentant Genèse 3,14, voici ce que dit J. Calvin: «Car Dieu parle au serpent de telle manière que la fin du propos s'adresse au diable.»³⁵ A travers le serpent, c'est le diable lui-même qui est maudit. Le serpent est maudit parce que, étant créé pour l'homme (c'est-à-dire l'homme et la femme), il a participé à précipiter leur ruine. Il est condamné à une perpétuelle ignominie. Manger la poussière est le signe d'une

34. Aliénation: le fait d'être étranger, éloigné ou même hostile, non dans le sens marxiste et hégelien d'*Entfremdung*: état de l'individu qui, par la suite des conditions extérieures (économiques, politiques, religieuses), cesse de s'appartenir, est traité comme une chose, devient esclave des choses et des conquêtes mêmes de l'humanité qui se retournent contre lui (Petit Robert, 1992, 48).

35. J. Calvin, *op. cit.*, 79.

nature vile et sordide (Es 65.25)³⁶. C'est la gravité du mal qui est ainsi soulignée.

Non seulement la malédiction frappe le serpent et Satan, mais c'est la condition de vie de l'homme et de la femme qui est changée. La condition de vie des premiers parents est changée parce que la terre est maudite (v. 17), parce que la mort jette son ombre sur leur vie, parce que la puissance des ténèbres a libre cours. La vie de l'homme, dans un monde devenu anormal à cause de la réalité du péché, est marquée par la douleur et la peine. Mais, dans ces conditions nouvelles, cette peine peut être «un bien», elle est porteuse d'espérance, car elle souligne le dénuement de l'être humain, condition essentielle à la réception de la grâce. Voici ce que Dieu dit à la femme: «Augmenter, j'augmenterai (rendre nombreuses) tes douleurs et tes conceptions, dans la peine (douleur) tu enfanteras des fils.» (Gn 3.16a)³⁷ Les termes «peine», «labeur», en particulier agricole (*'istabon*), «douleur» (*'esteb*) sont significatifs. En Genèse 5.29, la peine de la femme est aussi celle de l'homme: «Celui-ci nous réconfortera de nos labeurs et des peines qu'impose à nos mains un sol maudit.» La peine de la femme la frappe dans son activité essentielle «en tant qu'épouse et mère»³⁸. Il faut préciser cependant que les douleurs portent comme pour Adam (3.17-19) sur toute son activité et pas seulement sur le «travail» et l'«enfantement». Au sein de cette condition nouvelle, c'est désormais la grâce divine qui est décisive: «C'est la bénédiction de YHWH qui enrichit sans que l'effort (la peine ou la douleur) n'y ajoute rien.» (Pr 10.22, 15.1, 14.23, 5.10; Ps 127.2)

36. *Ibid.*, 30.

37. «Je vais multiplier tes souffrances et tes grossesses. C'est dans la souffrance que tu enfanteras des fils.»

38. Bible de Jérusalem (Paris: Cerf 2000), note ba, 113.

ii) Désir et violence

La dernière phrase du verset 16 mérite notre attention: «Vers ton mari se porteront tes désirs et lui dominera sur toi.»³⁹ Le mot hébreu *teshouqah* signifie désir d'une femme pour un homme (Gn 3.16); désir d'un homme pour une femme (Ct 7.11); le désir du péché pour l'homme: «Si tu n'agis pas bien, le péché, tapi à ta porte, est avide de toi. Mais toi, domine-le.» (Gn 4.7) H. Blocher, dans son étude des premiers chapitres de la Genèse, aborde le verset 16b. Voici ce qu'il dit: «Le désir de la femme vers l'homme est un élan positif mais la femme sera écrasée par l'homme.»⁴⁰ Il se démarque ainsi de la lecture de Susan H. Foh, qui voit dans ce désir de la femme le «désir de dominer»⁴¹. Comment faut-il comprendre la deuxième partie du verset? Tout dépend de la manière dont on comprend «le désir» de la femme vers l'homme: positivement et/ou négativement. Mais faut-il choisir? Désormais le désir humain est caractérisé par la duplicité. Ne faut-il pas voir dans ce verset la relation de puissance qui s'instaure entre l'homme et la femme? La tentation pour la femme, c'est de s'attacher à l'homme, d'en faire son absolu tout en voulant devenir son absolu et réciproquement, avec cette différence que l'homme sera tenté d'exercer une domination écrasante. Comme il y a rupture dans la relation la plus intime, la relation conjugale, une relation de puissance s'installe. C'est la conséquence normale de la mort spirituelle. L'homme et la femme ayant perdu le nord, ayant perdu le point de référence absolu, deviennent l'un pour l'autre l'absolu et source de déception, puisqu'un être créé, fini, ne peut assumer le rôle de Dieu. C'est là une forme d'idolâtrie et, avec l'idolâtrie, l'introduction de la servilité et

39. Calvin traduit: «Ta volonté sera sujette à ton mari.» La Bible de Chovet: «Tes désirs se rapporteront à ton mari et il aura seigneurie sur toi.»

40. H. Blocher, *op. cit.*, 178.

41. S.H. Foh, «What is the Woman's Desire?», *Westminster Theological Journal* 37 (1975), 376-83.

de la domination réciproque au cœur même de la relation la plus intime. La violence a désormais droit de cité au cœur du couple, de la conjugalité. Mais au sein même de cette malédiction retentit déjà la promesse: l'hostilité entre la semence (descendance) de la femme et celle du serpent s'achève avec l'écrasement de Satan (Gn 3.15)⁴². C'est la première promesse de délivrance. Ainsi, dès la révolte initiale, la justice et l'amour du Seigneur se rencontrent afin de mettre en œuvre le projet de salut, source de réconciliation et de paix, conditions pour que s'épanouissent une humanité renouvelée, une relation personnelle restaurée.

Pour illustrer cette ambiguïté et la tension ou, plus encore, la violence qui l'accompagnent, revenons un instant à la racine *yada'*, «connaître», dont l'un des usages signifie avoir des relations sexuelles. Cette racine est employée à plusieurs reprises pour évoquer le caractère positif des relations sexuelles: «L'homme connut Eve, sa femme; elle devint enceinte et enfanta Caïn et dit: J'ai procréé un homme, avec le Seigneur.» (Gn 4.1, cf. aussi 24.16, 38.26; Jg 11.39; 1 S 1.19; 1 R 1.4), mais cette expression peut décrire l'immoralité et la violence sexuelles. Ainsi, dans le livre des Juges, on nous raconte l'histoire terrible du lévite et de sa concubine qui, ayant trouvé l'hospitalité auprès d'un vieillard de Guibea, furent assaillis par une bande de vauriens qui voulaient d'abord abuser du prêtre. N'ayant pas obtenu gain de cause, ils se contentèrent de sa concubine! Le récit est d'une rare violence: «Ils la connurent et la brutalisèrent toute la nuit, jusqu'au matin; puis ils la renvoyèrent au lever de l'aurore.» Elle ne devait pas survivre à ce traitement inique et abject (Jg 19.22-25, cf. Gn 19.5,8)⁴³. Les passages mentionnés plus haut illustrent bien l'ambivalence et l'ambiguïté qui caractérisent désormais les relations sexuelles. Perçu positivement,

42. La LXX (traduction grecque) traduit «celui-ci» au lieu de «celle-ci» (v. 15) et voit dans ce verset pointer l'espérance messianique.

43. Dans ces deux passages, l'expression «connaître quelqu'un» s'applique aussi bien aux relations sexuelles entre hétérosexuels ou homosexuels. Cf. encore Nb 31.17-18; 21.11, où le sens est plutôt neutre.

«connaître quelqu'un» signifie s'engager entièrement, donner toute sa personne, esprit, âme et corps, appartenir pleinement à l'objet de connaissance. Ce vocable dénote la nature profonde des relations sexuelles. Celles-ci supposent une communication et un amour personnels entre deux êtres libres qui se sont choisis mutuellement. Sans les dimensions culturelle et spirituelle de la relation, il n'y a pas de communion physique et affective véritable, mais réification, détérioration et avilissement des rapports et, par conséquent, des personnes concernées. Cette expression souligne donc l'importance d'une révélation mutuelle au cœur même d'une relation qui suppose une altérité différenciée et dont le cadre prévu par Dieu est l'alliance du mariage. Cet acte, intime, dans lequel chacun se manifeste et se donne à l'autre, engendre une unité profonde dont le fruit est cette œuvre extraordinaire qu'est la procréation. En naissant, l'enfant incarne l'unité du couple et prolonge celui-ci tout en formant une entité distincte.

III. L'exigence bienveillante de l'alliance mosaïque⁴⁴

1) *Les concessions à l'obstination*

C'est à partir de cet arrière-plan qu'il nous faut faire quelques remarques sur la législation biblique. Lorsque Jésus répond aux pharisiens au sujet du divorce, il établit un contraste entre la vraie nature du mariage tel qu'il a été établi à l'origine et les concessions que la loi fait à l'obstination rebelle de l'homme afin d'en limiter ses effets négatifs: «C'est à cause de votre obstination (de votre dureté de cœur) que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; au commencement il n'en était pas ainsi.» Jésus, par sa réponse, montre bien que les règlements sur le divorce (répudiation) et le remariage, inclus dans les clauses (stipulations) de l'alliance, sont de l'ordre d'une concession, d'une tolérance.

44. Je suis redevable pour la trame de l'argumentation de ce paragraphe à une brochure de D. Kidner, *Hard Sayings, The Challenge of Old Testament Morals* (London: IVP, 1972), 17-19.

Le divorce n'est pas un commandement du Seigneur. Il s'agit d'une législation de type conditionnel qui aboutit à la conclusion qu'il est impossible de reprendre une femme qui a été répudiée comme épouse (Dt 22.1-4). Agir ainsi signifierait qu'il est possible de prêter sa femme à un autre! Or, aux yeux de Dieu, c'est une abomination et c'est une manière «de charger de péché le pays» (v. 4). La finalité de cette stipulation est d'empêcher des répudiations trop faciles et, ainsi, de protéger la femme, créée à l'image de Dieu.

2) L'humanité de la loi

Ce souci de décence et de dignité habite l'ensemble des lois de l'Ancien Testament qui touchent à la sexualité. La violence sexuelle et la versatilité dans le comportement sont des atteintes à la valeur unique de la personne. Ainsi le viol est considéré comme une humiliation (Dt 22.28,29), de même les agissements capricieux de l'homme qui a pris une esclave pour femme. Si celle-ci cesse de lui plaire, il a l'obligation de lui rendre sa liberté (Dt 21.10-14). Une protection comparable est illustrée par la législation concernant les esclaves-servantes filles israélites (Ex 21.7-11). S'il est vrai qu'il n'est pas possible d'éliminer les tensions inhérentes à la polygamie, la législation garantissait l'égalité des droits conjugaux des femmes de second rang et de leurs enfants (Ex 21.10; Dt 20.15-16). C'est ainsi que pouvait être évitée la rivalité cruelle que les deux sœurs, Léa et Rachel, ont connue en tant qu'épouses de Jacob (Gn 29s.). En effet, la loi interdit explicitement ce cas de figure (Lv 18.18). Ce respect de la dignité d'une personne est, en réalité, une manière de respecter Dieu qui a créé le monde et choisi Israël comme son peuple. Il n'est pas permis d'exploiter les choses et les personnes pour satisfaire ses intérêts égoïstes ou ses désirs capricieux et changeants. Ceci est d'ailleurs aussi vrai pour le corps, manifestation concrète de la personne et de sa dignité.

3) *L'altérité et le refus de la confusion*

La législation consacrée à la sexualité (Lv 18) illustre bien cette perspective. Cet ensemble de prescriptions commence et se termine par cette phrase: «Je suis le Seigneur votre Dieu.» (versets 5 et 30) Elle souligne à nouveau, si besoin était, le lien qui existe entre le respect de Dieu et le respect de sa création et, en particulier, de la dignité du prochain et de son corps. Ces lois sont là pour promouvoir le respect de la différence des sexes, des liens familiaux et de la dissemblance de nature entre les êtres humains et les animaux. Comme le dit P. Debergé⁴⁵, sont donc interdites les relations consanguines (18.6-18), l'homosexualité (18.22; 20.13) et la zoophilie (18.23; Ex 22.18; Dt 27.21). La zoophilie est formellement écartée pour deux raisons:

– C'est une manière de se rendre impur, comme d'ailleurs l'adultère (v. 20). En d'autres termes, c'est se souiller moralement.

– C'est, en plus, pratiquer la confusion, refuser la différence de nature prévue par le Créateur.

C'est mélanger ce que Dieu a séparé. C'est se livrer à «la perversion» (NBS), à «la dépravation» (BS)⁴⁶. Quant à l'homosexualité, elle est considérée comme une «abomination» (v. 22)⁴⁷ et est même qualifiée d'«acte de folie»⁴⁸ dans l'épisode tragique de Guibeah (Jg 19.23-24). Ces paroles sont dures. Par là, ces textes soulignent que «tout comportement qui refuse la différence des sexes, et n'assume donc pas la dimension

45. P. Debergé, *op. cit.*, 26.

46. *Tebel* caractérise ici les relations sexuelles avec une bête (23); relations sexuelles d'un homme avec sa belle-fille (Lv 20.12). «Pour se rendre impur en elle.» Ce mot vient de la racine *bâlal*, confondre! Cf. confusion des langues à Babel.

47. *tôkhebah* = abomination: chose scandaleuse aussi bien éthiquement que religieusement (Gn 43.32; Lv 18.26; Pr 3.32; Dt 7.25; Lv 20.13).

48. *hanebâlah hazôt*: «cette folie». Cet acte insensé se manifeste par une triple transgression: a) le viol; b) le refus de l'hospitalité; c) le rejet de la différenciation sexuelle. Cf. Gn 19.4-7; Jg 19.22; Lv 18.22, 20.13; Dt 23.17 (18).

procréatrice de la sexualité, n'est pas conforme au projet de Dieu sur la création⁴⁹. Ce que la perspective biblique nous propose, c'est une altérité différenciée au sein du couple homme-femme. Elle seule renvoie à l'altérité avec le Tout Autre! Le refus de l'ordre de création implique le refus de celui qui en est l'auteur⁵⁰. On comprendra mieux, à la lumière de ces considérations, pourquoi l'exemple de l'amitié de David et Jonathan ne peut pas être interprété comme une «histoire d'amour» librement consentie entre deux individus du même sexe. Certes, les mêmes termes et phrases, employés pour décrire l'amour entre un homme et une femme, sont utilisés pour évoquer la qualité de l'amitié entre David et Jonathan (1 S 18.1, 19.1; 2 S 1.26). Ce n'est cependant pas l'intention de l'auteur de cette histoire de suggérer que la relation des deux amis était de nature homosexuelle. Il cherche avant tout à souligner que l'engagement des deux hommes était caractérisé par la fidélité. Le lien qui les unit est l'expression à la fois de leur amitié forte et de leur loyauté politique, qui inclut protection mutuelle mais aussi des générations ultérieures. Jonathan a, en effet, compris que Dieu avait choisi David comme le successeur de Saül son père! Cette alliance implique affection, loyauté et solidarité dans la mise en œuvre du projet du Seigneur pour son peuple⁵¹.

49. P. Debergé, *op. cit.*, 26.

50. Elle entraîne la souillure du peuple de l'alliance.

51. Voici ce que dit P.K. McCarter jr., dans son commentaire sur 2 Samuel 1.26 au sujet de cette double perspective, à la fois politique et personnelle: «Dans le Proche-Orient ancien, le vocabulaire de l'amour faisait partie du langage propre au discours politique. On constate, en effet, que bien des propos concernant l'amour que Jonathan éprouve pour David ont une connotation politique. Mais comme ce passage l'indique clairement, il existait entre les deux hommes une relation personnelle à la fois chaleureuse et intime.» Je ne connais pas de plus belle définition de l'amitié! Cf. P.K. McCarter jr., «II Samuel». *The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1984), 77. A. Caquot et Ph. de Robert. *Le livre de Samuel* (Genève: Labor & Fides, 1994), 219-221 (1 S 18.1-4); 251-252 (1 S 20.41); 371 (2 S 1.26); J.A. Thompson, «The Significance of the Verb Love in the David-Jonathan Narratives in I Samuel», *Vetus Testamentum* 24 (1974), 334-338. Dans cet article, l'auteur argumente de manière convaincante que le lien qui unit Jonathan et David est à la fois affectif, personnel et politique, pratique attestée dans les traités du Proche-Orient ancien. Pour des exemples bibliques, cf. 1 R 5.15; 2 S 5.11; 1 S 16.21 («... Saül aimait beaucoup David, et il fit de lui son porteur d'armes»).

4) *Une parole-loi qui structure et libère*

Pour revenir à nos propos sur la législation biblique, force est de constater que le contraste avec les législations des voisins d'Israël est grand. Les textes égyptiens et cananéens ainsi que la législation hittite, pourtant considérée comme plus humaine, tolère la zoophilie et le travestisme (*cf. son* rejet en Dt 22.5). En Egypte, l'inceste est pratiqué au sein de la famille royale. En Mésopotamie, comme d'ailleurs chez les patriarches (Gn 20.12,29), certaines formes d'inceste sont acceptées. Les Ammonites se livrent aux sacrifices d'enfants. L'homosexualité aussi est attestée chez les Hittites, en Canaan et en Mésopotamie. A Ugarite, on parle des relations sexuelles des dieux avec les animaux. Contrairement à la perspective biblique, la castration et la prostitution cultuelle font partie des habitudes sociales et religieuses très répandues dans le Proche-Orient ancien⁵². L'opinion publique ne suffit pas pour garantir une moralité individuelle et publique de qualité. Ce qui fait la différence en Israël, c'est la présence du Dieu créateur, du Dieu de l'alliance qui a prononcé une parole-loi qui structure, libère et donne vie à tous ceux qui la reçoivent avec confiance. Cette vue haute de la morale sexuelle et cette insistance sur la dignité humaine sont bien présentes dans la législation d'Israël, quoique de manière imparfaite. Elles devaient néanmoins porter leurs fruits. Certaines concessions à l'obstination (à la dureté du cœur) s'estompèrent progressivement. Ainsi la monogamie devait se généraliser sauf à la cour du roi (1 R 11.1-4)⁵³. Dans le livre des Proverbes, la mère de famille est décrite comme le partenaire de son mari et joue un rôle important dans l'éducation de ses enfants (Pr 6.20) et dans la

52. Pour les sources, *cf.* D. Kidner, *op. cit.*, 18, et G.J. Wenham, *The Book of Leviticus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 251, 252.

53. Dans la section du Deutéronome intitulée «Les prescriptions pour le roi» (Dt 17.14-20), l'auteur met en garde le peuple de l'alliance contre trois tentations auxquelles le futur roi d'Israël aura à résister: l'idolâtrie de la puissance, de la richesse et de la sexualité (vv. 16-17). La seule manière de se prémunir contre de telles tentations consiste à s'imprégner de la sagesse du Seigneur, de le craindre et de mettre en pratique sa volonté.

vie économique de la cité (cf. Pr 31). D. Kidner signale même que des fidèles de la première alliance mettent en avant la chasteté intérieure annonciatrice du Sermon sur la montagne!⁵⁴ Ecouteons ces paroles saisissantes de Job: «J'avais conclu une alliance pour mes yeux; comment aurais-je pu fixer mon attention sur une vierge?» (Jb 31.1; Sir 9.5)

En guise de conclusion

De nombreux passages bibliques, législatifs, narratifs et prophétiques pourraient encore être cités pour illustrer notre propos. Ceux que nous avons commentés nous permettent de voir comment la sexualité s'articule autour du motif biblique fondamental: création, faute et rédemption. La sexualité est bonne. Depuis la faute en Eden, elle est habitée par l'ambiguïté et l'ambivalence. Elle est, cependant, appelée à cueillir les fruits nouveaux de la rédemption! Le Sage l'avait bien compris lorsqu'il invite son disciple à aimer, sous le regard gracieux de Dieu, la femme de sa jeunesse avec passion et bienveillante loyauté (Pr 5.15 à 20).

54. D. Kidner, *op. cit.*, 19.

L'APÔTRE PAUL ET LA SEXUALITÉ

Un conflit d'échelles des valeurs

Jacques BUCHHOLD*

La sexualité constitue, dans le réseau que composent les relations humaines, une «zone à haute tension». C'est pourquoi, dans toute société, elle est gardée sous «haute protection» et son énergie s'y diffuse le long de «lignes» définies et reconnues, qui canalisent l'«intensité» de ses manifestations et s'organisent pour former un système avec son «échelle» des valeurs.

Les écrits pauliniens parlent de cette «zone à haute tension» des relations humaines qu'est la sexualité. Quel cadre l'apôtre définit-il pour une manifestation de son «énergie» qui soit bénéfique pour les êtres humains? Quelle est l'échelle des valeurs qui structure la morale sexuelle prônée par l'apôtre, et pourquoi opte-t-il pour une telle vision des choses? Et que dire des «fusibles» – des interdits – qui la caractérisent et la protègent? Telles sont quelques-unes des questions auxquelles je vais tenter de répondre.

I. Une double composante

1. *Un enracinement vétérotestamentaire*

Les écrits de Paul sont, pour la plupart, des écrits de circonstance dans lesquels l'apôtre affronte les problèmes qui

* J. Buchhold est professeur de Nouveau Testament à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

se posent aux croyants de fraîche date auxquels il s'adresse. Il n'est donc pas surprenant qu'on ne trouve pas dans ses épîtres *un passage* qui traite, de manière développée et complète, de l'éthique de la sexualité. Les données concernant ce sujet sont dispersées dans les diverses lettres pauliniennes. En fait, les seules épîtres dans lesquelles la sexualité n'est pas explicitement mentionnée d'une manière ou d'une autre sont Philippiens, 2 Thessaloniciens et Philémon. Trois épîtres sur treize: pour Paul, parler de sexualité dans l'enseignement de l'Eglise n'était pas tabou!

Une autre raison explique qu'on ne trouve pas de passage où Paul élaboré, de manière exhaustive, une éthique de la sexualité: son enseignement n'est pas original, il s'enracine dans l'héritage juif vétérotentamentaire dans lequel l'apôtre puise selon les besoins.

Deux indices permettent d'illustrer ce fait. Premièrement, Paul a recours aux données vétérotentamentaires sur la création lorsqu'il parle de sexualité. Il cite à deux reprises Genèse 2.24 en partie ou dans sa totalité – «C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux seront une seule chair» – dans deux textes importants traitant, l'un du mariage (Ep 5.21-33), l'autre de la prostitution (1 Co 6.12-20). Et c'est en se fondant sur les réalités créационnelles que Paul, en 2 Timothée 4.1-5, souligne que la sexualité est bonne, en s'opposant à ceux qui prescrivent de ne pas se marier¹.

Le deuxième indice est moins fort, car l'interprétation du texte est controversée, mais il est significatif; il touche, en effet, un point de détail, de vocabulaire, de l'enseignement paulinien. Le texte qui nous intéresse est 1 Corinthiens 7.14; il concerne les mariages entre croyants et non croyants:

1. Cf. aussi le renvoi au commandement de la loi interdisant l'adultère (Rm 13.9).

«Le mari non croyant, affirme Paul, est *sanctifié* par la femme [croyante], et la femme non croyante est *sanctifiée* par le frère, autrement vos enfants seraient *impurs*, tandis qu'en fait ils sont *saints*.» (BC)

Si je comprends bien ce verset, l'apôtre emploie en 1 Corinthiens 7.14 le langage technique de la «sainteté» et de la «pureté», non pour parler de la situation spirituelle du mari, de la femme et de leurs enfants face à Dieu mais, à la manière des Juifs de son temps, pour parler de la *légitimité* du mariage et des relations sexuelles entre un conjoint croyant et un conjoint non croyant, ainsi que de la *légitimité* des enfants qui naissent de cette union². Le traité du Talmud lui-même qui discute des relations maritales légitimes et illégitimes («saintes» et «impures») s'intitule *Qiddushin*, ce qui se traduit littéralement «saintetés».

Ainsi, comme le reconnaît de plus en plus la recherche actuelle, sur ces questions de sexualité comme dans tant d'autres domaines, l'apôtre Paul est avant tout un *digne* (et légitime!) fils de l'Ancien Testament.

2. Des problématiques païennes

Mais s'il est vrai que l'enracinement de l'éthique sexuelle paulinienne est juif, ses problématiques sont essentiellement *païennes*. En affirmant cela, je ne veux bien entendu pas dire que le monde juif était exempt de tout problème lié à la sexualité, mais je suggère que l'apôtre n'a pas pu se contenter de tout simplement transmettre son héritage juif en matière de morale sexuelle aux croyants des Eglises qu'il a fondées, pour être fidèle à son ministère de docteur de l'Eglise; il lui a fallu, non seulement dénoncer l'inconduite sexuelle

2. D'où la traduction de la Bible du Semeur: «Car du fait de son union avec sa femme, le mari non croyant est bien un mari légitime et de même, du fait de son union avec son mari chrétien, la femme non croyante est bien une épouse légitime. Autrement, leurs enfants seraient des enfants naturels, alors qu'en réalité ils sont légitimes.»

comme il l'aurait fait dans un contexte juif, mais surtout affronter une autre morale sexuelle: la morale sexuelle du monde hellénistique avec ses diverses problématiques.

Je traiterai de cet affrontement en abordant deux problèmes qui le mettent particulièrement en évidence: la prostitution et l'homosexualité.

II. L'«inconduite sexuelle» (la *porneia*)

Quelques mots des péchés liés à la sexualité

• *porneia* («inconduite sexuelle»): 1 Co 5.1 [2x], 6.13,18, 7.2; 2 Co 12.21; Ga 5.19; Ep 5.3; Col 3.5; 1 Th 4.3;

porneuô («se livrer à l'inconduite sexuelle»): 1 Co 6.18, 10.18 [2x];

pornè («prostituée»): 1 Co 6.15-16;

pornos («l'homme qui se livre à l'inconduite sexuelle»): 1 Co 5.9,10-11; 6.9; Ep 5.5; 1 Tm 1.10;

• *moichalis* («adultère»): Rm 7.2 [2x];

moicheia («péché d'adultère»): Ga 5.19;

moicheô («commettre l'adultère»): Rm 2.22 [2x]; 13.9;

moichos («homme adultère»): 1 Co 6.9;

• *arsenokoîtes* («homme qui couche avec un homme»): 1 Co 6.9; 1 Tm 1.10;

• *malakos* («passif»): 1 Co 6.9.

Le mot le plus fréquent que Paul utilise pour désigner les péchés liés à la sexualité est le mot *porneia*, auquel il faut ajouter les mots de la même famille: le verbe *porneuô* et les deux noms masculin et féminin *pornos* et *pornè*. Les mots *porneia* ou *pornos* sont présents, en particulier, dans chacune

des listes de pratiques pécheresses diverses que l'apôtre dénonce en 1 Corinthiens 5.11, 6.9-10; Galates 5.19-21; Ephésiens 5.3-5; Colossiens 3.5-8 et 1 Timothée 1.9-10. Ainsi, en Galates 5.19-21, Paul écrit:

«Or les œuvres de la chair sont manifestes: incondeute sexuelle (*porneia*), impureté, débauche, idolâtrie, sorcellerie, hostilités, disputes, passions jalouses, fureurs, ambitions personnelles, divisions, dissensions, envie, beuveries, orgies et autres choses semblables. Je vous préviens, comme je l'ai déjà fait: ceux qui pratiquent de telles choses n'hériteront pas le royaume de Dieu.» (NBS)

Cette *porneia* désigne, ainsi que le traduit la Nouvelle Bible Segond (NBS), l'«incondeute sexuelle» (l'ancienne «fornication») sous ses diverses formes, c'est-à-dire toute relation sexuelle en dehors du mariage. En 1 Corinthiens 5.1, le mot vise l'inceste; en 6.13 et 18, la fréquentation des prostituées; en 7.2, l'infidélité conjugale; en 1 Thessaloniciens 4.3 (avec le v. 6), les relations sexuelles avec une personne mariée.

A) La porneia et le paganisme

Certes, tous ces comportements coupables se retrouvaient en milieu juif: le livre des Proverbes et les évangiles, entre autres, nous en livrent le témoignage. Mais en milieu païen, hormis le cas d'inceste à Corinthe³, ces pratiques étaient des modes de vie largement acceptés: la *porneia* caractérise la conduite des païens aux yeux de Paul.

«La volonté de Dieu, écrit-il en 1 Thessaloniciens, c'est votre consécration: abstenez-vous de l'incondeute sexuelle (*porneia*); que chacun de vous sache prendre femme dans la consécration et l'honneur, sans se livrer aux passions du désir, comme le font les païens qui ne connaissent pas Dieu.» (1 Th 4.3-5)

Ce jugement de Paul sur la culture hellénistique de son temps ne paraît pas excessif ou outrancier. Déjà au IV^e siècle

3. Voir 1 Co 5.1: «... d'une incondeute telle qu'elle ne se rencontre pas même chez les païens.»

avant Jésus-Christ, le Pseudo-Démosthène écrivait:

«Nous avons les courtisanes en vue du plaisir, les concubines pour nous fournir les soins journaliers, les épouses pour qu'elles nous donnent des enfants légitimes et soient les gardiennes fidèles de notre intérieur.»⁴

Ainsi que le montre Paul Veyne, à Rome, le mariage au tournant de l'ère chrétienne est encore essentiellement un acte civique par lequel on remplit ses obligations à l'égard de la cité en engendrant des citoyens. L'épouse, écrit-il, «n'était qu'un outil du métier de citoyen et de chef de famille; elle faisait des enfants et arrondissait le patrimoine»⁵; elle n'était qu'un des éléments de la maisonnée et demeurait dans un état de subordination à son mari. Pour l'homme, «le mariage était donc senti comme un devoir parmi d'autres, comme une option à prendre ou à rejeter»⁶. Il s'agissait de morale civique et non d'une morale intériorisée du couple, et si les époux étaient heureux en ménage, cela ne faisait qu'ajouter à leur mérite mais n'était pas essentiel à leur union.

Il est vrai que, comme le montre Michel Foucault et le relève Paul Veyne⁷, sous l'Empire, l'idéal de l'époux hellénistique est petit à petit passé de celui de bon citoyen à celui de bon mari au cours du I^e siècle. *L'Erotikos. Dialogue sur l'amour*⁸ de Plutarque, né vers 45 de notre ère, est l'un des témoins de cette évolution. Mais Plutarque, dans ce traité, se voit encore obligé de batailler pour imposer son idéal de l'amour conjugal. Du temps de Paul, la *porneia* était encore largement un mode vie caractéristique du paganisme: ce n'est pas dans le

4. Pseudo-Démosthène, *Contre Néaira*, 122, dans R. Flacelière, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, nouvelle édition revue et corrigée (Paris: Hachette, 1959), 95.

5. P. Veyne, «L'Empire romain», dans *Histoire de la vie privée. 1. De l'Empire romain à l'an mil*, sous dir. Philippe Ariès & Georges Duby, Points Histoire H260 (Paris: Seuil), 47.

6. *Ibid.*, 48.

7. *Ibid.*, 46.

8. Plutarque, *Erotikos. Dialogue sur l'amour*, trad. du grec par Christiane Zielinski (Paris: Arléa, 1995).

mariage que les hommes assouvissaient principalement leur besoin de plaisir sexuel. Cela, cependant, ne signifie pas que la culture hellénistique constituait un univers de débauche, sans règles ni contraintes. Au contraire! «Le paganisme a été en réalité paralysé par des interdits»: l'amour, lui-même, pour être «selon les convenances», ne se faisait pas nu et toujours dans l'obscurité, et les caresses devaient être peu nombreuses. Mais «d'après la réalité civique, où le privilège des mâles était inscrit», souligne Veyne, selon l'échelle machiste des valeurs du temps, l'infidélité conjugale du mari était largement tolérée, et concubines, courtisanes, prostituées et esclaves avaient comme rôle social, plus ou moins accepté, de répondre, selon leur rang, aux besoins sexuels des hommes.

B) Les croyants et les prostituées (pornai) de Corinthe

Il n'est donc pas étonnant que l'apôtre Paul ait eu à affronter des situations dans lesquelles les jeunes convertis du paganisme ont continué à vivre selon la morale sexuelle qu'ils avaient intériorisée, en tentant même de l'accorder avec leur nouvelle foi. Tel a été le cas de certains croyants de Corinthe qui ont persisté à fréquenter, tout en se disant chrétiens, les «prostituées», en grec les *pornai*; le fameux temple d'Aphrodite à Corinthe comptait mille hiérodules, des prostituées sacrées (1 Co 6.12-20).

Leur raisonnement, qui comprend deux éléments principaux, semble avoir été le suivant: premièrement, il est tout aussi naturel d'assouvir ses besoins sexuels que de manger et de boire. On retrouve un tel raisonnement chez plusieurs auteurs païens, et l'on jugeait que l'abstinence sexuelle était plus nocive que la pratique modérée d'une sexualité libre¹⁰. L'apôtre semble répondre à un tel argument lorsqu'il écrit:

«Les aliments sont pour le ventre, comme le ventre pour les ali-

9. Veyne, *op. cit.*, 187.

10. Hauck & Schulz, *pornè ktl*, TDNT, VI, 582, et n. 17.

ments; Dieu réduira à rien celui-ci comme ceux-là. Mais le corps n'est pas pour l'inconduite sexuelle: il est pour le Seigneur, comme le Seigneur pour le corps.» (1 Co 6.13)

Pour justifier leur pratique de l'inconduite sexuelle, ces Corinthiens semblent de deuxièmement s'être appuyés sur certains éléments de la prédication même de l'Evangile libérateur par Paul. «Tout est permis», avait-il dit; on peut donc faire tout ce que l'on veut, avaient-ils compris. C'est pourquoi l'apôtre leur rétorque: «Tout m'est permis, mais tout n'est pas utile; tout m'est permis, mais moi, je ne permettrai à rien d'avoir autorité sur moi.» (1 Co 6.12)

Il est important de noter que ces deux réponses lapidaires de Paul, qui concernent *la place du corps dans la vie du chrétien et l'autorité ultime à laquelle il se soumet*, ne font qu'introduire le développement plus élaboré qui suit. Car l'apôtre sait fort bien qu'il lui faut offrir une nouvelle compréhension de la sexualité, avec sa nouvelle échelle des valeurs, s'il veut amener les Corinthiens à changer de comportement.

a. Une nouvelle théologie du corps

Pour le païen de l'époque, le corps est un lieu de passage obligé qu'il abandonnera lors de sa mort et, lorsqu'il envisage une survie après la mort, celle-ci est conçue comme une survie de l'âme dépouillée du corps. Or, il semble bien que certains croyants de Corinthe avaient aussi compris de cette manière le salut apporté par Jésus-Christ. Comme le montre 1 Corinthiens 15, certains d'entre eux niaient la résurrection du corps et n'attendaient que la «libération» de leur enveloppe charnelle pour entrer dans la gloire du monde spirituel.

Tout l'effort de Paul va donc consister à mettre en évidence la pertinence du corps dans la vie humaine et donc chrétienne.

L'apôtre distingue, en un premier temps, les diverses modalités du corps: certaines sont passagères (le besoin de manger pour vivre), d'autres sont permanentes (la détermination

sexuelle), comme il le souligne dans le verset 13 déjà cité. Ainsi, le fait d'être homme ou femme n'est pas une sorte d'emballage de ce que nous sommes réellement: c'est l'une des déterminations fondamentales de notre nature créée, qui nous «traverse» de la tête aux pieds. Car Dieu a créé l'humain homme et femme, nous rapporte la Genèse (1.27). Nous n'avons pas seulement un sexe, nous sommes mâles ou femelles. Cette détermination sexuelle de l'être humain ne disparaîtra pas lors de la résurrection du corps, ce qui pousse Paul à affirmer, au verset 14, que, «comme Dieu a ressuscité le Seigneur d'entre les morts, il nous ressuscitera aussi, par sa puissance».

Cette pertinence du corps avec sa détermination sexuelle conduit l'apôtre, dans un deuxième temps, à relever deux faits que les Corinthiens, dans leur système païen des valeurs, n'avaient pas compris.

Premièrement, *le fait de s'unir à une prostituée est bien plus que d'avoir un rapport sexuel*. C'est, écrit l'apôtre, «être un seul corps avec elle» (v. 16). On est surpris que, pour fonder son propos, Paul cite le texte de la Genèse concernant le mariage: «des deux seront une seule chair»! Certes, l'apôtre ne cite que la fin du verset de la Genèse, ce qui prouve que, pour lui, la relation avec la prostituée n'est pas un mariage, mais il souligne par cette citation que la prostituée n'est pas qu'un sexe. Son sexe, c'est elle, et la *porneia* lie son client à sa personne, même si elle n'est qu'une esclave! Et ce lien est une forfaiture, une injure, car il ne s'accompagne pas du «l'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme» de la Genèse. Ainsi, à la *porneia* que justifie l'échelle des valeurs païenne, Paul oppose le mariage biblique qui donne à la femme sa juste place créationnelle de vis-à-vis de l'homme.

Le deuxième enseignement que Paul déduit de la pertinence du corps avec sa détermination sexuelle est *le caractère très particulier du péché sexuel*, ce qu'il exprime de manière assez étrange: «Tout péché qu'un homme peut faire

est extérieur au corps mais celui qui se livre à l'inconduite sexuelle (*porneuō*) pèche contre (ou dans) son propre corps.» (v. 18) Il serait erroné de penser que l'apôtre oppose ici l'ensemble des péchés au péché sexuel en faisant de ce péché le plus grand des péchés. Car l'alternative, dans le texte, n'est pas entre des péchés moins importants et la *porneia* qui serait le péché le plus grave, mais entre les péchés qui sont «extérieurs» au corps et la *porneia* qui porte atteinte au corps. L'idée, me semble-t-il, est la suivante: parmi tous les péchés qu'un homme puisse commettre, seule la *porneia* l'implique au plus haut point en tant que corps. Il en est comme si, à cause de la détermination sexuelle de l'être humain, dans la relation sexuelle, l'homme devient son corps. Tout son être intérieur y est comme rendu présent par le truchement de l'imagination. L'orgasme cristallise merveilleusement l'union de l'homme et de la femme dans le couple, il n'est que trahison et chosification du corps et des personnes dans l'union avec la prostituée.

b. Une nouvelle échelle des valeurs

En mettant en évidence la pertinence du corps et de la sexualité, Paul établit, de fait, une nouvelle échelle des valeurs, qui souligne la dignité de la personne de la prostituée et de celle de son client à laquelle la *porneia* porte atteinte. Cette dignité, la morale païenne ne pouvait pleinement la discerner, car il lui manque l'essentiel, une juste compréhension de Dieu et de son œuvre, ce que Paul souligne ainsi:

«Ne savez-vous pas ceci: votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous et que vous avez reçu de Dieu, et vous n'êtes pas à vous-mêmes? Car vous avez été rachetés à grand prix. Glorifiez donc Dieu dans votre corps.» (vv. 19-20)

Ce n'est que face à un Dieu unique et créateur de toutes choses et de l'homme et de la femme dans leur détermination sexuelle que la *porneia* se révèle dans toute son horreur. Car elle porte atteinte non seulement à la prostituée et à son

client, mais aussi et avant tout au *lien qui unit le croyant à celui dont tout dépend*.

L'enseignement de Paul sur la *porneia* vise donc non seulement à dénoncer un comportement, mais aussi à contrer tout un système de valeurs. Sa critique de l'homosexualité doit s'interpréter de la même manière, car l'enseignement de l'apôtre sur la *porneia* et celui sur l'homosexualité font système.

III. L'homosexualité¹¹

A) *L'homosexualité dans le monde hellénistique*

La pratique de l'homosexualité en Grèce et à Rome au I^e siècle était fréquente et largement acceptée, mais sous une forme particulière: la pédérastie. A Rome, les jeunes garçons étaient des esclaves, en Grèce des adolescents qui n'étaient pas encore citoyens.

Cependant, ainsi que le rappelle l'historien Henri-Irénée Marrou à propos de la pédérastie hellénique, «l'essence de la pédérastie ne réside pas dans les relations sexuelles anormales... elle est d'abord une certaine forme de sensibilité, de sentimentalité, un idéal misogynie de virilité totale»¹², la forme la plus caractéristique et la plus noble de l'amour. Car, selon l'idéal grec qu'exprime, par exemple, Platon, la pédérastie (en grec *paiderasteia*) a une visée éducative (en grec, *paideia*), liant l'adulte à l'adolescent dans «une communion beaucoup plus puissante» que celle qui unit les parents aux enfants¹³. C'est pourquoi, réfléchissant dans *La République* à la cité idéale qu'il désire fonder, Platon souligne que

11. Dans cette section, nous reprenons certains éléments de notre article «L'homosexualité, les données du Nouveau Testament et leur contexte», *Les cahiers de l'école pastorale*, hors série n° 4, décembre 2002, 15-24.

12. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. I, *Le monde grec*, Points Histoire H56 (Paris: Seuil, 1948, 7^e éd., 1981), 60.

13. Platon, *Le banquet*, 209, dans *Oeuvres complètes*, trad. L. Robin en collaboration avec M.-J. Moreau, t. I, La Pléiade (Paris, NRF, Gallimard, 1950), 745.

l’«amour charnel» «ne devra... pas approcher» du droit amour qui lie l’«amant» et l’«aimé»:

«Le baiser que l’amant donnera à son aimé, la communauté de leur existence, tout contact entre eux seront comme à l’égard d’un fils; ses mobiles seront nobles, s’il arrive qu’il se fasse écouter; d’une façon générale, les relations vis-à-vis de celui à qui on s’intéresse seront de nature à ne jamais éveiller l’opinion que l’intimité de celles-ci soit allée plus avant.»¹⁴

Néanmoins, il suffit de connaître le cœur humain pour comprendre que l’idéal de l’amour pédéraste platonique a souvent été trahi, ce que confirment largement les faits. «On constate même que le mot *amour* (*érôs*) est assez rarement employé dans les textes de l’époque classique quand il s’agit de l’attrait normal des sexes et qu’il est presque réservé à l’amour homosexuel.»¹⁵ La pédérastie est, en réalité, partout présente dans les textes grecs et romains. On en parle en Crète, à Sparte, en Elide et en Béotie, à Mégare, Thèbes, Chalcis, en Thessalie, à Athènes. On la retrouve même dans nombre de mythes grecs. A Rome, Catulle, Cicéron, Virgile, Horace et bien d’autres l’ont pratiquée et, selon Gibbon, «parmi les quinze premiers empereurs, Claude a été le seul dont les désirs amoureux aient été entièrement sains», c’est-à-dire hétérosexuels.

B) Une échelle des valeurs

Une telle pratique de l’homosexualité montre clairement que l’échelle des valeurs gréco-romaine hiérarchise différemment ses exigences que l’échelle des valeurs de la tradition biblique. L’«infamie» dans la tradition gréco-romaine n’est pas liée au choix entre une relation amoureuse de type hétéro ou homosexuel mais, conformément à son «idéal de virilité totale», dans le fait, pour un citoyen grec ou un homme libre romain, de se

14. *La République*, III, 403, a-b, dans *Œuvres complètes*, t. I, 959.

15. Flacelière, *op. cit.*, 138.

comporter dans la relation sexuelle comme une femme. La faute morale fondamentale est ainsi la «mollesse» ou la passivité: passivité de l'homme qui se laisse «chevaucher» par la femme, qui pratique le cunnilingus ou se livre à la fellation sur son compagnon¹⁶. La femme active, qui se prend pour un homme, dans une relation hétérosexuelle ou, pis encore, dans une liaison homosexuelle, renverse le juste ordre des choses.

La misogynie grecque et le machisme romain ont encouragé les relations pédérastiques. Mais l'éphète grec et le mignon romain n'ont pas le statut d'homme adulte: pour eux, la passivité est naturelle, ils ne sont pas censés connaître le plaisir. Dès que les poils apparaîtront, la relation devra cesser, en sorte que certains, désirant garder leur éphète, le feront épiler. On comprend donc pourquoi, selon l'échelle des valeurs gréco-romaine, l'homosexualité masculine ou féminine entre adultes est jugée illégitime et moralement condamnable¹⁷. Le vocabulaire même, utilisé à son encontre, en témoigne: «déshonorer, outrager, action honteuse, conduite infâme, impureté, mœurs ignobles»¹⁸.

Cependant, l'homme grec ou romain n'était pas totalement insensible, d'un point de vue moral, à la différence entre les relations hétérosexuelles et les relations homosexuelles. Paul Veyne classe la pédérastie antique dans «les liaisons illégitives, mais moralement admises, à la manière de l'adultère, chez nous, dans la bonne société, ou, récemment encore, de l'union libre... Tel était le traitement que Rome concédait aux relations avec les mignons et la Grèce aux relations avec les éphèbes.»¹⁹ Dans ces cas-là, on feignait d'ignorer. Michel

16. Cf. P. Veyne, «L'homosexualité à Rome», dans *Communications*, 35. *Sexualités occidentales*, sous dir. Philippe Ariès et André Béjin, Points 172 (Paris, Seuil, 1982), 41-51. De manière plus développée, voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*, Bibliothèque des Histoires (Paris, NRF, Gallimard, 1984), 207-269.

17. Veyne, «L'homosexualité à Rome», 48.

18. Marrou, *op. cit.*, 354, n. 2.

19. Veyne, «L'homosexualité à Rome», 48.

Foucault, de son côté, souligne que «l'usage des plaisirs dans le rapport avec les garçons a été, pour la pensée grecque, un thème d'inquiétude»²⁰.

On découvre l'un des indices d'une telle inquiétude sous la plume de Platon, qui juge la pédérastie «contre nature» lorsqu'il écrit:

«J'ajoute, quelle que soit la façon, plaisante ou sérieuse, dont les plaisirs de cet ordre [c'est-à-dire d'amour] doivent être conçus, que la conception en doit être celle-ci: le plaisir qui s'y rapporte semble, selon la nature, avoir été accordé au sexe féminin et au sexe masculin quand ils vont l'un à l'autre s'unir en vue de la génération, *tant-dis qu'est contre la nature la copulation des mâles avec les mâles, ou des femelles avec les femelles*; et c'est l'incontinence dans le plaisir qui a inspiré un tel acte à ceux qui l'ont osé les premiers.»²¹

Le fait que Platon mentionne les relations homosexuelles entre femmes prouve qu'il ne vise pas ici seulement la pédérastie mais l'homosexualité en général, et lorsqu'il l'estime «contre nature», il ne se contente pas de censurer ici la «mollesse», mais aussi la transgression du juste ordre des choses, qui tient à l'anatomie des êtres humains.

C) Paul, l'homosexualité et l'échelle des valeurs bibliques

L'apôtre Paul condamne la pratique homosexuelle dans deux de ses listes de conduites pécheresses, que nous avons mentionnées plus haut, en 1 Corinthiens 6.9 et 1 Timothée 1.10. Dans ces versets, Paul n'emploie pas les mots utilisés par les Grecs pour parler du pédéraste (*páiderastès, paidopthoros*), il a recours aux termes *malakoi* et *arsenokoitai*. Le premier d'entre eux, les «mous» (1 Co 6.9), servait à désigner ceux qui jouaient le rôle passif dans la relation homosexuelle, en particulier entre adultes. Le second apparaît ici (1 Co 6.9; 1 Tm 1.10) pour la première fois en grec et vise

20. Foucault, *op. cit.*, 207.

21. *Les lois*, I, 636, b, dans *Oeuvres complètes*, t. II, 651 (nous soulignons).

toutes les formes de relations homosexuelles masculines («des hommes qui couchent avec des hommes»). Comme le suggère David F. Wright²², ce mot a dû être forgé par le judaïsme hellénistique ou peut-être par Paul lui-même à partir des interdits de la loi de Moïse concernant la pratique de l'homosexualité, en Lévitique 18.22 et 20.13, textes dont nous donnons, en partie et entre parenthèses, la transcription de la traduction grecque de la Septante:

18.22: «Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme (*kai meta arsenos ou koimèthè koitèn gunaikos*). C'est une abomination.»

20.13: «Si un homme couche avec un autre homme comme on couche avec une femme (*kai hos an koimèthè meta arsenos koitèn gunaikos*), ils ont commis tous deux une abomination; ils seront mis à mort: leur sang sera sur eux.»

Ainsi, par l'emploi des deux mots *malakoi* et *arsenokoitai*, l'apôtre condamne toutes les formes de pratiques homosexuelles masculines, et pas seulement la pédérastie. Le passage plus développé de Romains 1.26-27 confirme cette compréhension des textes.

En Romains 1.26, l'apôtre Paul emploie la même expression que Platon, «contre nature», dans un contexte identique qui condamne ensemble l'homosexualité masculine et féminine, ce qui est un fait rare chez les auteurs anciens²³. Par elle, Paul doit donc aussi faire allusion aux caractéristiques anatomiques de l'homme et de la femme, et à un certain ordre des choses.

Ce point de vue de l'apôtre ne découle pas seulement de l'usage grec de l'expression, mais aussi de la prise en compte de l'autre héritage culturel de l'apôtre: son héritage juif. Car ce qui est «contre nature» est présenté, en Romains 1.18-32,

22. D. F. Wright, «Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of *Arsenokoitai* (1 Co 6.9; 1 Tm 1.10)», *Vigilae Christianae*, 38, 1984, 125-153.

23. Avant Paul, seulement dans Platon et le Pseudo-Phocylides, selon D. F. Wright, «Homosexuality: the Relevance of the Bible», *The Evangelical Quarterly*, 61, 1989, 295.

comme un renversement de ce que Dieu a institué par sa création (v. 20): par leur idolâtrie, les hommes «ont changé la gloire du Dieu impérissable en des images représentant l'être humain périssable, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles» (v. 23); ils ont ainsi «changé la vérité de Dieu pour le mensonge» (v. 25); «C'est pour cela que Dieu les a livrés à des passions déshonorantes. Ainsi, en effet, leurs femmes ont changé les relations naturelles pour des actes contre nature; de même les hommes, abandonnant les relations naturelles avec la femme...» (vv. 26-27). En fait, Paul mentionne l'homosexualité en premier dans sa liste des comportements pécheurs auxquels Dieu a livré les hommes, car c'est l'homosexualité qui, dans les relations entre être humains, illustre le mieux le renversement que représente l'idolâtrie dans le rapport des hommes avec Dieu. Car de même que dans l'idolâtrie l'homme manifeste tout autant son besoin que son rejet de l'Autre en se fabriquant des dieux à sa ressemblance, dans l'homosexualité l'homme exprime tout autant son désir que son refus de l'autre en se tournant vers celui qui lui ressemble.

On peut d'ailleurs se demander si l'inversion entre les deux binômes hétérosexualité/homosexualité et virilité/mollesse dans l'échelle hellénistique des valeurs n'est pas caractéristique de l'idolâtrie grecque pour laquelle l'homme est l'échelle de toutes choses. Car, comment la pensée grecque aurait-elle pu valoriser la différence entre les sexes, alors même qu'elle insistait sur la ressemblance entre les hommes et leurs dieux?

IV. Un conflit d'échelles des valeurs

La «gestion» de l'«énergie à haute tension» de la sexualité à l'époque de l'apôtre Paul obéit à une échelle des valeurs largement partagée dans le monde hellénistique du I^{er} siècle: le mariage est un devoir civique, la sexualité une affaire d'hommes, de «virilité». Epouses, concubines, esclaves,

prostituées, éphèbes et mignons permettent aux citoyens et aux hommes libres de répondre à leurs besoins sexuels de manière plus ou moins acceptable d'un point de vue moral, mais largement tolérée.

C'est au nom d'une autre échelle des valeurs que l'apôtre Paul censure ceux qui se livrent à des «passions déréglementées, comme le font les païens qui ne connaissent pas Dieu» (1 Th 4.5). Valeur centrale de l'éthique chrétienne de la sexualité, le respect de l'hétérosexualité renforce l'idéal du couple monogame, esquisse dans l'Ancien Testament (par exemple Cantique des cantiques) et enseigné par Paul (par exemple Ep 5.20-33): l'homme et la femme sont appelés à faire l'expérience dans «la chair» de l'altérité dans l'égalité, d'une altérité qui est image de celle qui lie l'être humain à son Créateur, et d'une égalité qui unit, dans le seul Dieu, le Père et le Fils dans l'Esprit.

Une nouvelle échelle des valeurs tend à s'imposer en notre temps. L'historien Philippe Ariès en soulignait l'un des aspects dès 1982:

«La normalisation de la sexualité et de l'homosexualité a été trop loin pour céder à des pressions de police et de justice. Il faut bien admettre que la place acquise – ou conquise – par l'homosexualité n'est pas due seulement à une tolérance, à un laxisme – «Tout est permis, rien n'a d'importance...» Il y a quelque chose de plus profond, de plus subtil, et sans doute de plus structurel et définitif, au moins pour une longue période: désormais la société tout entière tend plus ou moins, avec des résistances, à s'adapter au modèle de l'homosexualité. [...]»

Si mon analyse est exacte, la mode unisexé serait donc un indicateur très sûr d'un changement général de société: la tolérance à l'égard de l'homosexualité proviendrait d'un changement de représentation des sexes, non pas seulement de leurs fonctions, de leurs rôles dans la profession, la famille, mais de leurs images symboliques.»²⁴

24. P. Ariès, «Réflexions sur l'histoire de l'homosexualité», dans *Communications*, 35. Sexualités occidentales, sous dir. Philippe Ariès et André Béjin, Points 172 (Paris: Seuil, 1982), 82-83.

On assiste ainsi, d'une certaine manière, à un retour de l'échelle des valeurs du monde hellénistique. Cependant, un changement significatif doit être relevé, qui est dû à la proclamation de l'Evangile en Occident: ce ne sont plus le civisme ni l'homme dans sa virilité qui composent les deux montants de l'échelle des valeurs contemporaine en matière de sexualité, mais la liberté et l'égalité entre l'homme et la femme. Ce qui était accepté alors est devenu infâme de nos jours, et ce qui était infâme alors est devenu la règle en notre temps.

En effet, la pédérastie tant prisée par les Grecs représente à présent le mal absolu: la pédophilie ne peut être tolérée et doit être gravement sanctionnée, car elle implique l'enfant, l'être humain non libre car non adulte; l'homosexualité doit se vivre entre adultes consentants, infamie des temps passés. En outre, ce ne sont plus la virilité ni la mollesse qui conditionnent les pratiques sexuelles mais l'égalité des partenaires, quels que soient le rôle qu'ils y jouent et le type de relation (homo ou hétérosexuelle) dans laquelle ils s'engagent.

C'est ainsi que se vérifie une nouvelle fois la règle selon laquelle la modernité est un retour au paganisme d'antan, mais aussi un paganisme nouveau qui se «pare» de la perversion même du christianisme.

L'ensemble des textes de ce numéro de la revue sera publié – dans un ouvrage coédité par les éditions Excelsis et Kerygma – probablement sous le titre *Bible et sexualité*.

MAÎTRISE DE SOI ET CÉLIBAT DANS LA VOCATION CHRÉTIENNE

Sœur EVANGELINE*

Lorsque nous considérons notre condition humaine, nous sommes face à une réalité et à un acte qui nous ont précédés: la réalité d'un univers, d'une culture et d'une société, et l'acte par lequel un homme et une femme se sont donnés l'un à l'autre, par amour ou peut-être uniquement par besoin. Le temps de mes années sur la terre sera toujours en référence à cette réalité et à cet acte qui précèdent la conscience que j'en ai. Que je croie au ciel ou que je n'y croie pas, il m'appartient de me situer par rapport à ce donné, à ce don, qui peut ne pas être du tout un cadeau, mais qui peut aussi l'être, qui peut, en tout cas, le devenir.

Quelque part, au profond de nous, il y a cette angoisse d'avoir été «jetés là», ce «pourquoi» que la foi n'empêche pas de resurgir à des moments décisifs de la vie. Nous ne naissions ni libres ni égaux, mais la plus grande chose qui puisse nous arriver est de nous recevoir nous-mêmes tels que nous sommes, de nous adopter nous-mêmes, parce que nous aurons entendu une parole dite sur nous, une parole de révélation, une parole d'amour: «Tu as du prix à mes yeux.»¹ Le propos d'une vie humaine, quoi qu'il en soit de ses origines, est de pouvoir dire, et avec un poids de vérité et de sensibilité de

* Sœur Evangeline est la prieure de la Communauté des diaconesses de Reuilly.

1. Es 43.4.

plus en plus **grand**, comme le psalmiste: «Je te rends grâce pour la créature merveilleuse que je suis»² et de pouvoir le dire avec **d'autres** et à l'égard **d'autres**, en **communion**.

I. Quelques notes fondamentales pour une anthropologie chrétienne

M. J. Buchhold a déjà traité de ce sujet dans la conférence qui ouvrait ce colloque. Mais il n'est pas inutile d'y insister, tant l'image de Dieu et des humains a été déformée au long des siècles.

— «Au commencement, Dieu», Genèse 1.1. Avant d'être une parole théologique, cette parole est une parole **doxologique**, une parole de louange; et il faut s'arrêter et contempler.

— «Dieu dit: Faisons l'homme à notre image et notre ressemblance»³, «homme et femme, il les créa»⁴: un Dieu qui est en lui-même **communion** et qui appelle à être ce qui n'est pas, dans la différence et le dialogue.

— «Dieu modela l'homme avec la glaise du sol et insuffla dans ses narines une haleine de vie.»⁵ Ce corps que Dieu lui-même viendra habiter dans son Fils, Jésus, qu'il viendra assumer, pour le relever de sa chute, car la gloire de Dieu, c'est l'homme debout, et seul ce qui est assumé par Dieu peut être sauvé. Alors l'Esprit-Saint viendra raviver en nous le souffle des origines, dans la puissance de la résurrection.

— «Homme et femme, il les créa.» «Il les bénit.»⁶ Ils ont charge de veiller sur la création, d'être eux-mêmes féconds et de respecter le commandement de Dieu. La désobéissance à ce commandement prendra des formes diverses au long de l'histoire de l'humanité et du salut.

2. Ps 139.14.

3. Gn 1.26.

4. Gn 1.27.

5. Gn 2.7.

6. Gn 1.27-28.

Avec une pédagogie paternelle, Dieu n'interrompra jamais le dialogue: «Sa colère est d'un instant, sa faveur pour la vie!»⁷ C'est une alliance de plus en plus personnalisée qu'il nouera avec chaque femme, chaque homme, la nouvelle alliance dans le Christ sera le sommet. Cette alliance nouvelle nous révèle en plénitude l'identité de Dieu: il est amour. Et c'est lui-même qui nous apprend ce qu'est l'amour, non en paroles seulement, mais aussi en actes: «Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime.»⁸

L'humain que Dieu a créé est donc corps, esprit et cœur, avec une sexualité: homme et femme – mâle et femelle –, il les créa. En vue de quoi? Je n'entrerai pas ici dans le débat sur la mort dans le projet de Dieu. La mort accompagne l'histoire de l'humanité de la première à la dernière page de la Bible. Annoncée par Dieu comme le risque de la désobéissance, dès les premières pages de la Genèse, elle est le dernier ennemi à vaincre, selon les paroles de l'apôtre Paul (1 Co 15.26). Elle est, dès que ma conscience s'élabore, le seul événement de ma vie dont je suis sûre qu'il se produira. Mais je confesse, à cause de la résurrection du Christ, la résurrection de la chair – c'est-à-dire de ma personne totale – et la vie éternelle, lorsque les générations auront pris fin et que Christ sera tout en tous. Je suis créée en vue de la vie et du bonheur: «bienheureux».

II. Du célibat

Il est tout à fait clair, dans l'histoire de l'humanité et du salut, que le couple a un rôle déterminant. La procession d'entrée dans l'arche, M. et Mme Noé en tête, a dû être magnifique! Et la question qui se pose d'emblée face à des hommes ou des femmes célibataires est toujours de savoir s'ils vivent vraiment leur «humanité» ou s'ils se situent dans l'infrahumain. Cette question étreint le cœur d'un certain nombre d'hommes et de femmes

7. Ps 30.6.

8. Jn 15.13.

qui éprouvent leur célibat comme un mal subi et que le regard de leur environnement, fût-il d'Eglise, n'aide pas à éclairer.

L'Eglise a largement contribué à fausser le sens du célibat choisi ou non choisi. Le célibat monastique est devenu, dès le haut Moyen Age, un état de perfection, proclamé tel, par l'Eglise. Cela s'est doublé d'une théologie du péché lié au corps et à la sexualité dont nous ne sommes pas encore complètement guéris. Au XI^e siècle, en Occident, l'obligation du célibat clérical s'est ajoutée, avec une réflexion sur le sacré, le pur et l'impur, assez éloignée de la grâce et de la liberté évangélique. La critique de Luther, dans son *Jugement sur les vœux monastiques*, et sa réhabilitation du mariage sont pertinentes.

Quant aux célibataires de nos paroisses, qui n'ont pas choisi cet état de vie, ils sont souvent mis à contribution, pour ne pas dire plus, sans réel accompagnement spirituel et humain, qui leur permettrait de faire du sens à partir de ce qui, pour eux, n'en a pas *a priori*. Amertume et culpabilité se développent et les sollicitations de services y trouvent un écho, mais un écho souvent ambigu auquel il faudrait porter attention. Toutefois, le fait de vivre seul, sans liens familiaux, apparaît beaucoup moins — on peut même dire n'apparaît plus — comme un échec, aujourd'hui, tant les modalités des liens interpersonnels ont évolué.

Il nous est très naturel de désirer être aimés et, nous dit le Cantique des cantiques, «l'amour est fort comme la mort». Le tout de notre vie affective et sexuelle se joue là: dans ce besoin profond d'être aimés et d'aimer, et dans ce constat que l'amour est, bel et bien, moteur de vie humaine. Face à la mort, à notre finitude humaine, il y a, il n'y a que l'amour, menacé lui aussi par la mort, mais rédimé, transfiguré déjà, en Christ. *Eros, agapè, thanatos*, ne sont pas dissociables. Il est déjà précieux d'en avoir conscience.

9. Ct 8.6.

A) Célibat et Evangile

Il n'y a qu'une seule parole de Jésus sur le célibat. Elle nous est rapportée par Matthieu 19.12. «Car il y a des eunuques qui le sont dès le ventre de leur mère; il y en a qui le sont devenus par les hommes; et il y en a qui se sont rendus tels eux-mêmes, à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre comprenne.» Elle s'inscrit dans un dialogue entre les pharisiens et Jésus, autour de la question: peut-on répudier sa femme pour n'importe quel motif? C'est l'occasion pour Jésus de situer l'union de l'homme et de la femme non seulement dans l'ordre de la création et de la nature, mais aussi dans l'ordre de la liberté et de la volonté, donc de la responsabilité: «L'homme quittera... il s'attachera.»¹⁰ Puis vient la remarque, non plus des pharisiens mais des disciples: «Si telle est la condition de l'homme envers la femme (c'est-à-dire commettre un adultère, s'il divorce, sauf pour infidélité), il n'est pas avantageux de se marier.»¹¹ Cette remarque, et la parole sur les eunuques qui va suivre, sont propres à Matthieu. Elles n'existent pas dans le texte parallèle de Marc 10 et les exégètes, même les plus radicaux comme Bultmann, reconnaissent que nous sommes bien là devant un authentique *logion* de Jésus.

Certains exégètes pensent que Jésus a dit cela à ses disciples pour justifier son propre célibat, qui était une prise de distance par rapport à la tradition juive. Quoi qu'il en soit, le rapprochement par Matthieu des paroles de Jésus sur le mariage et de sa déclaration sur le célibat met en évidence deux choses: la première, c'est que le cœur de l'homme (et de la femme, car il est bien évident qu'il faut aller au-delà de la connotation masculine du texte) est fait pour aimer; la deuxième que, dans le mariage comme dans le célibat, il y a renoncement, c'est-à-dire choix; il faut renoncer à certaines relations ou certains modes de relation avec le risque inhérent

10. Gn 2.24.

11. Mt 19.10.

à tout choix humain: celui de la fidélité, celui de l'infidélité.

Dans l'ensemble de la péricope de Matthieu, Jésus englobe donc le mariage, les célibats subis et le célibat choisi. Il souligne l'orientation de ce dernier: «en vue du royaume des cieux». Je cite notre *Règle de Reuilly* au chapitre «Célibat»:

«Silencieusement, l'appel au célibat ouvre une porte sur le mystère du royaume à venir. Les générations auront pris fin et tout être vivant aimera Dieu en plénitude.»¹²

Cet accent eschatologique a été très prononcé dans les premières décennies de l'Eglise. Les premières vierges, les premiers ascètes, comme on les nommait alors, attendaient avec ferveur le retour du Christ. Les générations pouvaient prendre fin. L'apôtre Paul est dans cette ligne, lorsqu'il écrit aux Corinthiens, avec une sagesse remarquable d'ailleurs (1 Co 1.7). Il semble toutefois qu'il n'ait pas eu connaissance du logion de Jésus rapporté par Matthieu. Sinon, il l'aurait certainement cité. Ce qui lui est cher, pour lui-même et ses Eglises, c'est que les croyants aient un cœur sans partage et qu'ils soient tout entiers au Seigneur. Il amorce, dans ses épîtres, une théologie du corps fort intéressante: «Je vous exhorte, frères, à offrir vos corps...» (Rm 12.1); le corps est pour le Seigneur, «il est le temple du Saint-Esprit» (1 Co 6.19-20). Paul nous dit donc que l'incarnation, ce monde, est bien le lieu de notre rencontre avec Dieu.

B) Pourquoi choisit-on le célibat?

Parfois, l'appel à suivre le Christ dans une certaine radicalité se manifeste, d'abord, par l'attrait de la prière, d'une rupture avec un certain style de vie sociale. Le sens du célibat, lié à cette radicalité, se découvrira alors progressivement, comme l'amour grandit avec la connaissance de l'être aimé. Nous croyons que ce chemin de vie peut vraiment être une façon d'aimer. Là, comme dans un couple, aimer s'apprend, aimer est un parcours.

12. Sœur Myriam, *Règle de Reuilly* (Réveil Publications, 1996), 101.

Ce sera, d'abord, se recevoir soi-même et se recevoir dans un corps, qui est fait pour la relation. Le corps n'est pas le siège du péché. Le siège du péché est le cœur de l'homme. C'est dans mon corps que je vais éprouver l'amour de Dieu, comme l'amour humain, comme l'amitié humaine. Ce corps, je choisis un jour de le donner à celui qui m'a attirée à lui¹³, qui m'a séduite. Que je fasse ce choix dans la virginité de ma jeunesse ou que je le fasse après l'expérience d'un compagnonnage, je dis par là que je n'offrirai plus mon corps à un autre. Quitter pour s'attacher. Mais l'appel mystérieux du Christ nous fait changer de plan («comprene qui pourra»). Le Bien-Aimé est un corps glorieux qui m'échappe complètement. «Ne me touche pas», dit Jésus à Marie-Madeleine¹⁴. Je quitte donc une certaine manière d'être au monde.

Des liens vont se tisser avec les autres membres de la communauté. Car l'appel au célibat demeure un appel à la communion, un appel à faire corps. La communauté ne va pas combler ma solitude. Ce n'est pas son but. Mais, si elle est chaleureuse, simple, vivante, elle va m'aider à devenir heureuse, à devenir unifiée, *monos*, moine/moniale, cœur sans partage. Pourtant, l'expérience de l'incomplétude, de la solitude, du vide est inhérente au parcours. Le corps parle. Le second chapitre que notre *Règle* consacre au célibat le dit avec réalisme:

«Lorsque tu verras les pêcheurs en fleurs crier de joie sous le ciel et les jeunes bêtes gambader dans le matin, lorsque tu verras l'enfant s'enfouir au cœur de sa mère et que tu seras là, toi, seule, reçois cette puissance de vie et sois sans crainte. Tu es le grain semé en terre. Débordant de promesse, il portera fruit. Cinquante? Cent? Davantage? Enfonce-toi au sol de Dieu et lui te subviendra.»¹⁵

De ces mouvements de l'être, Dieu n'a pas honte, car il nous rejoint toujours dans notre humanité, dans nos bles-

13. *Os* 2.

14. *Jn* 20,17

15. Sœur Myriam, *op. cit.*, 104.

sures. Il se peut même que nos blessures deviennent ses portes d'entrée. Et le centuple surgit là où la perte est transfigurée par un amour que je chercherai toujours à retrouver.

Néanmoins, malgré ce recentrement sur le choix initial, la tentation et le combat ne sont pas épargnés. Il y a des seuils à franchir: 30 ans, 40 ans, 50 ans. Je ne vais pas m'inscrire dans l'histoire par une famille et par une descendance. Je ne serai ancêtre pour personne selon la chair. Mon affectivité devra se jouer autrement que dans une relation charnelle. La fécondité de ma vie de femme sera appelée à se réaliser et à se déchiffrer dans celle de ma communauté et de son projet global, de sa créativité à laquelle je participe.

Personne n'est à l'abri de la tentation, celle de la possessivité, de la dépression (les anciens parlaient de l'acédie, la perte du goût), du durcissement, du repliement sur soi, des excès de nourriture, des excès de paroles, des exigences par lesquelles on compense des manques.

C) Liberté et chasteté

Chaque visage de la tentation vient me dire à sa manière que je ne suis pas encore libre, moi qui suis appelée à la liberté. Quelqu'un m'a fait remarquer un jour que la chasteté est la forme corporelle de la liberté. Vivre, dans la liberté, le rapport à celle/celui qui n'est pas moi. En ce sens, la chasteté est cette attitude et ce regard qui me permettent de rester dans le régime du don et non d'être dans celui de l'esclavage, quel que soit mon état de vie.

«Pour former en toi ce cœur chaste en même temps que fraternel, dit encore notre *Règle*, ne suffiront ni l'équilibre humain, ni le service le plus radical.»¹⁶

Il faut non seulement ne pas fuir, mais courageusement et humblement descendre dans son cœur profond, écouter ce

16. *Ibid.*, 102.

qui s'y dit à l'ombre de l'Esprit et repartir du commencement: Christ. C'est là que notre intelligence et notre volonté se retremperont pour une juste ascèse, un rapport juste à moi-même et à autrui.

La tentation est toujours, tentation de rompre une fidélité, une fidélité au projet de vie que j'ai choisi ou auquel j'ai décidé de consentir. Il faut alors laisser la Parole de Dieu descendre dans le cœur et y accomplir son œuvre pascale, de mort et de résurrection, de séparation en vue d'une communion retrouvée. Nous avons la liberté d'être à Dieu et c'est cela qu'il faut défendre contre le tentateur.

Notre sexualité est souvent un lieu de lutte solitaire, que nous soyons célibataires ou mariés. Et il ne faut pas oublier celles et ceux qui se sentent divisés en eux-mêmes, jusque dans leur sexualité. Il faut pouvoir en parler à des coeurs amicaux et bienveillants, car nous ne sommes pas appelés à nous comporter comme des stoïciens, mais comme des sœurs et des frères pour lesquels Christ est mort. Il s'agit pour chacun de nous de grandir dans une intégrité du cœur et de nous donner les uns aux autres du courage pour y parvenir. Il s'agit non de tuer le désir, mais de l'orienter pour aller à Dieu avec toute notre puissance de vie, ce Dieu qui, bien que le Tout Autre, habite les profondeurs de nous-mêmes et nous dit, si nous savons faire silence: tu n'es pas seul. Cet accompagnement, nous avons à nous l'offrir dans nos communautés, ou à l'extérieur de nos communautés, selon les besoins qui se font jour, selon l'histoire personnelle de chacun(e), déjà déchiffrée avec une sœur, un frère, dans la confiance qui permet l'ouverture du cœur.

La chasteté est, en fait, une libération de la tentation de nous faire nous-mêmes Dieu et de posséder les autres. Elle est un autre nom du respect: une certaine prise de distance, en dehors de laquelle nous ne pouvons pas même voir que

l'autre existe. Sans le respect, nous ne pouvons ni exister ni aimer. «Honorier tous les hommes»¹⁷, écrit l'apôtre Pierre.

Cette formation au respect, à la chasteté, à la distance juste, seule l'habitude de la méditation, de la réflexion priante nous la rendra possible. Elle nous empêchera de dévier dans le non-humain où celles et ceux qui nous approchent ne retrouveraient plus leur propre réalité humaine. Honorier tous les hommes, c'est parvenir à ce que le regard que je pose sur autrui s'apparente au regard d'espérance que Dieu pose sur lui. «Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté.» (1 Jn 3.2)

Conclusion

La maîtrise de soi est un fruit de l'Esprit mais Luther a raison, dans son commentaire de Galates 5, de souligner à plusieurs reprises qu'on ne peut se référer à l'Esprit sans se placer sous le régime de la liberté et de l'amour. «Ce n'est pas d'une liberté politique et charnelle dont Dieu nous a fait don. C'est théologiquement et spirituellement qu'il nous a affranchis, afin que notre conscience soit libre et heureuse.»¹⁸

Que mon cœur soit libre pour aimer, voilà le propos de la vie et de la vie en Christ. Vivre sa vie dans le célibat n'est pas sortir de la condition humaine et, par conséquent, n'est pas sortir de la sexualité, d'autant que ma sexualité ne marque pas seulement la génitalité en moi, mais toute ma personne. Dans le choix que je fais du célibat pour le Royaume, comme femme, je ne cherche plus à séduire. Mais je chercherai à entrer en relation dans la liberté et dans la joie qu'éprouvait «l'ami de l'Epoux» (Jn 3.29). C'est un art de vivre dans lequel, humblement, on se sent toujours apprenti.

17. 1 P 2.17.

18. M. Luther, *Oeuvres XVI*, 178ss.

III. Place des communautés monastiques dans le protestantisme

Qu'est-il réellement, ce phénomène de la vie monastique? Il est d'abord un phénomène interreligieux bien antérieur au christianisme. Vous le savez, il y a des moines et des moniales bouddhistes. Il y a plusieurs monastères bouddhistes en France; il y a même une moniale qui a un certain rayonnement à Saint-Agrève, non loin de nos sœurs du Mazet Saint-Voy. Le seul point qui nous soit commun est sans doute d'ordre naturel: la quête de l'absolu inscrite, plus ou moins fortement, au cœur de l'homme.

Mais nous parlons du monachisme chrétien dont les pré-mices se trouvent chez ces «eunuques pour le Royaume», dont nous avons parlé, qui n'ont pas constitué de communauté mais qui, dans un coin de leur jardin ou dans une pièce retirée de leur maison, n'avaient plus qu'une passion: attendre le retour du Christ. Ce mode de vie se perpétua pendant plus de deux cents ans.

Puis arrive l'événement qui bouleverse la vie des Eglises: la reconnaissance du christianisme comme religion d'Etat (édit de Milan, 313), la fin progressive des persécutions et de la clandestinité. Très rapidement, en moins d'une génération, l'Eglise se mondanie. Mais des hommes et des femmes se sentent appelés à continuer de vivre la radicalité de l'Evangile, à prendre par rapport à cette Eglise qui devient «multitudiniste» une distance critique et à fuir au désert. Antoine le Grand est l'emblème de cette période: par étapes successives, il va s'enfoncer de plus en plus loin dans le désert de Haute-Egypte. Sa rumination permanente de l'Evangile et des Psaumes lui donne une réputation de discernement et de sagesse qui le font devenir père spirituel, non seulement pour de futurs moines, mais aussi pour des hommes de l'Eglise restés dans la ville.

Des femmes s'engagent aussi sur cette voie: Sara,

Synclétique, dont quelques paroles (*apophthegmes*) sont parvenues jusqu'à nous.

Le désir de poursuivre la lutte contre le prince des ténèbres, de ne pas suivre sa volonté propre, d'unifier «son trésor et son cœur», de vivre du travail de ses mains, de sonder les Ecritures et d'en faire ses délices, de voir dans le frère une icône du Christ a fait le fond du monachisme chrétien d'Orient et d'Occident, dont Basile d'un côté, Benoît de l'autre demeurent les grandes références.

La vie en communauté s'est organisée assez rapidement (IV^e siècle), car tout le monde n'était pas assez fort pour vivre à la manière d'Antoine, certaines communautés demeurant plus retirées au désert, en Egypte et en Syrie, d'autres se créant en ville, comme en Cappadoce, avec une note plus diaconale et une référence à la communauté primitive d'Actes 2 et 4.

De siècle en siècle, des figures charismatiques apparaîtront, dans leur contexte historique et culturel propre, habitées par le même appel du Christ à tout quitter pour le suivre, sans regarder en arrière. Bien des noms nous sont connus: Martin de Tours, Columban d'Irlande, Augustin d'Hippone, Bernard de Clairvaux, Hildegarde de Bingen, François d'Assise, et d'autres encore.

Parallèlement, l'Eglise institutionnelle a eu à se situer par rapport à cette milice puissante d'hommes et de femmes. Dans les querelles théologiques des IV^e-VII^e siècles, les moines n'ont pas été que des éléments de paix. Au temps des croisades, saint Bernard s'est fortement impliqué. L'Eglise va codifier la vie monastique, instituer les trois vœux de pauvreté, chasteté, obéissance, rendre plus difficile la création d'ordres nouveaux. Le XIV^e siècle inaugure une période en clair-obscur pour l'Eglise d'Occident, la rupture avec l'Orient, consommée deux cents ans auparavant, y joue un rôle important. Clair-obscur, car tout n'est

pas obscur dans le Moyen Âge. La mystique rhénane, avec Maître Eckart, fleurit à cette époque. Mais bien des monastères se mondanisent à leur tour: on n'y entre plus toujours par vocation. Pourtant, jusqu'au XIII^e siècle, les monastères ont été des écoles où l'on a su tenir ensemble la théologie et la spiritualité, où l'Écriture a été un pain quotidien étudié, commenté, médité, célébré, recopié. L'appel à la fraternité universelle, n'excluant personne, court dans toute la *Règle de saint Benoît*.

Mais les tentations n'en demeurent pas moins là. Bien des monastères s'enrichissent. Des amalgames se font entre le pouvoir politique et certaines grandes abbayes. Les abbés sont des hommes de cour, souvent absents. La vie morale se relâche. La réforme des ordres mendiants (Dominique, François), au XIII^e siècle, ne résout pas tout.

Ce parcours est très incomplet. Il vise à nous permettre deux choses. D'abord à situer le moine Luther et son *Jugement sur les vœux monastiques* (1521), dont nous allons parler; ensuite, à situer le monachisme protestant d'aujourd'hui comme une manière de faire le lien avec l'Eglise de toujours.

Luther est donc moine lorsqu'il affiche ses 95 thèses en 1517 à Erfurt. Il est ermite régulier de Saint-Augustin, l'un des ordres les plus stricts, moine fidèle, voire scrupuleux.

Sa critique porte sur trois points.

1. Les vœux: il n'y a qu'un seul vœu qui soit biblique, le vœu de baptême.
2. La pratique de la vie monastique ne fait pas mériter la rémission des péchés ni la vie éternelle: seuls nous sauvent le Christ et la foi au Christ.
3. Les moines ne sont pas des chrétiens supérieurs: il n'y a qu'une catégorie de chrétiens, celle des baptisés.

Cette doctrine avait été élaborée en partie par Thomas d’Aquin dans l’Eglise d’Occident. Elle a été enseignée jusqu’au Concile Vatican II (1963-1965), qui a fait bien heureusement retour à la théologie monastique qui se dégageait de la *Règle de saint Benoît* et d’autres écrits du I^{er} millénaire chrétien.

Dans la conférence qu’il a donnée à l’occasion d’un colloque théologique marquant les cent cinquante ans de notre communauté, en mars 1992, le professeur M. Lienhard analyse très bien l’argumentation de Luther. Cette argumentation est en référence aux principes qui deviendront ceux de la Réforme: l’Ecriture (les vœux monastiques ne sont pas dans l’Ecriture); la foi en celui qui, seul, nous sauve; la liberté évangélique et la grâce. En fait, le point le plus sensible pour Luther est celui des vœux définitifs, qui risquent de transformer le couvent en prison et une partie de l’histoire des monastères lui donne raison, surtout à partir du moment où bien des femmes et des hommes n’y entreront plus par appel, en toute liberté, mais sous l’effet de diverses contraintes.

J’aime la formule que Luther présente comme idéale: vivre «sous les vœux, sans les vœux». Une liberté, qui ne s’engage pas, existe-t-elle comme liberté? Un amour, qui ne s’engage pas, existe-t-il comme amour? Une question éminemment actuelle et dont la réponse contient une part de risque, c’est évident.

Luther doit maintenir notre esprit en éveil, tout comme Calvin, dont la critique se situera en plus sur le plan de l’ecclésiologie. Les monastères sont pour lui des «conventicules de schismatiques», car l’Eglise n’existe que là où s’exerce le ministère ordinaire, et Calvin a horreur de l’extra-ordinaire et de sa mystique non contrôlée. En 1563, dans les Articles de Wittenberg, résultant de conversations entre des réformateurs allemands et des théologiens anglais, on peut lire l’article 15, consacré aux vœux monastiques, et ces mots: «Si des hommes,

faits pour la vie monastique, veulent y vivre (après les corrections souhaitables), nous ne voulons pas les critiquer.»

Aujourd’hui, qu’en est-il? Cet appel a été à nouveau entendu au milieu du XIX^e siècle, dans le sillage du Réveil, en Allemagne, en France, en Suisse, en Scandinavie pour les Eglises luthériennes/réformées et en Angleterre dans l’Eglise anglicane. Le mouvement des diaconesses, comme il s'est nommé à cette époque, a connu des formules diverses de vie communautaire et de diaconie, puis des évolutions diverses au long de leurs cent ou cent soixante ans d’existence. Aux environs de la Seconde Guerre mondiale, des fondations plus nettement monastiques, sans œuvres sociales, ont vu le jour: Taizé (alors protestant), Pomeyrol, Grandchamp, Darmstadt, Imshausen et d’autres au fil des années.

Du côté de la réflexion théologique, le grand Danois luthérien Kierkegaard et le théologien réformé bâlois Karl Barth¹⁹ se sont chacun réinterrogés, de manière positive, sur la pertinence du fait monastique dans l’Eglise, voire sur sa nécessité. Cette vocation est une vocation particulière dans l’Eglise. C'est un appel, une manière de sentir résonner en soi le «suis-moi!» ou le «sors!» de l’Evangile. C'est une réponse de gratitude. «Est-ce bien par reconnaissance que tu es ici?» demandait une de nos anciennes formules de consécration. Elle est signe du «pour rien» de l’amour, «une réponse ardente au jaillissement de l’Esprit», disait un de nos amis anglais. Elle se veut ordonnée à la louange, à la visibilité de Dieu dans le monde, dans la société!

Elle témoigne de la grâce coûteuse du vivre ensemble, de l’apprentissage d’une communion dans la différence, à travers une discipline de vie et une quête inlassable du sens. Le monastère, la communauté, est donc un lieu de spiritualité chrétienne fort où théorie et pratique s’articulent en

19. K. Barth, *Dogmatique*, vol. IV, livre 1, 10-18.

permanence, où une réflexion et une pratique quotidienne de l'autorité et de l'obéissance, du faire grandir et du faire unité se conjuguent et se stimulent réciproquement, où la permanence de femmes et d'hommes ayant engagé leur vie jusqu'au bout peut faire référence dans une société instable.

La vie d'une sœur, d'un frère, quelle que soit sa fonction dans la communauté, fût-il prieur, fût-il abbé, est référence à une *Règle* qui exprime la manière propre qu'a sa communauté de recevoir et de traduire l'Evangile. On vient se mettre à l'école du Christ dans telle communauté et Luther avait raison d'aimer cette image de l'école pour dire la vocation des monastères. On y apprend à célébrer la liturgie, à se connaître soi-même, à devenir une femme/un homme pour les autres, à vivre et à mourir.

La question de Dieu est plus à l'ordre du jour que jamais et elle l'est d'une manière tragiquement polémique sur la scène internationale et sur la scène nationale. La manière dont la question de Dieu est vécue par une communauté monastique, à la fois sur la base d'une conviction profonde, d'un engagement de la personne tout entière jusqu'à la mort, et dans une quête d'unité de soi-même et avec autrui jamais achevée est peut-être quelque chose à offrir à notre temps, qui est de l'ordre du dialogue et de la paix. Comment éclairer le sentiment religieux de nos contemporains sans leur donner l'impression qu'on cherche à en faire à tout prix des membres d'Eglise? L'attention que nous portons à la liberté intérieure et à la grâce, tout en disant clairement où sont nos racines, l'espace de silence et de méditation de nos lieux et de nos liturgies sont offerts simplement à qui a soif.

Cette vocation est vocation particulière dans l'Eglise, disions-nous. D'abord par une référence vivante et multiforme à l'institution, soit d'une Eglise particulière (ERF, ECAAL, Union des Eglises baptistes), soit d'une Fédération d'Eglises (FPF, EKD); par la célébration de la cène; la

consécration des frères et sœurs; l'installation des responsables de communauté; l'accueil de nombreux groupes ou commissions des Eglises, etc. Ensuite, nous pouvons oser dire que nos communautés sont «une mémoire profonde de l'Eglise indivise» (la formule est du théologien orthodoxe Olivier Clément). En effet, on ne peut pas être frère ou sœur, moine, moniale sans puiser à ce si riche et antique héritage qui remonte pour ainsi dire aux origines de l'Eglise.

Les communautés religieuses ont une réelle responsabilité dans le dialogue œcuménique. Comme communautés protestantes, nous avons à maintenir ouvertes les trois ou quatre questions que la Réforme ne cesse de poser au cœur de l'Eglise universelle: la centralité de l'Ecriture, le primat de la grâce, la réponse personnelle de la foi, la radicalité évangélique.

LA SEXUALITÉ AUJOURD'HUI: ÉPANOUIE OU BRISÉE?

Monique de HADJETLACHÉ*

Je ne suis pas sexologue, pas sociologue non plus. C'est à partir de mon expérience de praticien que j'aborderai le sujet qui m'a été demandé. J'ai travaillé pendant de très nombreuses années comme psychiatre-psychanalyste. J'ai, à ce titre, entendu de nombreuses personnes – enfants, conjoints, parents – me parler d'eux-mêmes, de leurs traumatismes, de leurs joies, de leurs insatisfactions et de leurs questionnements. Ce sont eux qui m'ont beaucoup appris.

Je suis une toute récente abonnée de l'internet... un mois à peine. Par curiosité, pour préparer ma réflexion d'aujourd'hui, j'ai tapé en recherche: «statistiques sexualité»... La réponse a été: 24 920 sites. Ne sachant comment me débrouiller face à cette surabondance, j'ai prudemment battu en retraite! Nous sommes dans une civilisation du trop, du trop-plein, une civilisation qui ne supporte pas le manque, ni l'attente... Et nous voici en plein cœur de notre sujet.

Peut-être d'ici à peu de temps, un portable qu'on aura oublié d'éteindre va-t-il se mettre à sonner «Joindre» et être joint à tout moment et partout! Quel confort! Mais ce n'est pas sans soulever des questions! Car comment vont se construire dedans et dehors, présence et absence, attente et

* Monique de Hadjetlaché est psychiatre-psychanalyste dans le Gard.

retrouvailles, s'il y a une omniprésence? Notre société est une société **du trop**, **du plein**, qui ne sait plus faire avec la frustration, le temps, l'attente, la lente **construction**, la limite.

Notre époque se vante parfois **d'avoir dépassé** limites et tabous. La sexualité a sa rubrique **dans tous** les magazines, la **radio**, la télé, l'internet... La «libération sexuelle», la possibilité **de limitation** des naissances, le travail **de** la femme et **son indépendance** financière possible **ont profondément modifié** les relations entre les sexes. Mais beaucoup **ont du mal** à se situer **dans ces nouvelles** **donnes**, et **ont peur d'y perdre** leur **identité**. Les couples **sont plus instables et, souvent, ne savent pas utiliser le** **conflit pour faire mûrir la relation**. La rupture est fréquemment la seule issue envisagée.

Cependant, «réussir» son couple fait partie **des objectifs prioritaires** exprimés par la plupart **des gens**. Le «**droit à** une sexualité épanouie semble une revendication légitime. Mais la réalité intime est-elle à l'image **de** ces belles affirmations, tant **pour la femme que pour l'homme**? Freud, au **début du siècle passé**, accusait, **non sans raison**, la morale **bourgeoise et la religion** **d'avoir réprimé d'une façon préjudiciable** les pulsions sexuelles, favorisant ainsi **des pathologies névrotiques**, en particulier **hystériques**. Mais, **aujourd'hui**, l'**obligation de jouissance** n'a-t-elle pas, elle aussi, **des effets**?

Revenons un peu au passé. J'ai reçu, il y a **fort longtemps**, un **homme** qui est venu me confier sa **détresse**: chrétien engagé, il s'était **toujours** senti **coupable de ses désirs sexuels**, pourtant **destinés à sa femme** légitime. Il ne s'était senti libéré **de ce sentiment de culpabilité** qu'en **de rares circonstances**: **lors de la conception volontaire de** leurs trois enfants. Ce n'est pas beaucoup! On trouve, ici, une conception religieuse **dans laquelle la procréation** est la seule **justification de la sexualité**. Nous reviendrons sur cette question.

En avait-il parlé avec sa femme? Non, car il n'osait pas; ils n'avaient jamais abordé ce sujet ensemble. A son pasteur?

Non, car celui-ci lui aurait dit qu'il avait un problème spirituel. Je lui ai suggéré de dire à sa femme qu'il était venu me voir et de lui proposer de l'accompagner. Ils sont venus tous deux, et ce fut émouvant et troublant de voir ce couple d'âge mûr découvrir leurs désirs, oser les exprimer, ce qui a complètement changé leur relation... Pour eux, le corps était mauvais. Ils fondataient cette idée sur une compréhension abusive et une traduction erronée du mot grec signifiant chair, assimilé au corps.

Pendant mon enfance, j'ai entendu mon père parler du rapport Kinsey, qui était alors une révolution, et je l'ai vu militer pour la limitation des naissances et l'accouchement sans douleurs (idées très controversées à l'époque pour des motifs religieux). Il argumentait Bible en main. La sexualité est voulue par Dieu, pour le bonheur de l'homme, mais elle doit être soumise à une éthique.

A l'époque, tout était bon pour assimiler la sexualité au mal. Pour beaucoup, le péché originel ne pouvait être que l'acte sexuel! J'ai rencontré des gens, parfois même des soignants, persuadés que la masturbation rendait débile, ou sourd... C'était une conception répandue alors. D'autres traquaient toute manifestation de cet ordre, chez eux ou chez leurs proches, au point que cela devenait une obsession constante. Une «fille-mère», comme on disait à l'époque, était rejetée et assimilée à une putain. (Le terme actuel de mère célibataire ne me semble guère plus satisfaisant, car il élimine le père géniteur de l'enfant.) Cela fait presque cinquante ans. Les temps ont bien changé... du moins apparemment.

On pourrait renier le passé ou, au contraire, avoir envie d'y revenir, comme à un temps idyllique, où on ne faisait pas n'importe quoi. Mais ce n'est pas aussi simple: je peux vous dire que j'ai vu, ces dernières années, des personnes de 50 ans, 60 ans, venir me parler de traumatismes vécus dans leur enfance, sur le plan sexuel, dont ils ne pouvaient parler qu'à

présent parce que, maintenant, ces choses-là se disent. Ce n'est pas rare, et leur vie entière en a parfois été brisée.

J'ai rencontré des gens épanouis, vivant une sexualité heureuse. J'en ai vu qui sont restés prisonniers d'une vie complètement insatisfaisante, par peur de la rupture, ou par crainte d'oser aborder réellement leurs problèmes. Toute généralisation est toujours mensongère.

On peut se poser une question: les valeurs que nous avons essayé de transmettre, les modèles que nous avons parfois incarnés, qu'ont-ils été pour que les générations suivantes aient eu aussi peu envie de les reproduire? On a souvent reproché une certaine hypocrisie, qui recouvrerait d'un voile pudique tout ce qui était non conforme au discours affiché. Mais ce reproche n'est-il pas d'une éternelle actualité?

Faut-il pour autant qu'il n'y ait plus de limites, plus de repères, sinon celui du plaisir de l'individu? Peut-on tout voir, tout entendre, tout savoir, tout mettre en acte? Est-ce plus constructeur?

Aujourd'hui, qu'en est-il? La «libération sexuelle» a-t-elle apporté plus de bonheur?

J'étais interne en psychiatrie dans les années 1968. L'internat était un lieu sympathique et quelque peu remuant, les mœurs y étaient plutôt assez légères. Mais je crois que nous formulons tous beaucoup trop vite des jugements catégoriques sur autrui. L'être humain est, par essence, comme nous le rappelle l'apôtre Paul, un être contradictoire, animé de désirs opposés. C'est ainsi qu'un soir, l'une des internes, dont nous connaissons, par notre proximité de vie, les nombreux amants, nous étonna fortement en nous confiant que son aspiration profonde aurait été une relation dans la durée, la fidélité, qu'elle avait toujours été incapable de vivre. J'avais été très surprise.

Je viens de lire un livre, sorti récemment, écrit par deux collègues, les docteurs Valleur et Matisiak, intitulé: *Sexe*,

passion et jeux vidéo – Les nouvelles formes d’addiction¹. Le sexe peut avoir fonction de drogue. Ce livre est intéressant pour notre réflexion, car il situe bien les deux faces opposées de la question sur le plan de la sexualité: on peut être addict d’un trop d’agir, on peut aussi être addict d’une position de dépendance passive, dans une relation unique.

Certaines personnes peuvent présenter une sorte d’abus, d’excès, une dépendance compulsive à l’acte sexuel, cet acte étant nécessaire au soulagement de leur angoisse sous-jacente. La multiplication des «objets de consommation» sexuels essayant de masquer, de recouvrir l’angoissante question de la castration, du manque structurel de l’être humain. D’autres trouvent dans la dépendance à un conjoint imaginé invulnérable une réassurance de nature infantile indispensable à leur équilibre psychique. La relation à deux peut alors devenir repli relationnel, fermeture, mais aussi fragilité, car elle ne peut survivre à la disparition ou à l’évolution de l’un des deux. Fantasme fusionnel, qui n’a pas évolué, et n’a pas permis de construire une relation d’altérité. Dans l’un et l’autre cas, il n’y a pas de vraie *relation d’altérité*. Il y a consommation dans un but narcissique. Il n’y a pas rencontre.

Actuellement, on assiste au déferlement d’une *sexualité narcissique*, c'est-à-dire dans laquelle l’amour de soi y est presque exclusivement concerné.

Notre civilisation favorise la consommation: votre voiture tombe en panne... changez-en, on ne répare plus, on jette et on change! On ne sait plus attendre, différer, rêver, patiemment construire et réparer. Est-ce plus heureux? Je ne le crois pas. *La surenchère des objets* enlève beaucoup de leur valeur. Ils deviennent *interchangeables*, sans valeur spécifique. On en a un exemple avec les enfants gavés de cadeaux à Noël; certains les regardent tout juste et peuvent même dire: «C'est

1. M. Valleur, J.C. Matisiak, *Sexe, passion et jeux vidéo – Les nouvelles formes d’addiction* (Paris: Flammarion, 2003).

tout?» – déjà insatisfaits avant même d'y avoir goûté. Plus rien n'apporte alors de joie durable, on ne sait plus ce qu'est le plaisir de l'attente. Dans cette dynamique, il ne faut jamais de vide, mais toujours plus, de plus en plus... Il y a une idéologie qui bannit la frustration. Or la frustration, à condition, bien sûr, qu'elle ne soit pas abusive, est créatrice, oblige à inventer autre chose, apprend à différer, à construire.

Les adolescents n'ont parfois pas le temps de rêver avant d'être engagés dans une sexualité qui n'a pas encore de sens pour eux, mais qu'ils engagent, pour ne pas paraître débiles ou arriérés. Ceci est davantage vrai, me semble-t-il, pour les filles. C'est ainsi que, dans une boîte à questions proposée à des adolescentes pratiquement toutes engagées dans une vie sexuelle précoce, plus de la moitié des questions tournaient autour de: «A quoi ça sert à une fille d'avoir des relations sexuelles?» Leur réponse était: «Pour garder mon copain, ne pas être abandonnée.» (Cet abandon redouté était pour la plupart témoin de leur immense quête affective, liée à des carences préalables.) La sexualité, ici, n'est pas une sexualité adulte, mais le comblement d'un manque affectif.

Je parlais du plaisir de l'attente: ne peuvent vivre ce plaisir que ceux qui, par leurs expériences infantiles, sont assurés que quelque chose peut être attendu, avec l'assurance tranquille que cela arrivera, même si c'est sous une forme différente de celle qu'ils avaient imaginée. Pour les personnes trop «carencées», quand rien n'est jamais assuré, si l'on tient quelque chose, mieux vaut ne pas le lâcher, car on ne sait pas ce que sera demain.

Ne nous hâtons pas vers des conclusions rapides! D'après les statistiques, l'âge du premier rapport sexuel n'a que très peu bougé. Les relations n'étaient probablement pas beaucoup plus satisfaisantes lorsque, dans le passé, les choses étaient programmées par les adultes. Et les jeunes ne sont peut-être pas tels que nous nous les représentons.

Cependant, pour l’avoir entendu souvent dans ma pratique, beaucoup de jeunes et de moins jeunes ont peur de l’attachement, par peur de souffrir, «parce que ça ne durera pas». Le «contrat» est assez souvent, dès le départ, celui d’un non-engagement. Alors, la sexualité vécue ainsi ampute le sujet, elle le coupe d’une partie de ses affects, qu’il doit alors réprimer. Le plus souvent, l’un des partenaires l’impose plus ou moins à l’autre, même si l’autre l’accepte, parce que c’est la seule alternative. On pourrait dire que la génitalité (qui n’implique que le corps) remplace la sexualité de deux personnes qui se rencontrent dans la différence et dans la totalité de leurs êtres. On est dans le domaine de l’avoir, et non plus de l’être, de la rencontre. Mais ne caricaturons pas, beaucoup – nous compris – oscillent entre les deux positions.

Corps et relation, les deux racines de la sexualité

J’ai déjà évoqué le rapport sexualité-procréation. Les Eglises ont, parfois, pu faire de la procréation la seule justification de la sexualité, niant que le plaisir partagé des corps puisse être dans la volonté créatrice de Dieu. Personnellement, en tant que chrétienne, lorsque je vois la richesse des terminaisons sensorielles du corps, je ne peux croire en un Dieu qui ne l’aurait créée que pour en priver l’homme. Je crois, au contraire, que notre corps, dans sa dimension de plaisir, est un choix du Créateur.

Pour que la relation sexuelle soit correctement ancrée, deux dimensions sont à bien repérer. Celle de l’altérité et celle de la limite humaine, la castration symbolique.

La loi symbolique, qui pose des interdits structurants, en particulier l’interdit de l’inceste au sens large du terme, permet de n’être pas dans la loi de la jungle, la loi du plus fort, qui utilise l’autre comme un objet pour sa jouissance, en lui déniant toute valeur de sujet.

D’autre part, la sexualité, justement par son lien avec la procréation, est rappel de notre finitude d’humains, nous

signifie que nous sommes mortels. C'est bien parce que nous sommes mortels qu'il est si important, pour nous, de laisser une trace de notre passage sur terre, quelque chose qui nous survivra et nous perpétuera. Le plus souvent, cela se fait à travers nos enfants, mais pas exclusivement.

Du fait de la contraception, de la possibilité de réguler des naissances, le lien sexualité-procréation est moins évident. Mais la relative maîtrise de la procréation ne doit pas nous faire évacuer la dimension de notre finitude. Nous pouvons nous croire tout-puissants. Ce n'est qu'un leurre. Si nous croyons cela, nous sommes alors dans le déni, dans les restes de la toute-puissance infantile. C'est souvent du réel que nous revient ce qui est dénié. A un moment où l'on pouvait se croire dans l'invulnérabilité, où pouvait se profiler l'idée d'une jouissance sans limite, la dimension de la mort a fait retour par le canal du sida. J'ai retenu une phrase, entendue un jour, du psychanalyste Serge Leclaire: «La question n'est pas d'être sans entraves, sans limites, mais de savoir à quoi l'on est assujetti.» Ce que, dans notre jargon, nous appelons la castration, le sujet «barré» cher à Lacan.

Un collègue se vantait un jour de pouvoir avoir neuf coûts consécutifs avec sa partenaire. Je ne suis pas allée vérifier! Mais les propos même interrogent. Qu'est-ce qui est présenté là? Un «moi» enflé d'orgueil... pas une relation. Cela me fait penser à la grenouille qui voulait devenir un bœuf, dans la fable de La Fontaine. Où est le sujet lui-même, et où est l'autre comme sujet? On est dans la performance, on n'est plus dans la richesse du lien humain. La quantité ne peut jamais remplacer la qualité, le vrai lien relationnel, le lien d'amour. Lorsque la sexualité se réduit à l'usage de l'autre, considéré plus ou moins comme objet de consommation, on n'est plus dans la vraie dimension de l'humain, on n'est plus dans la relation voulue par Dieu.

Ne nous y trompons pas, une telle utilisation n'existe pas uniquement dans des débauches sexuelles. Elle peut aussi

exister dans des couples «fidèles», mais où l'autre, sur le plan de la sexualité, n'est plus vis-à-vis, mais objet de consommation. Il me semble que la vraie fidélité implique non seulement l'abstinence de relations sexuelles hors du couple, mais un lien réel, de sujet à sujet. La fidélité se réfère à la foi, à la relation de confiance. Cependant, même dans un couple qui s'aime et se respecte, il peut y avoir des moments où l'on n'est pas dans une vraie relation. Il arrive aussi que la relation sexuelle soit utilisée comme monnaie d'échange, indépendamment de tout désir, ou comme outil de pression: pour se réconcilier comme pour punir, ou pour obtenir quelque chose. Cela a dû nous arriver à tous un jour ou l'autre. Mais la parole et le pardon sont des outils beaucoup plus constructeurs que l'effacement par une apparence de rencontre.

Une pseudo-liberté

Certains pensent que la plus grande liberté est de «tout» essayer. On voit ainsi certains multiplier les expériences sexuelles, sous toutes sortes de formes et avec les deux sexes... voire avec les animaux ou même, comme cela m'a été rapporté un jour, avec un cobra autour du cou! On peut tout inventer... avec des supports divers, vidéos ou autres. Cela peut être revendiqué comme choix délibéré ou comme liberté suprême. Cela m'interroge. Que cela recouvre-t-il? Ce peut être la recherche angoissée d'un plaisir qui sans cesse échappe. Ce peut être une véritable addiction ne laissant guère de repos, même si le sujet n'a aucune conscience de ce caractère addictif.

Pour d'autres, la réalité d'autres tendances en eux est source de souffrance, de conflit. Leur abord de la sexualité est marqué par des difficultés en lien avec la construction de leur identité sexuée, souvent de façon très précoce. Ceux qui sont en souffrance demandent surtout à être respectés, à ne pas être jugés, mais ils ne sont en général pas dans une

revendication militante de leur position. Ils peuvent cependant le devenir parfois, en particulier sous la pression d'autres personnes.

La *pornographie*, quant à elle, fait appel le plus souvent à ce que Freud appelle les pulsions partielles: orales, anales, voyeuristes, exhibitionnistes, sadiques, masochistes, des pulsions isolées tant de l'ensemble de la relation sexuelle que d'un lien relationnel de respect. Les images de femmes ou d'enfants qui sous-tendent la *pornographie* sont le plus souvent avilissantes et véhiculent une charge certaine d'hostilité, de destructivité. L'accessibilité plus grande de la *pornographie*, la diffusion des revues, sa présence sur des sites internet peut fragiliser certains adultes, mais aussi des adolescents en quête de leur identité.

Certains réduisent la sexualité à la dimension de la jouissance, ramenée au pur plaisir du corps, avec l'illusion d'une possible jouissance infinie. C'est la réduire à une activité purement narcissique, qui efface la subjectivité de chacun. C'est aussi se cacher ce que chacun de nous expérimente au plus profond de lui: tout plaisir est éphémère, et nous échappe toujours. C'est cela notre humanité! Parfois, cette recherche de jouissance absolue ne passe que par le fantasme, qui peut alors, à l'extrême, se passer entièrement de la relation.

Pour moi, toutes ces pratiques sont sous-tendues par un refus de la limite humaine, le «tout» est déni de la castration, de la différence des sexes. On croit que l'on a «tout», ce n'est qu'illusion. Accepter de renoncer à un possible permet d'aller plus loin sur la voie que l'on a choisie. Certes, il y a toujours une part narcissique, mais elle passe par le canal de l'autre: fierté légitime de donner du plaisir, tout autant que d'en recevoir, plaisir narcissique de se sentir désirable et désiré.

Elisabeth Roudinesco s'est intéressée à l'évolution de la famille et de ses formes. On trouve dans les civilisations toutes sortes de modalités d'organisation familiale. Mais les

études de Lévi-Strauss ont bien mis en relief que certaines sont durables et d’autres pas. Elle en déduit: «Autrement dit, il faut bien admettre que c'est à l'intérieur des deux grands ordres du biologique (différence sexuelle) et du symbolique (prohibition de l'inceste et autres interdits) que se sont déployés, pendant des siècles, non seulement les transformations propres à l'institution familiale, mais aussi le regard porté sur elle au fil des générations.»² Elle questionne aussi les raisons de l’oppression de la femme depuis si longtemps. Les débordements des femmes ont toujours fait peur; si l’ordre maternel est incontesté, le féminin a longtemps senti le souffre: femme capable d’ensorceler, sorcière, putain opposée à l’image sainte de la Vierge, femme passionnée et dans la démesure... le masculin étant bien sûr rangé du côté de la raison. «Ce n'est pas moi, c'est la femme!» Nous connaissons cela depuis la Genèse!

Il y a la peur de voir une sexualité sauvage et dévastatrice des femmes, que seule semble pouvoir endiguer la fonction maternelle, la jouissance féminine étant vécue comme susceptible d’effacer la différence des sexes. Certains hommes semblent confirmer ce fantasme par la survenue d'une impuissance, s'ils n'ont plus leur rôle de domination absolue. On parle de crise de la masculinité.

Colette Chiland, dans un livre que je recommande, *Le sexe mène le monde*, elle aussi, parle longuement de l’oppression et de la peur du féminin: «La femme est un objet d’envie de la part des hommes, une envie refoulée de leur pouvoir maternant, et du même coup d'un pouvoir de créativité fondamental. Ce pourquoi les femmes sont dangereuses; il faut les opprimer pour réprimer la peur et l’envie qu’elles inspirent.»³ Aujourd’hui, les pères osent être plus proches de leurs enfants, ils découvrent une nouvelle dimension de la relation.

2. E. Roudinesco, *La famille en désordre* (Paris: Fayard, 2002), 20.

3. C. Chiland, *Le sexe mène le monde* (Paris: Calmann Lévi, 1999), 80.

La parentalité est maintenant l'affaire **des deux**. Ce ne peut être, par essence, qu'un équilibre à affiner sans cesse, à rétablir. En effet, **des choses contradictoires sont toujours en jeu**.

Je citerai à nouveau E. Roudinesco. Freud a introduit une théorie anthropologique **de la famille et de la société fondée** sur **deux éléments majeurs**: la culpabilité (liée au meurtre **du père**), la loi morale. «Et **on** peut en **déduire l'idée**, si **l'on** se veut freudien, que les **conditions de la liberté subjective et l'exercice du désir** supposent toujours un **conflit** entre l'un et le multiple, entre l'autorité et la **contestation de l'autorité**, entre l'universel et la **différence**, mais qu'ils ne se **confondent** jamais avec la **jouissance pulsionnelle illimitée** telle qu'**on** la voit à l'œuvre **dans le crime, la cruauté, la pornographie ou la négation systématique de toute forme de logos séparateur ou de l'ordre symbolique.**»⁴ Je partage tout à fait sa position.

Mais si l'**on** sort de l'**oppression**, il est **difficile de rentrer dans une vraie dimension de la différence**, qui **donne place à chacun dans son identité différenciée**, sans qu'elle soit assortie **d'une échelle de valeurs**. **Nous avons encore du chemin à faire pour qu'une différence puisse se vivre sans l'inquiétude d'une annulation par l'autre**. Pour cela, il est nécessaire que chacun sache qu'il ne se suffit pas à lui **tout seul**.

Il m'apparaît qu'à travers ses excès, ses errements, notre siècle cherche, à tâtons, avec **des essais-erreurs**, une **voie plus juste**. On a souvent utilisé les textes **de Paul** pour justifier une **position dominante de l'homme**, et une **soumission de la femme**. Mais n'est-ce pas enlever **tout une partie du message**, la **soumission** n'est jamais imposée, et la place **de chef** consiste à **donner sa vie, à se faire serviteur...** Ce qui **ouvre des perspectives tout autres**. **Dieu nous** veut en vis-à-vis. **Notre différence** est richesse, pour chacun **de nous et pour les autres**.

4. E. Roudinesco, *op. cit.*, 103.

La sensibilité et la sensualité ne sont pas identiques chez un homme et chez une femme. La rencontre humaine n'est jamais simple. Les rythmes personnels ne sont pas faciles à accorder. La rencontre sexuelle, dans une dimension de vraie rencontre, implique un «lâcher prise», dans une *confiance réciproque*, une confiance dans l'autre, une prise en compte à la fois de soi et de l'autre, une possibilité de montrer et de partager son plaisir, tout en étant attentif au plaisir de l'autre, à ses attentes. Ce n'est pas simple. Cela ne se résume pas au déclenchement d'une éjaculation ou d'un orgasme. D'ailleurs, l'injonction à jouir, sous peine de paraître refoulé, arriéré, ou de décevoir ou de perdre le partenaire, amène certains, ou plutôt certaines, à simuler le plaisir... barrant ainsi la possibilité d'un réel échange. Cela n'est pas un phénomène nouveau, il a toujours existé. Mais il est plus mal vécu encore à notre époque.

La vraie rencontre sexuée n'est pas chose simple. Elle signifie *partage de l'intime de soi*. Je me suis aperçue en écoutant les personnes qui sont venues se confier à moi, au fil de toutes mes années de travail, que les deux domaines les plus intimes de l'être humain, ceux que l'on ne partage réellement qu'en des moments très privilégiés, sont la sexualité et la prière. Dans l'un et l'autre champ, on peut avoir un partage superficiel, partiel assez souvent, mais un partage profond, authentique, qui n'est plus dans le paraître, est une chose rare et précieuse.

Ce partage implique aussi une *relation dans la durée*, une responsabilité partagée, le dépassement d'un certain nombre d'incompréhensions et d'obstacles, le respect de jardins secrets de chacun. Ce n'est pas la transparence.

Le chemin n'est pas facile. C'est le défi qui est lancé, à savoir celui de retrouver les fondements d'une vie plus juste, épanouissante, même si elle ne peut être que dans une tension entre des termes opposés: attachement et autonomie, répression des instincts et avènement du désir, groupe et individu... Je

rajouterai plaisir **des corps** (*eros*), mais aussi amitié (*philæ*), amour **dans** sa **dimension divine** (*agape*). Alors, si nous y accédons, le sexuel peut ne pas être réduit à la **généralité**.

«Tout est permis, mais tout n'est pas utile, tout est permis mais tout n'édifie pas.» Cette phrase **de** saint Paul peut être un **guide** aussi en matière **de comportement sexuel**: la liberté **de** l'un **doit** se faire **dans** le respect **de** la limite **de** l'autre, afin que nul ne vive quelque chose qui ne serait pas intégrable pour lui, s'imposerait par la **violence**, qu'elle soit **violence agie** ou qu'elle soit celle **des mots**.

En tant que chrétienne, je crois que Dieu nous appelle à **découvrir** la relation entre les êtres, telle qu'il l'a créée: **dans** le respect, la **différence**, l'amour **dans** sa **dimension affective** autant que **corporelle**, **de** plaisir. Il s'agit **de** se réapproprier une **dimension intime de notre être**, pour lui permettre, **dans** notre limite **d'humains**, **de** s'épanouir **dans** la relation à l'autre.

La sexualité, vécue **dans** une pleine **dimension**, ne peut se passer **d'une éthique**.

LA VOCATION CHRÉTIENNE DE LA SEXUALITÉ

Michel JOHNER*

Du point de vue du christianisme, la vocation de la sexualité n'est pas une question qui pourrait être traitée ou réfléchie de façon isolée. Elle est une modalité particulière d'une réalité plus large et englobante, qui est, de façon générale, la relation de l'homme et de la femme, du masculin et du féminin, et les promesses qui s'attachent à leur rencontre. La sexualité ne se conçoit pas en dehors de ce cadre directeur.

Tout homme a une personnalité qui est sexuée, il vit dans un monde composé d'hommes et de femmes. Même s'il est célibataire ou moine (ou simplement chaste en matière de sexualité), il vit en relation objective avec le sexe opposé, il vit une dépendance de l'autre, ne serait-ce que par la mère et le père qui lui ont donné la vie. Tout homme vit cette existence sexuée (comme aussi la ressemblance de Dieu qui s'incarne en elle), même s'il ne vit pas de relations sexuelles au sens étroit du terme.

I. Incomplétude et interdépendance des sexes

Il y a différenciation des sexes et interdépendance. Mais quelle est l'importance de cette différenciation dans la constitution de l'identité humaine? Sans vouloir répéter tout

* M. Johner est professeur d'éthique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

ce qui a été dit dans la conférence précédente, l'enseignement biblique sur cette question pourrait se résumer en deux propositions principales.

– La première notion est l'idée d'une *incomplétude*: l'idée que la plénitude adamique (l'intégralité de ce que l'humanité représente aux yeux de Dieu) n'appartient à aucun individu en particulier, ou plutôt ne peut lui appartenir qu'en union, qu'en conjonction avec l'individu du sexe opposé.

Il est assez courant, sur cette question, de mettre en parallèle l'enseignement de la Genèse avec celui du mythe platonicien de l'androgynie: cet être primitif, hermaphrodite, qui aurait été sectionné en deux parties distinctes, lesquelles, dans leur existence présente, ne cesseraient de se chercher mutuellement, dans la nostalgie de l'hermaphrodisme primitif.

Le mythe de l'androgynie et l'enseignement biblique ont de gros points de différences (cf. ci-dessous), mais ont en commun d'exprimer l'idée qu'un individu ne représente pas la totalité de la réalité qui s'exprime dans l'humanité. L'humanité existe sous deux modalités différentes et exclusives: le fait d'être homme exclut d'être femme et *vice versa*, une détermination sexuelle qui fait participer l'individu à l'humanité, tout en étant incapable de la contenir en elle seule. Cette détermination sexuelle imprègne la personnalité entière, et pas seulement le mode de fonctionnement de ses organes génitaux. Intelligence, sensibilité, affectivité, esthétique, etc. sont autant de traits dans lesquels se manifestent la masculinité et la féminité.

– D'où l'importance d'une seconde notion, qui s'emboîte sur la précédente: l'idée d'une *interdépendance* de l'homme et de la femme, qui ont besoin l'un de l'autre, non seulement pour vivre et se reproduire¹, mais également, plus profondément,

1. Dans les débats autour du PACS, en 1999, Irène Théry et Sylviane Agacinski ont pris position, assez courageusement, en affirmant que la différence des sexes doit être envisagée comme une contrainte anthropologique que la délibération politique, fût-elle démocratique, ne saurait

pour découvrir leurs identités respectives, pour découvrir le sens de leur masculinité ou féminité, pour vivre leur humanité tout simplement².

Et ceci, chose remarquable, jusque dans leur existence corporelle! J'ai toujours été frappé, à ce propos, par la parole de Paul, en 1 Corinthiens 7.3-4, disant: «Que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit, et de même la femme à son mari. La femme n'a pas autorité sur son propre corps, mais c'est le mari, et pareillement le mari n'a pas autorité sur son propre corps, mais c'est la femme!» Il y a ici dépendance réciproque de l'homme et de la femme (et pas uniquement dépendance de la femme à l'égard de l'homme, ce qui est tout à fait remarquable et progressiste par rapport aux idées de l'époque³), une dépendance réciproque qui s'étend jusque dans la découverte de leur corps, avec tout ce que celui-ci peut représenter. Comme si, corporellement, l'homme et la femme ne se découvraient que l'un par l'autre, dépendaient, en quelque sorte, du regard de l'autre, du désir de l'autre, pour se découvrir et s'épanouir dans leur spécificité (la sexualité n'est-elle pas «le désir du désir de l'autre», selon la formule célèbre de Lacan?). Qu'est-ce qui donne sens à notre propre corps? Qu'est-ce qui lui permet d'être lui-même? C'est l'autre! Du point de vue de la foi, l'individu n'a pas sur lui-même ce pouvoir ou cette «autorité».

remettre en cause. Mais pour être plus précis, il n'est pas dans la pensée de ces deux auteurs que la nature dicterait ce que sont les essences de la masculinité et de la féminité. Comme le dit Eric Fassin: «Il est de leur conviction qu'elle intime à la culture de ne pas occulter la différence entre les sexes, en tant qu'elle enveloppe à la fois la finitude de chaque individu, incapable de se reproduire par lui-même, et la reconnaissance de l'altérité qui préside à la perpétuation de l'humanité.» In *Au-delà du PACS, l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité* sous la direction de D. Borillo, E. Fassin, M. Iacub (Paris: PUF, 1999), 26.

2. Comme l'a écrit K. Barth: «La créature humaine ne peut être véritablement humaine devant Dieu et parmi ses semblables qu'en étant homme par rapport à la femme, ou femme par rapport à l'homme.» K. Barth, *Dogmatique* (volume III, tome 1, fascicule 10, traduction de Fernand Ryser, Genève: Labor & Fides, 1960), 199.

3. Notamment les conceptions romaines selon lesquelles le statut de l'épouse est comparable à celui d'un objet dont l'époux était propriétaire, sur lequel il avait des droits, mais qui, elle-même, n'avait pas de droits sur lui.

Ainsi, la sexualité est sans **doute** une **des** manifestations les plus **concrètes** de l'incomplétude dans laquelle l'**individu** peut se trouver, de ce besoin de rencontrer l'autre qui est inscrit en lui, besoin de s'unir à l'autre pour pouvoir devenir lui-même, pour être révélé à lui-même. C'est là un **des** traits de son incarnation.

Une autre parole significative, à cet égard, c'est 1 Corinthiens 11.7-12. Ici, l'apôtre parle tout d'abord de la dépendance de la femme par rapport à l'homme: «L'homme n'a pas été créé à cause de la femme, mais la femme à cause de l'homme», mais il ajoute aussitôt, au verset 11: «Toutefois, dans le Seigneur, la femme n'est pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme. Car, de même que la femme a été tirée de l'homme, de même, l'homme naît par la femme, et tout vient de Dieu.» Si la femme dépend de l'homme, l'homme est, à son tour, dépendant de la femme. Sans la femme, il ne serait pas venu au monde, il n'aurait pas accédé à l'existence.

Au travers de sa mère (ou de son père, si c'est une femme), c'est Dieu lui-même qu'il est appelé à respecter (cf. Ep 6.1-9). Ses parents sont la «métaphore de l'Origine», comme disent aujourd'hui les psychanalystes⁴. Les honorer est aussi une expression du respect de Dieu (cf. Dt 5.16 et Ex 20.12).

II. Sexualité et incarnation

La sexualité, en anthropologie biblique, entretient encore d'autres relations avec la théologie de l'incarnation. Notamment sous deux aspects particuliers: la sexualité est l'*incarnation de l'unité du couple*, elle manifeste aussi l'*incarnation de l'amour conjugal*.

4. Cf. par exemple Liliane Daligand, «Les racines de la violence», *La Revue réformée* 225 (2003), 25.

1. La sexualité comme incarnation de l’unité du couple

Quelle est la vocation première de la sexualité conjugale? Comme l'a souligné la tradition protestante, la finalité première de la sexualité conjugale n'est pas la procréation d'enfants, mais l'*unité*, ou plutôt l'*unification* du couple lui-même. C'est de donner à son unité une forme d'incarnation, qui va la consommer et la nourrir au fil du temps⁵.

Selon le texte fondateur de la Genèse (2.24): «L'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux deviendront une seule chair.» La «chair unique» apparaît ici comme la *consommation*, l'*achèvement* de l'union du couple. Il n'y a pas, dans ce texte fondateur, de référence à la fécondité. Cela ne veut pas dire que le lien entre la sexualité conjugale et la procréation doive être rompu (ce lien joue un rôle important dans l'éthique chrétienne de la contraception), mais que la finalité procréatrice doit être considérée comme seconde par rapport à une finalité première, qui se situe, elle, sur l'axe conjugal.

2. La sexualité comme incarnation de l'amour conjugal

L'amour conjugal, don de Dieu (Mt 19.6), n'est pas une réalité abstraite ou désincarnée. La communication de l'amour conjugal passe aussi par le corps, par les sens. La sexualité donne à la relation conjugale une forme d'incarnation.

Et cette incarnation de l'amour conjugal fait elle-même écho, en théologie biblique, à la notion générale de corporalité. Quel est, en effet, dans une perspective chrétienne, le sens de notre corporalité? Quelle relation la personne humaine entretient-elle avec son corps?

5. La tradition catholique donne, elle aussi, un contenu à la finalité conjugale de la sexualité, comme en témoigne, par exemple, ses prises de position sur la dissolution du mariage en cas de non-consommation (cf. sur ce sujet X. Lacroix, *Le mariage tout simplement* (Paris: L'Atelier, 1994), 106, et J. Vernay, *L'Eglise catholique casse-t-elle les mariages?* (Paris: Fleurus-Tardy, 1990). Mais ceci est souvent occulté par l'enseignement du catholicisme sur la contraception, et la difficulté qu'il éprouve à reconnaître la moralité de la sexualité conjugale indépendamment de son ouverture à la transmission de la vie.

Il n'est pas dit, dans la tradition biblique, que l'homme «a» ou «possède» une chair, comme si la personne humaine trouvait dans sa chair une enveloppe, un emballage provisoire, accidentel ou temporaire. Comme si l'homme pouvait être pensé indépendamment de sa chair. Mais il est dit que l'homme «est» chair⁶.

Dans cette optique, la corporalité n'est pas, pour l'individu, une donnée accessoire ou accidentelle. Elle est, au contraire, la forme constante et permanente de son existence d'homme. Mon corps n'est pas «quelque chose» que «j'»utilise, ou que «j'»habite, car «je suis» corps. Je ne peux pas me distinguer ou m'abstraire de lui. Je n'existe pas en dehors de lui. Je ne peux pas même me penser en dehors de lui. Le corps ne se laisse pas réduire au rang d'objet. Le corps est une réalité qui appartient à la fois à l'ordre de l'objet et à l'ordre du sujet⁷.

Les Grecs considéraient que l'âme humaine était enfermée dans son enveloppe corporelle comme dans une prison, dont la mort viendrait la libérer. Mais la tradition biblique y oppose que la personne humaine n'a jamais eu d'existence, et n'aura jamais d'existence autrement que corporelle. Pour elle, même l'espérance eschatologique, l'espérance de la résurrection, reste l'espérance d'une résurrection corporelle⁸.

Or, un des domaines dans lesquels l'homme et la femme font l'expérience de cet enracinement corporel est celui de leur amour mutuel. Cet amour, par nature, débouche sur un geste, sur une relation sensuelle qui se traduit par une communion physique. La sexualité est la traduction naturelle de cet amour. Il y a peu de domaines, me semble-t-il, dans lesquels l'homme

6. Cf. Genèse 6,3: «Mon esprit ne restera pas toujours dans l'homme, car celui-ci est chair.»

7. Cf. M. Johner, «Introduction à la conception chrétienne du corps», dans *Le corps et le christianisme*, Actes du colloque universitaire organisé par la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence sous la direction de M. Johner (Aix-en-Provence: Excelsis/Kerygma, 2003), 5-12.

8. Cf. M. Johner, «Incinération et espérance de la résurrection corporelle», *ibid.*, 68-88.

expérimente de façon aussi évidente la *correspondance* de sa personne et de son corps. A tel point qu'une déclaration d'amour qui ne serait pas aussi l'amour du corps de l'autre ne serait pas perçue comme crédible. On ne peut pas prétendre aimer quelqu'un et haïr son corps. Parce que l'autre n'existe pas indépendamment de son corps. Celui ou celle que j'aimerais en dehors de lui est un personnage imaginaire, qui n'existerait nulle part, sinon dans mon imagination.

III. L'origine de la différenciation des sexes: non accidentelle, mais essentielle

Ayant dit, en première partie, ce qui peut être considéré être comme un point commun entre les messages du mythe de l'androgynie et celui de la Genèse (l'idée d'une incomplétude et d'une complémentarité entre le masculin et le féminin), il est aussi important de souligner, en seconde partie, les différences qui distinguent les traditions biblique et platonicienne. Ces différences sont essentiellement de deux ordres: 1) différence quant à l'*origine* (et donc la nature) de la sexualité ou de la «sexualisation»; 2) différence quant à sa *fin* ou finalité.

En résumé: la philosophie grecque regarde comme accidentelle une différenciation que la tradition biblique regarde comme essentielle. La Bible ne reconnaît pas, à l'origine de l'histoire, l'existence d'un être humain qui réunirait, en lui-même, les attributs des deux sexes'. De son point de vue, l'homme n'a pas d'existence, ni même d'idéal, en deçà de la

9. On peut, certes, discuter l'exégèse de Genèse 1.27. Lorsqu'il est dit «Dieu créa l'homme à son image», il est bien question d'un «Adam» (*ha Adam*) au sens générique d'«être humain», distinct du «mâle et femelle» (*zarar hou nekeva*) dont il est question dans la deuxième partie de la phrase. Seulement, selon les règles de style propres à l'hébreu (les parallélismes synonymiques), il est certain que les deux phrases en présence ne décrivent pas deux réalités qui seraient chronologiquement ou logiquement distinctes. Ces deux paroles décrivent la même et unique action créatrice de Dieu, la seconde ne faisant que développer, et expliciter davantage, ce que la première a déjà dit de façon plus succincte. Il n'y a pas d'abîme chronologique ou logique qui sépare les deux parties de la phrase.

bipolarité masculin-féminin. Il est posé comme tel dès sa plus lointaine origine. L'homme n'a jamais existé, et n'existera jamais, autrement que sous une forme masculine ou féminine. C'est une des données constantes et permanentes de son existence. La dualité sexuelle fait partie intégrante de l'anthropologie biblique.

Cette certitude est également rendue évidente par le lien qui est posé, en théologie biblique, entre la différenciation du masculin et du féminin et la création de l'homme à l'*image de Dieu*, par le rapport posé entre la communion des sexes et la *ressemblance de Dieu*.

De quelle manière la ressemblance de Dieu s'incarne-t-elle dans la relation du masculin et du féminin? Dans la tradition biblique, le fait que l'homme ait été créé masculin et féminin a, de toute évidence, un rapport avec l'image de Dieu¹⁰. Mais quelle est la nature exacte de ce lien? La réponse n'est pas facile à donner¹¹. Il est assez classique, en théologie protestante, d'affirmer que la relation de l'homme et de la femme représente symboliquement la relation trinitaire qui est en Dieu¹². Mais quelle est la portée concrète de cette affirmation? Eric Fuchs, par exemple, dans son ouvrage *Le désir et la tendresse*, donne un élément de réponse en disant: «La sexualité est le signe (...) de l'altérité par laquelle Dieu révèle sa propre altérité.»¹³

Il faut mentionner que le discours de l'épître aux Romains

10. En Genèse 1,26, en particulier, le parallélisme hébreu renforce cette évidence. Lorsque l'auteur dit: «Dieu crée l'homme à son image», et ajoute immédiatement «masculin et féminin il le crée», il est certain, en vertu du parallélisme synonymique, que la seconde proposition tend à expliciter la première.

11. Cf. P. Wells, «A la recherche de l'image de Dieu... La théologie d'un paradigme perdu», revue *Hokhma*, 80 (2002), 13ss.

12. Cf. notamment K. Barth, *Dogmatique* (volume III, tome 1, fascicule 10, traduction de Fernand Ryser, Genève: Labor & Fides, 1960), 197-204 et 309-356, et *Dogmatique* (volume III, tome 4, fascicule 5, traduction de Fernand Ryser, Genève: Labor & Fides, 1960), 275ss.

13. E. Fuchs, *Le désir et la tendresse*, collection le Champ éthique, n° 1 (Genève: Labor & Fides, 1979, première édition), 45.

sur l’homosexualité est aussi construit sur une définition analogue, puisque la relation homosexuelle est évoquée, en Romains 1.24-27, comme étant, dans le domaine de la sexualité, le prolongement symbolique de ce qu’est l’idolâtrie sur le plan spirituel. Ce n’est pas l’idée que les homosexuels seraient plus pécheurs ou idolâtres que les autres, mais que l’homosexualité est la représentation symbolique d’une forme de dérapage qui, sur le plan spirituel, traverse tout le genre humain (y compris les «hétérosexuels bien pensants»), et qui s’appelle l’idolâtrie (à savoir: le refus de l’altérité ou l’amour du semblable). L’apôtre Paul parle ici de l’homosexualité comme «visibilisant» symboliquement la relation idolâtrique dont tous les hommes sont reconnus coupables devant Dieu (*cf.* chapitres 1 à 3), et dont le Christ est venu les libérer (chapitre 4).

De surcroît, et en confirmation, la différenciation sexuelle n’est pas regardée par les écrivains bibliques comme une réalité négative ou consécutive à la chute, et encore moins punitive. Nous lisons dans le récit du mythe: «**D**oués d’une vigueur et d’un courage extraordinaires, les androgynes attaquèrent les dieux, qui, pour les punir, les coupèrent en deux!»¹⁴ Mais, en christianisme, cette différenciation n’est pas perçue comme une «coupure» ou comme une «cassure» par rapport à une réalité idéale antérieure. La différenciation des sexes n’a pas la connotation négative ou punitive qui s’exprime dans le mythe de Platon.

IV. La finalité de la différenciation des sexes: ni fusion ni confusion

Il y a une autre différence importante entre les pensées grecque et biblique, qui porte sur la finalité, ou le point focal, de la différenciation des sexes.

14. Cité par Elisabeth Badinter, *L’un est l’autre* (Poche), 271.

Dans la tradition biblique, la vocation de l'homme et de la femme à devenir «une seule chair» ne saurait être interprétée comme la confusion de leurs sexes! Cette union n'est pas la fusion de l'un dans l'autre (comme dans l'idéal hermaphrodite), mais c'est une *union*, une *communion*, une *alliance*, entre deux entités, qui, par ailleurs, demeurent et demeureront toujours distinctes et irréductibles.

Le modèle de cette communion est l'*alliance*. Or, l'alliance a pour particularité d'être une union entre des partenaires qui, dans cette union, restent distincts l'un de l'autre, entre lesquels il n'y a ni fusion ni confusion. Cette idée qui voudrait que, dans le couple, les deux partenaires se perdent l'un dans l'autre, s'entremèlent jusqu'à perdre le sens de leur individualité, est peut-être très «romantique», mais elle ne correspond pas à la vision biblique du couple.

En parallèle avec l'alliance qui unit Dieu à son peuple (auquel le mariage humain sert de miroir), on peut dire que, dans la tradition biblique, il n'est pas davantage question d'union fusionnelle au sein du couple qu'il ne pourrait y avoir d'union fusionnelle, dans la foi, entre le Créateur et ses créatures.

Il y a aussi, à ce propos, dans le protestantisme, une idée reçue dont il faut, à mon sens, se distancier, selon laquelle, au-delà de la résurrection (voire même au-delà d'une rencontre avec le Christ), il n'y aurait plus de distinctions maintenues entre l'homme et la femme, ou entre le masculin et le féminin. C'est une affirmation qui est souvent rattachée à la question de «la femme aux sept maris» (Mt 22.30 et Lc 20.35). Mais la réponse de Jésus, dans le récit, concerne la formation de nouveaux mariages (qui n'aura plus lieu dans l'au-delà) et non les relations sexuées en tant que telles. La référence au texte de Galates 3.27 («il n'y a plus ni homme ni femme») joue également un rôle prépondérant dans cet argumentaire, une parole qui est l'objet d'une véritable

surenchère dans la pensée protestante contemporaine. Dans son contexte immédiat, la parole de l'apôtre ne concerne que la question de l'accession au salut, de la justification par la foi, dans laquelle il ne saurait y avoir d'acceptation de race, de sexe ou de rang social. La lecture de la Bible me porte personnellement à penser que la distinction du féminin et du masculin est transfigurée au travers de la justification par la foi et de la résurrection, mais non effacée. Je n'ai aucune raison de penser que le «corps de gloire» de la résurrection dont parle l'apôtre (cf. 1 Co 15) serait un corps asexué.

Homosexualité et carence d'altérité

Jusqu'à une date récente avait été maintenu, parmi les éthiens protestants français, un «consensus relatif»¹⁵ pour reconnaître que l'homosexualité présente une *carence objective d'altérité* qui justifie que, même dans les cas les plus favorables, elle soit toujours distinguée de l'hétérosexualité. Mais un récent avis du Conseil permanent luthéro-réformé (CPLR), intitulé *Eglise et personnes homosexuelles*, publié le 1^{er} février 2004, est venu accréder l'idée que «l'altérité est au cœur de toute rencontre, quelle qu'elle soit, la différenciation sexuelle apparaissant alors comme une altérité seconde par rapport à l'irréductibilité de l'autre en tant que personne»¹⁶.

15. La pertinence de la référence à la théologie de l'altérité dans le débat sur l'homosexualité a déjà été mise en question, précédemment, par plusieurs théologiens protestants suisses, qui reprochent à ceux qui s'y réfèrent de conditionner la lecture des textes pauliniens par des présupposés anthropologiques qui leur seraient étrangers, en particulier par leur allégeance aux thèses de la psychanalyse lacanienne (qui occupent effectivement une place centrale dans les documents du Conseil permanent luthéro-réformé, CPLR, sur le sujet). Au sujet de l'exégèse de Romains 1, par exemple, Denis Müller écrit: «On ne s'explique les raisons véritables de la divergence que si l'on introduit dans les termes de la formalisation des présupposés matériels de type anthropologique ou ontologique par exemple. Autrement dit, la formalisation aboutissant aux catégories de limite et d'altérité est surdéterminée par un choix théologique préalable (Ansaldi, Fuchs).» D. Müller, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité* (Genève: Labor & Fides, 1999), 189. Pour d'autres développements à ce propos, cf. D. Müller et Ch. Demur, *L'homosexualité, un dialogue théologique* (Genève: Labor & Fides, 1992), 17-20, 32-35, et les remarques méthodologiques de D. Müller dans *Nouveau regard sur l'homosexualité* (Montréal: Fides, 1997), 13-39.

16. *Eglise et personnes homosexuelles*, avis du CPLR du 1^{er} février 2004, page 1, sous le titre «La référence aux Ecritures».

Lorsqu'on parle aux homosexuels du refus de l'altérité, ou de l'«amour du même», ceux-ci, généralement, réagissent, assez violemment, pour contester cette représentation de leurs relations et le reproche de narcissisme que celle-ci véhicule. Et il faut, à mon sens, leur donner raison sur ce point que le partenaire homosexuel n'est pas un *alter ego*, et que deux homosexuels font effectivement, dans leur relation, une certaine expérience de l'altérité.

Mais ceci ne nous empêche pas de rester très critique vis-à-vis de l'affirmation accréditée par le texte du CPLR, car l'«altérité» homosexuelle reste tout de même d'un genre assez particulier. Dans le meilleur des cas, il ne s'agit que d'une altérité numérique, alors que, dans un couple hétérosexuel, l'altérité est non seulement numérique, mais aussi qualitative ou «structurelle». L'altérité des sexes est une réalité plus étendue que la simple altérité des personnes. Dans l'affirmation rapportée par le CPLR, il y a détournement du sens de l'altérité.

Dans l'optique biblique de l'altérité, seule une union hétérosexuelle peut être qualifiée de «couple», au sens fort du terme, car elle seule est une communion dans l'altérité des sexes (et non seulement des personnes), une alliance qui intériorise la différence sexuelle comme constitutive de l'union.

V. Sexualité et alliance

C'est certainement autour du concept d'alliance que nous pourrons développer davantage l'exposition de la vision biblique de la sexualité.

La plupart des éthiciens protestants français qui s'expriment, aujourd'hui, sur la sexualité ne mettent pas la sexualité en relation avec l'alliance, mais en relation avec la parole, ou même, plus précisément, avec le *langage*¹⁷.

17. Cf., par exemple, G. Crespy, «Pour une théologie de la sexualité», *ETR* (1977), 79, E. Fuchs, *Le désir et la tendresse* (Genève: Labor & Fides, 1999, nouvelle édition), 7-51 (Sexualité et Parole), 53-88 (Théologie biblique de la sexualité).

Par exemple, Eric Fuchs: «Il faut s'arrêter un instant sur le rapport entre sexualité et langage. L'homme doit **dire** sa sexualité pour la socialiser. Sans le langage, la sexualité resterait **du domaine du** seul pulsionnel, **de l'indifférencié**, et le sens même **de la sexualisation de l'homme et de la femme** serait perdu; mais le langage est aussi un choix qui ne fait accéder à la conscience qu'un élément **de compréhension** (...). Le garçon ou la fille ne le deviennent vraiment que lorsque le langage social détermine le rôle qu'ils doivent jouer l'un et l'autre.» Et l'auteur **de poursuivre son raisonnement** en disant, à la page suivante: «Cette ambivalence **de la fonction du langage**: dire le sens possible **de la masculinité et de la féminité** (...) est particulièrement visible lorsqu'elle s'exerce sur la **définition des rôles de l'homme et de la femme**. Les travaux **des ethnologues** (comme Margaret Mead) ont montré la variabilité **de cette définition d'une culture à l'autre**.»¹⁸

Et c'est là où apparaissent, **de mon point de vue**, la limite et le revers **de cette mise en correspondance de la sexualité et du langage dans l'éthique protestante contemporaine**. La plasticité/flexibilité **de la différenciation sexuelle** serait-elle sans limite? susceptible **des redéfinitions les plus radicales**, **dans le débat démocratique**, à condition qu'elles restent toujours parole, langage, et non seulement pulsion? Pourquoi, **dans certains débats d'actualité** (comme le débat sur le concubinage ou l'homosexualité), l'éthique protestante se montre-t-elle si ouverte et complaisante? Une partie **de la réponse** se trouve sans doute **dans sa réduction de l'éthique sexuelle à une simple éthique du langage**.

C'est pourquoi, il me semble personnellement plus juste et prometteur **de décliner l'éthique sexuelle non autour du concept de parole**, mais autour **du concept d'alliance**, qui est à la fois plus large et plus précis.

18. E. Fuchs, *ibid.*, 31-32.

En effet, qu'est-ce qu'une alliance? Quel contenu lui donne l'enseignement biblique? L'alliance est un engagement qui a pour caractéristique essentielle d'être établi par une parole – en cela nous rejoignons l'affirmation précédente – mais une parole qui présente les particularités suivantes:

- a) La parole de l'alliance définit *a priori* la nature de l'union qui se contracte (et non *a posteriori*, dans la dépendance des affinités subjectives). C'est une parole «instituante» au sens le plus profond du terme¹⁹.
- b) C'est un engagement indéfectible, non négociable, inconditionnel, et qui se différencie en cela d'un lien contractuel.
- c) C'est un engagement qui lie la vie entière de ceux qui le contractent, et qui exige l'exclusivité, à la fois dans le temps et dans l'espace (un engagement qui ne peut pas être mis au pluriel sans être dénaturé). Contracter une alliance avec quelqu'un, c'est vouloir faire sa vie avec cette personne, vouloir «vieillir à ses côtés», inscrire cette relation dans la durée («jusqu'à ce que la mort vous sépare», dit la liturgie classique du mariage).
- d) C'est un engagement qui unit des partenaires de natures différentes, qui sont, et demeurent distincts l'un de l'autre, entre lesquels il n'y a ni fusion ni confusion. C'est une communion qui se déploie dans l'expérience d'une altérité structurelle qui est permanente et irréductible.
- e) Une alliance, dans l'optique biblique, est aussi un engagement qui est contracté *de façon publique*, qui prend à témoin les tiers (il est l'inverse d'un engagement clandestin). En ce sens, il peut aussi être qualifié de «juridique» ou «civique». Alors que la confidentialité de l'engagement dissimule souvent sa faiblesse ou les hésitations qui le traversent

19. Cf. M. Johner, «La théologie de l'institution», dans «L'Eglise: l'événement et l'institution», *La Revue réformée*, 210 (2000), 42-44.

encore, l'engagement public renforce la vérité de l'engagement privé, et lui donne un caractère irréfutable en prenant la société à témoin. Une alliance a aussi pour particularité d'être conforme à une institution que la société a préalablement reconnue et à laquelle elle s'est identifiée.

f) Enfin – et c'est sans doute par ce point qu'il aurait fallu commencer – une alliance est un engagement qui prend Dieu lui-même à témoin, et qui s'appuie sur une parole fondatrice/instituante que Dieu a lui-même prononcée, et dont il se porte garant.

Voilà, brossé à grands traits, quel est le cadre général dans lequel, en théologie biblique, est appelée à se découvrir, se vivre et s'épanouir la sexualité.

Une retombée concrète: l'antériorité de l'engagement

Dans l'optique de l'alliance, il y a, en particulier, **antériorité de l'engagement des deux partenaires sur leur union sexuelle**, une antériorité qui est à la fois chronologique et logique: c'est la sexualité qui est qualifiée par la parole échangée, et non l'inverse. Ce n'est pas la jouissance partagée qui constitue ou qui conditionne l'engagement. C'est dans le cadre posé par une parole mutuellement consentie que la sexualité trouve sa vocation, sa place et son épanouissement.

Est frappant, sur ce point, l'ordre qui s'exprime dans la parole fondatrice de la Genèse: «quitter, s'attacher, devenir une seule chair» (Gn 2,24). Ce n'est pas ici l'union de la chair qui constitue l'attachement. Cet attachement est constitué par ce qu'on appellerait aujourd'hui le «consentement mutuel des époux», qui est un engagement moral, de type «allianciel». L'union de la chair vient ensuite, à l'intérieur du cadre posé, comme la consommation de l'union, et une consommation toujours imparfaite et perfectible.

Prêter attention à cet ordre, c'est comprendre aussi que, lorsque la sexualité du couple connaît des «passages à vide»

ou des «pannes», le couple n'en reste pas moins un couple, car cette jouissance, aussi importante soit-elle, n'a pas été fondatrice de son union (nourriture, certes, mais fondement, non).

A l'inverse, lorsque la sexualité a déjà sa place dans le flirt ou dans l'émotion des premières rencontres, le risque immédiat est qu'elle prenne une importance beaucoup plus fondamentale, dans la formation du couple, que celle qui lui revient. En d'autres termes, que la dimension morale (ou alliancielle) de l'engagement conjugal soit occultée par l'expérience du plaisir (ou pire encore: confondue avec lui).

En revanche, lorsque les fiancés manifestent un attachement qui est capable de patience (qui est capable de survivre, par exemple, à six mois ou une année de fiançailles sans relations sexuelles), il est manifesté par là que cet attachement n'est pas réductible à un désir sexuel, ou que l'amour des partenaires n'est pas totalement confondu avec le plaisir ou le bien-être.

Aujourd'hui, la morale contemporaine peut être extrêmement volage et superficielle en matière de sexualité. Dans ce contexte, est-ce que des adolescents/jeunes gens (et les jeunes filles, en particulier, parce que plus vulnérables) n'auraient pas toutes les raisons de mettre en doute l'authenticité d'une déclaration d'amour qui exigerait une satisfaction sexuelle immédiate (comme un *sine qua non*)?

Est-ce que l'autre m'aime pour moi-même, et inversement? Est-ce que la recherche du plaisir joue un rôle premier ou second dans notre attachement? Respecter une période d'abstinence, c'est permettre aux dimensions non sexuelles de l'amour conjugal de s'exprimer et de faire leurs preuves avant les autres.

Dans la mentalité contemporaine, la place nouvelle qui est reconnue aux sentiments, quasi fondatrice (ou «instituante»), aboutit, entre autres dérives, à ce que Jean-Claude Guillebaud,

dans son ouvrage *La tyrannie du plaisir*, dénonce comme étant «le surinvestissement affectif du couple». L'évolution, dit-il, chemine vers un surinvestissement affectif du couple, qui fait peser sur le couple une charge considérable et même étouffante. Si le couple a une durée de vie de plus en plus courte, c'est peut-être aussi parce qu'on a des attentes vis-à-vis du couple qui sont de plus en plus élevées (en termes de bonheur, d'épanouissement personnel), en tous les cas beaucoup plus élevées que celles des couples d'autrefois. C'est une morale du bonheur personnel, qui, dans la mentalité contemporaine, implique aussi *ipso facto* une morale du divorce, le divorce venant tirer loyalement les conséquences d'une absence d'amour, ou plutôt de désir. Le divorce n'est plus forcément présenté ou vécu comme un échec, mais comme une marque de courage et de liberté. Ainsi, conclut-il, «une nouvelle morale se substitue à l'ancienne: les comportements jadis célébrés comme méritoires se trouvent affectés d'un signe négatif. Le véritable devoir ne consiste plus à rester, mais à partir. L'impératif familial se trouve récusé au nom d'un autre commandement jugé prioritaire, celui du bonheur individuel et immédiat. Le couple sera fusionnel ou ne sera pas.»²⁰

Dans ce contexte spécifique, le rappel de l'ordre biblique et de l'antériorité de l'engagement sur l'union sexuelle revêt, nous le pensons, une signification et une pertinence toute particulière.

VI. La portée de l'engagement sexuel

La relation entre la sexualité et l'alliance est aussi soulignée, de façon indirecte, dans l'Écriture, par la portée reconnue à la sexualité.

I Corinthiens 6.16

Par exemple, la parole de Paul aux Corinthiens: «Ne savez-vous pas que celui qui s'attache à la prostituée est un seul corps

20. J.-C. Guillebaud, *La tyrannie du plaisir* (Paris: Seuil, 1998), 365.

avec elle, car il est dit «les deux deviendront une seule chair.» (1 Co 6.16) Ce texte souligne, notamment, l'importance du lien que l'union charnelle tisse entre deux individus. Il met en relief la portée spirituelle et morale de cette union charnelle.

Il serait abusif, je crois, de dire que l'union sexuelle a pour effet d'établir des liens conjugaux. Violer une femme ne fait pas d'elle votre épouse! Commettre un adultère ne fait pas de vous un polygame! Votre maîtresse n'a pas, du fait des rapports sexuels que vous auriez eus avec elle, des droits sur vous équivalant à ceux de votre épouse! Mais le lien que la sexualité tisse entre deux individus n'en revêt pas moins une importance considérable. C'est un lien qui, en tous les cas, ne saurait être banalisé, rendu insignifiant ou réduit à la portée d'un simple jeu superficiel et anodin, comme cela est fait dans la morale sexuelle contemporaine: un jeu dans lequel la personne ne se donne plus, ou pense rester libre, lorsque la sexualité est ramenée à la satisfaction d'un besoin organique, qui n'engage pas davantage la personne que le boire ou le manger.

Et le message qui doit être transmis aux jeunes, aujourd'hui, en la matière, au travers de l'éducation et de la catéchèse, c'est que la sexualité, dans cette évolution, sous prétexte de se libérer, s'est en réalité considérablement appauvrie. Elle a été comme vidée de sa substance. Elle est toujours là, dans ses formes, mais sa substance n'est plus présente. La sexualité n'est plus que l'ombre d'elle-même.

Exode 22.15-16

Dans l'Ancien Testament se trouve un texte législatif particulièrement significatif à ce sujet, c'est Exode 22.15-16: «Si un homme séduit une vierge qui n'est pas fiancée, et qu'il couche avec elle, il paiera sa dot, puis il la prendra pour femme. Et si le père refuse de la lui accorder, il paiera en argent la valeur de la dot des vierges.»

Ici est soulignée, également, l'importance du lien que crée la sexualité. Celui qui a couché avec une jeune femme peut être contraint à l'épouser. C'est une façon de le placer devant ses responsabilités, comme aussi de protéger la femme contre les amours de passades dont elle pourrait être la victime. A celui qui voudrait faire de la sexualité un jeu, ne créant aucun lien durable entre les partenaires, ce précepte oppose le lien étroit qui, de fait, unit sexualité et mariage. La sexualité véhicule en elle un message profond qui est à la mesure d'une alliance.

Mais cela ne veut pas dire pour autant que le rapport sexuel constitue en lui-même le mariage. Le mariage apparaît ici également comme une démarche supplémentaire, et qui n'est pas automatique, comme le prouve l'existence même du précepte, comme aussi le fait que le père de la jeune femme puisse, s'il le désire, s'y opposer²¹. Le mariage est beaucoup plus que la sexualité: le mariage est une alliance qui définit le cadre social de la sexualité, son lieu, ses règles, sa portée, ses limites, son sens, sa vocation.

1 Corinthiens 6.18

La portée reconnue à la sexualité est aussi mise en lumière, dans la Bible, par une autre parole de Paul, en 1 Corinthiens 6.18, lorsqu'il dit: «Fuyez l'inconduite. Quelque autre péché qu'un homme commette, ce péché est extérieur au corps. Mais celui qui se livre à l'inconduite pèche contre son propre corps.»

Du point de vue de l'apôtre, il est manifeste qu'un écart de conduite dans le domaine de la sexualité implique le corps (et par extension la personne qui s'incarne en lui) plus que dans tout autre.

21. Pour la loi biblique, coucher avec une jeune femme crée des devoirs, mais pas des droits.

22. La sexualité, du point de vue de la théologie protestante, est certes marquée par le péché, comme tous les autres domaines de la vie humaine (concept de corruption extensive auquel rien

Les moralistes protestants n'ont pas toujours été très à l'aise dans l'exégèse de ce verset, car ils ont développé une théologie du péché qui répugne à faire des distinctions entre différentes catégories de péché, et encore moins d'établir entre elles une forme de hiérarchie²². Mais force est de constater que la sexualité, pour l'apôtre, bénéficie d'un statut particulier. Où se situe sa spécificité? Le corps (ou la personne) n'est-il pas impliqué dans l'ivrognerie, le vol ou le meurtre, tout autant que dans les écarts sexuels? Une clé de réponse est indiquée dans les remarques suivantes: dans l'impudicité, le corps devient l'objet même du péché. La jouissance physique est recherchée pour elle-même, comme une fin en soi. C'est le corps ou la sexualité qui sont idolâtrés. Alors que, si je m'adonne au vol, au mensonge ou au meurtre, mon corps, s'il est bien sûr impliqué dans mon acte, n'est que l'instrument de ma transgression. On pourrait dire que sa participation à l'acte n'est qu'accidentelle. C'est la participation d'un outil qu'on aurait pu remplacer par un autre. Dans l'acte sexuel, par contre, le corps est bien davantage qu'un instrument, puisqu'il devient lui-même, en tant que tel, l'objet de la convoitise.

C'est la raison pour laquelle, me semble-t-il, dans la *porneia*, le corps et, au travers de lui, toute la personne qu'il incarne sont mis en cause beaucoup plus directement. Sans adhérer nécessairement à tous les aspects de la doctrine augustinienne sur la relation entre le péché et la sexualité, il est important de reconnaître que la sexualité entretient avec le péché des liens privilégiés, du fait de la place névralgique que la sexualité occupe dans la personnalité humaine.

n'échappe). Mais la théologie protestante a toujours été réticente à faire des distinctions subsidiaires entre les différentes actions pécheresses, par exemple entre «péchés véniels» et «péchés mortels», bien qu'une distinction de ce type soit présente dans la première épître de Jean (1 Jn 5.16). Elle ne parle pas davantage de «grands» et de «petits» péchés. Elle ne parle pas même «des péchés», au pluriel, mais toujours «du péché», au singulier, pour désigner la position de rébellion fondamentale et globale qui est celle de l'homme devant Dieu, antérieurement aux différentes actions pécheresses qui pourront, ensuite, traduire cette rébellion dans son vécu, et qui seront toutes reconnues également coupables devant Dieu (qu'elles se situent dans le domaine de la parole, de l'argent, de la pensée ou de la sexualité).

La sexualité et la procréation

Enfin, une dernière considération, extrabiblique, qui désigne indirectement le lien qui unit la sexualité et l'alliance, c'est le lien qui, selon l'ordre de la création²³, unit la sexualité et la procréation.

Comme l'a écrit André Gounelle, «la responsabilité d'un enfant pèse beaucoup et dure des années dans la vie conjugale. L'éventualité d'une naissance donne du poids à la relation sexuelle! Elle interdit de la considérer comme négligeable, et pousse à l'inscrire dans la durée. Et lorsque cette éventualité peut être évitée, presque à coup sûr, la relation sexuelle peut, beaucoup plus facilement, être vécue au jour le jour, elle ne concerne plus que le présent, elle n'engage plus l'avenir. Elle peut aussi facilement être vécue plus superficiellement, en ce sens qu'elle implique moins profondément les partenaires, elle a moins de conséquences pour eux! D'où une certaine dévalorisation, et une banalisation de la relation sexuelle, elle devient moins décisive, moins porteuse de sens! La sexualité est moins déterminante, elle ne se vit plus comme mettant en jeu toute l'existence!»²⁴

Parole remarquable sous la plume d'un auteur protestant! Il est certain qu'en déconnectant volontairement sexualité et procréation, ou plutôt, pour le dire dans les termes de la morale catholique, en «enlevant à la sexualité son ouverture à la procréation», est couru le risque de la dévaloriser, de la banaliser, de la superficialiser. La relation sexuelle devient moins décisive, moins porteuse de sens. Elle ne se vit plus comme mettant en jeu toute l'existence.

La sexualité est aussi «alliancielle» par le fait qu'elle est une relation qui, par nature, place les partenaires dans la position de

23. La référence à la catégorie du «créationnel» ou du «naturel» dans un débat éthique est fortement critiquée aujourd'hui, mais n'en conserve pas moins sa légitimité théologique. Cf. M. Johner, «Les critiques contemporaines de la référence à un ordre naturel, et «La délégitimation de la référence à la nature par la théologie protestante contemporaine», dans «La famille, produit culturel ou ordre créationnel fondateur?», *La Revue réformée*, 220 (2002), 2-38.

24. A. Gounelle, dans *Couples aujourd'hui, réflexion protestante* (Paris: Les Bergers et les Mages, 1983), 61.

devenir père ou mère, un acte qui peut, par ses fruits, les lier de façon indéfectible dans la position de parents.

Il y a quelque chose de particulièrement réducteur dans le discours contemporain sur la contraception (auprès des adolescents notamment), qui laisse entendre que la légèreté ou le «vagabondage» sexuel ne serait pas un problème en soi, dès l'instant où un certain nombre de précautions ont été prises, pour éviter des conséquences non désirées, dans le domaine de la conception comme aussi dans celui des maladies sexuellement transmissibles. La morale qui s'exprime ici est de type «hygiéniste»: le *safe sex* (le sexe sans risque), une morale qui est totalement insuffisante pour faire de la question de la sexualité une analyse complète et pertinente.

Il s'agit, en réalité, dans la prédication et la catéchèse, d'apprendre (ou de réapprendre) un nouveau rapport à son corps, en mettant en lumière toutes les ramifications subtiles qui unissent la sexualité à l'ensemble de la vie personnelle, conjugale, familiale et spirituelle, en remettant des traits d'union partout où le péché est venu établir des ruptures. Il s'agit de redécouvrir l'ensemble du projet de vie auquel Dieu veut nous faire accéder au travers de la sexualité.

La sexualité comme mystère...

Ultimement, il y a aussi, dans la façon dont la sexualité engage la personne, une part de mystère que nous ne sondons pas entièrement, un mystère qui ne saurait être rationalisé, et qu'il faut, dans la foi, apprendre à respecter comme tel.

Et ce mystère, je le rapprocherai, pour conclure, de cette parole que l'on trouve dans les Proverbes (30.19):

«Il y a trois choses qui sont au-dessus de ma portée, dit le Sage, et même quatre, que je ne connais pas:
la trace de l'aigle dans les cieux,
la trace du serpent sur le rocher,
la trace du navire au milieu de la mer,
et, enfin, la trace laissée par l'homme chez la jeune fille.»

SEXUALITÉ: THÉRAPIE CHRÉTIENNE ET RECONSTRUCTION

Jonathan HANLEY*

I. Les caractéristiques d'une thérapie chrétienne de la sexualité

Qui dit «thérapie» dit «soin d'un mal»: malheur, maladie ou mal-être. Nul besoin d'être grand scientifique pour comprendre à quel point la sexualité est un terrain de malheur, de maladie et de mal-être dans notre monde. Comme la sexualité appartient à l'ordre de la création, et non pas de la chute, elle peut aussi être source de bonheur et d'épanouissement lorsqu'elle est vécue selon les principes de son concepteur divin. Cet écart entre le concept selon Dieu et la réalité trop souvent brisée de la sexualité humaine a, de tout temps, interpellé les chrétiens que nous sommes. Nous considérons que chaque manifestation du mal, y compris dans le domaine de la sexualité, est une atteinte à la volonté de Dieu. A ce titre, le mal appelle une réaction de notre part: une repentance ou un enseignement s'il s'agit de péché, une résistance s'il s'agit de tentation, un soin s'il s'agit d'une affection. Il est donc normal que le chrétien s'inspire de sa foi pour réfléchir à la sexualité, non pas seulement en l'évoquant comme une théorie désincarnée, mais aussi en l'abordant sous l'aspect de l'expérience réelle: vécue, désirée ou regrettée, source de bonheur ou cause de mal-être.

* J. Hanley a exercé le ministère de pasteur avant de devenir l'un des responsables d'une association chrétienne d'accompagnement des personnes touchées par le sida, Signe de Vie-Sida, affiliée à l'Alliance évangélique française et à la Fédération évangélique de France.

Cette réalité de la sexualité, *dans ses dimensions négatives*, provoque des maladies ou affections physiques et psychiques qui doivent être soignées. Elle peut aussi causer des lésions gravissimes du cœur et des relations. Ces lésions, pour commencer à guérir, ont besoin d'un langage qui est profondément enraciné dans la Bible, même s'il n'est pas exclusivement biblique: transgression et pardon, repentance et réconciliation, respect, don de soi, engagement, fidélité. Ce vocabulaire résonne fortement avec la foi du chrétien et le conduira souvent, dans l'éventualité d'une thérapie de la sexualité, à envisager une thérapie chrétienne, c'est-à-dire qui prenne en compte sa foi en Christ d'une manière spécifique.

A) *En quoi une thérapie de la sexualité pourrait-elle être spécifiquement chrétienne?*

Pourquoi une thérapie chrétienne de la sexualité et pas une thérapie chrétienne des muscles et des articulations? Je propose deux éléments de réponse à cette question.

– Premièrement, la sexualité est indéniablement relationnelle. La façon dont je me remets d'une luxation de l'épaule ne l'est pas. Or, le relationnel débouche tôt ou tard sur une moralité du bien et du mal. Nous savons que le relationnel peut être dévié, malmené, malade, brisé. Il est donc sujet à reconstruction en fonction d'une moralité du bien et du mal que le chrétien fonde sur sa foi, sur sa relation avec Dieu.

– Deuxièmement, une sexualité saine se construit sur des principes établis par Dieu et révélés dans la Bible. Une thérapie pour le chrétien posera donc ces principes divins comme base d'une reconstruction de la sexualité. Ces principes nous sont présentés dans la Bible comme des aspects de l'image divine que nous portons, pas des «caprices» de Dieu. Quand la Parole de Dieu ordonne

l'engagement à vie entre partenaires sexuels, comme Christ l'enseigne dans Matthieu 19, c'est parce que cette relation est une illustration de l'amour que Dieu nous porte: à vie, engagé, indéfectible et inconditionnel. En Ephésiens 5, Paul nous engage à aimer notre conjoint comme Christ a aimé l'Eglise. Cette approche entraîne des notions d'obéissance, de péché ou de transgression, notamment dans la reconstruction d'une sexualité brisée, qui nous permettent d'envisager une thérapie de la sexualité qui serait spécifiquement chrétienne.

Dès que nous parlons de thérapie, nous parlons de deux intervenants: le soignant et le soigné. Pour qu'une thérapie soit chrétienne, faut-il que les deux, thérapeute et patient, le soient aussi? Je connais des sexologues chrétiens qui soignent avec succès des patients qui ne le sont pas. Leur modèle de la sexualité est fondé sur leur conception spirituelle du monde, mais les paramètres avec lesquels ils soignent leurs malades intègrent les principes des sciences médicales et humaines qui sont les références de leurs collègues non chrétiens. De même, pour certains problèmes de la sexualité, comme une addiction à la pornographie par exemple, des chrétiens peuvent faire appel avec bonheur à des thérapeutes sans foi chrétienne, qui savent respecter les fondements spirituels de leurs patients (comme devrait le faire tout bon thérapeute).

De telles approches thérapeutiques pourraient être appelées chrétiennes, mais tant que la foi n'est pas explicitement intégrée dans la démarche thérapeutique, il manquera une dimension spirituelle au chrétien concerné. Ainsi, je préfère me limiter ici à la situation plus proche des préoccupations d'une Faculté de théologie: celle d'un chrétien – pasteur, thérapeute, conseiller en relation d'aide ou responsable spirituel – qui cherche à aider un autre chrétien. Sauf exception, mes propos sont donc à prendre dans ce cadre.

B) L'opportunité d'une thérapie de la sexualité pour le chrétien

L'opportunité d'une thérapie de la sexualité pour le chrétien est fondée sur deux considérations distinctes:

- Les problèmes de la sexualité dans le couple.
- Le brisement sexuel, qui concerne un dysfonctionnement de l'orientation sexuelle, de la relation à l'altérité sexuelle (homosexualité, bisexualité, transsexualisme, haine du sexe opposé, addiction à divers comportements sexuels, conséquences du viol, etc.).

Ces deux considérations ne sont pas sans lien, mais seront abordées sur des plans très différents. La première concerne l'épanouissement sexuel de l'individu, qui n'est ni un dû, ni fondamental au bonheur humain, contrairement à ce que le discours de la société contemporaine laisse entendre. La deuxième considération concerne la façon dont la personne vit en relation à l'autre, à tous les autres. Pas seulement son (ou ses) partenaire(s) sexuel(s). Cette dimension du rapport à la sexualité touche une multitude de domaines de la vie quotidienne comme l'équilibre psychologique, le témoignage du chrétien ou l'image de Dieu en nous.

Dans certaines circonstances, des chrétiens voudront faire appel à de l'aide professionnelle pour des troubles de la sexualité dans le couple. Les causes de ces problèmes peuvent être médicales, psychologiques ou spirituelles, et le professionnel approprié sera sollicité. Le plaisir sexuel est un élément, inventé par Dieu, qui renforce le couple, même s'il n'en est ni le fondement, ni la raison d'être. Pas plus que la conjugalité elle-même n'est le fondement ou la raison d'être de l'existence humaine, d'ailleurs.

Mais la pastorale de la sexualité, particulièrement dans sa dimension thérapeutique, est fréquemment confrontée à des situations où l'enjeu est bien plus vaste que l'épanouissement

sexuel du couple, et touche à l'identité même de la personne et à son rapport à la sexualité en général. Le terme de «brisement» sexuel est approprié, car il rend compte des dégâts relationnels dans la vie des chrétiens concernés, y compris dans leurs relations à Dieu. Ils sont brisés dans leur perception du «sens divin de la sexualité», pour emprunter une expression du docteur Paul Tournier dans *Bible et médecine*. La question est douloureuse dans nos Eglises. Il s'agit de nos frères et sœurs d'orientation homosexuelle, des enfants dans nos écoles du dimanche qui subissent les attouchements sexuels de leur beau-père ou d'un autre membre de leur entourage, de chrétiennes qui haïssent les hommes et de chrétiens qui méprisent les femmes. Je parle des hommes et des femmes dans nos cultes pour qui chaque mention de Dieu le Père rappelle une absence, ou pire, un supplice. Les pasteurs, comme tous ceux et celles qui jouent un rôle de soignant spirituel dans la vie d'autrui, savent que le discours théorique est vide de sens s'il ne débouche pas sur une pratique compassionnelle dans ce domaine. Le terme de «reconstruction» prend ici toute sa signification.

C) Le rôle du pasteur et le rôle du thérapeute

Les rôles respectifs du pasteur et du thérapeute ne sont pas toujours délimités dans l'esprit des praticiens concernés, encore moins dans l'esprit des personnes suivies. De nombreuses personnes attendent du prêtre ou du pasteur un apport qui relève plutôt de la thérapie.

Je ne suis pas sûr qu'il faille entièrement délimiter les rôles dans ce domaine. Dans le film *Jésus de Montréal*, du Québécois Denys Arcand, un prêtre parle des fidèles qui viennent à la messe uniquement pour entendre que le Fils de Dieu les aime et les attend. Il continue en disant: «Il y a beaucoup de gens qui n'ont pas les moyens de se payer une analyse lacanienne. Alors ils viennent ici se faire dire: Allez en paix!» Cette phrase touche du doigt une réalité incontournable de nos

Eglises: de nombreuses personnes viennent à Jésus dans leur malheur, sans vraiment savoir de quoi elles ont besoin. Selon les circonstances, il serait cruel de la part d'un pasteur de renvoyer un paroissien vers un professionnel de la relation d'aide, comme il serait maladroit de la part d'un thérapeute chrétien de refuser d'entendre les aspirations spirituelles d'un patient.

En évoquant l'échange entre les apports de la théologie pastorale et les apports de la psychologie, je ne suggère pas que les pasteurs devraient forcément pratiquer la psychothérapie. Même lorsqu'un pasteur est en mesure de jouer le rôle du conseiller en relation d'aide, ce double rôle me semble contre-indiqué dans de nombreuses situations.

Plusieurs autres facteurs entravent, me semble-t-il, l'efficacité à long terme d'une thérapie de ce genre dans le cadre d'une même Eglise. Le principal est évident: dans le cas d'une issue négative à la démarche thérapeutique, c'est-à-dire un échec (ce qui n'est pas rare), le patient se retrouve du même coup privé de son soutien spirituel, car il aura du mal à maintenir une relation bénéfique avec le pasteur qui, à ses yeux, est associé à l'échec de sa thérapie.

Les soignants de la médecine ont depuis longtemps compris les avantages d'une équipe composée d'intervenants complémentaires dans la démarche de soin. Dans de nombreuses villes, on trouve un «réseau ville-hôpital» qui comprend l'équipe hospitalière, le médecin généraliste, les pharmacies, les services sociaux et, souvent, une cellule de soutien psychologique. Cette complémentarité est bénéfique au patient, mais également aux divers intervenants, car leurs compétences sont harmonisées, mieux ciblées, et donc plus efficaces. Nos Eglises auraient tout à gagner d'une approche semblable dans la prise en charge spirituelle et émotionnelle des membres nécessiteux d'une thérapie chrétienne.

II. Les objectifs d'une thérapie chrétienne de la sexualité

Avant qu'un réel travail de reconstruction puisse être réalisé, il faut savoir à quoi va ressembler l'ouvrage final! Pour les chrétiens qui s'engagent dans cette démarche, l'écart est souvent grand entre, d'une part, la réalité de départ et, d'autre part, leur vision souvent idéalisée de l'objectif à atteindre. L'un des buts de toute thérapie est d'aider le patient à ajuster ses attentes à ce qui est réalisable. De plus, les espoirs de nombreuses personnes en matière de sexualité sont souvent de pures projections façonnées par les pressions parentales ou sociétales, les mythes proposés par les médias et quelque interprétation, plus ou moins fondée sur la Bible, du couple et de la famille.

A) Que cherchons-nous à reconstruire?

Si nous acceptons que la sexualité appartient à l'ordre de la création, nous devrions pouvoir dégager un modèle idéal de la sexualité, tel que conçu dans le plan de Dieu pour l'être humain.

Je suis conscient des implications théologiques de cette affirmation. La mention d'un lien direct entre un ordre créational et le comportement individuel au XXI^e siècle ouvre un débat qui ne peut être abordé dans le contexte présent. Elle introduit des considérations relatives à une «loi naturelle», à la révélation divine et à l'œuvre de Christ qui impliquent certains présupposés controversés, notamment celui d'un ordre créational qui fonde une éthique sexuelle chrétienne pertinente à l'être humain de tous les temps. Je base ma réflexion sur ces présupposés, parce qu'ils proposent un modèle qui, pour autant qu'il identifie le mal et le péché, en propose également une thérapie, une issue vers la reconstruction.

J'ai trouvé une description appréciable de cette approche dans *Bible et médecine*, de Paul Tournier:

«En face de l'amour sexuel, nous voyons donc les hommes adopter l'une des quatre attitudes principales que voici: celle de la «bagatellisation», qui n'y voit qu'un simple réflexe physiologique (...), celle de la divination, qui, par une surestimation, dévalorise nécessairement tout ce qui est spécifiquement humain dans l'homme (...), celle du mépris, qui y voit une fonction dégradante. Or ces trois premières attitudes présentent une étonnante parenté puisqu'elles tiennent toutes trois à cette non-fusion entre l'amour charnel et l'amour spirituel (...). La quatrième attitude, celle que nous présente la Bible, est précisément celle de la fusion entre l'amour spirituel et l'amour charnel, celle du sens divin de la sexualité, et elle est la grande réponse, je peux dire la grande médication, de tous les troubles psycho-sexuels de nos malades. A ceux qui bagatellisent le rapport sexuel, elle révèle sa vraie grandeur qu'ils méconnaissent; elle libère ceux qui le divinisent de l'esclavage où il les tenait; elle réconcilie enfin avec lui ceux qui le méprisent et leur rend la jouissance que Dieu lui-même y a attachée.»¹

Cette citation qualifie de «médication» l'attitude présentée par la Bible à l'égard de la sexualité. Même si Tournier fait référence à l'acte sexuel, cette approche peut s'étendre au rapport à la sexualité en général.

Concrètement, cette démarche commence par le fondement d'une anthropologie en accord avec la vérité suivante: l'être humain tire son identité et sa valeur de l'empreinte divine qu'il porte. Cette identité s'affirme à l'exclusion de tout autre système de valorisation de l'humain, comme par exemple la rentabilité économique, le potentiel financier ou le pouvoir de séduction. Dans le domaine de la sexualité, les médias nous assènent un système d'évaluation d'autrui fondé sur son aspect physique et sa disponibilité sexuelle apparente, ce que l'on appelle parfois son charme.

Cette forme de valorisation est dommageable pour tous: ceux et celles qui ne correspondent pas au critère de séduc-

1. P. Tournier, *Bible et médecine* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1951), 64-65.

tion, mais également les personnes qui, détenant ce pouvoir de séduction, ne se voient plus qu'au travers du regard concupiscent de leur entourage. Je connais une femme qui, à plusieurs reprises pendant son enfance, s'est entendu dire par sa mère qu'elle ne lui était d'aucune valeur, car elle n'était même pas «mangeable», comme le serait éventuellement un animal. Cette remarque était symptomatique de toute leur relation, où l'affection n'avait aucune place. A l'adolescence, cette femme s'est découvert un corps capable de séduire. Comme elle n'avait jamais été valorisée par ailleurs, elle n'avait aucun repère pour se construire une sexualité fondée sur autre chose que le désir des hommes. Quinze ans plus tard, après un temps passé à vivre dans la rue, plusieurs hospitalisations et un long suivi psychiatrique, elle a découvert que Dieu l'aime telle qu'elle est. Cette compréhension a motivé sa conversion à Christ, mais elle demeure presque incapable d'accepter que Dieu et les chrétiens de son entourage l'apprécient et la valorisent sans qu'elle «serve à quelque chose».

Une vision juste de soi-même et des autres permet de commencer la reconstruction. En matière de sexualité, ce réajustement, s'il est intégré par le patient, apporte déjà une partie de la solution. Par exemple, le besoin psychotique de séduire, qui est un dysfonctionnement de la sexualité masculine autant que féminine, trouve une amorce de réponse dans cette compréhension. Le Saint-Esprit enracine parfois de manière miraculeuse cette assurance de l'amour et de l'acceptation de Dieu dans le cœur de ceux qui se donnent à lui, mais généralement, le chrétien doit cheminer progressivement.

Le résultat final d'une reconstruction de la sexualité ne sera pas un état, mais un chemin de vie qui peut être très différent selon les individus. Certaines personnes n'aiment pas cette idée. Notre société prône une façon de vivre et de travailler qui fixe des objectifs, des paramètres d'évaluation et exige des rapports de rendement. Bien qu'une telle approche comporte de nombreux éléments très positifs, elle favorise une normalisation

des processus et s'accorde mal à une spiritualité du cheminement. La vision biblique de la spiritualité comporte des processus de transformation qui n'aboutiront pas tous ici-bas, des constatations d'incomplétude avec lesquelles nous devons composer, et un enracinement du bonheur dans la relation à Dieu et la générosité. Aucun de ces éléments n'obéit aux principes de l'économie de marché. Ils nous semblent donc étrangers ou inhabituels. Lorsque le bonheur leur fait défaut, la plupart de nos contemporains supposent qu'avec un changement de circonstances financières, affectives ou sociales, tout irait mieux. Les espoirs d'une rentrée d'argent, d'un emploi plus épanouissant ou d'un conjoint plus jeune sont parmi les moteurs principaux qui font tourner la société de consommation. Cette machine fonctionne grâce à un principe très simple: nous avons droit au plaisir. Pourquoi? Parce que «je le veux bien», et que «la vie, la vraie», c'est cela. Ce principe est souvent masqué par une cosmétique du langage avec des expressions comme «s'épanouir», ou «se réaliser», ou «trouver son équilibre». Nous remarquons souvent ce vocabulaire dans les attentes spirituelles des hommes et des femmes qui fréquentent nos Eglises, peut-être même dans notre propre cœur. Dans ce contexte, il peut être très difficile pour un thérapeute chrétien de faire accepter au patient que la démarche thérapeutique ne conduira pas forcément à la satisfaction des désirs.

Le bonheur, selon la Bible, se trouve quand le fidèle se tourne avec confiance vers Dieu. D'autres éléments comme l'argent, un conjoint, la longévité et le plaisir des sens sont des faveurs accordées par Dieu qui sont constitutives du bonheur, mais qui n'en sont ni les garants ni des conditions nécessaires.

L'objectif d'une thérapie chrétienne de la sexualité sera donc constitué en priorité par une relation harmonieuse avec Dieu, suivie de relations saines avec les autres, dans un esprit de grâce et non de droit, qui peut comprendre un épanouissement

ment dans la sexualité, mais qui peut également susciter un épanouissement dans la chasteté, dans le célibat, même dans la maladie ou dans la privation.

B) La question de l'orientation sexuelle: homosexualité, hétérosexualité, bisexualité, transsexualisme, etc.

La question d'une thérapie chrétienne de la sexualité pour la personne homosexuelle se pose tôt ou tard dans presque toutes les Eglises. Les objectifs d'une telle thérapie sont moins évidents qu'il n'y paraît.

L'homosexualité se présente sous différentes formes, déterminées probablement par les causes de l'orientation homosexuelle, et certainement par le parcours de vie de la personne concernée. Plusieurs facteurs interviennent dans le projet de reconstruction du chrétien homosexuel:

– Son expérience de l'homosexualité: a-t-il vécu dans les milieux gays? Dès l'adolescence? Seulement après avoir fondé une famille?

– Sa vision spirituelle de la sexualité: a-t-il ou a-t-elle toujours vu la pratique homosexuelle comme un péché, ou cette compréhension est-elle tardive?

– Son rapport au plaisir, à la famille.

– L'éventualité d'abus sexuels dans l'enfance.

Concrètement, la reconstruction d'un homme homosexuel de 40 ans, qui a été violé par son père dans son enfance, sera abordée de manière très différente de la reconstruction d'un jeune chrétien qui est attiré par les hommes, mais qui n'a jamais vécu d'expérience homosexuelle.

De plus, l'homosexualité peut être considérée en termes d'une échelle que le sexologue Alfred Kinsey a située entre 0 et 6, de l'hétérosexualité exclusive à l'homosexualité exclusive. Cette notion, que la différence «homo/hétéro» serait une

différence **de degré** et **non** une différence **de nature**, est très importante pour celui **ou** celle qui désire changer et quitter la pratique **de l'homosexualité**. Une personne bisexuelle aura généralement moins **de mal à vivre sans relations homosexuelles** que celui **ou** celle qui ne ressent aucune attirance **pour le sexe opposé**.

Pour beaucoup **de responsables chrétiens**, l'**objectif** premier **de la démarche spirituelle** **d'un homosexuel** qui se convertit à Christ est évident: l'hétérosexualité. Pourtant, le contraire **de l'homosexualité**, ce n'est pas l'hétérosexualité, mais la sanctification, comme pour tout chrétien. Les étapes élémentaires **du cheminement chrétien** pour un **homosexuel** sont les mêmes que pour un hétérosexuel. De plus, Jésus indique en Matthieu 19.12 que la qualité spirituelle **d'une personne** ne dépend pas **de sa qualité sexuelle**. De même que tout chrétien célibataire hétérosexuel est appelé à vivre chastement, ainsi tout chrétien célibataire **homosexuel** est appelé à vivre chastement. Une fois cette base posée, il me semble que la priorité ne sera pas forcément une thérapie **de la sexualité**. D'autres éléments **de piété, de croissance spirituelle, etc.**, prendront la priorité dans la formation spirituelle **du nouveau chrétien homosexuel**. Il **ou** elle a besoin **de découvrir les fondements de la foi**, qui sont les mêmes pour tous.

Certains éléments liés à l'homosexualité peuvent provoquer l'urgence **d'une thérapie de la sexualité**. Par exemple, la dépendance sexuelle me semble proportionnellement plus fréquente chez les hommes homosexuels que chez leurs homologues hétérosexuels. Sans aborder les causes **de cette différence**, il est clair que cette éventualité fera **de la sexualité une question prioritaire dans la vie de la personne concernée**.

Les pasteurs, les thérapeutes et les accompagnants chrétiens **de nos Eglises** doivent veiller à ne pas se focaliser sur le besoin **de changement** chez le chrétien homosexuel, en raison **de leurs propres sentiments de crainte ou de dégoût**. On me pose

souvent la question des conséquences pour l'Eglise (le groupe de jeunes) d'accueillir un homosexuel. D'abord, les homosexuels sont déjà dans nos Eglises. Il n'est pas question de réfléchir ou non à la possibilité de les accueillir. Ils sont déjà là, bien ou mal accueillis. Je communique avec plusieurs chrétiens, dont certains occupent des postes à responsabilité, qui sont eux-mêmes en lutte avec leur orientation homosexuelle ou qui souffrent de l'homosexualité d'un de leurs proches. J'ai récemment dirigé les obsèques d'un ami mort du sida qui avait été enseignant d'école du dimanche dans son Eglise évangélique locale et dont la bisexualité fut révélée par sa maladie. De plus, la présence d'homosexuels sur les bancs des Eglises ne causera jamais plus de dégâts dans le corps de Christ que l'orgueil, l'égoïsme et la colère n'en causent déjà.

Nous devons faire attention à la tentation de normaliser nos paroissiens. Les responsables tirent un sentiment de sécurité de l'idée que leurs paroissiens rentrent dans le moule. Nous projetons parfois sur eux nos modèles idéalisés (mariés, trois enfants!) qui sont souvent des manifestations de nos propres fantasmes sécuritaires plutôt que des objectifs spirituels pour la sexualité.

Dans ce domaine, la finalité variera beaucoup d'un individu à l'autre. Pour certains, une issue positive de la thérapie comprendra le mariage et des enfants, d'autres seront heureux de trouver les ressources en Dieu pour vivre un célibat chaste et épanoui. Cette question se pose évidemment avec une acuité particulière pour les transsexuels qui ont été opérés. Dans leur situation, une thérapie de la sexualité ne sera jamais qu'un sparadrap sur une plaie béante. Toutefois, la grâce de Dieu est efficace pour eux aussi. Mon épouse et moi avons côtoyé quatre personnes transsexuelles pendant ces dernières années, ensemble ou individuellement. Actuellement, je communique régulièrement avec une femme qui a subi une opération pour tenter de devenir un homme. L'opération a échoué en raison d'une infection nosocomiale.

Cette personne s'est convertie et fréquente assidûment une Assemblée de Dieu dans une autre région de France. Nous nous retrouvons parfois dans un centre chrétien pour parler et prier ensemble pendant un jour ou deux. Sans sexualité claire, elle a choisi de retourner à son identité féminine, dans la mesure du possible. Mais il n'existe évidemment aucune thérapie chrétienne de sa sexualité qui puisse reconstruire ce qui a été détruit en elle. Dans ces circonstances, l'objectif d'une approche thérapeutique ne peut que se limiter à un accompagnement de sa croissance spirituelle au fur et à mesure qu'elle se découvre fille du Roi des rois.

Toute thérapie chrétienne de la sexualité pour des personnes dans ce genre de situation devra nécessairement avoir l'humilité de ne pas pouvoir apporter de réponse complète et définitive, dans l'attente du retour de Christ et de la résurrection.

III. Les différentes approches chrétiennes d'une thérapie de la sexualité

L'expérience prouve qu'il existe une multitude de cheminement vers l'épanouissement du chrétien, notamment dans le domaine de la sexualité. Tenir compte des particularités de chaque chrétien est une condition d'un accompagnement thérapeutique efficace.

A) *Les mérites respectifs des différentes approches*

Sans entrer dans le débat des mérites respectifs des différentes écoles de psychologie, il est possible de dégager quelques «tendances» de la thérapie chrétienne de la sexualité. A un extrême, tout problème psychique du chrétien est ramené à une question de comportement et de choix moral qui doit trouver réponse dans un verset de la Bible. J'ai un manuel de relation d'aide qui fonctionne selon cette optique – un fabuleux outil de référence pour trouver des textes bibliques en lien avec la personne humaine, mais quelque peu insuffisant pour les complexités de la vraie vie. A l'autre extrême, tout problème

psychique ou physique du chrétien est décrit comme le résultat d'une possession démoniaque. Entre ces deux extrêmes, toutes les approches et solutions se côtoient ou se bousculent avec plus ou moins de bonheur. Certains praticiens ne jurent que par la psychanalyse, d'autres suivent fidèlement les préceptes du comportementalisme. En réalité, sans dire que tous les systèmes se valent – je n'ai ni la formation ni l'expérience pour me prononcer à ce propos –, diverses approches semblent convenir à différentes personnes.

Parmi les situations de thérapie chrétienne de la sexualité, j'ai connu des chrétiens qui ont trouvé la clé d'une conjugaliété hétérosexuelle épanouie dans un retour sur les causes d'un problème de la sexualité pendant l'enfance. J'en connais d'autres qui ont tout essayé avant de vivre une délivrance miraculeuse dans une réunion de prière. Dans le domaine de l'homosexualité, certains parviennent à aimer quelqu'un du sexe opposé après un long travail de relation d'aide. D'autres décident tout simplement de ne jamais céder à leurs pulsions et se tiennent à cette résolution dans la chasteté du célibat. D'autres encore, s'étant lancés dans une longue quête ardue pour trouver la guérison, découvrent au bout du chemin la célèbre phrase: «Ma grâce te suffit.»²

Les objectifs d'une thérapie chrétienne de la sexualité peuvent aussi varier en fonction de l'individu. J'ai connu deux hommes homosexuels aux parcours relativement similaires. L'un d'eux pleurait à l'idée de ne jamais pouvoir aimer une femme et avoir des enfants – il avait besoin de cet objectif pour garder le cap dans sa lutte contre son orientation. L'autre considérait le mariage comme une obligation de résultat à laquelle il était tenu par son entourage chrétien. Cette idée lui était insupportable, et je me souviens encore de son visage illuminé lorsque je lui fis la remarque que,

2. 2 Co 19.9.

puisque Jésus n'avait pas intégré le mariage et la sexualité dans son propre parcours d'être humain parfait, il n'avait donc pas à se conformer aux attentes matrimoniales de ses proches pour vivre une vie chrétienne épanouie.

On me pose souvent la question des moyens pratiques pour qu'un chrétien trouve de l'aide dans ses efforts de reconstruction de sa sexualité. Quelques livres de témoignages et de réflexion ont été publiés, mais ceux qui abordent la question spécifique de la reconstruction avec un fondement biblique se comptent sur les doigts d'une main. Le programme «Torrents de vie» propose, dans certaines villes, un programme d'une trentaine de sessions en groupe clos pour aider les personnes concernées à cheminer vers la reconstruction. Leur approche thérapeutique et spirituelle semble efficace pour certains chrétiens. D'autres n'y trouvent pas leur compte. Leur approche a le mérite considérable de proposer un programme systématique du problème.

En définitive, les chrétiens qui sont parvenus à cheminer vers la reconstruction de leur sexualité l'ont fait par divers chemins. Toutefois, leur base est toujours la même: la décision de cheminer vers Dieu selon ses principes, et non pas en fonction de leur propre «réalisation» ou «épanouissement».

B) L'influence du milieu ecclésial

L'attitude chrétienne envers les objectifs d'une restauration de la sexualité sera fortement influencée par le milieu ecclésial. Certaines formes d'Eglise conviennent mieux que d'autres au cheminement d'une personne brisée vers la reconstruction.

Nous devons faire attention à ne pas trop vite jeter la pierre aux autres Eglises, dans l'idée que la nôtre a trouvé la réponse. Très concrètement, j'aime la façon dont l'Eglise évangélique libre à laquelle j'appartiens n'hésite pas à intégrer une approche psychologique de développement spirituel

du chrétien. Par contre, si vous souffrez de solitude et que vous vous ennuyez le soir, vous ne trouverez presque rien dans le calendrier de l'Eglise pour satisfaire ce besoin. Un homosexuel, qui, par exemple, avait l'habitude avant sa conversion de sortir dans des boîtes gays plusieurs fois par semaine aura beaucoup de mal à intégrer la vie de notre communauté, qu'il jugera ennuyeuse. En revanche, je connais une personne transsexuelle alcoolique et souffrant de solitude qui semble avoir trouvé une réelle solution dans le rythme effréné des réunions de son assemblée pentecôtiste locale.

Pour certaines Eglises, la vie avec Dieu doit conduire à l'épanouissement visible et à la guérison pour légitimer la foi. Le chrétien qui ne manifeste pas les signes attendus de bénédiction divine court le risque d'être pointé du doigt ou marginalisé, voire exclu.

Dans d'autres, les attentes de changement dans la vie spirituelle de l'individu sont presque inexistantes. La personne malade dans sa sexualité y découvrira peut-être une spiritualité du cheminement, mais devra se satisfaire d'un réconfort superficiel au jour le jour ou, plus souvent, à la semaine la semaine. Elle ne se verra jamais proposer une perspective d'évolution, une vision à long terme de la transformation.

Certaines Eglises considèrent la foi elle-même comme une pratique thérapeutique suffisante, soit parce qu'elles se méfient de tout apport psychologique extérieur à la Bible ou à l'autorité pastorale, soit parce qu'elles fonctionnent avec le présupposé humaniste selon lequel la foi n'a d'autre finalité que l'épanouissement du fidèle.

Une approche ecclésiale exigeante, mais équilibrée et compassionnelle, est nécessaire dans ce domaine, sans oublier que tout ne dépend pas de l'Eglise locale. Dieu est le vrai reconstructeur de ses enfants. L'être humain découvre, parfois avec étonnement, qu'il s'épanouit alors seulement qu'il intègre la place et le rôle que Dieu lui destine.

LES DIFFÉRENTS VISAGES DE L'AMOUR SELON LA BIBLE

Paul WELLS*

«Vous voulez donc que je vous dise pourquoi et comment on doit aimer Dieu? Je réponds brièvement: la raison pour laquelle on aime Dieu, c'est Dieu lui-même; et la mesure de cet amour, c'est de l'aimer sans mesure.»¹

Pour aimer, il faut être deux, même si s'aimer soi-même est également nécessaire. L'amour doit être don et ne pas se complaire dans l'égoïsme, voire le narcissisme. Aimer Dieu, aimer son prochain – nos deux vis-à-vis – tels sont les deux commandements qui sont semblables (Mc 12,29-31). Dieu est amour et, pour cette raison, l'amour pour la créature est à la fois un don, un commandement et un devoir.

«La création entière, animée ou inanimée, pensante ou non, n'est qu'une émanation amoureuse, et procédant ainsi de Dieu elle y demeure suspendue comme le rayon à son soleil; elle en reproduit l'éclat plus ou moins; elle y puise sa chaleur et la communique; elle y trouve toute sa consistance.»²

* P. Wells est professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence et éditeur de *La Revue réformée*.

1. Bernard de Clairvaux, «Traité de l'amour», in *Oeuvres mystiques de saint Bernard* (Paris: Seuil, 1953), 29. Pour cette raison, on ne peut pas dire que l'amour est «la valeur des valeurs», comme V. Yankélévitch l'appelle, *Les vertus et l'amour*, II (Paris: Flammarion, 1986), 135. L'amour n'est pas la valeur même, mais Dieu.

2. A.-D. Sertillanges, *L'amour chrétien* (Paris: Gabalda, 1919), 7. L'amour de Dieu est d'abord son amour envers lui-même, cf., J. Frame, *The Doctrine of God* (Phillipsburg: P&R, 2002), 416-417.

Selon la confession chrétienne, Dieu est *trois*, non pas un ou *deux*! C'est là un «problème» sur lequel beaucoup butent. Quelle est la solution? La doctrine de la Trinité – qui s'accorde parfaitement avec l'affirmation qu'il y a un seul Dieu – est une forme de monothéisme diversifié; en effet, Dieu est à la fois Un et Trois, Père, Fils et Saint-Esprit. Car l'unicité de Dieu n'est pas solitude. C'est là un point capital qui distingue le christianisme des autres monothéismes³.

Le Saint-Esprit, celui qui procède du Père et du Fils, est l'expression de l'amour *en* Dieu et *de* Dieu. Augustin l'avait déjà compris. «La charité n'est ni un titre, ni une propriété, ni une perfection de Dieu. Elle est la substance de Dieu.»⁴ Des trois personnes trinitaires, l'Esprit exprime l'amour qui unit le Père et le Fils. «Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, mais cette procession est le fruit éternel de l'infini amour dont brûlent l'Une pour l'Autre les deux personnes.»⁵ L'Esprit aussi est celui qui manifeste l'amour de Dieu en dehors de lui-même, à savoir dans la création et par la rédemption⁶. «Incréé en Dieu, l'amour est créé en nous» par l'Esprit qui est *don de Dieu*⁷.

Cette réalité est fondamentale, y compris pour l'amour humain, entre deux personnes. «La non-solitude de Dieu est la structure communautaire de l'humanité.»⁸ Car l'amour ne se limite pas à la relation entre deux personnes, mais déborde celle-ci, va au-delà du cercle fermé ainsi constitué. C'est ainsi que, lors de la création de l'être humain – créé homme et femme –, il y a déjà la présence d'un troisième: Dieu lui-même. D'une façon particulière, c'est la femme

3. En ce sens, J. Moltmann a raison de souligner le caractère communautaire de la *Trinité, Trinité et royaume de Dieu* (Paris: Cerf, 1984).

4. G. Combès, *La charité d'après saint Augustin* (Paris: Desclée de Brouwer, 1934), 50.

5. *Ibid.*, citant Augustin, *In Epist. Joan.*, 105, 3. Cf. A. Nygren, *Eros et Agape* III (Paris: Aubier, 1951), 35ss.

6. J. Edwards, *Charity and its Fruits* (Edimbourg: Banner of Truth, 1969), chap. 1.

7. G. Combès, *op. cit.*, 54, citant Augustin, *De Trinit.*, XV, 19, 37.

8. H. Blocher, *Révélation des origines* (Lausanne: PBU, 1979), 91.

«qui représente le mieux l'humanité dans le rapport avec Dieu. Vis-à-vis du Seigneur, tout être humain doit accepter, mâle ou femelle, une situation féminine: être de lui et pour lui, recevoir et porter la semence de sa parole, recevoir et porter le nom qu'il donne; les trois choses qui demeurent, la foi, l'espérance et l'amour, n'ont-elles pas comme un parfum féminin?»⁹

A l'origine de la création, il y a donc trois personnes, reflet de la Trinité divine: l'homme, la femme et le Créateur. Le fondement de tout amour réside dans la notion d'identité personnelle. La femme n'est pas une *autre*, mais une *proche*, un vis-à-vis. Dans la Genèse, la transcendance ne fait pas de Dieu l'Autre, le Moteur immobile, l'Un ou l'Etre suprême. Dieu est le vis-à-vis ultime comme Créateur. «Vis-à-vis» veut dire «être avec». Les amants ne fixent pas l'horizon, comme le font des compagnons de voyage; ils se regardent dans les yeux. L'amour est un *regard*. La faiblesse des théologies modernes horizontales réside là: elles ne peuvent regarder que la situation et sont incapables de lever les yeux vers Dieu.

«Ce serait faire un grave contresens, dit J. Brun, que d'identifier l'amour chrétien à une sorte de sympathie ou à quelque altruisme... des humanismes à la Feuerbach pour lesquels, puisqu'il n'y a pas d'autre Dieu pour l'homme que l'homme lui-même, la solidarité constitue le fondement d'une éthique sociale rationnelle.»¹⁰

L'amour de Dieu et l'amour du prochain sont les deux éléments complémentaires du grand commandement; l'amour de l'autre devient amour pour Dieu.

Ceci découle de la structure biblique de l'alliance. L'alliance entre Dieu et l'homme n'est pas une réalité ajoutée à la création de l'amour, mais son fondement même. L'amour, dans son sens profond, ne peut pas exister sans une alliance qui implique non pas un amour en circuit fermé, un

9. *Ibid.*, 99.

10. J. Brun, *Introduction à S. Kierkegaard, Œuvres complètes*, XIV (Paris: Grante, 1980), xvii.

aller et retour dans l'amour, mais son expression à l'extérieur envers d'autres dans une vie commune.

C'est, peut-être, pour cette raison que l'Ancien Testament est incomplet dans son expression de l'amour, car celle-ci n'y est que binaire – entre Dieu et son peuple. Dans le Vieux Testament, il est peu question de l'amour de Dieu en comparaison avec le Nouveau¹¹. En effet, lorsque Christ vient et donne son Esprit, l'amour de Dieu devient missionnaire. Car Dieu est trinitaire, et l'Esprit constitue le lien de l'amour et sa possibilité d'expressions extérieures. Ce principe est énoncé par l'Évangile – l'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié (Jn 7,39). Dans le cadre du christianisme, l'amour qui implique deux doit toujours aller vers l'extérieur, vers Dieu et vers les prochains. Il devient communautaire.

Avec cet aspect communautaire, l'amour se diversifie et revêt de multiples formes. Dans la Bible, comme dans la vie humaine, il existe quatre formes d'amour, comme le pense C.S. Lewis, et non pas une seule: l'affection, l'amitié, l'*eros* et l'*agape*. Lewis ne voit pas de hiérarchie entre les quatre, mais une diversité dans la communauté humaine. Pour chaque type d'amour, il y a le meilleur et le pire. Lewis cite Denis de Rougemont: «L'amour cesse d'être un démon seulement quand il cesse d'être un dieu.» Ceci est vrai surtout si l'amour correspond à un *besoin* et non à un *don*. Par exemple, l'*eros* peut atteindre au sublime dans l'intimité d'un couple ou devenir obsessionnel jusqu'à la violence. Cependant, Lewis affirme que tout amour-besoin n'est pas négatif; certains sont sains, le besoin d'affection parentale, par exemple. C'est l'obsession qui peut rendre l'amour mal-sain. Même l'*agape*, l'amour inconditionnel comme don, peut dévier et devenir perversité si un croyant pense devoir, par exemple, tuer pour apaiser son dieu ou lui plaire dans un

11. G. Vos, «The Scriptural Doctrine of the Love of God», in R.B. Gaffin, éd., *Redemptive History and Biblical Interpretation* (Phillipsburg: P & R, 1980), 425-457.

sacrifice humain ou un acte terroriste. Le Dieu de la Bible ne demande pas de telles choses¹².

Dans ce qui suit, nous écartons les perversions de l'amour dans ces sens variés, et nous traiterons surtout de la question de l'amour de Dieu dans l'Écriture et la réponse de l'homme. Si la révélation évoque, de façons très diverses, les amours humains sous toutes les couleurs, étant alliance entre Dieu et l'homme, elle exprime principalement l'amour du Créateur pour la créature. L'amour de Dieu et l'amour pour Dieu ne se placent pas sur le terrain de l'équivalence, même s'il y a réciprocité entre eux, parce que Dieu n'a pas besoin de l'homme, alors que l'homme a besoin de Dieu et cela de manière diversifiée. S'il n'en était pas ainsi, comme Kierkegaard l'a bien vu, l'homme n'éprouverait jamais d'angoisse, «une antipathie sympathique et une sympathie antipathique», ou de culpabilité, face à la réalité ultime. La honte et le désir de se cacher éprouvés par le premier couple en fournissent une illustration adéquate¹³. Dieu n'a pas besoin de notre amour car, dans la communauté trinitaire, l'amour est déjà parfait comme don et comme communion de joie. Puisque Dieu est ainsi parfait et sans aucun manque ni mesure, son amour pour les créatures en dehors de lui-même ne peut se caractériser que par la liberté et la gratuité. Cela, K. Barth l'a bien cerné dans sa discussion des attributs de Dieu, où il parle à la fois des perfections de l'amour et de la liberté de Dieu¹⁴.

Du côté de la créature, en revanche, le besoin d'aimer Dieu est réel, non seulement pour ce qu'il peut donner pour nous combler, mais pour ce qu'il est en lui-même. C'est pourquoi J. Edwards, dans son célèbre traité *La charité et ses fruits*, affirme

12. C.S. Lewis, *The Four Loves* (Londres: Collins, 1960), «Introduction». Ce livre n'est pas disponible en français.

13. S. Kierkegaard, «Le concept de l'angoisse», *Oeuvres complètes*, VII, 143-147.

14. K. Barth, *Dogmatique*, 2/1** (Genève: Labor & Fides, 1957), § 30. Pour Barth, les perfections de l'amour sont la grâce, la miséricorde et la patience et celles de la liberté, la sainteté, la justice et la sagesse: l'amour englobe en quelque sorte la liberté.

au **début** que le véritable amour pour **Dieu** éprouvé par la créature est l'amour **de** ce qu'il *est*, avant **d'être** appréciation **de** ce qu'il *fait*¹⁵. Le reflet affaibli **de** cette réalité se rencontre au niveau humain, lorsque nous aimons une personne simplement pour ce qu'elle est en elle-même, **de façon désintéressée**.

Mais comment l'amour s'exprime-t-il? L'amour **de** **Dieu** est absolu. La nature **des actions** **de** **Dieu** ne peut pas être contestée par ses créatures; «**Dieu est bon**» constitue un pré-supposé: inutile **de demander** à **Dieu** **des preuves pour le croire**. Toute l'Ecriture est une **théodicée**, qui manifeste l'amour et la justice **de** **Dieu**¹⁶. Comment affirmer que **Dieu** est juste et **bon**, lorsque ses actions semblent **démontrer le contraire**? La **théodicée** biblique affirme que l'amour **de** **Dieu** est *a priori* et n'a pas à être remis en question par les créatures, même si les apparences le **contredisent**. L'amour **de** **Dieu** est **toujours** juste, **fidèle** et **bon**, quoi que nous puissions en penser.

En Genèse 3, le **grand** menteur essaie **de** mettre en **conflict** l'une avec l'autre la **bonté** et la **justice** **de** **Dieu**. Quand **Dieu** apparaît, il n'essaie pas **d'expliquer** pourquoi l'argument **du diable** est faux; il manifeste son autorité **de Seigneur**. **Dieu** n'a pas **besoin**, en effet, **de donner des preuves de sa bonté**. «Le **jugé de la terre** n'exercera-t-il pas la **justice**?» (Gn 18.25) – question rhétorique, car **Dieu** est **fidèle** à sa **promesse**. En lisant Genèse 22, il est cependant permis **de s'interroger**: «Comment un **Dieu bon** peut-il **demande** le sacrifice **d'un fils**?» Cette question ne vient même pas à l'esprit **de l'auteur biblique**. Le **défi** concerne la **réponse de l'homme**. La **bonté de Dieu** est *a priori*. En Exode 33.19, le nom **de** **Dieu** révèle sa **bonté**, qui manifeste sa **souveraineté rédemptrice** – «Je ferai passer **devant ta face toute ma bonté** et je proclamerai **devant toi le nom de l'Eternel**: *Je fais grâce à qui je fais grâce et j'ai compassion de qui j'ai compassion*.» Job ne

15. J. Edwards, *op. cit.*, 5. Nous **devons** aimer Dieu à cause **de sa sainteté**.

16. Cf. J.W. Wenham, *The Goodness of God* (Londres: IVP, 1974).

saura jamais pourquoi il est affligé (38.42), malgré son désir de le savoir. Dieu apparaît à Job et lui pose des questions (42.1-6). Et Job reconnaît la souveraineté de Dieu et se repente! Dieu ne fournit pas d'explications. Son amour et sa justice sont *a priori*.

Certains passages bibliques développent l'idée du droit absolu de Dieu par rapport à ses créatures (Es 44.9; Mt 20.1-15). Dans l'enseignement de Paul sur la justification, Dieu est juste en justifiant les *pécheurs* (Rm 3.27), ce qui est la démonstration admirable de son amour: «A peine mourrait-on pour un juste; quelqu'un aurait le courage peut-être de mourir pour un homme qui est bon. Mais en ceci Dieu prouve son amour envers nous: lorsque nous étions encore pécheurs, Christ est mort pour nous.» (Rm 5.7-8) Les arguments sont *a priori*: la justice et la bonté divines sont des *présupposés* bibliques et la créature est formée de telle manière qu'elle doit les présupposer et ne pas douter de Dieu (Dt 32.4).

J. Frame dit que la bonté divine est un concept biblique très vaste, et que l'amour, focalisé de façon plus précise sur la grâce, est donc plus riche sur le plan théologique¹⁷. L'amour de Dieu est bonté, mais la bonté de Dieu est plus vaste que son amour. L'Écriture offre plusieurs expressions de cette bonté divine.

1. L'amour de Dieu

a) *La bienveillance est la bonté de Dieu* manifestée dans tous ses bienfaits. Si Dieu seul est bon (Mc 10.18) et s'il est un torrent de délices (Ps 36.9), cette bonté prend la forme d'une bienveillance envers tous (Ps 145.9-10, 14-17): la pluie et le beau temps, le printemps et la récolte, sans considération de personne. Jésus l'affirme dans le Sermon sur la montagne: «Le Père céleste fait lever son soleil sur les méchants et sur

17. J. Frame, *op. cit.*, 414.

les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes.» (Mt 5.45) Cette «grâce commune» de Dieu ne suppose pas la capacité des hommes à en être reconnaissants; seuls ceux qui en sont conscients savent remercier le Seigneur.

b) Dans sa compassion, Dieu montre qu'il aime le pécheur, malgré son péché et, peut-être même, à cause de lui. La compassion de Dieu se concrétise dans la miséricorde ou la pitié que Dieu éprouve envers ceux qui souffrent sous le poids de leurs fardeaux. Dieu regarde ceux qui plient sous les conséquences du péché, de leur injustice ou de celle des autres. Quels que soient leurs actes, il a compassion d'eux. Le Très-Haut, dit Jésus, «est bon pour les ingrats et pour les méchants» (Lc 6.35). Le contexte de cette affirmation étonnante indique qu'ainsi Dieu est miséricordieux. Dieu, dans sa pitié, est toujours prêt à soulager la détresse de ceux qui se tournent vers lui et implorent son aide. La miséricorde de Dieu, sa compassion pour ceux qui souffrent est l'antichambre de la grâce de Dieu. Comme le dit R.L. Dabney: «Toute miséricorde de Dieu est grâce, mais toute grâce n'est pas miséricorde.»¹⁸

c) La grâce de Dieu fait pendant à la culpabilité de l'homme comme la miséricorde à sa souffrance. La grâce de Dieu est l'expression de sa bonté envers ceux qui sont indignes. On ne fait pas grâce aux vainqueurs, mais aux perdants! Telle est la bonté de Dieu envers ceux qui ont perdu ou ont renoncé au droit d'être aimés et qui, par leur nature et par leurs actes, sont sous la condamnation et le jugement. Le père du fils prodigue est l'exemple biblique le mieux connu et à juste titre, étant donné le comportement du fils! (Lc 15.21) La grâce est la délivrance qu'accorde la bonté imméritée de Dieu. Elle est la source de bénédictions spirituelles conférées à des pécheurs. Ephésiens 2 montre comment la miséricorde de Dieu débouche sur sa grâce: «Dieu est riche en miséricorde et, à cause du grand amour

18. R.L. Dabney, «God's Indiscriminate Proposals of Mercy», *Discussions: Evangelical and Theological*, I (Edimbourg: Banner of Truth, 1980), 282ss.

dont il nous a aimés, nous qui étions morts par nos fautes, il nous a rendus à la vie avec le Christ – c'est par grâce que vous êtes sauvés... afin de montrer dans les siècles à venir la richesse surabondante de sa grâce par sa bonté envers nous en Christ-Jésus.» (Ep 2.4-7) Miséricorde, amour, grâce et bonté, tels sont les échelons de l'œuvre de Dieu comme Sauveur. La grâce est la source, l'accomplissement et l'application de tout ce qu'est Dieu comme Sauveur.

d) *L'amour de Dieu*. L. Berkhof le définit comme «la perfection par laquelle Dieu est éternellement mû vers l'autocommunication»¹⁹. Dieu est amour: il a le désir de communiquer la sainteté de sa personne et le plaisir que lui causent ceux qui reflètent sa gloire selon les qualités éthiques de son image, créée et restaurée en Christ dans la «justice, la sainteté et l'amour de la vérité» (Ep 4.24; Col 3.10). La profondeur de cet amour se dévoile dans sa particularité. Dieu aime ses enfants d'un amour spécial et inaltérable et se plaît à les bénir de ses dons et de ses grâces. «Le Père lui-même vous aime, dit Jésus à ses disciples, parce que vous m'avez aimé, et que vous avez cru que je suis sorti d'auprès de Dieu.» (Jn 16.27) L'amour de Dieu dans le salut appelle une réponse de reconnaissance: «Voyez quel amour le Père nous a donné, puisque nous sommes appelés enfants de Dieu! Et nous le sommes.» (1 Jn 3.1) L'amour de Dieu est révélé dans l'acte par lequel il déclare que certains êtres humains sont ses enfants par son Fils, Jésus-Christ. Ces personnes sont l'objet de son amour pour des raisons sotériques. Comme tous les autres êtres humains, elles bénéficient de la bienveillance et de la miséricorde de Dieu, mais elles sont l'objet de sa grâce redemptrice suite à une concentration de son amour.

J.I. Packer indique à ce sujet un paradoxe. «Dieu est amour» est toute la vérité à son sujet et, en même temps, pas entièrement, puisque l'amour de Dieu est saint et exigeant.

19. L. Berkhof, *Le Dieu trinitaire et ses attributs* (Cléon d'Andran: Excelsis/Kerygma, 2003), 82.

Cependant, pour le croyant, poursuit Packer, «Dieu est amour» est la vérité complète à son sujet, car il révèle son cœur dans une relation d'alliance: «L'amour de Dieu est répandu en nos cœurs par l'Esprit qui nous a été donné.» (Rm 5.5)²⁰

L'amour de Dieu en Christ n'est pas supérieur aux autres formes de bonté de Dieu, mais une forme de cette bonté manifestée dans sa personne; celui-ci est le fondement d'une relation de reconnaissance vis-à-vis de Dieu qui est à son origine. Dans l'alliance de grâce, il y a, de façon conjointe, le don de l'amour de Dieu et la réponse aimante de ses enfants.

Que dire de l'amour envers Dieu, concrétisé dans la vie de ceux qui cherchent à confesser son nom glorieux? Il est clair que cet amour n'est jamais qu'un pâle reflet de celui qui est sa source. Notre amour n'est jamais que faible, chancelant, enclin, comme le dit si bien Lewis, à faire place au pire après avoir aspiré au meilleur. Cela s'explique, comme le remarque Packer, par la différence qui existe entre Dieu et nous. Dieu est Esprit et n'a pas de passions ou d'émotions qui, comme les nôtres, seraient capables de nuire à sa sainteté, sa fidélité, sa justice et son amour. A la différence, nous sommes faits de façon complexe, avec un corps qui porte les marques de la chute jusqu'à son dernier jour²¹. Cela suffit à décourager de faire de l'amour l'*«idéologie»* du christianisme, le juge de toutes les doctrines et de toutes les actions. Le discours permanent sur l'amour frôle trop souvent le pire, en cachant une multitude de péchés, dont le plus sérieux est l'hypocrisie. Comment, alors, parler de l'amour du prochain droitement?

La réponse à cette question se trouve dans une réflexion biblique sur la restauration en nous de l'image de Dieu en Christ, ce qui nous permet de reproduire à notre niveau, humain et faillible, un reflet faible mais authentique des caractères de la bonté de Dieu.

20. J.I. Packer, *Connaitre Dieu* (Mulhouse: Grâce et Vérité, 1984), chap. 12.

21. Pour cette raison, parmi les émotions humaines, on compte le bonheur, la haine et la tristesse aussi bien que l'amour.

2. L'amour du chrétien

a) L'*amour chrétien* est, *d'abord, bienveillance*. Si Dieu seul est *bon*, nous ne sommes pas, pour autant, dispensés de rechercher le bien de nos prochains. Cette bienveillance n'a rien à voir avec la tolérance molle qui, au nom du respect de l'autre, accepte, reconnaît comme valides tous les comportements. Un aspect de cette bienveillance est la tentative de «dire la vérité avec amour» (Ep 4.15). A cet égard, il est utile de se rappeler que si nous ne sommes pas appelés à juger les autres, nous devons avoir une opinion sur leurs types de comportement ou d'attitude. «Ne pas juger» signifie ne pas condamner, ne pas appliquer la sentence. «Ne jugez pas, car dans la mesure ou vous jugez les autres vous serez vous-mêmes jugés.» (Mt 7.2) Juger a, ici, le sens de condamner. L'ultime cour d'appel est Dieu et non pas notre jugement. Nous sommes, en revanche, appelés à *discerner* les esprits. Partout dans le Nouveau Testament, le chrétien est exhorté à discerner entre le bien et le mal, à faire le tri et à retenir ce qui est *bon* (1 Th 5.21). Le discernement n'exclut pas la bienveillance, mais la recherche du bien de l'autre va, à la fois, stimuler la modération dans le discernement et tempérer nos décisions.

b) La *compassion* et la *miséricorde* ne sont pas les mots que les «spécialistes des soins» apprécient vraiment! La pitié encore moins! Ces termes traduisent une attitude de supériorité, voire de mépris. Mais que dit Jésus à ce sujet en Luc 6.32-36? Si nous aimons ceux qui nous aiment et prêtons à ceux qui nous prêtent en attendant la réciprocité en quoi être croyants nous profite-t-il? Même les païens font cela, dit Jésus. La compassion dont parle l'Évangile est une générosité sans attente de reciprocité²². Et Jésus ajoute: «Mais aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien espérer. Votre récompense sera très grande et vous serez fils du Très-Haut... Soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux.» La récompense

22. «La sympathie unitive» comme V. Yankélévitch l'appelle, *op. cit.*, II, chap. vi.

est simplement la satisfaction d'être, vraiment, un enfant du Père en cherchant à faire comme le Père fait. Dieu n'est pas aveugle en faisant du bien à ses ennemis, et nous n'avons pas à nous comporter autrement²³. A la modération, cherchons donc à adjoindre la générosité, même envers nos ennemis, lesquels peuvent être parmi nos proches dans notre famille, notre travail ou notre communauté ecclésiale. «Pouvoir être miséricordieux, dit Kierkegaard, est d'une perfection plus grande que la faculté de faire quelque chose.»²⁴

c) La grâce de Dieu peut s'incarner en nous comme elle s'est incarnée, de façon unique, une fois pour toutes, en Christ. La grâce exprime le pardon des péchés de la part de Dieu et nous sommes appelés aussi à accorder notre pardon à ceux qui ont mal agi envers nous. La parole de Jésus à ce sujet, le seul commentaire qu'il ait fait sur le contenu du Notre Père, est limpide, mais impressionnante: «Si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi, mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père ne vous pardonnera pas non plus vos fautes.» (Mt 6,14) Comme D.M. Lloyd-Jones l'indique dans son commentaire, il ne faut certes pas prendre cette parole dans le sens d'une condition – «si vous... je...» – car le pardon de Dieu n'est jamais conditionné par nos œuvres. Il s'agit d'une conséquence. Si la grâce du pardon divin éclaire notre vie, elle nous apporte la possibilité de pardonner. En pensant à la grâce que Dieu nous a faite, nous ne manquerons pas de motivation pour accueillir les autres²⁵.

d) *L'amour en tant que tel*. Est-il possible d'expérimenter

23. S. Kierkegaard, *Oeuvres complètes*, XIV, «Les œuvres de l'amour», première série, II, sur «Le commandement d'aimer».

24. *Ibid.*, deuxième série, VII, sur «La miséricorde, une œuvre de l'amour, même si elle ne peut rien donner ni rien faire».

25. D.M. Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon on the Mount*, II (Londres: IVP, 1970), 74ss. J. Stott, *Le sermon sur la montagne* (Lausanne: PBU, 1987), 134: «Le pardon que nous accordons aux autres ne nous donne pas le droit au pardon de Dieu, mais il témoigne d'une repentance authentique et de l'accueil du pardon de Dieu.»

l'amour **du prochain** dans sa plénitude? Sans **doute**, **non**. Que faut-il **donc** entendre par amour **du prochain**, **dans le concret**? 1 Jean 3, qui parle si bien **de l'amour de Dieu**, nous tend une perche: «Quiconque ne pratique pas la justice n'est pas **de Dieu**, **non plus** que celui qui n'aime pas **son frère**.» (1 Jn 3.10) Et: «Quiconque croit que Jésus est le Christ est né **de Dieu**, et quiconque aime celui qui l'a **engendré** aime aussi celui qui est né **de lui**.» (1 Jn 5.1)²⁶ C'est ainsi que nos attitudes envers notre «frère» rendent sensible l'amour **de Dieu** pour ses créatures; il arrive parfois qu'on manque, entre chrétiens, **d'égards**, parce qu'on est «entre frères». Des attitudes contraires à la justice se développent, qu'on n'observe même pas **dans le monde**!²⁷ La parole **de** Jean invite à aller **dans** l'autre sens, à être plus justes, plus stricts **dans nos pensées**, **nos attitudes**, **nos paroles** et **nos actes**. Plus **d'amour** et plus **de justice**, parce que nous sommes «entre frères», devrait être un mot **d'ordre**. Et cela, en commençant par les rapports avec les plus proches. Ce n'est pas par hasard si Paul se réfère, en Ephésiens 5, au modèle **de** Christ et à **son don** à l'Eglise en parlant **du comportement conjugal**. L'exigence **de** l'amour nous presse et nous interpelle: quel est le but **de notre vie**? N'est-ce pas aimer **Dieu** et **notre prochain** comme nous-mêmes?

J. Brun montre la **différence radicale** entre l'amour païen et l'amour chrétien:

«La conception païenne **de** l'amour fait **de** celui-ci une voie ascendante qui mène l'homme vers le **divin** et vers l'absolu. Cet amour, né en nous et **de nous**, se **déploie** comme un **désir de conquête** et **de possession**; attiré par le beau, il est la manifestation **d'une force universelle**, qui à la limite s'aime elle-même. L'amour chrétien, au contraire, est un amour sans motif explicite, il n'est pas attiré par ce qui est déjà là ni par l'image **d'un modèle idéal**. Amour gratuit, il prend pour objet ce qui n'a aucune valeur et lui en **donne une**; il

26. J. Edwards, *op. cit.*, 16. Le «frère» est donc «celui qui est né **de lui**» et non qui que ce soit.

27. Cf., Jankélévitch, *op. cit.*, 135ss.

confère de la valeur à qui il s'adresse... retrouve dans le prochain l'image du sacré dont ce prochain et cet amour sont eux-mêmes issus. Car l'amour chrétien ne provient pas de l'homme, il vient de Dieu qui a parcouru la voie d'amour qui descend jusqu'à l'homme... L'amour selon l'Esprit est venu de plus haut que nous-mêmes, il ne s'adresse pas à un objet charmeur mais à un pécheur, c'est la raison pour laquelle il sème avec espoir, alors même que cet espoir ne paraît pas fondé.»²⁸

A la bienveillance, la compassion, la grâce et l'amour de Dieu correspondent par les humains, dans la vie de l'alliance de grâce, la modération, la générosité, le pardon et le don. L'amour «ne cherche pas son intérêt» (1 Co 13.5); il est l'expression la plus élevée, dès lors qu'il nous pousse à l'oubli de nous-mêmes. Notre souci ultime est le prochain et, avant tout, Dieu lui-même. Comme le dit Bernard de Clairvaux:

«Je t'aimerai Seigneur, toi qui est ma force, mon appui, mon refuge, mon libérateur et tout ce qui peut se dire de désirable et d'adorable. Mon Dieu, mon secours, je t'aimerai pour tes dons, et à ma mesure, qui sera certes bien au-dessous de la juste mesure, mais non pas inférieure à mon pouvoir d'aimer. Car bien que je ne puisse donner autant que je dois, je ne saurai aller au-delà de mon pouvoir. Sans doute serai-je capable d'aimer davantage lorsque tu daigneras m'apporter plus d'amour, et pourtant je ne t'aimerai jamais à proportion de ce que tu mérites. Tes yeux ont vu mon imperfection, mais dans ton livre seront inscrits ceux qui font tout ce qu'ils peuvent, même s'ils ne peuvent faire tout ce qu'ils doivent.»²⁹

28. J. Brun, *Introduction à S. Kierkegaard*, op. cit., xiv-xv.

29. *Œuvres mystiques de saint Bernard*, 50.

TABLE, TOME LV, 2004

Ronald BERGEY

La célébration de la sexualité: le *Cantique des cantiques* 4-5.1-10

Pierre BERTHOUËD

Le pain de vie 3.67-78

Le rapport des sexes au fil de l'histoire de la révélation 4-5.15-39

Matthijs J.C. BLOK

Christinaïsme en quête d'identité en Afrique 3.1-28

Jacques BUCHHOLD

L'apôtre Paul et la sexualité. Un conflit d'échelles de valeur 4-5.41-58

Pierre COURHIAL

Observer le sabbat? 2.101-104

William EDGAR

Regard sur le protestantisme américain à l'aube du XXI^e siècle 1.1-26

Sœur EVANGELINE

Maîtrise de soi et célibat dans la vocation chrétienne 4-5.59-75

Monique de HADJETLACHE

La sexualité aujourd'hui: épanouie ou brisée? 4-5.77-90

Jonathan HANLEY

Sexualité: thérapie chrétienne et reconstruction 4-5.113-129

Michel JEHNER

La vocation chrétienne et la sexualité 4-5.91-112

Harold KALLEMEYN

La visite pastorale 3.29-37

Alain PROBST

Paul Tillich, la foi, le dieu des philosophes 2.93-100

Claire PUGLISI KACZMAREK

Enjeux des aspects contradictoires de la théologie pratique
de Thomas Chalmers au début du XIX^e siècle 3.51-65

Freddy SARG

Quelle place réservons-nous aux personnes âgées dans notre société? .. 3.39-50

Simon SCHAFER

François Turretin, théologien de l'orthodoxie classique 2.1-5

Jospeh TON

Introduction à l'édition en langue roumaine de l'*Institution chrétienne* ... 1.29-38

François TURRETIN

De la loi de Dieu 2.7-78

Paul WELLS

Le Christ médiateur et la prédestination selon Calvin 1.39-48

Calvin et la post-modernité 1.49-59

Apostasie, vous avez dit apostasie? 2.79-92

Les différents visages de l'amour selon la Bible 4-5.130-143

Table, tome LV, 2004 4-5.144

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 28 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 13 Euros
Etudiants en théologie: 10 Euros. Deux ans: 16 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
Périodicité: 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

7 Euros pour l'année et l'année précédente
8 Euros pour les numéros double de l'année en cours
et de l'année précédente
3 Euros pour les années précédentes

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 9 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U.
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
Pour la Belgique, compte postal n° 000-1842588-73

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 42 CHF; solidarité: 62 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 25 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros (FF), sur une banque en France:
tarifs français + 9 Euros
- Autre mode de règlement tarifs français + 12 Euros

Envoi prioritaire: supplément aux tarifs ci-dessus: 8 Euros
ou 12 CHF

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondanslenet.fr

N° 229-230 - 2004/4-5 - SEPTEMBRE-NOVEMBRE 2004 - 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal: Février 2004

Imp. I.M.E.A.F., 26160 LA-BÉGUDE-DE-MAZENC. Tél 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: P. WELLS. Commission paritaire N° 61 829.



SOLI DEO GLORIA