

Bible et homosexualité.

Deux nouvelles contributions au débat

par **Markus
ZEHNDER,**

*professeur
d'Ancien Testament
à Ansgarskolen,
Kristiansand (Norvège)*

Dans cet article, M. Zehnder nous permet de découvrir deux ouvrages récents publiés en français, consacrés à une meilleure compréhension de l'enseignement biblique concernant l'homosexualité¹.

Thomas Römer et Loyse Bonjour, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2005, 120 pages.

Cet ouvrage comporte quatre parties : 1. *Le Proche-Orient ancien*. 2. *Lévitique 18–20 et Genèse 19*. 3. *David et Jonathan, Gilgamesh et Enkidu*. 4. *Le Nouveau Testament*. En annexe on trouve entre autres une *Conclusion* et une *Orientation bibliographique*.

En tête des quatre parties principales, une *Introduction* donne quelques indications sur les présupposés des deux auteurs. Ils accordent une importance particulière au fait que la notion d'homosexualité est une notion moderne et que l'appliquer à des textes de l'Antiquité est de ce fait un anachronisme.

Pour le Proche-Orient ancien

La première partie de l'ouvrage est subdivisée en deux sections : *La sexualité en Mésopotamie* et *La sexualité dans l'Égypte ancienne*.

¹ Cette présentation a été traduite de l'allemand par Jean-Jacques Streng.

Du développement concernant la Mésopotamie on retiendra que des relations entre partenaires du même sexe sont essentiellement attestées dans le cadre de la prostitution cultuelle. Le jugement exprimé en conclusion pourrait largement refléter les données des textes : « L'homosexualité est condamnée quand elle implique un acte de violence, elle n'est en revanche répertoriée comme acte consenti ni parmi les actes immoraux, ni parmi les actes socialement répréhensibles. Il faut toutefois se garder d'une généralisation à outrance : dès le moment où des rapports homosexuels dépassent le cadre d'une liaison secondaire et empêchent les hommes de vivre un mariage et d'avoir une descendance, elle tombe sous les coups de l'opprobre public ; des hommes non mariés manifestant des penchants homosexuels sont rapprochés de la classe des prostitués, puisqu'ils ne tiennent plus le rôle d'homme libre qui leur incombe dans la société mais, littéralement, se dénaturent » (p. 24).

Pour le Lévitique

En introduction au chapitre sur Lévitique 18–20 et Genèse 19, les auteurs ont sans doute raison de constater que l'interdiction de relations entre personnes du même sexe doit nous faire déduire que de telles relations ont existé (p. 38).

A propos de Lévitique 18–20 les auteurs supposent que « le code de sainteté (Lv 17–26) a été rédigé au 5^e siècle avant J.-C. » (pp. 40, 44) et que ses rédacteurs se sont inspirés de lois perses (p. 45). Ils rejettent l'affirmation fréquemment avancée selon laquelle les interdictions de relations sexuelles entre personnes du même sexe doivent être limitées aux seules pratiques sexuelles liées aux cultes idolâtres des Cananéens et font remarquer que « des termes génériques » sont employés qui, eux, « ne sont pas limités au contexte de la prostitution sacrale » (p. 42). Ils ont, à mon avis, également raison de réfuter la thèse selon laquelle on devrait déduire de la formulation concrète des interdictions que seule la « pénétration anale » entraine en ligne de compte, tandis que les auteurs des lois auraient considéré comme tolérables d'autres formes de relations sexuelles (p. 43). D'autre part, ils restreignent la portée de l'interdiction en affirmant que l'attention se porte

sur « la distinction entre le rôle passif et le rôle actif » (p. 43). Ils soulignent en outre que Lévitique 18–20 interdit toute forme de relations sexuelles que les auteurs bibliques voient comme « un emprunt aux sociétés voisines » et qui n'ont pas le caractère de « moyen de procréation » (p. 49).

L'importance du premier critère découle de la tentative de définir l'identité d'Israël par une idée de séparation, celle du deuxième se dégage du contexte plus large de Genèse 1,28.

A propos de Genèse 19, les auteurs intitulent leur réflexion sur ce chapitre « Homosexualité ou manque d'hospitalité ? » Ils sont tout à fait d'accord qu'en Genèse 19, comme aussi en Juges 19, on a affaire à un « acte de violence sexuelle ». Et malgré cela ils optent résolument pour la deuxième partie de l'alternative du titre et concluent : « Le narrateur ne nous livre pas une réflexion sur la valeur morale de l'homosexualité, mais sur l'orgueil, l'agressivité et l'inhospitalité de Sodome » (p. 57).

David et Jonathan

Pour introduire la réflexion sur la relation entre David et Jonathan, les auteurs affirment que « la rédaction des grands ensembles narratifs » n'a pu avoir lieu avant la fin du 8^e siècle et que les récits relatifs à « un empire davidico-salomonien » sont à considérer comme non historiques (p. 63). « L'histoire de l'ascension de David » où il est question de la relation entre David et Jonathan, aurait pu être « éditée pour la première fois par l'école deutéronomiste durant le règne de Josias », soit dans la deuxième moitié du 7^e siècle (pp. 66-67). L'image de David ainsi élaborée serait « largement fictive » (p. 68).

1 Samuel 18,1-4 est le premier texte de cet ensemble narratif sur lequel les auteurs s'arrêtent. Ils en viennent à conclure qu'on raconte là que « le prince Jonathan se déshabille complètement, ce qui révèle un sentiment érotique de Jonathan à l'égard de David » (pp. 69-70). A propos du verbe *aimer* dans ce contexte, Römer et Bonjour ont raison de noter qu'il a « une dimension politique » (p. 71). En revanche au verbe *chaphets*, utilisé en 1 Samuel 19,1 pour décrire la relation de Jonathan envers David, ils attribuent « une dimension plus physique et une connotation sexuelle ».

Ils signalent en outre, encore à juste titre, que « l'amitié entre David et Jonathan » fait partie de « l'élection de David par YHWH » (p. 74). Concernant les paroles irritées de Saül contre son fils Jonathan en 1 Samuel 20,30-31, les auteurs affirment que Saül ferait là allusion à une relation homosexuelle entre David et Jonathan (p. 76). La scène d'adieux rapportée en 1 Samuel 20,40–21,1 comporterait également une dimension érotique, puisqu'elle décrit « la séparation de deux amants » (p. 76). De même « l'élégie de David » sur Saül et Jonathan leur fait déduire « que nous sommes là très proches du chagrin d'un amant » (p. 78).

En résumant leur évaluation des récits de la relation de David et de Jonathan, les auteurs écrivent : « Le récit de David et Jonathan ne dit jamais explicitement que leur amitié avait une composante érotique, mais il ne l'exclut pas non plus ; de nombreux termes sont utilisés de sorte qu'ils laissent planer le doute. [...] On ne peut que souligner... l'ambiguïté du récit » (p. 79). Plus loin, après avoir intercalé une longue analyse du récit relatif à Gilgamesh et Enkidu, ils s'expriment de manière plus affirmative sur les implications sexuelles de cette relation. Certes ce récit, lui non plus, ne présente pas explicitement une relation érotique, mais il ne semble pas totalement exclu qu'il y ait des allusions à cette possibilité. De ce constat ils tirent alors des conséquences à propos de l'histoire de David et Jonathan, considérée comme un récit parallèle. (Ils vont jusqu'à envisager la possibilité que l'auteur de l'histoire de David et Jonathan ait fait des emprunts à celle de Gilgamesh et Enkidu, voir pp. 100-101.) Et voici le verdict : « Le registre des métaphores conjugales et des images érotiques signale la complémentarité vitale des deux partenaires. Mais il implique apparemment aussi une connotation sexuelle... Ce qui y est figuré, c'est un acte singulier et précis, un rapport sexuel entre deux hommes, souvent accompagné de l'idée d'une transgression des rôles... Par rapport à ces textes, les histoires de Gilgamesh et Enkidu et de David et Jonathan ne traitent pas en premier lieu de sexe, mais d'amour, un amour qui comporte assez clairement des aspects érotiques. En conséquence... il paraît logique de conclure à une dimension homosexuelle ou au moins homoérotique dans la relation entre David et Jonathan... Ce que la comparaison avec l'histoire de Gilgamesh a montré est le fait que le Proche-Orient ancien a pu admettre une relation

intime et érotique entre deux hommes. Pour la Bible hébraïque cela signifie que l'on ne doit pas focaliser l'enquête sur l'homosexualité sur des textes comme Lévitique 18–20 et Genèse 19. L'histoire de David et Jonathan met en scène une relation forte entre deux hommes, comme le Cantique chante l'amour (et non le mariage !) d'un couple 'hétérosexuel'» (pp. 100-102).

Pour le Nouveau Testament

Les brèves déclarations sur le Nouveau Testament s'ouvrent sur le constat que dans les évangiles on ne trouve rien sur l'homosexualité (p. 103). Suivent quelques réflexions sur Rm 1,24-27 ; 1 Co 6,9, ainsi que 1 Tm 1,10. La référence à la nature faite par Paul en Romains 1 est relativisée par les auteurs qui supposent que « Paul ne fait pas de distinction claire entre loi naturelle et coutume sociale » (p. 105). Concernant le terme *arsenokoïtes* qui apparaît dans 1 Co 6,9 et dans 1 Tm 1,10, les auteurs admettent certes « une connotation sexuelle » ; ils estiment cependant qu'il ne se réfère pas forcément à l'homosexualité, mais à « tout comportement sexuel jugé inacceptable » (p. 108). Ils ont raison de souligner que « la traduction 'pédéraste' » est trop restrictive. Ils font remarquer en outre que la condamnation des comportements homosexuels apparaît dans le cadre de listes qui, à leur avis, s'apparentent fortement à des catalogues de vices stoïciens et judéo-hellénistes (pp. 105, 107, 109) ; ils notent également l'influence de Lévitique 18–20 sur Paul (p. 109).

La section relative au Nouveau Testament s'achève sur des rappels de Galates 3,28 qui montre qu'« en Christ il n'existe plus de différence entre les hommes » et sur l'avertissement de Jésus « contre ceux qui s'arrogent le droit de juger autrui » (p. 110).

Dans la section finale, intitulée *Conclusion*, les auteurs prennent explicitement position contre « la tradition judéo-chrétienne » qui adopte une attitude critique envers le comportement homosexuel. A cet effet ils rappellent d'une part la présentation prétendument positive d'une relation érotique entre David et Jonathan et d'autre part le fait que, dans divers domaines, les conceptions bibliques ne sont plus ou ne peuvent plus être appliquées à notre réalité actuelle, comme par exemple l'acceptation de

l'esclavage ou de l'« inégalité » entre hommes et femmes (p. 112). Ils attirent également l'attention sur l'inconséquence de ceux qui, dans le code de sainteté, montent en épingle cette loi particulière interdisant les comportements homosexuels, mais qualifient d'inapplicables les 99 % du même code de lois (p. 112).

Evaluation

Après ce survol du contenu du livre, voici quelques remarques sur des points spécifiques.

Concernant la qualification d'anachronique pour les termes *homosexuel* et *homosexualité*, notons ceci : il est évident que dans l'Antiquité ces termes n'existaient pas. Mais on ne saurait en conclure que n'existait pas la réalité ainsi désignée, ou du moins certains aspects de la réalité qu'ils dénomment. C'est justement dans le domaine de l'amitié, de l'amour et de la sexualité qu'on note des constantes dans le ressenti et dans le comportement humains, quelle que soit l'époque ou la culture. On ne peut donc exclure d'emblée que certains éléments de ce que le monde moderne appelle *homosexualité* se soient déjà rencontrés dans l'Antiquité du Proche-Orient. Il faudrait d'abord procéder à une analyse rigoureuse des textes (et des images) de cette époque, avant de pouvoir – *a posteriori* – déterminer dans quelle mesure il y a parenté entre le concept moderne d'*homosexualité* et les relations entre personnes du même sexe dans l'Antiquité. Rappelons aussi que le terme actuel d'*homosexualité* ne fait pas l'objet d'une définition uniforme et se trouve souvent lié à des conceptions qui n'en font pas obligatoirement partie et n'ont nullement le statut de faits. A cet égard, il faut rappeler en particulier le caractère totalement erroné de la conception populaire qui envisage toujours les relations homosexuelles comme des relations établies dans la durée et sur une entière réciprocité entre deux partenaires – ou davantage – du même âge, alors que dans l'Antiquité les relations sexuelles se seraient caractérisées d'une manière quasi exclusive par la polarité des rôles actif-dominant et passif-soumis.

Deux autres points sont à relever dans l'introduction. Les auteurs mentionnent « des agressions et insultes permanentes » contre les homo-

sexuels, mais passent sous silence le fait qu'en Occident la tendance des agressions s'oriente beaucoup plus nettement dans la direction opposée. Si quelqu'un fait en public des remarques critiques sur des comportements homosexuels, si quelqu'un cherche de l'aide ou si un responsable spirituel étudie la possibilité de modifier une inclination sexuelle vers des personnes du même sexe, il doit s'attendre à une lourde discrimination. A titre d'exemple, rappelons la non nomination de Rocco Butiglione comme commissaire européen. Ce qui prédomine dans les médias, en politique et en science, ce n'est plus, depuis longtemps, la discrimination des homosexuels mais celle de personnes qui posent des questions critiques sur le style de vie homosexuel. Et ce genre de discrimination n'épargne même pas les Eglises et les facultés de théologie. La manière dont les auteurs tordent les faits dans leur polémique laisse un goût amer au lecteur.

De même, dans leur manière partielle de présenter les choses, on ne saurait accepter la comparaison qu'ils font pour relativiser la valeur de jugements moraux portés par les auteurs bibliques. Ils affirment que, pour les auteurs bibliques, l'esclavage ne pose pas de problème et que l'homme est le maître et le propriétaire de la femme. Notons à ce sujet que la présentation biblique de la relation homme-femme ne s'épuise absolument pas dans une relation de possession. Au contraire, déjà Genèse 1 et 2 nous offre une description tout à fait précise du rapport entre les deux sexes : c'est ensemble que l'homme et la femme sont image de Dieu (Gn 1,27) et la femme est *ezer kenegdo* pour l'homme, c'est-à-dire son aide, ce qui exclut justement la subordination et la possession. Dans l'Ancien Testament, c'est primordialement Dieu lui-même qui est l'*aide, le secours (ezer)*.

Dans le cadre de leurs développements sur la situation en Mésopotamie et dans leur section relative à Lévitique 18–20, les auteurs affirment que la désignation *chien* de Deutéronome 23, 18-19 pour les prostitués sacraux n'a pas forcément une connotation négative ou péjorative en Israël, mais qu'elle ferait allusion à la fidélité du chien à son maître (p. 21, note 8 ; p. 39). Pareille interprétation est aberrante par principe, d'abord parce que la déclaration concernée a caractère d'interdiction et ensuite à cause de la tendance générale de l'Ancien Testament dans son emploi du mot

chien. Ce n'est donc certainement pas un hasard qu'on ne puisse trouver aucune référence d'emploi positif de l'image du chien fidèle.

Il y a un manque de précision dans la discussion d'une séquence de quatre différentes sortes d'actes sexuels entre personnes du même sexe énumérés dans une « série divinatoire » (pp. 22-23). Comme critère déterminant on y introduit la distinction des « rôles entre actif et passif, dominant et dominé », alors qu'en réalité ce critère n'est mentionné que dans un des quatre cas.

Dans les développements sur les textes de l'Ancien Testament, à côté des points positifs indiqués plus haut, il en est d'autres qui ne résistent pas à un examen plus rigoureux. En voici une sélection :

Dans l'introduction à la section relative à Lévitique 18-20, on affirme que la relation incestueuse entre Lot et ses filles ou le mariage de Jacob avec deux sœurs ne sont pas condamnés dans la Genèse, alors qu'ils sont interdits dans le Lévitique. C'est une manière d'impliquer que ce que le Lévitique interdit n'est pas, dans son intégralité, à considérer comme *non biblique* en soi. On y objectera d'une part que le contexte du récit canonique sous-entend que le temps des patriarches constitue une époque à part, où ne sont pas encore en vigueur les stipulations légales spécifiques données au peuple d'Israël au Sinai. D'autre part il faut noter que, dans ces récits, on nous fait comprendre indirectement, aussi bien en attirant notre attention sur les circonstances secondaires qu'en décrivant les conséquences des actes respectifs, que ceux-ci ne sont pas considérés comme moralement corrects.

Le fait de situer à l'époque perse (pp. 40, 44) la rédaction du code de sainteté reste forcément une simple hypothèse. Et surtout il ne nous renseigne en rien sur les stipulations concrètes relatives aux actes homosexuels ; elles peuvent très bien être beaucoup plus anciennes. Absolument rien ne justifie la supposition que les auteurs du code de sainteté puissent s'être inspirés des lois perses « qui étaient beaucoup moins tolérantes vis-à-vis de l'homosexualité » que les assyriennes, par exemple (p. 45). Cette affirmation vise sans doute à suggérer que l'interdiction d'actes homosexuels ne fait pas vraiment partie du *corpus* principal de la religion israélite.

Affirmer que l'interdiction de relations homosexuelles en Lévitique 18–20 cache avant tout la « distinction entre le rôle passif et le rôle actif », comme le font les auteurs (p. 43), est une supposition dénuée de tout fondement et impossible à déduire du texte lui-même. Elle implique que les législateurs porteraient un jugement différent si la relation homosexuelle n'était pas fondée sur la distinction entre actif et passif. Mais une telle supposition manque, elle aussi, de tout appui effectif.

La réflexion sur les événements de Sodome et Gomorrhe est faussée par le postulat qu'on aurait affaire soit à de l'homosexualité soit à « un manque d'hospitalité ». Il est vraisemblable qu'au centre de Genèse 19 comme de Juges 19 on trouve une violation agressive de l'hospitalité. Mais il n'est pas moins évident que, dans les deux cas, le centre de la mise en scène de cette violation est une tentative de violence homosexuelle. Cela n'a donc guère de sens d'opposer les thèmes d'homosexualité et d'hospitalité. Même si l'homosexualité n'est pas le thème central, elle n'en constitue pas moins un thème secondaire à connotation nettement négative. Et ce jugement devient encore plus évident quand on envisage les rapports intertextuels avec Genèse 6, où la corruption du monde est également présentée de manière typique par la mention d'une relation sexuelle qui brise le cadre naturel.

Venons-en aux récits concernant **David et Jonathan** :

Que « l'histoire de l'ascension de David » soit tardive et largement non historique (pp. 66-68) est une affirmation qui n'a rien de contraignant. Pour évaluer au niveau du récit la relation entre David et Jonathan, la question de la datation reste secondaire, il faut bien le dire. Les points suivants sont bien plus importants :

Dire que, dans la scène décrite en 1 Samuel 18,1-4, on assiste à un acte érotique de déshabillage de Jonathan devant David (p. 70) est une interprétation qui passe complètement à côté de l'intention du texte. Pas un mot n'est dit pour mentionner une éventuelle nudité. Il s'agit au contraire d'un acte symbolique : celui de la transmission d'insignes de la souveraineté royale et donc de la passation de Jonathan à David du droit à la succession au trône. Et il n'est absolument pas juste que le mot *berit*, *alliance*, employé

dans cette même section renvoie nécessairement à un « contrat de mariage » et laisse deviner « une dimension 'sentimentale' dans la relation des deux protagonistes » (p. 73). C'est justement cet acte symbolique de la transmission des insignes de souveraineté qui montre clairement que c'est la dimension politique du mot *alliance* qui vient ici au premier plan. A propos de 1 Samuel 19,1, on passe aussi à côté de la réalité en affirmant que le verbe *chaphets* employé à propos de la relation de Jonathan avec David « est souvent connoté sexuellement » (p. 72). Sur 73 occurrences du verbe, ce n'est vrai que dans 6 cas et absolument jamais pour l'adjectif et le nom formés sur la même racine. Dans le contexte de 1 Samuel 19,1 l'attitude de Jonathan exprimée par *chaphets* est à comprendre comme correspondant à l'attitude de YHWH envers David, également décrite par le verbe *chaphets* en 2 Samuel 15,26 et 22,20 et n'est donc certainement pas à comprendre avec une connotation érotique.

A propos des paroles courroucées que Saül lance contre son fils en 1 Samuel 20,30-31 : il s'agit là d'une forme de malédiction courante dans l'Orient ancien et moderne qui consiste à rabaisser l'intéressé en traitant sa mère de prostituée. Mais il n'est absolument pas question du comportement sexuel de l'intéressé, c'est-à-dire de Jonathan. Il en résulte que toute interprétation qui verrait là une allusion à un éventuel comportement sexuel passe à côté du libellé concret du texte, aussi bien que de l'arrière-plan culturel plus large de pareilles malédictions.

Lorsque les auteurs affirment que la scène d'adieux de 1 Samuel 20,40-21,1 et « l'élégie de David » sur (Saül et) Jonathan font référence à la relation « entre deux amants » (pp. 76-78), ils dépassent une fois de plus le libellé concret du texte. Ni les embrassades lors des adieux, ni la mention de l'amour de Jonathan – plus merveilleux que l'amour d'une femme – n'autorisent une interprétation érotique dans le contexte oriental (ancien). Dans ce texte, l'erreur fondamentale de l'analyse proposée par Römer et Bonjour, c'est de ne pas admettre l'existence d'une frontière entre une profonde amitié non érotique et une relation sexuelle.

La remarque finale sur les histoires de David et Jonathan, selon laquelle celles-ci n'exposent certes pas la dimension érotique de manière explicite, mais la suggèrent cependant indirectement par leur ambiguïté,

ne résiste pas non plus à un examen plus précis, comme l'ont montré de manière exemplaire les points cités². La même chose vaut évidemment encore davantage pour l'affirmation définitive émise après l'analyse de l'histoire de Gilgamesh et d'Enkidu et constatant la présence d'une composante sexuelle dans la relation entre David et Jonathan. Il semble bien que celle-ci n'existe que grâce à la comparaison avec l'histoire de Gilgamesh et Enkidu. Il faut d'ailleurs préciser que, même dans ce cas, la composante sexuelle ne saurait être constatée de façon indubitable ; mais notons avant tout qu'il paraît extrêmement téméraire et hasardeux de tirer des conclusions d'un texte comme l'épopée de Gilgamesh, qui a ses origines dans une tout autre époque et dans une tout autre culture que le texte biblique et n'a aucune parenté avec lui par son caractère et son genre littéraires. On ne peut donc voir qu'une simple allégation dépourvue de preuve dans l'affirmation des auteurs qu'il existerait un texte biblique qui, à la différence de Lévitique 18–20, présenterait de manière positive une relation homosexuelle érotique en décrivant la relation de David et de Jonathan.

Concernant les déclarations des auteurs à propos du **Nouveau Testament**, on notera les points suivants. Le silence que Jésus observe dans les évangiles sur le sujet de l'homosexualité n'est pas expliqué d'une manière particulièrement pertinente par l'expression « désintérêt pour cette question ». Bien des passages montrent clairement que, dans son enseignement, Jésus s'occupait vraiment aussi de questions morales. On peut y constater que pour argumenter Jésus s'appuie toujours entièrement sur l'Ancien Testament et qu'il renforce les stipulations de la loi en centrant son intérêt non sur l'acte accompli, mais déjà sur ce qui le précède dans le secret de la personne. Dans ce contexte, il est particulièrement intéressant de voir comment Jésus réagit aux questions relatives à l'adultère et au divorce (voir Mt 19 par.) Il n'abolit pas la loi, mais enchérit sur elle en se référant à l'ordre créationnel initial. Si l'on applique cela par analogie aux stipulations de Lévitique 18–20 concernant les comportements homosexuels, cela signifierait que, dans

² A ce sujet on peut se reporter à mon essai paru dans *Westminster Theological Journal* 69, 2007, pp.127-174 : « Observations on the Relationship Between David and Jonathan and the Debate on Homosexuality ».

ce cas non plus, la loi n'est pas abolie mais que le regard se reporte sur l'ordre créationnel de Genèse 1 et 2 : seule la complémentarité de l'homme et de la femme satisfait le besoin d'un complément éprouvé par l'être humain et lui permet d'atteindre la ressemblance avec Dieu : « *God created Adam and Eve, not Adam and Steve* ».

On n'est guère convaincu par la relativisation grossière de l'argumentation de Paul à partir de la loi naturelle en Romains 1. Rappeler qu'il convient que les femmes portent les cheveux longs et que les hommes les portent courts en 1 Corinthiens 11,14-15 et que selon Paul hommes et femmes ont manifestement des rôles différents (p. 105) ne suffit pas comme preuve pour une affirmation aussi fondamentale que celle-ci : « Paul ne fait pas de distinction claire entre loi naturelle et coutume sociale ». La compatibilité des organes sexuels masculins et féminins et la reproduction qui découle de leur union constituent un argument de poids pour admettre que la référence faite par Paul à la nature en vue d'évaluer un comportement homosexuel trouve effectivement un appui dans la réalité de la nature et ne saurait sans autre être considéré comme dépendant de conventions sociales. On est tout aussi surpris par la supposition des auteurs que le terme *arsenokoïtes* ne se réfère pas forcément au comportement homosexuel. Son étymologie renvoie à un être masculin qui couche avec des hommes, ce qui se rapporte justement de manière claire à un comportement homosexuel. Le fait qu'en employant ce mot on puisse tenter de rendre Lévitique 20,13 en grec, comme les auteurs eux-mêmes l'envisagent (p. 108), va dans le même sens.

Les conclusions tirées à la fin de la section concernant le Nouveau Testament sont décevantes. D'un point de vue exégétique, Galates 3,28 n'a tout simplement rien à voir avec la question de savoir si l'homosexualité est admissible et la mise en garde de Jésus contre la condamnation d'autrui est abusivement exploitée comme argument allant de soi et fait sur mesure pour défendre sa propre position et pour dénigrer celle des adversaires. Elle constitue une transition facile vers les déclarations de la *Conclusion* qui présentent également une teinte polémique contre toute conception divergente ou opposée. De plus, l'avertissement contre la condamnation, répétée encore à la fin du livre dans une intention polémique, oublie que

Jésus et les auteurs du Nouveau Testament ont toujours appelé péché ce qui est péché, tout en luttant pour le salut du pécheur.

Dans la même ligne polémique mentionnée jusque-là, il faut noter le fait que, dans la bibliographie, les publications d'auteurs plus conservateurs sont largement passées sous silence.

Il y a encore un autre point de vue sous lequel les remarques exposées dans la section *Conclusion* font problème. Le fait que « les auteurs bibliques » considèrent « l'esclavage comme un donné naturel » n'autorise pas à pousser les choses à l'extrême. L'esclavage ne fait pas partie de l'ordre créationnel et, en dehors de la Bible, l'Antiquité n'a sans doute pas connu de livre d'importance similaire qui prenne une position aussi critique envers cette institution, comme cela a fini par arriver dans l'histoire. De même, les textes fondateurs de Genèse 1 et 2 permettent effectivement de parler d'« égalité entre l'homme et la femme » au sens d'une entière identité de valeur. L'auteur de ces lignes ne saurait dire d'où Römer et Bonjour tirent l'idée que, pour certains représentants de la ligne plus conservatrice, une seule loi du code de sainteté est restée en vigueur : celle qui concerne le comportement homosexuel. On ne manque en tout cas pas d'exemples de tentatives sérieuses d'élaborer des critères clairs pour savoir de quelle manière les stipulations du code de sainteté doivent s'appliquer de nos jours et aucune de ces tentatives ne correspond à la caricature d'arbitraire total, inspiré par une homophobie diffuse, telle que la proposent les auteurs³.

Vu le grand nombre de passages dans lesquels les développements de Römer et Bonjour sont insatisfaisants, l'auteur de ces lignes ne saurait voir dans leur étude une contribution utile à la vaste question « Bible et homosexualité ». On peut cependant leur reconnaître le mérite d'avoir gardé nettement leurs distances par rapport aux contorsions exégétiques extrêmes.

Ce qui est réjouissant, c'est que dans le monde francophone a récemment paru une autre étude sur ce sujet qui analyse à peu près les mêmes

³ Voir p. ex. C.J.H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, Downers Grove, 2004.

textes, avec plus de prudence, de circonspection et de rigueur scientifiques et qui constitue de ce fait un apport important pour élucider les questions qui font l'objet de ce débat :

Innocent Himbaza, Adrien Schenker, Jean-Baptiste Edart, *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible*, Paris, Editions du Cerf, 2007, 141 pages.

Deux ans à peine après la publication du livre de Thomas Römer et de Loyse Bonjour, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Innocent Himbaza, Adrien Schenker et Jean-Baptiste Edart nous proposent une nouvelle analyse en français sur la question « Bible et homosexualité ». Disons-le d'emblée, ce nouveau traité est d'une insigne qualité.

Le livre comporte trois grandes parties : *Analyse des textes narratifs de l'Ancien Testament* (pp. 11-48, Himbaza) ; *Analyse de Lévitique 18 et 20* (pp. 49-73, Schenker) ; *Analyse du Nouveau Testament* (pp. 75-122, Edart). Le livre s'achève sur un chapitre intitulé *Conclusion*, accompagné d'indications bibliographiques et d'un bref index des références bibliques.

Dans l'introduction, les auteurs fixent leur « programme d'interprétation » : « un respect absolu du texte à interpréter », « le relire sans tabou ni préjugé ». A mon avis, les trois auteurs ont su remarquablement respecter ce principe.

Pour les textes narratifs de l'AT

La première partie de l'ouvrage, consacrée aux textes narratifs de l'Ancien Testament, se propose d'étudier en détail les récits relatifs à Sodome et Gomorrhe (Gn 19), au scandale de Guibéa (Jg 19) et à la relation de David avec Jonathan (1 S 18,1-5 ; 20,30-31 ; 20,40-21,1 ; 2 S 1).

A propos de Genèse 19 et de Juges 19, Himbaza parvient à la conclusion qu'au premier degré on a affaire au refus d'accorder l'hospitalité à des visiteurs étrangers. Mais cela ne signifie pas que la question de l'homosexualité n'apparaît pas car ce refus de l'hospitalité « est exprimé, entre autres, par l'intention d'accomplir des actes à caractère homosexuel sur les visiteurs » (p. 26) ; « les comportements homosexuels font partie de

ce qui constitue le péché des Sodomites comme celui des hommes de Guivéa » (p. 46). Il est tout aussi évident que ce comportement homosexuel est évalué négativement par les auteurs bibliques. Concernant la manière d'interpréter ces textes en contestant tout rapport avec le problème de l'homosexualité, Himbaza constate que « dire que ces textes ne disent rien des comportements homosexuels nous semble une interprétation idéologique » (p. 46). D'autre part, il est tout aussi clair qu'il n'est pas question de personnes « ayant une attirance marquée ou exclusive pour celles de même sexe » et que l'homosexualité n'est mentionnée que comme comportement ponctuel (p. 27).

Pour ce qui concerne la relation de David avec Jonathan, Himbaza estime que c'est le contexte général qui doit déterminer la manière dont il faut interpréter les détails de la description de la proximité des deux protagonistes. Or ce contexte est politique et théologique et non érotique (p. 47). Des renvois à d'autres références non érotiques dans l'Ancien Testament montrent clairement qu'aucune des tournures employées dans ces récits ne suggère nettement une connotation érotique. Il est indéniable qu'un verbe comme « aimer » a un sens bien plus large que simplement érotique et qu'il a des connotations politiques spécifiques dans le contexte de contrats d'alliance (p. 32). La dimension politique apparaît également dans le geste de Jonathan en 1 Samuel 18,4 (p. 33) : « Jonathan se dépouille de ses habits non pas dans le but de se montrer nu devant David, mais pour les lui donner » (p. 35). « Un contexte érotique parle plutôt du corps qu'on découvre que de l'habit qu'on enlève » (p. 36). Ce qui se passe en 1 Samuel 18,4 est d'ailleurs parallèle à la remise précédente des habits et de la cuirasse de Saül à David en 1 Samuel 17,38-39 où il n'y a aucune dimension érotique. En 1 Samuel 20,30-31 la déclaration de Saül sur la honte de la mère de Jonathan se comprend sur l'arrière-plan des coutumes de tout l'Orient, selon lesquelles on peut infliger une insulte particulièrement cinglante à son interlocuteur en traitant sa mère de prostituée ou de termes analogues. Mais cela ne concerne en aucun cas son comportement sexuel (p. 37ss). A propos de la plainte si souvent discutée de David en 2 Samuel 1,26, où celui-ci dit que l'amour de Jonathan lui a été plus précieux que celui

des femmes, Himbaza retient d'une part le fait qu'en soi le substantif « amour » est sémantiquement beaucoup trop vaste pour pouvoir être interprété comme l'indication d'une relation érotique. D'autre part il rappelle que seul le contexte plus large permet de voir comment interpréter cette déclaration poétique : « Or, aucun des contextes... ne nous orientait vers un érotisme entre les deux » (p. 45). Il est enfin intéressant de noter que la majorité des gestes de Jonathan envers David sont précédés de gestes analogues de Saül envers David (p. 42) ; mais pour ceux-là le caractère non érotique est indiscutable.

La deuxième partie de l'ouvrage est intitulée : « Pourquoi la Loi de Moïse interdit-elle la pratique de l'amour homosexuel (Lv 18 et 20) ? Raisons et portée d'une règle de vie dans la Bible ». Déjà le titre montre clairement qu'il s'agit de bien plus que de savoir quels comportements sont interdits par les stipulations correspondantes ; il s'agit de déterminer en priorité les raisons de cette interdiction.

Schenker commence par attirer notre attention sur trois raisons souvent mentionnées dans la discussion exégétique (pp. 51-56) :

- 1. Distinguer Israël des autres peuples. D'Israël on attend une sainteté particulière parce que son Dieu est saint. Dans ce cas l'interdiction a une limite historique et n'est pas applicable aux chrétiens modernes.
- 2. Préserver la fécondité et assurer la descendance. Dans ce cas non plus l'interdiction ne peut être transposée à notre époque. Schenker rejette cette interprétation entre autres avec l'argument que dans ce cas il faudrait également mentionner les autres formes de « gaspillage » de la semence masculine.
- 3. Sauvegarder la paix dans la famille élargie et, par là, la sécurité de chacun de ses membres. Comme les autres relations incestueuses citées dans le même contexte, les relations homosexuelles conduisent, elles aussi, à une « confusion des rôles » (p. 54) et à mettre les membres individuels de la famille au sens large dans des « situations contradictoires », ce qui gêne considérablement une cohabitation harmonieuse.

Ces trois modèles interprétatifs s'appuient sur la prééminence du niveau social sur le niveau individuel, et cela à juste titre, selon Schenker, car « il semble que, contrairement au regard moderne, le souci de la Bible ne soit pas celui du désir ou bonheur des individus qui sentent un attrait amoureux vers quelqu'un » (p. 55) ; les auteurs bibliques impliquent qu'il n'y a de bonheur pour l'individu que dans le cadre d'un contexte social plus large.

Dans la suite de son exposé, Schenker applique le troisième modèle d'interprétation et le développe dans une argumentation. A propos des prescriptions dans le contexte direct des deux interdictions d'actes homosexuels, il constate que les relations de parenté entre les parents et leurs enfants et entre les frères et sœurs ont priorité sur les relations amoureuses. De plus les premières ne doivent pas être entremêlées avec les secondes, sinon la transparence des relations s'en trouverait réduite d'une manière qui dépasserait forcément aussi bien ce que l'individu peut psychologiquement assumer que ce que la famille élargie peut socialement supporter (p. 58). Des relations homosexuelles accroîtraient encore la confusion, sans compter qu'elles seraient considérées comme inacceptables à cause de leur stérilité. A vrai dire de telles relations auraient pour conséquence que les relations familiales et les rôles sociaux entreraient forcément en conflit avec la relation sexuelle.

Au passage, Schenker fait également remarquer qu'une des raisons qui rendent possibles les interdits sexuels énumérés en Lévitique 18 et 20, c'est que le désir sexuel ne constitue pas un « besoin absolu » (p. 62). A la question de savoir si l'interdiction touche aussi des rapports sexuels entre femmes, Schenker donne une réponse positive, car « les commandements et lois de l'Ancien Testament comportent toujours une *portée analogique* pour des cas similaires » (p. 64). Schenker admet que la menace de mort prononcée en Lévitique 20,13 a plutôt « valeur d'avertissement » et n'est pas à prendre comme « norme pénale » (p. 65). « La grande sévérité des sanctions suscitera la peur dans l'âme des coupables qui ne pourront 'bagatelliser' leur acte, et dans cette peur ils confesseront spontanément leur faute aux prêtres et transformeront ainsi la peine sévère en amende plus

douce » (p. 67). Vers la fin de son exposé, Schenker note de la manière la plus nette qu'avec ces deux interdits on n'a pas affaire à des « commandements rituels de portée mineure » (p. 71). Au sujet de la discussion relative à la possibilité d'appliquer à notre époque les interdits de Lévitique 18 et 20, l'auteur pose la question, à mon avis justifiée : « l'homosexualité vécue et reconnue publiquement ne contribue-t-elle pas à la fragmentation d'une société déjà trop portée à la désintégration ? » (p. 73).

Pour le Nouveau Testament

Les réflexions sur le Nouveau Testament s'intéressent tout d'abord aux déclarations de 1 Corinthiens 6,9-10 et de 1 Timothée 1,10 (p. 76-81). A partir d'une analyse approfondie du contexte littéraire immédiat et plus large, Edart en vient à la conclusion que, dans ces références, aussi bien *malakos* qu'*arsenokoïtes* ne peuvent être que des termes à connotation sexuelle. Paul emploie les deux mots de manière complémentaire : *malakos* pour désigner le partenaire passif et *arsenokoïtes* pour le partenaire actif dans un rapport homosexuel. L'évaluation négative d'actes homosexuels qui se dégage de l'Ancien Testament n'a pas lieu d'être restreinte à la pédérastie ou à des comportements analogues.

Ce sont les considérations relatives à Romains 1,18-32 qui constituent le cœur des réflexions d'Edart sur le Nouveau Testament. Il souligne que Paul ne se préoccupe pas prioritairement de la question de l'homosexualité, mais que celle-ci est incluse dans une chaîne argumentative plus large. Le refus de reconnaître Dieu pour ce qu'il est, comme on le trouve de manière exemplaire, mais nullement exclusive, dans le culte d'idoles païennes, entraîne une confusion morale qui, à son tour, s'exprime de manière exemplaire, mais nullement exclusive, dans des relations homosexuelles (p. 88). En arrière-plan de l'argumentation de Paul, on trouve essentiellement Deutéronome 4,16-18 et Genèse 1,26-27 ; dans la formulation des idées, la philosophie stoïque joue aussi un rôle (p. 89).

« Paul considère que la différence sexuelle est voulue par le Créateur et qu'elle est une structure fondamentale de l'être humain » (p. 92). A cela s'oppose l'acte homosexuel qui ne tient pas compte de la différenciation

sexuelle ou même la nie (pp. 91ss). Dans son verdict Paul ne s'attache pas à « l'orientation sexuelle » mais à « l'acte sexuel en lui-même » (p. 95). Or il est également clair qu'en tout cela il n'envisage pas seulement des hétérosexuels ayant un comportement homosexuel, car « le phénomène d'une attraction exclusive par le même sexe était connu dans l'Antiquité » (p. 94). Il est exclu qu'en déclarant les actes sexuels « contre nature », Paul ait eu à l'esprit le point de vue gréco-romain soucieux d'attribuer correctement les rôles actif et passif dans le rapport sexuel. En effet, d'une part il se réfère à l'ordre créationnel de Genèse 1 et, d'autre part, en 1 Corinthiens 7, il souligne clairement qu'homme et femme ont les mêmes droits réciproques sur le corps de l'autre. Ce qui est conforme à la nature ressortit selon Paul de Genèse 1 : Dieu a créé l'humanité selon la structure homme-femme et c'est pourquoi les deux sont destinés à l'union sexuelle entre eux (p. 98). Quand il parle de « s'enflammer l'un pour l'autre », il se réfère – un fait qu'on ne trouve que dans la Bible – à la « dimension intérieure précédant les actes homosexuels ». Celle-ci découle de l'abandon par Dieu. Et en même temps il faut noter que « l'acquiescement au désir » fait partie de l'acte moral qui est réprouvé (p. 99). De son évaluation des textes de Paul, Edart retient ceci : « Si la condamnation des actes homosexuels repose sur la théologie de la création, il ne peut plus être question de rapports imposés, qui seraient condamnables, ou choisis qui seraient acceptables... D'ailleurs, ... rien dans le texte ne permet de soutenir la thèse de la relation sexuelle imposée par force » (p. 105). Et un peu plus loin : « Les actes homosexuels restent contre-nature, qu'ils soient vécus par une personne d'orientation hétérosexuelle ou par une personne d'orientation homosexuelle dans le cadre d'une relation affective stable » (p. 105).

Dans l'analyse des évangiles qui fait suite, Edart fait d'abord remarquer que ni le terme employé pour l'esclave du centurion romain, guéri par Jésus en Luc 7, ni la mention que le disciple préféré « était couché sur le sein de Jésus » (Jn 13,23 ; Segond) ne comportent l'indication de relations homoérotiques (pp. 106-113). Edart explique, et c'est là un point important, pourquoi Jésus ne prend pas explicitement position sur le sujet de l'homosexualité. Ce silence ne peut se comprendre que comme un accord tacite avec l'environnement juif qui considère les actes homosexuels comme

condamnables. A cela s'ajoute que, dans les discussions sur les questions d'éthique sexuelle, Jésus adopte une ligne restrictive et se réfère en priorité à Genèse 1,27 et 2,24, où les relations hétérosexuelles sont présentées comme seules conformes au plan créationnel de Dieu.

Puis Edart aborde la question de savoir si le commandement d'amour de Jésus ne s'oppose pas à toute condamnation d'actes homosexuels. Il fait remarquer que, selon Matthieu 5, Jésus n'est pas venu abolir la loi mais l'accomplir et que, dans sa prédication, il ne nie pas mais radicalise les commandements traditionnels. « Le commandement de l'amour du prochain n'abolit donc pas toute l'ancienne Loi, mais il la transforme en l'approfondissant » (p. 116). L'amour constitue la structure profonde de la loi et ses stipulations particulières n'en sont pas abolies, mais expriment concrètement cet amour. Les textes relatifs à la répréhension fraternelle et les accusations de Jésus contre ses adversaires vont dans ce même sens.

Dans le chapitre final intitulé *Conclusion*, dont les trois auteurs assument ensemble la responsabilité, est reprise, entre autres, la question de la possibilité d'appliquer des déclarations bibliques à notre époque. La réponse est affirmative, d'une part à cause du « caractère inspiré de l'Ecrit biblique » et d'autre part parce qu'il faut noter que Paul justifie son jugement par la théologie de la création et souligne par là qu'il vaut pour les hommes de tous les temps (p. 129).

Evaluation

De l'avis de l'auteur de ces lignes, les analyses textuelles et les conclusions tirées par les trois auteurs sont très largement convaincantes. On leur saura gré du caractère clair et bref des développements qui, néanmoins, en bien des points, ne se contentent pas de signaler des impasses, mais proposent de manière constructive des perspectives nouvelles.

Mais l'auteur de ces lignes ne cachera pas qu'à son avis un certain nombre de points ne sont pas entièrement satisfaisants. Ainsi, par exemple, dans la deuxième partie, la tentative d'expliquer la sanction de mort sur les actes homosexuels de Lévitique 20,13 ne saurait satisfaire le lecteur.

De même les explications de Lévitique 18 et 20 souffrent du fait qu'elles prennent certes en compte la valeur de la famille au sens large, mais pas dans la même mesure celle de la relation homme-femme, telle qu'elle apparaît en particulier dans Genèse 2. On peut aussi se poser la question de savoir si les interdictions d'actes homosexuels en Lévitique 18 et 20 peuvent être suffisamment expliquées sans une référence explicite au récit de la création de Genèse 1 (ce n'est sans doute pas un hasard que Paul en tout cas réponde à cette question par la négative). Ce qui peut également donner lieu à des demandes critiques de suppléments d'information, c'est le constat final de la première partie du livre : « Si le lecteur d'aujourd'hui veut parler de la tolérance et de la juste attitude envers les personnes homosexuelles, il devra se rapporter aux autres textes bibliques. Dans ce sens, on peut citer ceux qui évoquent l'amour du prochain... , ceux qui invitent à laisser le jugement à Dieu... ou à ne pas juger l'autre pour ne pas être jugé soi-même... , à user de la douceur... , etc. » (p. 48). Cette déclaration se présente dans une certaine tension par rapport à des développements bien plus heureux de la troisième partie sur la question du rapport entre l'amour du prochain et le jugement, signalée plus haut. De plus, on ressent là une certaine partialité, voire une certaine étroitesse de vues qui devient particulièrement sensible dans la dernière partie du livre, entièrement placée sous le signe du mot-clé de « miséricorde » (p. 130). Le complément qui s'imposerait ici, c'est un appel à changer de mentalité dans le domaine sexuel, appel qui ne concernerait nullement les seules personnes pratiquant un mode de vie homosexuel. Il manque surtout la moindre mention de la puissance transformatrice du Saint-Esprit ou des résultats solidement attestés d'une thérapie restauratrice, capable non seulement de libérer de certains comportements visibles, mais, dans certains cas, d'entraîner des modifications jusque dans les profondeurs de la nature de la personne – même dans le domaine de ce qu'on désigne aujourd'hui par l'« orientation sexuelle »⁴.

⁴ On trouvera des comptes rendus de résultats obtenus par la thérapie réparatrice, où des gens surmontent leur mode de vie homosexuel et trouvent une identité hétérosexuelle, dans H.-K. Hoffmann, U. Parzany, C. Vonholt, R. Werner, *Die andere Seite*, Reichelsheim, 1995 ; voir aussi le *Bulletin des Deutschen Instituts für Jugend und Gesellschaft* (Bulletin de l'Institut Allemand pour la Jeunesse et la Société) S/05.

Malgré ces déficits d'importance mineure, il faut être très reconnaissant aux auteurs pour leur contribution à la discussion de la problématique « Bible et homosexualité », une contribution formulée en un style modéré, circonspecte dans son exégèse et prudente dans ses appréciations et conclusions.



Liste des derniers ouvrages reçus

Lukas Zürcher, *L'Eglise compromise ?*, *La Fédération des Eglises protestantes de Suisse et l'apartheid (1970-1990)*, traduit de l'allemand par André Carruzzo (Histoire et société 48), Genève, Labor et Fides, 2007, 168 pp., ISBN 978-2-8309-1186-2, 32 CHF/20 Euros.

Roger Parmentier, *Chantons de nouveaux cantiques, chants nouveaux ou renouvelés*, Revue *Theolib*, hors-série n° 3, Paris, février 2007, 68 pp.