



Annexe 1 "Pour aller plus loin dans l'approche biblique"

1. GERBER D., "[Bible et homosexualité](#)", contribution apportée à la réunion du Consistoire supérieur de l'ECAAL", mars 2002.
2. Commission "Couple-Famille-Société" de l'ERF, point 1.3. des "[Réflexions suite à la décision 29 du Synode national réuni à Fréjus-St Raphaël du 13 au 16 mai 1999](#)", juin 2001.
3. NOUIS A., points 1.1. & 1.2. de "[L'Eglise et les homosexuels](#)", document rédigé à la demande du Conseil National ERF, version révisée été 2002.
4. Commission d'éthique de la FPF (texte adopté par le Conseil), partie Bible et homosexualité de "[L'homosexualité : éléments de réflexion](#)", juin 1997.
5. CUVILLIER E., "[Le jugement sur l'homosexualité dans le Nouveau Testament : entre radicalisation et déplacement](#)", Colloque IRE, 1999.

1) GERBER D., "Bible et homosexualité", contribution apportée à la réunion du Consistoire supérieur de l'ECAAL", mars 2002.

Nous sommes des lecteurs inattendus de la Bible. Ce ne sont pas tant 2000 à 3000 ans qui nous séparent du texte biblique que la distance culturelle, le contexte de vie autre. A cela s'ajoute, concernant le thème particulier de l'homosexualité, nos a priori, en sorte qu'une approche neutre, totalement objective de l'Ecriture est illusoire.

Le sujet « Bible et homosexualité » fait l'objet de nombreuses publications exégétiques depuis un quart de siècle. Un travail important consiste à s'informer plus précisément des pratiques sexuelles dans l'Antiquité à partir des textes et de l'iconographie. De façon intéressante, on apprend que les avis des auteurs anciens concernant les mœurs de leurs contemporains étaient fort partagés.

Avant de procéder à l'inventaire des quelques textes bibliques en lien, supposé ou explicite, avec l'homosexualité au sens le plus général du terme, il est possible de faire deux constats : cette question particulière n'est abordée que très sporadiquement dans la Bible; elle n'est pas traitée pour elle-même, mais elle s'inscrit en des contextes spécifiques qu'il est impérieux de prendre en compte.

A. L'Ancien Testament

Plusieurs textes ont été analysés dans le cadre de ce sujet: deux récits, assez proches l'un de l'autre (Gn 19,1-11 & Jg 19), deux textes législatifs (Dt 23,18s & Lv 18,22;20,13), le récit de l'«amitié» entre David et Jonathan (I S 8,16-20; II S 1), un passage plus tardif (Sg 14,26). On ne peut affirmer qu'il est question d'homosexualité en chacun de ces passages.

Gn 19,1-11

Deux anges, tout d'abord reçus par Abraham, se dirigent vers Sodome, où Lot - l'émigré - leur offre à son tour l'hospitalité. Les hommes de la ville, du plus jeune au plus vieux, cernent alors la maison de Lot et demandent « à connaître » les deux voyageurs. Lot, pour protéger ces derniers et ne pas faillir aux règles de l'hospitalité, se propose d'offrir ses deux filles vierges à la foule masculine. Les deux anges frappent alors les hommes de Sodome de cécité et insistent auprès de Lot pour qu'il quitte la ville en passe d'être détruite. Cet épisode a pour fonction de confirmer la « forte plainte » venue jusqu'à Dieu et d'illustrer le « lourd péché » de Sodome (Gn 18,20). Le texte ne laisse guère planer de doute sur l'intention des hommes de Sodome. Ils

veulent « connaître » (v.5) les deux voyageurs au sens sexuel du terme, ce qu'atteste le fait que Lot propose ses deux jeunes filles vierges à la foule.

Jg 19

Un lévite, en route avec sa concubine, s'arrête à Guivéa, où un vieillard leur offre l'hospitalité. Un peu plus tard, les hommes de la ville, des benjaminites, cernent la maison et demandent au vieillard de faire sortir l'homme dans l'intention de le « connaître ». Invoquant la loi de l'hospitalité, le vieillard propose à la foule masculine sa fille vierge. Le lévite offre alors aux hommes de la ville sa concubine qu'ils « connaissent » à tel point que la femme en meurt.

Cet épisode, dans le contexte de Jg 19-21, a pour fonction de fournir le motif de la guerre punitive menée contre la tribu de Benjamin. Sans doute faut-il également comprendre que les hommes de Guivéa veulent « connaître » le lévite au sens sexuel (v.22), ce que semble laisser entendre le viol collectif de sa concubine (v.25 : « ils la connurent »).

Qu'est-ce qui est décrié en ces deux passages? Est-ce l'homosexualité en elle-même ou l'intention de commettre un « viol » à caractère homosexuel - et donc d'enfreindre la loi sacrée de l'hospitalité ?

Dt 23,185

« Il n'y aura pas de courtisane sacrée parmi les filles d'Israël; il n'y aura pas de prostitué sacré parmi les fils d'Israël. Tu n'apporteras jamais dans la maison du Seigneur ton Dieu, pour une offrande votive, le gain d'une prostituée ou le salaire d'un 'chien', car, aussi bien l'un que l'autre, ils sont une abomination pour le Seigneur ton Dieu » (Trad. TOB).

Cette injonction s'inscrit à l'encontre de la prostitution sacrée pratiquée dans la religion cananéenne en lien avec les rites de fécondité de la terre. Le terme de « chien » désigne-t-il un prostitué masculin, homosexuel de surcroît ?

Lv 18,22 et 20,13

« Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme; ce serait une abomination » (Lv 18,22) [...] Quand un homme couche avec un homme comme on couche avec une femme, ce qu'ils ont fait tous les deux est une abomination; ils seront mis à mort, leur sang retombe sur eux » (Lv 20,13).

En ces deux passages, l'un énonçant l'interdit, l'autre la sanction, il est clairement question d'homosexualité masculine. Le contexte est celui du code de sainteté (Lv 17-26), l'argument premier de l'ensemble des lois édictées étant formulé sous forme d'impératif: « Soyez saints, car je suis saint » (Lv 19,2).

De fait, la condamnation de certaines pratiques, dont l'homosexualité masculine, est encore expliquée par l'injonction de Lv 18,3 : « Ne faites pas ce qui se fait au pays d'Egypte, où vous avez habité; ne faites pas ce qui se fait au pays de Canaan, où je vais vous faire entrer ».

Il est à noter que la peine prévue en cas d'homosexualité masculine, à savoir la mort des deux partenaires, est plus dure que partout ailleurs dans le Proche-Orient ancien.

Six consignes sont de fait données au chapitre 18 : 1) ne pas avoir de relations sexuelles avec quelqu'un de sa proche parenté ; 2) ne pas avoir de relations sexuelles avec une femme indisposée ; 3) ne pas avoir de relations sexuelles avec la femme de son compatriote ; 4) ne pas livrer un de ses enfants au Moloch; 5) interdiction pour un homme de coucher avec un homme comme on couche avec une femme ; 6) interdiction, pour l'homme et la femme, d'avoir des relations sexuelles avec un animal. La sanction prévue au ch.20 en cas de transgression de l'interdit est, soit la mise à mort, soit le rejet.

1 S 16-20 ; 2 S 1

Certains commentateurs n'hésitent pas à interpréter le vocabulaire « affectif » employé pour définir la relation de David et Jonathan comme l'expression, sinon de l'homosexualité, du moins d'un homoérotisme.

Cf. 1 S 18,1 : « Jonathan s'attachait à David et l'aimait comme lui-même »; 18,3; 19,1: « Jonathan [...] aimait beaucoup David » ; 20,17.30.41 ; 2 S 1,26: « Que de peine j'ai pour toi, Jonathan, mon frère! Tu avais pour

moi beaucoup de charme! Ton amitié était pour moi une merveille plus belle que l'amour des femmes ». Mais il est à noter qu'on lit également en 1 S 16,21 : « Saül se prit d'une vive affection pour lui (= David), et David devint son écuyer ».

Une telle lecture de ce pan de l'histoire de David est évidemment intéressée par le fait que le rédacteur ne porte aucun jugement négatif sur cette relation.

Sg 14,26 «[...] ils ne respectent plus ni les vies, ni la pureté des mariages, mais l'un supprime l'autre traîtreusement ou l'afflige par l'adultère. Tout est mêlé, sang et meurtre, vol et fourberie, corruption, déloyauté, troubles, parjure, confusion des valeurs, oubli des bienfaits, souillure des âmes, inversion sexuelle, anarchie des mariages, adultère et débauche. Car le culte des idoles impersonnelles est le commencement, la cause et le comble de tout mal [...] » (Sg 14,24-27).

Dans cette liste de vices rattachés par le livre de la Sagesse à l'idolâtrie païenne, l'expression *geneseôs enallagê*, rendue dans la TOB par « inversion sexuelle », veut-elle évoquer l'homosexualité? Difficile à dire.

B. Le Nouveau Testament

Des trois textes du Nouveau Testament qui abordent le thème de l'homosexualité (Rm 1,26s; 1 Co 6,9; 1 Tm 1,10), le plus explicite est certainement celui de l'épître aux Romains. Dans les deux autres textes, l'homosexualité apparaît dans une énumération convenue de vices.

1 Co 6,9s « Ne savez-vous donc pas que des injustes n'hériteront pas le royaume de Dieu? Ne vous abusez pas: ni les débauchés (pornoï), ni les idolâtres, ni les adultères ni les malakoi, ni les arsenokoïtai, ni les voleurs, ni les profiteurs, pas plus que les ivrognes, les insulteurs et les détresseurs, n'hériteront le royaume de Dieu. Voilà ce que vous étiez, du moins quelques uns» (1 Co 6,9-11a).

Ces versets font partie de l'argumentation développé par Paul en vue de dissuader les chrétiens de Corinthe d'avoir recours à des juges païens pour régler leurs différends. Paul puise à une liste traditionnelle de vices, dont deux veulent retenir notre attention. Mais que désignent au juste les termes *malakos* et *arsenokoïtes* ?

- *malakos* signifie mou, efféminé, notamment à propos d'hommes adultes et de jeunes gens qui laissaient abuser d'eux. Le terme vise des exemples répréhensibles d'homosexualité passive (mais Schrage estime que, malgré des connotations sexuelles dans certains passages, l'usage du terme pour l'homosexualité passive n'est pas si certain)

-*arsenokoïtai* désigne ceux qui pratiquent la débauche avec des hommes ou des jeunes gens : abuseurs de jeunes garçons, pédérastes. Il vise l'homosexualité active, désignant celui qui entretient des rapports sexuels avec des hommes.⁷

1 Tm 1,10

« [...] la loi n'est pas faite pour le juste, mais pour ceux qui sont sans loi et les rebelles, les impies et les pécheurs, les sacrilèges et les profanes, les parricides et les matricides, les meurtriers, les débauchés, les arsenokoïtai, les marchands d'esclave, les menteurs, les parjures et tout ce qui est opposé à la saine doctrine» (1 Tm 1,8-10)

On l'aura remarqué, le pluriel *arsenokoïtai* figure dans une liste suffisamment longue et éloquente.

Rm 1,26s «C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions déshonorantes, car leurs femmes ont remplacé les relations naturelles par des relations contre nature; et de même les hommes, abandonnant les relations naturelles avec la femme, se sont enflammés dans leurs désirs les uns pour les autres, commettant l'infamie hommes avec hommes, recevant en eux-mêmes la rétribution que mérite leur égarement» (Rm 1,26s) 13,

Rm 1,18-32 est le premier développement de l'argumentation (1,18-3,20) visant à établir l'universalité du

péché (3,9.19) et donc à légitimer l'affirmation fondamentale de la justification de tous, païens et juifs, par la grâce (3,23s). Conformément aux règles de la rhétorique, Paul noircit sensiblement le tableau, poussant la généralisation à outrance. A trois reprises (v. 24.26.28), il présente la « déchéance » dans laquelle vivent les païens comme une sanction divine du fait que, connaissant Dieu (v.19), ils ne le glorifient pas (v.21).

Les propos des v.26s, où il est très clairement question d'homosexualité masculine - mais où l'on peut s'interroger s'il est bien question d'homosexualité féminine - veulent donc être lus comme une illustration parmi d'autres du péché des païens. « Rm 1,26-27 est [...] plus la description de la déchéance sexuelle vue comme la punition envoyée par Dieu pour une faute d'ordre religieux, l'idolâtrie, que la défense ou l'interdit jeté sur de telles pratiques » (M. Gilbert).

C. Remarques finales

L'Ancien Testament n'aborde pas la question de l'homosexualité féminine dont il n'est question, dans le Nouveau Testament, qu'en Rm 1,26, sous réserve qu'il faille bien interpréter ce texte en ce sens.

Il n'est très clairement question d'homosexualité masculine dans le Nouveau Testament qu'en Rm 1,27.

Le Lévitique prévoyait l'exclusion radicale des homosexuels, à savoir leur mise à mort. Pareille sanction n'apparaît pas dans le Nouveau Testament.

« [...] gerade im Zusammenhang der Kataloge [ist die Homosexualität] ein Laster unter vielen ». « Homosexualität als ethisches Thema spielt im Neuen Testament so gut wie keine Rolle [...] Die Stellen mit homosexueller Thematik gehören [...] zu Gemeinden in einer Umwelt mit traditionell hellenistisch-römischer Kultur » (J. Becker).

⁷ Ce paragraphe résume les citations suivantes de dictionnaires de grec du Nouveau Testament et de commentaires de 1 Corinthiens : Bauer, col. 991 : « malakos = weichlich, bes. v. Lustknaben, Männern und Jünglingen, die sich missbrauchen liessen » ; col. 220 : « arsenokoites = jmd., d. m. Männern u. Knaben Unzucht treibt, d. Knabenschänder, d. Päderast » ; EWNT II, col. 939 : « malakois = Weichlinge als verwerfliches Beispiel passiver Homosexualität » ; Senft, J Co, p.80 : « L'homosexualité (malakoi, passive; arsenokoitai, active) [...] » ; Schrage, J Kor, p.431s : « ob malakos [...] tatsächlich für den passiven Homosexuellen gebraucht wird, ist trotz sexueller Konnotationen an manchen Stellen aber keineswegs so sicher [...] arsenokoites ist der, der mit Männern geschlechtlich verkehrt ».

2) Commission "Couple-Famille-Société" de l'ERF, point 1.3. des "Réflexions suite à la décision 29 du Synode national réuni à Fréjus-St Raphaël du 13 au 16 mai 1999", juin 2001.

Mise à distance exégétique

Dans les débats sur l'accueil de personnes homosexuelles comme pasteurs ou sur la bénédiction de couples homosexuels, les deux textes le plus souvent sollicités sont Lévitique 18 (Lv 18) et Romains 1 (Rm 1). Notons qu'en général ces deux textes sont lus comme condamnant l'homosexualité et les homosexuels. Nous proposons de nous arrêter sur ces deux textes pour vérifier la pertinence de leur utilisation dans ce débat sur l'homosexualité et évaluer l'interprétation qui en est faite.

Premier préalable :

Lorsque ces deux textes sont sollicités, ils le sont de façon tronquée, car seuls quelques versets sont extraits et utilisés: le verset 22 pour Lv 18 et les versets 26-27 pour Rm 1. Or si on lit les textes d'où sont extirpés ces bouts de phrases, il apparaît que l'homosexualité n'y est pas traitée pour elle-même mais se trouve associée à d'autres thématiques, d'autres préoccupations. Autrement dit, il est indispensable de situer chaque extrait dans son contexte pour interpréter au plus juste.

Second préalable :

Cette mise en contexte réclame plusieurs opérations, notamment : faire un effort de lecture critique, situer

ces extraits dans leur contexte de communication, prendre en compte la distance culturelle et historique qui nous sépare des conditions de production de ces textes, se demander si ce que nous qualifions aujourd'hui d'homosexualité était compris comme tel lorsque ces textes ont été élaborés. En effet, parlons-nous bien de la même chose? De même pour les relations sexuelles, le couple, la famille : les conceptions, codifications les concernant, élaborées au VI^e siècle av. J-C par exemple, ou au I^e siècle, peuvent-elles être transposées immédiatement dans notre culture contemporaine et utilisées ?

1.3.1. Notes à propos de Rm.1,26-27

a- Lecture de l'ensemble Rm 1,18 - 2,16 :

Si l'on situe ces deux versets dans l'ensemble 1,18-2,16, force est de constater que Paul ne s'adresse pas qu'aux homosexuels, ni même aux seuls païens mais à l'ensemble des être humains, dont évidemment ses lecteurs. Tous sont emmenés par Paul dans une réflexion théologique plus qu'éthique puisque l'« injustice » que commettent les hommes est définie en termes théologiques : « ils sont donc inexcusables puisque, connaissant Dieu, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu » (Rm 1,21), ils se substituent à lui, « ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature au lieu du Créateur » (Rm 1,23). L'« injustice » qui se noue dans cette non reconnaissance de Dieu par les hommes et cette volonté de s'ajuster à soi-même plutôt qu'à Dieu ont des répercussions analogues dans les relations humaines: « ils font ce qu'ils ne devraient pas » (Rm 1,28), échantent les comportements voulus par Dieu contre des comportements non ajustés à la volonté de Dieu. Aucun domaine de la relation à l'autre ni aucun humain n'échappe à cette relecture théologique radicale : ils sont « ennemis de Dieu » (Rm 1,30).

Ce radicalisme théologique mis en œuvre par Paul opère pour nous, lecteurs de ce texte, un recadrage essentiel:

- ce qui est premier et fondamental, ce n'est pas soi mais Dieu et notre capacité à lui laisser la place qui est la sienne, à ne pas se substituer à lui.

- utiliser ce texte ou un bout de ce texte pour condamner autrui, quel qu'il soit, c'est se mettre à la place de celui qui seul juge et tomber sous le coup du jugement (Rm 2,1 ss) car personne n'échappe aux comportements dénoncés ici. C'est aussi ne pas prendre au sérieux Dieu dans la « richesse de sa bonté, de sa patience et de sa générosité » (Rm 2,4).

- l'homosexualité est ici dénoncée tout comme l'« injustice », la « perversité », la « cupidité », la « méchanceté », l'« envie », etc. (Rm 1,29-31). Pas plus, mais au même titre que.

b- Contexte socio-historique :

En traitant ainsi l'homosexualité, Paul bousculait très certainement ses destinataires romains du I^e siècle pour qui cette pratique sexuelle était acceptée, dans la mesure où l'ordre social était respecté (se reporter sur ce point au texte de Elian Cuvillier, « Le jugement sur l'homosexualité dans le Nouveau Testament: entre radicalisation et déplacement » rédigé pour la commission CFS). En effet, les hommes libres, les dominants dans la hiérarchie sociale, pouvaient avoir des relations homosexuelles mais avec des subalternes (esclaves, enfants, adolescents), les dominés ; cette relation étant dénuée de passion amoureuse. L'inverse était considéré comme étant « contre nature » car inversant l'ordre social, mettant l'homme libre dans la position de dominé et passif, ou, l'équivalent, lui faisant jouer le rôle de la femme.

Paul, dans son radicalisme, conteste cet ordre établi puisque les deux partenaires, dominant et dominé, tombent sous le coup du jugement. Mais il prend soin d'attaquer en abordant la question de la sexualité féminine. Commencer par dénoncer un mouvement d'émancipation des femmes (les femmes passant de dominées à dominantes, de passives à actives que la relation soit homosexuelle ou hétérosexuelle) était certainement plus dans l'air du temps que de combattre l'homosexualité masculine et les comportements qui suivent.

c- En conséquence :

Utiliser les seuls versets 26-27 pour instruire le débat sur l'homosexualité, voire condamner les homosexuels

est bien problématique. L'argumentation serrée de Paul, rend contestable le fait d'isoler le moindre verset y compris les versets 26- 27 et de s'appuyer sur eux pour fonder un discours sur l'homosexualité. Tout aussi contestable le fait d'isoler le thème de l'homosexualité car celle-ci n'est pas traitée pour elle-même, mais condamnée au même titre que la méchanceté, le jugement etc. C'est bien plutôt tout cet ensemble qu'il faut lire car par tous ces comportements, Paul ne fait que décliner les conséquences d'une situation fondamentale, le non ajustement de l'homme à Dieu.

Par ailleurs, l'homosexualité dont il est question dans ce texte est à comprendre dans le contexte du Ie siècle, c'est-à-dire en dehors de toute passion amoureuse et en conformité avec l'ordre social qui veut que dominant et dominé restent à leur place. Cette homosexualité-là ne recouvre pas forcément une autre forme d'homosexualité vécue dans l'amour, la tendresse et le respect de l'autre, et la fidélité.

1.3.2. Notes à propos de Lv 18,22

a- Précisions terminologiques :

Certains termes de ce texte méritent des précisions, notamment: - "abomination" v. 22,26,27,29,30. Ce terme qualifie ce qui est sale, qui dégoûte et entraîne une impureté. V. 22 il y a « abomination » car on fait jouer à un homme le rôle de femme. Pour les auteurs de cette page qui développent la théologie sacerdotale structurée par le principe du non mélange, faire de l'homme une femme c'est toucher à un tabou.

- "dépravation" v. 23. Ce terme désigne un acte qui crée le désordre, le mélange, la confusion: une femme n'a pas à se tenir « debout » dans l'acte sexuel, mais couchée. Si elle se tient debout, elle occupe le rôle de l'homme.

- "le pays a vomi" v. 25,28, "le pays ne vous vomira pas" v. 28. Un lien de cause à effet est établi dans cette expression entre les pratiques qui créent chaos et confusion - ce qui est aussi désigné dans le texte par le terme « impur » - typique de la théologie sacerdotale- et la réaction du pays; celui-ci ne peut supporter, digérer des habitants qui créent chaos et confusion. C'est, au sens propre, indigeste. Un pays, une société, selon cette théologie, ne peut vivre qu'à la condition que chaque chose, chaque individu soit à sa place.

b- Lecture de l'ensemble :

Pour ne pas se perdre dans cette succession de formules à la fois répétitives et différentes puisque chacune traite, en utilisant des formules semblables, d'un cas particulier, d'une relation particulière entre un "tu" et un "elle" ou un "il", une analyse littéraire est intéressante car elle permet d'y voir un peu plus clair. Voici quelques constats :

- Au centre se trouve « chaque homme » v. 6 (= mâle). C'est pour cet individu qu'est déclinée cette suite d'interdits. Tout y est vu depuis le point de vue d'un homme.

- Cet homme est au centre d'une constellation de parents. Le tout s'étale sur quatre générations. Mais cette parenté est construite au-delà des liens biologiques, par des liens d'alliance. Chacun des éléments de cette communauté ainsi constituée est l'objet d'un interdit: « tu ne découvriras pas sa nudité », à l'exception frappante du fils et de la fille de l'homme qui est au centre; en effet l'un et l'autre ne sont pas mentionnés explicitement. Ce blanc sur l'interdit de l'inceste au sens strict s'explique-t-il par le souci des rédacteurs de ménager leurs destinataires? Si tel était le cas, il faudrait en conclure que l'inceste était pratiqué, et que c'est cet interdit-là, non-dit, qui est particulièrement visé dans ce texte.

c- Enjeux de ce texte :

Maintenant, voici pourquoi il est problématique d'utiliser ce texte dans le débat sur l'homosexualité:

Cette page du Lévitique ne parle pas spécialement d'homosexualité, ni n'a sa pointe au v. 22 ; ce discours ne traite pas non plus d'affaires conjugales. Ce que construit ce discours en déclinant tous ces interdits, ce n'est pas un couple ni même une famille, c'est bien plutôt une communauté, une société, fondée sur un interdit structurant, celui de l'inceste au sens large. Ne pas respecter cet interdit, mépriser l'autre dans ce qu'il a de plus intime et de plus fragile (sa « nudité »), mépriser la place que chacun occupe et son rôle, c'est provoquer

le chaos, la confusion (« abomination », « dépravation », « impureté »), rendre la vie sociale impossible. Cet interdit permet de réguler les peurs, celles qui naissent de la présence de l'autre, celles qui rôdent autour des questions de sexualité. Cet interdit permet aussi d'envisager la relation à l'autre sans risque pour ce dernier d'être dévoré dans la relation. En ce sens, ce texte trouverait tout à fait sa place par exemple dans un débat sur la société, sur la violence ou sur la déstructuration des familles, en fait, dans toute réflexion qui porte sur une situation de désordre, de chaos.

Ce texte est l'expression d'un point de vue androcentrique et d'une théologie particulière, sacerdotale (cf. point 1.3.2.a). Ainsi ce texte nous vient d'ailleurs: d'un temps, d'une culture qui ne sont pas les nôtres. Ce texte antique exige une lecture critique, une mise à distance, un détour par son contexte de production. Le lire dans l'immédiateté serait le mépriser dans ce qu'il est, le confondre avec nos intérêts. Prenons l'exemple du v. 22. Ce verset parle-t-il d'homosexualité au sens où nous l'entendons au XXI^e siècle? Y est-il question d'amour, de sentiment, de projet de vie commune, de fidélité? Dans ce verset il est bien plutôt question de rapports sexuels, entre deux mêmes, deux mâles. C'est ce fait-là qui est dénoncé car il est le lieu où s'exerce le mépris de l'autre, à savoir selon la culture des rédacteurs, qu'un mâle traite un autre mâle comme une femelle. Dans cette perspective, oui, ce verset est d'actualité, mais pas pour les seuls homosexuels; chacun de nous dans ses relations, y compris sexuelles, est invité à s'interroger : dans ma relation à l'autre, est-ce que je l'utilise, voire le méprise, est-il un autre moi-même, ou est-ce que je le laisse être autre, sans mépris, sans violence ?

Pour ses « premiers » destinataires, ce discours présentait un enjeu vital: il s'agit pour la génération d'après l'exil de vivre de façon à ne pas provoquer un nouvel exil, de pouvoir vivre dans le pays. Chacun est considéré responsable de ce pouvoir-vivre dans le pays. Un tel texte nous invite à repenser les conditions de ce que l'on appelle le vivre-ensemble. Si aujourd'hui nous ne sommes pas menacés d'exil, ce discours nous concerne pourtant : il nous invite à une compréhension de type écologique au sens où vie de l'individu, vie en société ne doivent pas être dissociées du lien au pays, à la terre sur laquelle nous vivons. Sommes-nous sûrs de ne pas vivre en créant chaos, confusion, bref, en créant toutes les conditions pour que le pays nous "vomisse" ? En créant toutes les conditions pour provoquer des explosions sociales, des ruptures de liens, des pertes de repères structurants ?

Mais ce texte, si intéressant et pertinent qu'il soit n'est qu'un parmi d'autres, n'est qu'un point de vue parmi d'autres. D'autres récits de l'Ancien Testament subvertissent même la vision des choses développée en Lévitique 18 ; le bel ordre ici mis en place comme garantie de vie est complètement bousculé dans nombre de textes de la Genèse. Qu'on songe par exemple à Rachel et Léa avec Jacob, à Tamar et son beau-père, Abraham et sa sœur, Loth et ses filles, etc. Dans ces récits-là c'est bien le désordre qui permet la vie. Enfin, évoquons les récits concernant Jonathan, David et Saül (livres de Samuel) qui expriment l'amour de Jonathan pour David dans les mêmes termes que ceux utilisés dans le Cantique des cantiques pour dire l'amour des deux amants. L'érotisme n'est donc pas absent de leur amour. Réunies dans le canon biblique, ces compréhensions du monde, de la société, des rapports à l'autre si diverses nous invitent à ne pas choisir l'une contre l'autre, à ne pas nous enfermer dans un "modèle", ni à ériger l'un de ces textes en vérité utilisable en tout temps et en tout lieu. Entre textes de loi qui ordonnent le chaos et récits qui se jouent du désordre, le lecteur ne peut faire l'économie du questionnement et de l'inventivité pour penser et construire sa vie sur terre.

3) NOUIS A., points 1.1. & 1.2. de "L'Eglise et les homosexuels"

1 : L'homosexualité dans la Bible

L'homosexualité est une énigme. Elle vient se nicher dans les zones mystérieuses du rapport de l'humain à sa sexualité, entre désir et tendresse, attente et frustration, affirmation de soi et rencontre de l'altérité. Face à une énigme, qui peut prétendre détenir la clef dernière ?

Dans les évangiles, le seul passage dans lequel Jésus aborde directement la question de la sexualité est celui où il est interrogé sur la répudiation. « Il répondit : N'avez-vous pas lu que le Créateur, au commencement, fit l'homme et la femme et qu'il dit : *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et les deux deviendront une seule chair* ⁸ ». Jésus répond en citant les deux récits de création de Gn 1

et Gn 2. Il renvoie aux récits de commencement qui posent l'anthropologie biblique.

⁸ Mt 19.4

1-1 : ÉLEMENTS D'ANTHROPOLOGIE BIBLIQUE

1-1-1 : Le premier récit de création

Dieu dit : Faisons l'homme à notre image selon notre ressemblance...

Dieu créa l'homme à son image : Il le créa à l'image de Dieu, homme et femme il les créa.

Dieu les bénit et Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-là ⁹.

Trois remarques sur ces versets.

⁹ Gn 1.26-28

Faisons l'homme à notre image, Dieu ne dit pas : Que je fasse l'homme à mon image ! Si l'image est unique, Dieu se conjugue pluriel. Cette image est le reflet d'une pluralité.

Cette remarque suggère une autre ponctuation pour le verset 27 qui peut s'entendre : *Dieu créa l'homme à son image. Il le créa à l'image de Dieu homme et femme. Il les créa.* Selon cette interprétation, l'image de Dieu n'est pas un individu unique mais le couple humain, avec tout ce que cela induit d'attirance et d'altérité. L'image de Dieu se découvre dans la relation de la personne à l'autre sexe ¹⁰.

La première parole que Dieu pose au couple humain, dans une lecture canonique, appelle à la fécondité. L'humain est créé homme et femme, c'est dans cette altérité sexuée qu'il est image de Dieu, il est appelé à se multiplier.

¹⁰ Cette lecture est proposée par Jacques ELLUL, *La Genèse aujourd'hui*, Ligné, éditions de l'AREFPPI, 1978, p.70-71. D'autres interprétations situent l'image de Dieu dans l'affirmation de la transcendance de la personne humaine. L'humain n'est pas seulement une nature avec ses déterminations génétiques, il est une personne irréductible à toutes les représentations qu'on se fait de lui. Les différentes lectures ne sont pas exclusives les unes des autres, nous les percevons comme complémentaires pour rendre compte d'une expression (l'image de Dieu) qui fonde l'anthropologie judéo-chrétienne.

1-1-2 : Le second récit de création

Nous relèverons trois points en lien avec notre questionnement.

- L'humain est placé dans un jardin, face à un commandement. Ce dernier comprend une dimension positive : *Tu mangeras de tous les arbres du jardin*, et une dimension négative : *Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal* ¹¹. Quel est cet arbre ? Jean-François Collange attire notre attention sur le fait que ce verset est immédiatement suivi par la création de la femme et que, dans les poésies du monde et les mythologies, l'arbre est une image de l'humain. Il en conclut que l'arbre de la connaissance du bien et du mal, du bonheur et du malheur, c'est l'autre homme ou l'autre femme, c'est l'AUTRE ¹².

L'humain est un être de solitude et cette solitude n'est pas bonne. Cette affirmation, qui introduit la différenciation sexuée du verset 18, est une autre manière de dire ce que nous avons relevé dans le premier récit. L'humain est un vivant conscient de sa singularité (il est créé individu alors que les animaux sont créés espèce), il est appelé à la rencontre, au vis-à-vis, au côté à côté, pour mettre fin à sa solitude.

¹¹ Gn 2.16-17

¹² La Loi, un parcours biblique, in Cahier de l'A.P.F. n°32, septembre 2001, p.8

- Pour répondre à cette solitude, Dieu dit : Je lui ferai une aide qui sera son vis-à-vis ¹³. Chouraqui traduit : *Je ferai pour lui une aide contre lui*. L'hébreu dit *ézère ke-negdo* qui peut se traduire mot à mot par une aide comme son adversaire. La racine *négued* comporte l'idée d'une équivalence entre les adversaires (elle figure en hébreu moderne dans l'annonce d'un affrontement sportif) ¹⁴. Au cœur de l'altérité sexuée nous trouvons l'idée d'antagonisme, d'affrontement. La différence entre l'homme et la femme est irréductible, leur rencontre comportera toujours une part de blessure comme le rappelle la cicatrice que porte Adam à son côté.

¹³ Gn 2.18

¹⁴ Claude RIVELINE, *L'amour dans la tradition juive*, Paris, Cahiers du département Torah et Société, Centre Edmond Fleg, 2000, p.25

- Les deux premiers chapitres de la Genèse, auxquels renvoie Jésus, évoquent le commencement du monde dans deux contextes différents. Ils se rejoignent pour décrire l'humain à partir de la polarité homme-femme. Le couple est défini dans les registres de l'altérité et de la complémentarité mais aussi de la tension, voire de l'opposition. Le défi posé à l'humain est celui de la rencontre avec un autre-différent-de-lui-même ¹⁵. Cette définition nous conduit à interroger l'homosexualité sur son rapport à l'altérité. Symboliquement, en restant dans le registre de l'homo, du même, elle présente une carence d'altérité qui peut se comprendre comme un refus de l'autre sexe, dans sa différence irréductible. Dans ce registre du fondement anthropologique, nous lisons aussi le texte du Nouveau Testament qui aborde le plus directement la question de l'homosexualité, le premier chapitre de l'épître aux Romains.

¹⁵ Selon le judaïsme rabbinique, il y a deux jours dans la vie d'une personne où elle est considérée en état de sainteté. Le jour de sa naissance et celui de son mariage. La naissance on comprend, mais pourquoi le mariage ? Ce jour-là, en engageant sa vie et son histoire dans un côté à côté avec un conjoint différent de lui, l'humain relève symboliquement le défi de sa vocation profonde. Il découvre que son identité se révèle dans la relation avec l'altérité.

1-1-3 : L'épître aux Romains

Après l'adresse et l'introduction, l'épître développe sur trois chapitres ce que la Bible à la Colombe titre : L'universalité du péché (Rm 1.18-3.20). Paul montre que la nature pécheresse concerne les Juifs comme les Grecs. Les premiers parce qu'ils ont désobéi à la Loi et les seconds parce qu'ils n'ont pas reconnu Dieu qui était pourtant visible dans la création : Les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient fort bien depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages ¹⁶. Les humains qui n'ont pas rendu grâce au Dieu de la création ont été fatalement conduits à le chercher ailleurs, et ils ont remplacé la gloire du Dieu incorruptible par des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles ¹⁷. Cette idolâtrie s'est concrétisée par ce que l'apôtre appelle des actes contre nature : les hommes, abandonnant les relations naturelles avec la femme, se sont enflammés dans leurs désirs, les uns pour les autres ¹⁸.

¹⁶ Rm 1.20

¹⁷ Rm 1.23

¹⁸ Rm 1.27

Deux remarques à propos de ce passage.

- L'homosexualité apparaît comme une conséquence de l'idolâtrie. Pour Paul, la pratique homosexuelle est en lien avec le refus de reconnaître Dieu et de lui donner la place qui lui revient. Cela étant dit, elle n'est pas seule dans ce cas ; la suite du chapitre la met au même niveau que ceux qui sont enclins à

l'injustice, la méchanceté, la cupidité... l'envie, la discorde... l'orgueil et la rébellion, le manque d'affection, d'indulgence et de pitié... Cette analogie interdit une hétérosexualité suffisante qui se complairait dans sa propre justice. Si l'homosexualité relève de la catégorie de l'idolâtrie, le jugement et le manque d'indulgence (notamment à l'égard des homosexuels ?) s'inscrivent dans le même registre. Le but de ce passage n'est pas de fustiger une catégorie de personnes mais de dévoiler l'universalité du péché.

- Le plan de l'épître appelle à une nouvelle compréhension des choses. Après avoir dit que, ayant refusé de rendre gloire à Dieu, les hommes *se sont égarés dans de vains raisonnements, et leur cœur sans intelligence a été plongé dans les ténèbres*¹⁹, Paul annonce le salut gratuit en Jésus Christ. Il introduit la dernière partie de son épître en renversant la perspective du premier chapitre : *Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bon, agréable et parfait*²⁰. Quel est le monde présent dans lequel nous nous trouvons ? Selon les temps, on rejettera l'homosexualité dans les ténèbres, ou on l'accueillera comme une alternative neutre qui a la même légitimité que l'hétérosexualité. L'apôtre nous appelle à ne pas nous conformer au temps présent.

¹⁹ Rm 1.21

²⁰ Rm 12.2

Les autres récits qui évoquent l'homosexualité dans la Bible s'inscrivent dans le registre de la loi.

1-2 : L'HOMOSEXUALITE DANS LES TEXTES DE LOIS

1-2-2 : Le code de sainteté

Dans le Lévitique, les chapitres 17 à 26 décrivent ce qu'on appelle le code de sainteté. La sainteté, dans ce cadre, n'est pas une catégorie morale, elle repose sur le mystère insondable du Dieu transcendant, absolument différent, insaisissable, ineffable, le Tout-Autre. Ce Dieu transcendant appelle le peuple à participer à la sainteté en étant différent des autres. Le code de sainteté aborde successivement les prescriptions relatives au peuple (*Soyez saints comme je suis saint*²¹), aux prêtres (conditions du sacerdoce), aux temps (les fêtes, le sabbat et le jubilé) et aux lieux (le sanctuaire).

Le chapitre 18 évoque, dans la partie qui s'adresse au peuple, le respect de l'union conjugale. Il traite successivement de l'interdit de l'inceste, de l'adultère, du sacrifice des enfants, de l'homosexualité et de la zoophilie²².

La question qu'il faut élucider est celle du statut, ou de l'autorité, de ce code. Depuis la nouvelle alliance, la sainteté a changé de registre. Ce n'est plus par sa perfection morale et culturelle que l'homme s'approche de Dieu. Dieu est devenu proche en Jésus de Nazareth.

L'évangile transforme radicalement les catégories de la pureté dans le verset qui dit : *Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur, mais ce qui sort de sa bouche, c'est ce qui le rend impur*²³. Un peu plus loin, Jésus explicite sa pensée : *car c'est du cœur que viennent les mauvaises pensées, meurtres, adultères, prostitutions, vos faux témoignages, blasphèmes. Voilà ce qui souille l'homme ; mais manger sans s'être lavé les mains, cela ne rend pas l'homme impur*²⁴.

La révolution de l'Évangile dit que la pureté, qui qualifie la sainteté, n'est pas une frontière qui sépare les humains en deux catégories, c'est une frontière qui est intérieure à chacun. La notion de séparation que nous trouvons dans le code de sainteté, avec les exclusions qui lui sont associées, est caduque ; elle est remplacée par une intériorisation de la loi. C'est dans ce cadre que nous devons relire les prescriptions du Lévitique, non plus comme une loi qui exclut, isole et sépare, mais comme une exhortation qui s'adresse à chacun.

Le déplacement de la notion de sainteté ne signifie pas sa capitulation. Dans ses réflexions, l'Église ne dédaigne pas le code de sainteté dans ses appels à aimer son prochain, à ne pas commettre d'injustice, à être

généreux avec le pauvre et l'émigré. Dans l'intériorisation de la loi, nous considérons comme toujours pertinent les interdits concernant l'inceste, l'adultère, la zoophilie ou le sacrifice des enfants. Nous ne voyons pas au nom de quel principe herméneutique nous pourrions isoler la parole relative à l'homosexualité pour dire qu'elle est caduque.

²¹ Lv 19.2

²² S'il y a un thème qui traverse tout le chapitre, c'est celui de l'interdit de l'inceste. Cela inscrit l'homosexualité comme une sous-catégorie de l'inceste dans une même quête du même. Face à cette réalité, la Loi pose un interdit, qui invite le désir à se désinvestir du proche pour oser l'altérité : La Loi de l'inconscient s'oppose au désir incestueux de tout un chacun, bride sa jouissance, divise son être, impose un renoncement définitif au fantasme de posséder les attributs anatomiques des deux sexes (Ali MAGOUDI, Quand l'homme civilise le temps. Essai sur la sujétion temporelle, Paris, La Découverte, 2001, p.79).

²³ Mt 15.11

²⁴ Mt 15.19-20

1-2-2 : Les épîtres du Nouveau Testament

Deux textes évoquent explicitement l'homosexualité : 1 Co 6.10 et 1 Tm 1.8-11 ²⁵, le premier dans le contexte d'une réflexion plus générale sur la sexualité et le second dans le cadre du rapport de la loi et de la foi.

Dans l'épître aux Corinthiens, la réflexion de Paul sur la sexualité s'organise autour du verset qui dit : *Tout m'est permis, mais tout n'est pas utile, tout m'est permis, mais je ne me laisserai pas asservir par quoi que ce soit* ²⁶. L'expression tout est permis, peut être considérée comme un slogan corinthien qui trouve sa source dans le dualisme qui oppose le corps méprisable, parce que mortel et limité, à l'âme immortelle ²⁷. Cette position conduit une partie de l'Église de Corinthe à une revendication libertaire vis-à-vis des lois morales ordinaires : *On entend parler constamment d'inconduite parmi vous, et d'une inconduite telle qu'elle ne rencontre pas même chez les païens* ²⁸.

Au nom de la liberté chrétienne, Paul reprend le slogan des Corinthiens, mais il y apporte deux nuances. *Oui, tout est permis, mais tout ne convient pas. Tout est permis mais je ne me laisserai pas asservir par quoi que ce soit*. Le parallèle avec 1 Co 10.23 nous invite à interpréter la première restriction comme le rappel que la liberté est au service de l'édification de la communauté. *Tout ne convient pas*, sous-entendu : à la construction de la communauté. Paul écarte une interprétation individualiste de la liberté qui ne prend pas en considération le rapport à autrui (*moi je suis libre de faire ce qu'il me plaît, sans m'occuper des autres*). Quant à la seconde limite apportée à la liberté, elle renvoie à son fondement : qu'est-ce qu'une liberté qui aboutit finalement à l'esclavage, à l'asservissement à la sexualité par exemple ?

À la liberté des Corinthiens, l'apôtre répond par l'affirmation de l'importance du corps : *Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ?... Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit ?* ²⁹ Le corps n'est pas une chose, un instrument dont l'homme pourrait user sans que cela ne l'engage. L'humain est un, il ne peut dissocier sa sexualité de son statut d'enfant de Dieu, sa pratique privée de son appartenance à l'Église.

C'est au regard de cette lecture que nous pouvons relire les versets qui introduisent ce développement : *Ni les débauchés, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les dépravés, ni les homosexuels, ni les voleurs, ni les cupides, ni les ivrognes, ni les insulteurs, ni les accapareurs n'hériteront le royaume de Dieu... vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu* ³⁰. Dans ce que nous pouvons considérer comme un écho au code de sainteté du Lévitique, Paul rappelle que la sexualité ne peut être considérée comme une affaire seconde qui n'a aucun rapport avec la foi. Inscrite au cœur du mystère de l'humain, elle est un des lieux où se vit la condition nouvelle de pécheur pardonné.

L'auteur de la première épître à Timothée reprend une liste parallèle à celle que nous venons de lire (les méchants, les indisciplinés, les meurtriers, les débauchés, les homosexuels, les trafiquants d'esclaves, les menteurs...) pour affirmer que ceux qui vivent ainsi sont sous le jugement de la Loi. Il introduit cette affirmation en positionnant la loi par rapport à la foi : *La loi est bonne, pourvu qu'on en fasse un usage légitime, et qu'on sache que la loi n'est pas faite pour le juste mais pour les méchants ...*³¹[

²⁵ Ce sont les deux occurrences dans le Nouveau Testament du mot arsenokoïtes qui signifie étymologiquement celui qui couche avec un homme.

²⁶ 1 Co 6.12

²⁷ Pour la lecture de ce passage, voir Eric FUCHS, *Le désir et la tendresse*, Genève, Labor et Fides, 1979, p.47-49

²⁸ 1 Co 5.1

²⁹ 1 Co 6.15,19

³⁰ 1 Co 6.9-11

³¹ 1 Tm 1.8-9

4) Commission d'éthique de la FPF (texte adopté par le Conseil), partie Bible et homosexualité de "L'homosexualité : éléments de réflexion", juin 1997

Bible et homosexualité

La Bible ne parle que relativement peu de l'homosexualité, mais quand elle le fait, c'est effectivement toujours pour la condamner avec sévérité. Ainsi en va-t-il de la condamnation de l'attitude des habitants de Sodome, cherchant à abuser des deux envoyés de Dieu, hébergés par Lot (Gn 19) ; de "l'abomination" dénoncée par le Lévitique (18,22 ; 20,13), consistant à "coucher avec un homme comme avec une femme" et dont la punition n'est pas moins que la mort; des jugements de l'apôtre Paul, voyant dans l'homosexualité la marque même de la rupture païenne d'avec le vrai Dieu (Rm 1,26-27) et réprouvant d'un même mouvement les "débauchés, les idolâtres, les adultères et les pédérastes" (1 Co 6,9; 1 Tm 1,9-11).

Cette sévérité, proche de l'intransigeance, demande toutefois que l'on en comprenne les mobiles et le sens.

On note ainsi que dans Genèse 19, c'est moins l'homosexualité, en tant que telle, qui est condamnée que l'abus opéré sur des étrangers -représentant de surcroît et de façon symptomatique Dieu lui-même - mettant ainsi à mal les lois de l'hospitalité. Qui oserait au demeurant, sous prétexte de fidélité biblique, défendre l'attitude prise alors par Lot qui propose aux habitants de Sodome, à la place des deux étrangers, ses propres filles "encore vierges" (Gn 19,6ss) ? !

Dans le Lévitique, la mort attend certes les coupables de relations homosexuelles (18,22 ; 20, 13), mais, parmi les règles de "sainteté" énoncées (chapitres 17 à 26) -comme celles qui séparent le pur de l'impur (chapitres 11 à 16), ou le prêtre du peuple (chapitres 8 à 10)-, selon quel critère opérer un tri dont la nécessité est évidente pour tous? Pourquoi retenir ce qui touche à l'homosexualité et oublier, par exemple, d'autres formes d'impuretés comme celles qui concernent les "moisissures sur les murs des maisons" (14,33-53) ? Le message central du Lévitique se présente en fait de la manière suivante: on ne peut vivre de façon véritablement humaine ("sainte" et "pure" selon les termes du livre) qu'en reconnaissant la nécessité d'établir et de respecter un certain nombre de distinctions et de limites. Ces limites sont posées d'abord par l'existence d'autrui et sa spécificité, "image" et "reflet" de la différence et de la sainteté divines elles-mêmes. La clef de la création et du mystère de sa consolidation réside donc là : dans l'établissement d'un "monde" ("cosmos", peuple ou société) structuré par des différences et des limites qui demandent à être respectées.

La rencontre de l'homme et de la femme, à travers la différence reconnue et maintenue "religieusement", avec la pudeur, la délicatesse et le sens de la fragilité de l'amour, signe cette architecture et en assure, à tous égards, la pérennité et la fécondité. Ce qu'indiquent à l'évidence les récits mêmes de la Création dans le livre de la Genèse (1,26ss ; 2,18ss), où l'être humain créé à l'image et à la ressemblance de Dieu se présente

comme un couple, "masculin" et "féminin", et où la partenaire présentée à Adam pour l'arracher à l'inconsistance et à l'errance d'une condition solitaire est femme sans aucune ambiguïté.

De la même manière, le Cantique des Cantiques, célèbre, au coeur même de l'Écriture, la rencontre de la Sulamite ("noire et pourtant belle" : 1,5ss) et du roi, appelés à mêler la différence de leurs conditions et à chanter les jeux sans fin de la passion de Dieu et de son peuple.

Paul ne dit pas autre chose au début de l'Épître aux Romains (1,18-32). Il n'y traite pas de l'homosexualité en tant que telle, mais du fait que celle-ci semble bien signer la rupture du monde (païen) d'avec le vrai Dieu. Cette situation est marquée essentiellement par la confusion où l'on n'arrive plus à distinguer entre le juste et l'injuste, entre le bien et le mal.

Ainsi l'homosexualité est-elle à la fois un symptôme et un symbole. Symptôme et symbole, parmi tant d'autres, du refus de la différence et de la limite qui nous caractérisent tous, enfants d'Adam et d'Eve. Croyant devenir "comme des dieux" (Gn 3,5), nous en avons été réduits à nous conduire les uns envers les autres de façon inhumaine.

Mais qui niera alors que c'est justement aux pécheurs que nous sommes tous (cf. Rm 3,9ss !) que s'adresse la promesse de l'Évangile ? Qui niera que le Christ, que l'on vit au moins aussi souvent avec "les péagers et les femmes de mauvaise vie" de son temps qu'avec les théologiens attirés, soit, aujourd'hui encore, souvent là où on l'attend le moins. Et la création dans son ensemble - homosexualité comprise - n'est-elle pas au bénéfice, et dans l'attente de la Rédemption ?

5) CUVILLIER E., "Le jugement sur l'homosexualité dans le Nouveau Testament : entre radicalisation et déplacement", Colloque IRE, 1999.

Remarques préalables

1. Sujet d'actualité, donc sujet piégé sur lequel il est indispensable d'éviter tout discours passionnel. Dans ce contexte, l'intérêt de la démarche exégétique est de « mettre à distance » de la question d'actualité par le détour de l'enquête historique. Le but est de faire apparaître la question sous un autre angle, c'est-à-dire d'une façon que ni les tenants ni les opposants de l'homosexualité n'avaient envisagés, à savoir resituée dans une perspective historique et donc quelque peu déconnectée des enjeux d'aujourd'hui (ce qui ne signifie pas sans enjeux et sans pertinence, on va le voir).

2. Cela suppose que l'exégète ne soit pas partisan: son enquête est historique. Il n'a pas à juger l'histoire et encore moins ses acteurs, ceux d'hier comme ceux d'aujourd'hui. Cependant, et dans le même temps, l'exégète est ici un théologien. Son enquête historique le conduit donc à interpréter théologiquement les données historiques. Il ne s'agit pas pour lui de proférer des jugements de valeurs ou des jugements moraux sur les conduites particulières (ni dans le sens de la condamnation, ni d'ailleurs dans le sens de la justification) mais de tenter de comprendre comment s'articulent, chez les écrivains bibliques, jugements de valeurs sur les comportements humains et proclamation de l'Évangile. À d'autres, ensuite (par exemple les éthiciens) de tenter de faire le même travail d'analyse dans la situation actuelle.

3. L'enquête comprendra trois temps. Tout d'abord, il est nécessaire de resituer le propos de Paul (puisque c'est essentiellement de lui dont il va s'agir) dans le cadre de son temps. Qu'en est-il de l'homosexualité et des jugements que l'on portait sur elle au premier siècle, à Rome et dans le judaïsme hellénistique? Dans un second temps, nous essaierons de comprendre la teneur même des propos de Paul. En conclusion nous amorcerons la reprise théologique en nous limitant, pour ce qui nous concerne, à tenter d'articuler l'évangile paulinien (i.e. sa compréhension de la Bonne Nouvelle) avec son jugement de valeur sur l'homosexualité.

1. Le jugement sur l'homosexualité au premier siècle

Il s'agit ici de faire taire une fausse idée commune selon laquelle la société romaine aurait été totalement permissive. L'enquête historique conduit à un jugement beaucoup plus nuancé. En fait, pour comprendre

l'homosexualité (et plus largement la sexualité) dans le monde romain du premier siècle il ne faut pas partir d'une approche morale, mais de la question fondamentale du statut social de l'individu (homme libre, femme, esclave, adolescent) et de la position qu'il occupe dans la relation homo- ou hétérosexuelle (dominant ou dominé).

1.1. La morale sociale dominante à Rome

L'idée de base qui régent la morale sexuelle de la majorité des citoyens romains est qu'un homme libre doit toujours être « celui qui donne » (i.e. qui domine et pénètre son/sa partenaire) et qu'il ne doit pas céder à la passion amoureuse. Dans ces conditions, il peut avoir des relations sexuelles avec qui bon lui semble (sa femme, ses concubines, des prostitués, ses esclaves, femmes ou hommes, jeunes ou adultes).

À Rome l'homosexualité est donc acceptée moyennant une codification finalement assez stricte: un homme libre peut avoir des relations homosexuelles, en particulier avec ses esclaves. La condition est qu'il reste le « dominant » (c'est-à-dire qu'il ne prenne pas le rôle de la femme). L'homosexualité est admise pour autant que l'identité sociale du partenaire/citoyen ne soit pas remise en cause. À l'inverse, l'homosexualité est « contre nature » dans la mesure où un citoyen libre s'y retrouverait en position passive (i.e. position subalterne). L'ordre social (la hiérarchie du monde) s'en trouverait alors dangereusement compromis. Mais, ni la pédérastie, ni la relation homosexuelle dominante avec un esclave ne sont réprimées, pour autant que la passion amoureuse en soit absente (l'homme libre ne doit pas céder à ses passions).

Du statut social et de la position dominant/dominé dans l'acte sexuel dépend ou non l'accusation de stuprum. « Le stuprum est [...] la souillure provoquée par des rapports charnels illégitimes qui "souillent le sang" de qui s'est soumis, volontairement ou non, à des amours où il a joué un rôle passif » (P. Grimal). Dès lors que la relation homosexuelle mettait en question la « pureté du sang romain » elle était réprimée. Ainsi, dans l'armée, il semble que les « mœurs grecques » aient été souvent pratiquées. « Mais les objets aimés n'étaient pas des soldats [i.e. des individus de sang romain] ; ce n'étaient que de jeunes esclaves semblables à ceux que l'on entretenait alors dans les maisons somptueuses pour les plaisirs du maître [les "mignons"] » (P. Grimal). Dans le même temps, on tenait pour dégradantes les complaisances d'un homme libre pour un autre. Ainsi dès lors qu'un garçon de naissance libre devenait adulte, on devait s'abstenir strictement de toucher à lui : il ne pouvait plus être un objet sexuel.

« En lui même « l'acte sexuel [homo- ou hétérosexuel] n'est ni bon ni mauvais - il ne mérite aucune qualification morale, car il n'est que la satisfaction d'un instinct naturel » (P. Veyne). Tout dépend avec qui et dans quelle circonstance il est commis : une grande tolérance pour des relations avec les esclaves et prostitués considérés comme objets dominés, une grande sévérité dès lors que l'homme libre devient objet passif d'une relation sexuelle. C'est la pureté du sang romain qui est remise en cause. « Sabrer son esclave était innocent et même les censeurs sévères ne se mêlaient guère d'une question aussi subalterne; en revanche, il était monstrueux, de la part d'un citoyen, d'avoir des complaisances servilement passives » (P. Veyne). Cela est « contre nature » c'est-à-dire non pas monstrueux (au sens moral de l'expression) mais non conforme aux règles sociales.

La majorité considérait donc l'homosexualité comme une pratique acceptable et faisait preuve à son endroit d'indulgence (aux réserves près soulignées plus haut). Artémidore, représentant de la majorité indulgente, distingue « les relations conformes à la norme », avec l'épouse, une maîtresse, « l'esclave, homme ou femme ». Toutefois, « être pénétré par son esclave n'est pas bon: c'est une atteinte et cela indique du mépris de la part de l'esclave ». « A Rome, l'éphèbe de naissance libre [qui, dans la Grèce antique, était initié par son mentor, homme libre, par la relation homosexuelle] était remplacé par l'esclave qui servait de mignon. Ce qui prouvait que le maître avait un tempérament débordant et était tellement porté sur le sexe que ses servantes ne lui suffisaient pas : il lui fallait sabrer ses petits esclaves; il allait plus loin que les limites naturelles. Ce dont les honnêtes gens souriaient avec indulgence. L'important demeurait de respecter les femmes mariées, les vierges et les adolescents de naissance libre: la prétendue répression légale de l'homosexualité visait en réalité à empêcher qu'un citoyen soit sabré comme un esclave. » Par contre, « un mépris colossal accablait donc l'adulte mâle et libre qui était homophile passif ou, comme on disait, impudicus [...] Ce rejet de l'homophile passif ne vise pas son homophilie, mais sa passivité, car cette

dernière relève d'un défaut moral ou plutôt politique qui était extrêmement grave: la mollesse [i.e. manque de virilité] ».

« Avant que stoïciens et chrétiens ne protestent que la morale sexuelle est la même pour tous [...] la morale romaine variait selon le statut social [...]. Aussi l'homophilie pour laquelle on avait toutes les indulgences consistait-elle en relations actives d'un maître avec un jeune esclave, son mignon ». Quant aux penseurs politiques et autres moralistes, « il leur arrivait d'être puritains parce que toute passion amoureuse, homophile ou pas, est incontrôlable et qu'elle amollit le citoyen/soldat. Leur idéal était la victoire sur le plaisir quel qu'il soit ».

1.2. La contestation du "consensus social" au premier siècle

À l'époque de Paul, dans la société romaine, il y a une contestation de cet ordre social qui fait du citoyen mâle le seul bénéficiaire des indulgences des moralistes. Un mouvement d'émancipation et de revendication des femmes libres de Rome est en cours et aussi, semble-t-il, une volonté affichée par certains groupes de vivre des relations homosexuelles autrement que codifiées par la morale sociale. Il existe des textes littéraires et des représentations picturales qui décrivent des femmes actives dans la relation amoureuse et des hommes engagés dans des relations homosexuelles, sans qu'il s'agisse de la pratique de la pédérastie héritée de la Grèce. Ainsi, il existe des cercles qui pratiquent ouvertement des relations « contre nature » à Rome. Cela déclenche d'ailleurs la colère des moralistes. Juvénal est un représentant type de la « classe moyenne» (sorte de « majorité morale » si l'on veut risquer cet anachronisme), qui est encore la force de l'Empire mais qui, à Rome même, se voit trop souvent évincé par des affranchis ou intrigants de toute origine. Cette « majorité morale» a donc des raisons de se plaindre d'un ordre social où une naissance simplement honorable, un train de vie sans faste, le mérite et l'honnêteté ne trouvent plus d'accueil. Dans la satire II, il s'en prend justement à l'hypocrisie de ceux qui se proclament philosophes mais dont le stoïcisme feint abrite les pires débauches « contre nature » (cf. aussi sa satire sur les femmes). Un autre représentant de cette morale « conservatrice » est Philon d'Alexandrie.

1.3. Le témoignage de Philon d'Alexandrie

Le témoignage de Philon est instructif pour notre propos. Le fondement philosophique de Philon est Platon: l'idée selon laquelle il existe un usage « contre nature » de la sexualité, dès lors que celle-ci n'est pas utilisée pour la procréation, qu'elle est recherche effrénée du plaisir et qu'elle ne respecte pas l'ordre fondamental mâle/actif vs femelle/passive. Le texte principal de Philon est le suivant.

« Mais, telle une bande avinée, un vice bien plus grand que celui dont je viens de parler a fait irruption dans les cités: c'est la pédérastie dont le nom même était réprouvé autrefois et dont se vantent aujourd'hui non seulement ses partisans actifs, mais également les partenaires passifs de ces derniers. Habités à souffrir d'une maladie féminisante, ces personnages assistent à la dissolution de leur âme et de leur corps sans laisser couvrir sous la cendre le moindre tison de virilité. Quelle manière provocante de friser et d'ordonner leur chevelure, de se frotter et de se peindre le visage au moyen de crèmes, de fards et de produits similaires, d'enduire leurs lèvres d'onguents parfumés [...] Et ils ne rougissent pas de transformer par un comportement artificiel la nature mâle en nature femelle. Ces personnages méritent qu'on brûle de faire couler leur sang en obéissant à la Loi, qui ordonne de tuer impunément l'inverti qui falsifie l'estampille de la Nature, sans le laisser vivre un jour ni même une heure, puisqu'il est son propre opprobre, celui de sa famille, de sa patrie et de tout le genre humain. Mais que le pédéraste sache qu'il encourt la même peine, puisqu'il poursuit le plaisir contre nature, puisque, pour la part qui lui incombe, il s'efforce de rendre les villes désertes et vides d'habitants en détruisant ses germes générateurs, puisqu'en outre il ne dédaigne pas de devenir maître et docteur des plus grands maux, la dévirilisation et la mollesse, en sophistiquant les jeunes gens et en efféminant la fleur de leur âge radieux qu'il aurait fallu préparer à la vaillance et à l'énergie, et puisqu'enfin, tel un mauvais laboureur, il laisse en friche les terres profondes et fertiles que ses artifices rendent stériles, pour s'acharner jour et nuit sur des terres qui ne lui promettent absolument aucun rejeton » (De Specialibus Legibus III,37-39; cf. aussi De Vita Contemplativa 57-62; De Abrahamo 135-136).

On retrouve ici, pêle-mêle des considérations proches de celles des moralistes païens, une conceptualisation

héritée de Platon et un fond religieux hérité du Judaïsme hellénistique. Philon distingue les homosexuels actifs et les homosexuels passifs (ce en quoi il est un homme de son temps). De ces derniers il condamne la féminisation, signe d'une perte de virilité, donc d'une remise en cause fondamentale de l'ordre social. Les moralistes païens auraient partagé son avis (mais sans doute pas l'extrême sévérité de son jugement... qui reste cependant au niveau de la rhétorique dans la mesure où personne à Rome n'a droit de vie ou de mort sur un individu, sauf la puissance impériale). Mais Philon, et cela est assez nouveau par rapport au monde païen, insiste aussi sur le fait que les homosexuels actifs encourent la même peine puisque ce qu'ils font est aussi «contre nature ». En fait ce sont eux les véritables responsables de la féminisation de la société et de la « désertification » des villes. Ce sont eux qui, fondamentalement, remettent en cause l'ordre social.

Pour Philon, il y a un égalitarisme dans la condamnation: plus de distinction entre homosexuels passifs et actifs, hommes libres et esclaves. Son enracinement juif conduit évidemment Philon à porter un jugement plus radicalement négatif sur l'homosexualité (cf. Lv 18,22 et 20,13 ; Dt 23,17-18). Ici le discours exclusif de la Tora fonctionne à plein : différenciation sexuelle, lois de pureté et rigorisme moral ne permettent pas un regard même indulgent sur l'homosexualité.

En creux, le propos de Philon témoigne clairement de ce à quoi nous faisons allusion au paragraphe précédent : l'existence de cercles qui revendiquent ouvertement une pratique «contre nature» de l'homosexualité (les « efféminés » ne « rougissent pas » de ce qu'ils sont et de ce qu'ils font, ce que regrette évidemment Philon). La virulence des propos de Philon est bien une preuve de l'existence de mouvements d'émancipation dans la société impériale du premier siècle. Un tel discours devait apparaître très rétrograde à des oreilles romaines émancipées et devait laisser relativement songeur la grande majorité des citoyens libres qui n'en demandaient pas tant, même si elle devait tenir dans un grand mépris les homosexuels « passifs » !

2. Paul et l'homosexualité

2.1. Remarques préalables

Dans le Nouveau Testament, trois textes mentionnent l'homosexualité ; Rm 1,26-27, 1 Co 6,9-12 et 1 Tm 1,10-13. Deux de ces trois textes le font en mentionnant des listes de « vices » telle qu'on en trouve chez les moralistes païens. De telle manière que le texte le plus important pour notre propos, et celui que nous analyserons, est Rm 1,26-27. Ce premier constat appelle deux remarques préalables.

- Tout d'abord le peu d'importance que le NT apporte à cette question. Cela doit nous rendre attentif à ne pas trop « faire parler » les textes!
- Ensuite, une remarque qui nous entraîne déjà dans l'analyse des textes : les trois textes sont culturellement situés dans le cadre de villes importantes de l'Empire: Rome, Corinthe et Éphèse (pour le texte de 1 Timothée). Pour le juif qu'est Paul (et pour son disciple qui écrit la première à Timothée) c'est, en arrière-plan, un jugement de valeur implicite sur les mœurs romaines qui est contenu dans son discours. Le discours paulinien se situe en tension, non seulement avec les mouvements contestataires d'émancipation, mais également avec les tenants de l'ordre existant (tolérance bienveillante sous réserve du respect des hiérarchies structurant la société). Il reste à voir si ce discours n'est que le prolongement des moralistes plus conservateurs (Philon et Juvénal) ou s'il existe aussi un écart par rapport à eux.

2.2. Le texte de Romains 1,26-27

« C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions avilissantes : leurs femmes ont échangé les rapports naturels pour des rapports contre nature ; les hommes de même, abandonnant les rapports naturels avec la femme, se sont enflammés de désir les uns pour les autres, commettant l'infamie d'homme à homme et recevant en leur personne le juste salaire de leur égarement ».

Quatre remarques sur le passage

1. A la différence de Philon et des moralistes païens, le propos de Paul n'est pas ici d'élaborer un discours

polémique ou simplement moral sur la décadence de la société et la façon dont il faut y remédier. Son propos se situe sur le champ spécifique de la sotériologie chrétienne: Paul cherche à montrer que tous, juifs et païens sont séparés de Dieu, ne se sauvent pas par leurs œuvres (la Loi juive ou l'art de vivre des païens), qu'ils sont «égarés» (relire ici depuis le v. 18). C'est dans ce cadre là qu'apparaît la mention des relations homosexuelles. Les juifs ne peuvent se sauver par la Loi, les païens sont enfermés dans l'idolâtrie (cf. 1,23-25) dont l'homosexualité est un exemple parmi d'autres (cf. par la suite, v. 29- 32). De telle manière que, pour Paul, la société n'est pas plus décadente aujourd'hui qu'hier: elle est simplement sous la puissance du péché, depuis Adam (cf. Rm 5).

2. Dans ce cadre précis, pour Paul, l'homosexualité n'est pas le péché. Le péché c'est précisément d'adorer un autre que le vrai Dieu (l'idolâtrie). L'homosexualité est une conséquence du péché. On pourrait la définir comme « désordre » par rapport à l'ordre créationnel. C'est ce que tente de transcrire le concept de « contre nature ». Il n'est pas propre à Paul. On le retrouve en particulier chez Platon et chez Philon. Il signifie que l'ordre social (pour Paul c'est évidemment l'ordre créationnel voulu par Dieu) est remis en question. Si Philon le regrette et s'en plaint évoquant la façon mettre un terme à de telles pratiques: « Si on les exterminait sans merci (i.e. les homosexuels) bien d'autres criminels reviendraient à la raison » (SpeLe 42), Paul fait un constat et ne pense pas que la punition puisse, d'une quelconque manière, réparer le « désordre » qui est lié directement à l'idolâtrie. La question est: Platon, Paul, Philon et les moralistes romains ont-ils la même conception de l'ordre social (et donc la même définition de ce qui est «contre nature»). La réponse est forcément nuancée :

a. Paul est en accord avec l'ordre social romain caractérisé par un regard critique sur les passions et une vision hiérarchisée de la société: l'ordre social est ainsi remis en cause dès lors que la femme prend le rôle de l'homme ou que l'homme se retrouve en situation de soumission par rapport à un autre homme (cf., ailleurs, les propos de Paul sur la soumission de la femme à son mari).

b. Mais Paul se situe en écart par rapport à la société romaine: son arrière-plan juif lui fait opter pour une lecture plus radicale du « désordre » que fait encourir l'homosexualité à l'ordre social: non seulement la passivité de l'homme mais également l'activité de l'homme dans la relation homosexuelle est contre nature. Sans doute ici, l'arrière-plan vétérotestamentaire peut permettre de comprendre le fonctionnement implicite de Paul: Dieu crée en ordonnant le chaos et en faisant surgir des différences. Tout comportement qui tend à les annuler menace l'équilibre du monde. Pas de différence, en cette affaire entre passivité et activité. Paul est ici proche de Philon.

c. Ce radicalisme dans l'interdit de l'homosexualité (pas de distinction entre homme libre/actif et esclave/passif) fait fonder sur une anthropologie différente de celle du monde gréco-romain: pour Paul, il n'y a pas de différence entre l'homme libre et l'esclave. L'un n'est pas plus protégé que l'autre, l'un n'a pas plus de liberté que l'autre. On retrouve le même phénomène en matière d'éthique conjugale: quand Paul conçoit les relations sexuelle dans le cadre strict de la relation conjugale (cf. 1 Co 7), cela a des conséquences non négligeables dans le contexte précis de la communauté chrétienne: valorisation de l'épouse légitime et protection de l'esclave des « désirs » du maître. Le « citoyen libre » se voit ainsi privé du droit de « sabrage » qu'aucun moraliste païen n'aurait songé à lui dénier. Ici sans doute, Paul est il encore une fois proche de Philon.

d. Mais la logique de Paul ne se réduit pas totalement à la position de Philon. Il ne fait pas intervenir la notion de risque de « désertification » du monde. Ce n'est pas le souci de Paul. Secondement, il ne se prononce pas sur la peine à faire encourir aux gens qui pratiquent l'homosexualité. C'est sans doute que, pour lui, ce jugement appartient à Dieu. Enfin et surtout, le lien étroit qu'il établit avec l'idolâtrie (cf. Sagesse, 14,21-27) donne un sens spécifique à l'expression « contre nature » : le monde est désormais dans une structure autre que celle voulue par Dieu. Il y a une sorte de constat. Paul n'essaie pas de proposer la façon d'y remédier. Il constate simplement le désordre causé par l'incrédulité. Le monde est soumis à la puissance du péché. Tous, juifs et grecs, hétérosexuels et homosexuels sont soumis à la puissance du péché, hommes et femmes, esclaves et hommes libres. La lecture théologique que propose Paul induit une re-définition en profondeur des séparations habituelles que païens et juifs établissent entre les hommes... Il n'y a pas de

différences de statut entre les uns et les autres. Il n'y a pas un comportement infâme dans l'homosexualité (l'homme libre passif) et un acceptable (l'homme libre actif) : l'un et l'autre sont la conséquence d'un désordre. Et ce désordre ce ne sont pas des décisions conjoncturelles, fussent elles radicales, qui vont le résorber !

3. Cet état de « désordre » de la création soumise à l'idolâtrie n'est d'ailleurs pas appréhendable dans nos catégories moderne de liberté et de choix volontaire: « Dieu les a livrés à l'égarément ». Il y a un état de servitude dans la situation dans le désordre. Les hommes sont, en quelque sorte, prisonniers de leurs passions. Ils ont été abandonnés par Dieu à cet état. C'est sans doute dans ce cadre qu'il faut comprendre le constat: « Recevant en leur personne le juste salaire de leur égarement ». Faut-il penser à des lois qui condamnaient de telles pratiques ou à des pratiques masochistes? C'est peu probable. Est-ce le thème vétérotestamentaire de la rétribution: la promesse du jugement dernier? Ce n'est pas exclu, mais le texte ne le dit pas explicitement. Plus vraisemblablement, pour le regard du juif Paul, la situation même de désordre dans lequel vivent ces personnes et la honte qu'ils font porter sur eux et leur entourage est le salaire même de leur égarement (cf. Philon: « puisqu'il est son propre opprobre, celui de sa famille, de sa patrie et de tout le genre humain »).

4. Ce qui est sans doute le plus important pour Paul n'est pas tant la description de l'état de désordre de la société (qui, rappelons-le ne se limite pas à la constatation de l'homosexualité, cf. les v. 29-32), mais la fonction rhétorique de l'ensemble constitué par Rm 1-3 : il s'agit de montrer que tous (juifs et païens, esclaves et hommes libres, hommes et femmes, homosexuels et hétérosexuels), sont esclaves du péché (ni plus ni moins les uns que les autres !) et que, tous (juifs et païens, esclaves et hommes libres, hommes et femmes, homosexuels et hétérosexuels) sont appelés à la justification par la foi (Rm 3,21- 31).

2.4. Synthèse

1. Paul ne traite pas de l'homosexualité en elle-même, comme s'il s'agissait d'un « vice » particulièrement détestable et dangereux (même s'il n'est pas exclu que pour son regard juif, le mode de vie des romains devait lui paraître particulièrement regrettable). Il la range, avec d'autres « maux » /au rang des désordres, non pour des raisons morales mais pour des raisons liées à l'ordre de la création: elle perturbe l'ordre social tel que Dieu l'a institué (du point de vue juif qui est le sien).

2. Sur ce plan, Paul radicalise le discours gréco-romain ambiant: l'homosexualité n'est pas simplement condamnée quand le citoyen libre se trouve en situation de dominé. C'est tout homme (et toute femme) qui est dans le désordre par la relation homosexuelle que son partenaire soit jeune, esclave ou homme libre: sa compréhension de ce qu'est l'ordre social n'est pas la même que celle des gréco-romains païens. Elle est plus proche de Philon même si Paul est moins radical que lui. Il comprend l'homosexualité d'une façon plus critique que dans le monde gréco-romain: pour lui, il n'y a pas de différence entre les personnes: hommes, femmes, esclaves et libres. Pour lui, l'homosexualité, quel que soit celui qui s'y adonne, est la négation de l'ordre créationnel voulu par Dieu.

3. Ce « désordre » Paul l'interprète théologiquement : il est le signe du péché (séparation d'avec Dieu, i.e. incrédulité). Le « désordre » n'est pas le péché il en est la conséquence. Paul intègre l'homosexualité dans le registre du désordre conséquence du péché (séparation d'avec Dieu). Ce « désordre », Paul ne songe pas à le « réparer » ni même à le réprimer: il ne construit pas un discours positif sur la façon de rétablir l'ordre créationnel voulu par Dieu. Simplement, il se sert du constat de ce désordre pour illustrer la situation de l'homme et du monde sans Dieu et pour appeler tout homme à la foi.

4. On constate finalement que Paul se situe sur un double plan: celui de l'ordre (ou du désordre) social, et celui de l'interprétation théologique qu'il en propose:

- Sur le plan de l'ordre social, Paul est un juif. La question de la différence des sexes est fondamentale, elle appartient à l'ordre de la création. Et l'homosexualité est une négation de cette différence. Pour les romains, elle en est une négation à certaines conditions. Les conditions ne sont pas les mêmes chez Paul et les romains: il est plus radical.

- Sur le plan théologique, c'est à une interprétation de l'ordre social que Paul procède: il est marqué par le péché; il n'y a pas de transparence dans les relations sociales. Et l'homme n'y trouve pas sa justification. Ni son identité ultime.

3. Éléments pour une reprise de ces textes aujourd'hui

Deux éléments me semblent pouvoir être retenus pour la discussion sur l'homosexualité :

1. Tout d'abord concernant le contexte d'énonciation dans lequel Paul écrit. Dans l'Empire romain au sein duquel Paul vit, il y a une morale majoritaire (la morale « païenne »). Or, Paul se situe résolument « à contre courant » du discours ambiant majoritaire. Il fait une lecture critique de la « morale » de son temps. Dit autrement, le texte conteste un consensus largement partagé par la société païenne de l'époque. Si l'on veut essayer de transposer dans notre situation actuelle (mais je reconnais que c'est risqué), on pourrait peut être dire que, d'une certaine manière, il ne faut pas craindre (si on a de bonnes raisons) de s'opposer à tous les discours consensuels: celui de la morale traditionnelle (discours « homophobe » hérité de vingt siècles de christianisation) et celui du politically correct « homophile ». Par rapport au premier Paul rappelle qu'il faut déconnecter homosexualité et péché: pas plus - mais pas moins - que d'autres, l'homosexuel n'est pécheur (dans la mesure où, pour Paul, le péché c'est l'incrédulité !) et ce n'est pas un « ordre moral » qui sauvera le monde. Par rapport au second discours, Paul nous rappelle qu'il faut savoir garder un regard lucide et critique sur les modes et les courants d'opinion quels qu'ils soient: être dans le sens du discours dominant, sans esprit critique, n'est pas le signe d'une grande intelligence ni d'un grand courage. Ce monde et ses systèmes (économiques, politiques, éthiques) sont marqués par le « désordre », signe que ce monde est au pouvoir du péché et, en tant que tel, qu'il ne peut se sauver lui-même.

2. En second lieu, il me paraît judicieux de repenser la question de l'homosexualité en retenant l'idée de se situer sur un double plan: celui de l'ordre social et celui de l'interprétation théologique que l'on en donne :

- Sur le plan social, aujourd'hui les conditions sociales, les mœurs, les conceptions du monde ont changé. Elles ont évolué (ce qui ne signifie pas que c'est mieux ou pire mais différent). Il faut alors se demander: qu'est-ce que l'ordre social? Plus exactement: quel ordre social assurera, aujourd'hui, le meilleur vécu possible de la communauté des humains. Ici les sciences humaines doivent intervenir pour donner leur point de vue sur la différence, l'altérité, les repères symboliques, la survie de la société... Et dans tous ces domaines, la question homosexuelle doit être abordée avec beaucoup de prudence et un regard critique et sans concessions. Sans doute quelques unes des intuitions des vieux textes de la Tora (sur la différence et l'altérité en particulier) doivent être prises en compte (pas sur la forme de leur discours et sur les mesures d'exclusions culturellement marquées qu'ils proposent, mais sur le fond, c'est-à-dire l'anthropologie qu'ils supposent). Mais ce plan social n'est pas un plan théologique.

- Sur la relecture théologique que le chrétien est appelé à opérer de la réalité sociale dans laquelle il vit, il me semble que la théologie paulinienne garde toute sa pertinence: le monde et sa structure sont marqués par la puissance du péché. Il y a du « désordre » et les relations humaines ne sont pas transparentes. Nul ne peut trouver son « salut » dans l'ordre de ce monde. Ni son identité ultime. Pour ceux qui se situent dans la foi, cela a une double conséquence :

- a. Pour ceux qui, dans l'église, pourfendent l'homosexualité, ce n'est pas en défendant l'ordre moral traditionnel que le salut se joue. Dit autrement, l'homosexuel n'est pas « perdu » devant Dieu à cause de son homosexualité. Ni plus ni moins que tout homme, il est pécheur, appelé à entendre la Bonne Nouvelle du salut en Christ.
- b. Pour ceux qui, dans l'église, sont les partisans d'un « nouvel ordre social » intégrant et libéralisant l'homosexualité, Paul rappelle que l'identité du croyant se situe ailleurs que dans la revendication homosexuelle (ou hétérosexuelle) : car l'ordre social, fut-il nouveau et tolérant n'en est pas moins que l'ancien, marqué par le péché. Et seule la foi permet à l'homme de recevoir sa véritable identité, celle de fils de Dieu, par le Christ. En ce sens, quelqu'un qui, dans l'église, jouerait son identité (i. e. son sujet) dans son homosexualité est en décalage avec ce qui fait le cœur du message du NT.

