

QUELQUES RÉFLEXIONS BIBLIQUES ET CONTEXTUELLES SUR L'HOMOSEXUALITÉ¹

Par Jean Koulagna, ILTM

Introduction

La question homosexuelle est une question complexe, qui éveille toutes les passions. Elle est d'autant plus complexe qu'elle s'invite dans plusieurs domaines à la fois et investit l'espace politique. La revendication de la légitimité du choix et du mariage homosexuels est le produit de plusieurs facteurs dont le plus important, me semble-t-il, est la sécularisation croissante des sociétés occidentales, conséquence du rejet de la morale biblico-chrétienne transmise et défendue par l'Église en général, et en particulier l'Église romaine. Ce rejet de la morale biblico-chrétienne se manifeste par la revalorisation et la normalisation de ce qui jusqu'ici était considéré comme tabou, surtout en matière de sexualité.

De plus, le débat sur l'homosexualité est un débat politique et rentre dans le cadre des revendications, en démocratie, des minorités, au même titre que la question féministe ou la question raciale. Les associations gays ou lesbiennes font désormais partie de l'univers politique contemporain et constituent une voix qui veut se faire entendre sur le terrain politique et imposer sa reconnaissance et sa légitimité comme telle en dénonçant ce qui apparaît à leurs yeux comme une discrimination.

Mais considérer la question homosexuelle seulement sous l'angle d'une révolte anti-ecclésiale ou antichrétienne et sous sa dimension politique peut facilement devenir un piège. En effet la question divise aussi les communautés chrétiennes quant à considérer l'homosexualité, ou plus précisément la pratique homosexuelle comme un péché ou non. L'exégèse et l'herméneutique bibliques portent les marques de ce débat et les églises restent divisées sur le problème, qui touche également le ministère ordonné : des églises ont commencé à admettre des clercs homosexuels tandis que d'autres y sont opposées, et dans les deux camps, l'interprétation des textes sert de justificatif. Ce qui montre que malgré la clarté des textes bibliques – du reste peu nombreux – sur la question, celle-ci n'est pas aussi évidente qu'elle en donne l'air. Elle pose, outre les problèmes d'interprétation, celui de l'inspiration et de l'autorité des Écritures.

Que faut-il donc penser de l'homosexualité en église, en Afrique, et en particulier dans l'EELC ? Dans quelle mesure peut-elle être considérée comme un « péché » ? Il faut dire d'emblée que la question n'est pas des plus faciles. Elle est d'autant plus compliquée que la notion de « péché » est devenue, pour beaucoup, y compris les chrétiens, une notion d'un autre temps, et que la présente réflexion est le produit d'une commande. En fait, la réponse nous a déjà été donnée par la hiérarchie de notre Église, et notre devoir est, en principe, de fonder et de prouver *a posteriori* cette réponse, pour appuyer une prise de position officielle, elle aussi déjà arrêtée.

Dans ces conditions, notre approche peut paraître suspecte. Mais rassurez-vous, notre réflexion s'efforcera de dépasser le cadre instrumental qui lui a été défini. Elle essaiera de dépasser la controverse dogmatique pour s'enraciner dans une analyse froide de ce

¹ Étude proposée sur la demande de l'EELC, pour lui permettre de présenter sa position officielle à la FLM, en vue d'une déclaration d'ensemble de celle-ci sur la question homosexuelle.

phénomène de société qui, à notre temps, cherche le chemin d'une légitimité anti-ecclésiale. Il faut reconnaître qu'en tout état de cause, le débat est déjà miné et qu'il ne sera que trop difficile de déminer le terrain. Mais notre démarche s'enracinera sur le principe du *Sola Scriptura* pour les éléments d'ordre biblico-exégétique, et s'éclairera en même temps d'une analyse socio-idéologique de la discussion moderne.

Cinq points meubleront notre étude :

- Quelques éléments du Proche-Orient et de la culture gréco-romaine antique pour situer la problématique dans l'environnement socioculturel de la Bible ;
- Un parcours biblique, subdivisé en deux parties (AT et NT) devant permettre de faire un tour rapide des textes faisant explicitement ou implicitement allusion à l'homosexualité ou à des pratiques connexes ;
- Un détour rapide sur le problème de l'inspiration et de l'autorité de l'Écriture ;
- Un examen sommaire des explications légitimantes ou « normalisantes » des pratiques homosexuelles ;
- La question d'un impérialisme culturel et théologique qui légitime l'homosexualité et condamne la polygamie devant permettre d'examiner la légitimité des choix moraux et de leur imposition au monde en matière de sexualité et de mariage.

I. De quelques éléments du Proche-Orient antique et du monde gréco-romain

*Le Proche-Orient antique*²

L'homosexualité est assez bien connue dans l'ancien Proche-Orient, notamment en Mésopotamie, en Assyrie, et en Égypte.

En Mésopotamie, l'homosexualité apparaît comme un interdit dans les textes législatifs, dans le cadre de l'adultère. Un de ces textes stipule en effet que « *si un homme a couché avec son prochain et qu'on a porté contre lui des charges et des preuves, on couchera avec lui et on en fera un eunuque* »³. D'après Römer, il ne s'agirait pas d'une condamnation générale de l'acte homosexuel, mais seulement d'un viol homosexuel comme punition pour fausse accusation ou pour viol. Ce serait une sorte de loi du talion, « viol pour viol ». Notre documentation ne nous permettant pas d'accéder directement à ces textes, il nous est difficile de savoir ce qu'il en est exactement. Mais tel que cette stipulation est exprimée, il n'est pas explicitement question de viol. Nous ne savons pas s'il s'agit d'un homme qui couche avec un autre avec son consentement ou contre lui. La loi a plutôt les allures d'une prescription générale, donc d'une interdiction de principe. C'est à peu près la même situation que l'on retrouve en Égypte.

En revanche, l'*Épopée de Gilgamesh* présente les rapports du héros à la recherche de l'immortalité et Enkidou, son partenaire, comme un type de rapports homosexuels. Le fait que ce tarzan lui soit envoyé par les dieux pour calmer ses appétits sexuels est assez significatif à cet effet. Or l'*Épopée de Gilgamesh* est bien connue dans la région, y compris des auteurs bibliques, et était encore recopiée à l'époque qumrânienne. Cette histoire comporte

² Ces éléments sont repris de la communication de T. Römer, « Homosexualité et Ancien Testament », dans <http://pharisienlibere.free.fr/gayte2.html>. Pour plus de détails, voir T. Römer & L. Bonjour (2005), *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, p. 13-35.

³ Cité, id.

quelques traits communs avec celle de l'amitié entre David et Jonathan (sur laquelle nous reviendrons). Celle-ci a-t-elle été influencée par celle-là ? Rien n'est moins sûr.

En Assyrie, la pratique homosexuelle était tolérée. Dans l'acte homosexuel, l'homme qui joue la part active est dans la norme, tandis que celui qui joue la part passive est considéré comme hors de son rôle, puisqu'il se transforme en femme. La vindicte est donc implicitement dirigée contre ce dernier, l'idéal masculin étant la virilité. Cette virilité semble encouragée, y compris dans les rapports homosexuels, avec un ou une partenaire de même rang social, mais pas avec un inférieur, comme on peut le remarquer dans un manuel d'interprétation des rêves qui stipule, en forme casuistique :

« Si un homme couche avec un autre homme qui est son égal, c'est à dire qui a le même statut social, il deviendra un grand parmi ses frères. Si un homme couche avec un prostitué, il sera libéré d'un lourd destin. Si un homme couche avec un esclave de sa maison, un lourd destin tombera sur lui. »⁴

Dans tous ces cas de figure, il n'est guère question d'homosexualité féminine, non pas parce que ça n'existe pas, mais sans doute parce que la question ne se pose pas dans ces termes, puisqu'il n'est pas question de virilité féminine. Cela est peut-être aussi lié au statut de la femme dans la société.

*L'antiquité gréco-romaine*⁵

Cette situation se retrouvait aussi dans la civilisation grecque et romaine antique où

« Les rapports charnels entre individus de sexe masculin étaient très codifiés et très hiérarchisés. Il y avait surtout la distinction, dans l'éthique grecque, entre le rôle actif et valorisé de l'éraïste, qui prenait l'initiative de la conquête amoureuse, et le rôle passif de l'éromène, le partenaire le plus jeune, objet du désir. Pour les adolescents, la passivité était tout simplement une étape normale de leur préparation à la vie d'homme. »⁶

La pédérastie grecque antique était essentiellement initiatique. Elle fonctionnait, pour les jeunes garçons, comme un rite de passage à l'âge adulte, mais pas seulement. La fréquence et la banalité des pratiques homosexuelles observées plus tard dans de nombreux textes et des représentations iconographiques montrent bien qu'elles dépassent le cadre rituel formel. Elles montrent simplement de statut privilégié des rapports sexuels masculins dans la société⁷.

Dans la civilisation romaine, ces relations prendront une forme différente : il ne s'agira plus de célébrer l'idéal de beauté et de perfection des jeunes garçons initiés par leurs aînés ou par leurs compagnons de jeunesse ou d'armes, mais plutôt d'une expression du pouvoir absolu du maître sur sa maison. Celui-ci peut disposer aussi bien des femmes de sa maison que des enfants et des esclaves. Le pouvoir, on le voit dans ce contexte, était lié encore à la virilité : un homme libre, appartenant au petit nombre de citoyens de plein droit, devait rester actif et viril, et le choix de l'hétérosexualité ou de l'homosexualité était, en ce sens, sans importance. La question homosexuelle n'avait donc pas l'acception qu'elle a aujourd'hui. Elle n'était pas

⁴ Cité, Id.

⁵ L'essentiel des données ici proviennent de *l'Encyclopaedia universalis*, versions 10 et 12, DVD rom, 2002, 2006.

⁶ Id.

⁷ L'indication de Rm 1,26 laisse cependant supposer aussi l'existence de l'homosexualité féminine. Le fait que cette pratique soit mentionnée expressément, dans ce contexte, indique qu'elle était peut-être marginale, mais son existence n'en est pas moins affirmée.

identitaire et, dans ce sens, l'homosexualité comprise comme aujourd'hui, n'existait pas. Mais dans tous les cas, cette pratique était bien connue des auteurs bibliques qui, dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, l'ont condamnée clairement pour des raisons variées.

II. Parcours biblique : l'AT

Commençons par remarquer que le terme « homosexualité » n'existe pas dans la Bible, pas plus d'ailleurs que dans les textes proche-orientaux des civilisations ci-dessus mentionnées. Quelques textes mentionnent pourtant explicitement l'homosexualité comme un péché (Lv 18,22 et 20,13) pour l'Ancien Testament, et Rm 1,24-27 et 1 Co 6,9, auxquels on peut ajouter Ep 5,4 et Ap 21,7-9 pour le Nouveau. D'autres présentent des récits qui ont souvent été interprétés dans ce sens (Gn 18-19 sur Sodome et Gomorrhe et son parallèle lointain de Jg 19 ; l'histoire de l'amitié de David et Jonathan en 1 S).

Lv 18,22 et 20,13

18,22 : « Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme. C'est une abomination. »

20,13 : « L'homme qui couche avec un homme comme on couche avec une femme : c'est une abomination qu'ils ont tous deux commise, ils devront mourir, leur sang retombera sur eux. »

Quelques remarques générales méritent d'être soulignées au sujet de ces deux passages : premièrement, l'auteur sacerdotal qui les écrit connaît cette pratique, sinon il n'aurait pas eu besoin de l'interdire. Il a pu exister même parmi les Israélites, ou au moins parmi les Cananéens au milieu desquels vit Israël. Dans ce dernier cas, il faut penser qu'il s'agit d'une mesure préventive, la tentation d'adopter les pratiques étrangères étant constante. Deuxièmement, cette interdiction est inscrite dans le Code de sainteté (Lv 17-26), rédigé après l'exil, sans doute à l'époque perse, pour compléter les lois sacerdotales antérieures⁸. S'il en est ainsi, le motif de contamination cananéenne est dépassé et il faudrait plutôt envisager celle de la culture dominante, c'est-à-dire perse.

Le premier texte est exprimé comme un impératif catégorique, justifié par le fait que l'acte homosexuel (masculin) est une abomination (*to'eba* – תועבה)⁹. Le deuxième, qui reprend l'idée de l'abomination, s'exprime plutôt en termes casuistiques, avec une précision de la pénalité encourue. Il ne nous semble pas utile de nous attarder sur les questions rédactionnelles de ce « doublet ».

L'interprétation de ces deux passages a divisé et continue de diviser les exégètes. Les révisionnistes homosexuels ou favorables à l'homosexualité, s'appuyant sur l'appartenance de ces prescriptions au Code de sainteté, les mettent en relation avec les traditions au sujet de la prostitution sacrée masculine ou féminine (Dt 23,18) et affirment que les lois du Lévitique ici visaient la prostitution sacrée associée à l'idolâtrie et non l'homosexualité entre égaux consentants¹⁰.

⁸ T. Römer, L. Bonjour (2005), p. 40.

⁹ Dans la bible hébraïque plusieurs mots peuvent être rendus pas « abomination ». Les divinités étrangères considérées comme abomination sont désignées généralement par les termes שְׂקִצִים ou גְּלִילִים. Le terme תועבה fonctionne ici comme un terme technique : dans le Lévitique, il désigne l'abomination sexuelle.

¹⁰ G.A. Edwards (?), *Gay/Lesbian Liberation*, p. 54-69; R. Goss (?), *Jesus Acted Up*, p. 92. Pour une synthèse sur ces lectures révisionnistes des textes bibliques, voir T. E. Schmidt (2002), *L'homosexualité : perspectives bibliques et réalités contemporaines*, p. 30-43.

Les termes du texte sont pourtant très explicites, et il faudrait accepter qu'il s'agisse bien d'une interdiction formelle de l'homosexualité. La prostitution sacrée a été condamnée dans un contexte différent dans le Deutéronome, et l'auteur lévitique aurait parlé de la prostitution en termes tout aussi explicites s'il voulait en parler. La sainteté d'Israël, dans l'esprit du texte, est liée à celle de Dieu : « Soyez saints, car je suis saint » (19,2). Cette sainteté se fonde sur le principe de séparation : séparation du peuple par rapport aux autres peuples, séparation de genres et de sexes, séparation du pur et de l'impur. Le passage de Lv 18,22 s'inscrit dans un ensemble de relations sexuelles interdites, entre autres l'inceste (vv. 6-18), la zoophilie (v. 23), les rapports avec une femme en période menstruelle (v. 19), l'adultère en général (v. 20), etc. La violation de ces limites entraîne non seulement l'impureté rituelle, mais aussi la peine capitale. Le seul lien explicite avec les pratiques idolâtres est créé par le v. 21 qui évoque les sacrifices humains en l'honneur de Molok, encore qu'il ne s'agisse pas là de prostitution sacrée.

J. Milgrom et d'autres, tout en admettant qu'il est question d'interdits explicites, les limitent aux relations illicites entre les membres d'une même famille ou d'un même clan. L'interdiction de l'homosexualité ici ne viserait donc que des hommes liés par des liens familiaux ou claniques¹¹. Mais comme le remarquent Römer et Bonjour¹², cette lecture est difficilement soutenable. En Lv 18, la mention des relations homosexuelles intervient lorsqu'on en a fini avec le cercle familial (v. 6-18) et en Lv 20, elle se situe dans le contexte de la classification des peines encourues en situation d'impureté.

Mentionnons, pour terminer ce point, l'explication que donne Römer de cette interdiction. Selon lui, elle provient de la transformation de l'image de Dieu après l'exil. L'imposition du monothéisme aurait conduit à asexuer Dieu en éliminant Ashéra, sa compagne, pour obtenir un YHWH unique. Devenant unique, Dieu voit son image devenir plus transcendante, ce qui aurait influencé la gestion de la sexualité¹³. Mais dans ce cas, on se serait attendu à une conséquence contraire : Dieu devenant asexué, ce serait plutôt la porte ouverte aux pratiques homosexuelles ou tout simplement la suppression de la sexualité !

Gn 19,1-8 et Jg 19,16-30

À cause de leur longueur, nous ne reprendrons pas les textes ici. Le premier raconte l'histoire de Loth qui reçoit des inconnus (qui se trouvent être des anges) et qui se fait harceler par les habitants de Sodome qui exigent qu'il fasse sortir ses hôtes pour être connus. Le second raconte un incident à Guibéa, dont le fond est analogue à celui de Sodome.

L'histoire de Sodome et Gomorrhe a été utilisée par la tradition chrétienne, depuis le Moyen-Âge, pour condamner l'homosexualité. Le contexte du récit, comme celui de Jg 19, est celui d'un refus d'hospitalité qui se manifesterait par le viol. Dans plusieurs traditions antiques,

¹¹ J. Milgrom (2000), « Leviticus 17-22 », in *AB 3A*, p. 1568-1569.

¹² T. Römer, L. Bonjour (2005), p. 42.

¹³ *Ibid.*, p. 46-50. L'explication de Römer débouche implicitement sur une lecture elle aussi révisionniste (peut-être un révisionnisme modéré), qui tend à montrer que cette interdiction explicite ne concerne plus l'homme moderne. On le voit dans l'article « Homosexualité et Ancien Testament », cité plus haut, lorsqu'il pose la question de l'applicabilité de ces textes aujourd'hui. De nombreux commentateurs chrétiens aujourd'hui tendent à réduire ces interdits, soit en s'appuyant sur l'idée de la libération apportée par le Christ, soit, comme G.A.F. Knight, en partant de l'affirmation générale de Jésus d'après laquelle la loi de Moïse a été donnée au peuple dans un contexte spécifique qui ne nous concerne plus aujourd'hui (cf. Knight, 1981, *Leviticus*, p. 105-108). Nous reviendrons plus loin sur la question de l'autorité et de l'applicabilité des lois de l'AT dans notre contexte.

aussi bien orientales surtout, le viol masculin est vu comme une humiliation imposée à la personne qui en fait l'objet. Ce qui conduit beaucoup de commentateurs à considérer que ces récits ne font pas référence à l'homosexualité proprement dite, mais la méchanceté que traduit le refus d'hospitalité. Cette idée semble corroborée par l'interprétation que fait Ézéchiël du péché de Sodome, à savoir l'orgueil, l'insouciance et le refus de soutenir le malheureux et l'indigent (Ez 16,49). L'histoire de Sodome parlerait donc du viol d'un homme, lequel n'est pas nécessairement motivé par le désir homosexuel, mais témoigne plutôt de l'habitude qu'avaient les vainqueurs, dans de nombreuses civilisations, d'humilier l'ennemi en l'obligeant à jouer le rôle d'une femme¹⁴. C. Westermann, dans son commentaire sur Genèse¹⁵, évite la question homosexuelle et insiste davantage sur la violation du droit à l'hospitalité. A. Marchadour, tout en évoquant (rapidement) l'homosexualité, la met en relation avec la loi de l'hospitalité¹⁶. Il en est de même chez G. von Rad¹⁷. Chez Römer,

« Le scénario est le même et ce qui est en jeu, c'est le viol, et de manière plus générale, la transgression d'un des tabous les plus importants dans le proche orient ancien de l'époque, c'est la garantie de l'hospitalité. L'hospitalité fait partie des grands piliers d'une société de l'antiquité. Sans elle il n'y a pas de vie possible. N'importe qui voyage a besoin d'être accueilli quelque part, il n'y a pas d'autre manière de se loger. À Sodome, il n'y a plus de repère possible, même l'hospitalité n'est plus respectée »¹⁸.

Il est assez évident que la plupart des exégètes et théologiens occidentaux modernes, à l'exception de ceux de tendance évangélique ou fondamentalistes, sont sinon hostiles, du moins réservés quant à l'interprétation de l'épisode de Sodome (et de Guibéa) comme de l'homosexualité.

Revenons aux textes. Dans Gn 19,5, les Sodomites qui arrivent chez Loth l'interpellent en ces termes : « *Où sont les hommes qui sont venus chez toi cette nuit ? Fais-les sortir, que nous les connaissions* ». Il en est de même des Guibéites que l'auteur des Juges qualifie comme des vauriens, en Jg 19,22 : « *Fais sortir cet homme qui est entré chez toi, pour que nous le connaissions* ». Dans les deux cas, les étrangers sont sollicités pour être connus. Que le cas soit lié au problème plus général de l'hospitalité ne fait aucun doute, mais on ne peut s'arrêter à ce niveau seulement.

L'emploi du verbe *yada'* (יָדָע) ici est significatif. Il est vrai que dans la bible hébraïque il est rarement employé au sens sexuel, mais il est tout aussi vrai que l'idée « coucher avec » est presque toujours exprimée par le verbe « connaître » (Gn 4,1.17.25 ; 1 S 1,19 ; 1 R 1,4), comme c'est d'ailleurs le cas dans plusieurs langues. Et le contexte ici est assez explicite. Le fait que Loth propose à ses agresseurs ses propres filles pour qu'ils en disposent (Gn 19,8) et que l'hôte de Guibéa en fasse autant (Jg 19,24) montre bien que l'intention des Sodomites et des Guibéites est bien homosexuelle. Que celle-ci soit un viol ou non n'y change rien. Selon l'auteur de l'épître de Jude, les villes de Sodome et Gomorrhe ont été détruites à cause de leur impudicité et de leurs vices contre nature (Jud 1,7).

¹⁴ G.A. Edwards (?), *Gay/Lesbian Liberation*, p. 42-46 ; J.J. McNeill (?), *L'Église et l'homosexuel : un plaidoyer*, p. 60-61 ; P.B. Jung & T.W. Smith (?), *Heterosexism*, p. 68-71. Ces auteurs sont repris de T. E. Schmidt (2002), *L'homosexualité*, p. 33.

¹⁵ C. Westermann (1987), *Genesis: A Practical Commentary*, p. 143.

¹⁶ A. Marchadour (1999), *Genèse*, p. 172.

¹⁷ G. von Rad (1972), *Genesis: A Commentary*, p. 218-219.

¹⁸ T. Römer, « Homosexualité et Ancien Testament », art. cit.

La tradition herméneutique à l'intérieur de la Bible, depuis l'Ancien Testament jusqu'au Nouveau, sans toujours associer explicitement le crime de Sodome et de Gomorrhe à la perversion sexuelle, la sous-entend constamment. Chez Ézéchiel, le nom de Sodome est régulièrement associé avec « ses filles », ce qui indique le caractère pornographique de ses mœurs, les « filles » étant ici des agents de prostitution, y compris les homosexuels masculins, la pudicité des auteurs bibliques les poussant souvent à employer des euphémismes pour parler de la sexualité : on parle volontiers de nudité, de choses abominables qu'on ne nomme pas, etc.¹⁹

Dans le récit de Sodome et Gomorrhe aussi bien que dans celui Guibéa, le problème du refus de l'hospitalité est certes un élément central du jugement du narrateur, mais cette évidence n'annule ni n'éclipse les allusions explicites à l'homosexualité condamnée comme une abomination. Il s'agit bien d'une condamnation claire de la pratique homosexuelle, laquelle, dans les deux cas, exprime une hostilité à l'égard de l'étranger. Narrativement, cette hostilité vis-à-vis de l'étranger a pu servir de prétexte aux auteurs pour mettre en avant la perversion des mœurs sexuelles des Sodomites et des Guibéites.

David et Jonathan (1 S 18-20 ; 2 S 1,17-27)

Le récit de l'amitié de David et Jonathan, fils de Saül, a été interprété par les mouvements homosexuels et les exégètes favorables à l'homosexualité comme l'histoire d'une relation homosexuelle entre les deux hommes, la seule qui, selon eux, n'est pas assortie d'une condamnation. En d'autres termes, la seule qui soit reconnue et implicitement légitimée dans la Bible. En témoignent les nombreuses associations et sites web gays et lesbiens chrétiens se nommant « David et Jonathan ». Comme on pouvait s'y attendre, deux camps opposés s'affrontent sur l'interprétation de cette amitié étrange entre les deux jeunes gens que l'enjeu politique destinait pourtant à être des adversaires.

Il convient de remarquer d'emblée que la question est bien plus complexe qu'on ne l'entend. Nous nous garderons donc, dans un premier temps, de lire dogmatiquement et polémiquement le texte, pour ou contre l'homosexualité, mais essaierons d'en saisir les nuances, les zones d'ombres et la complexité. Cette distance méthodologique est importante et peut nous éviter de sombrer dans une prise de position hâtive.

Examinons quelques-uns des passages ambigus de ce récit. D'abord dans l'oraison funèbre que prononce David à l'annonce de la mort de Jonathan et de son père (2 S 1,19-27). Au v. 26, on trouve cette phrase étonnante : « Ton amour était plus merveilleux encore que l'amour d'une femme ». Cette phrase, qui a beaucoup inspiré l'imagination des romanciers, a gêné de nombreux exégètes. Mais elle a aussi servi d'argument aux homosexuels pour défendre la légitimité biblique de leur choix sexuel. Remarquons déjà que le mot « amour » et d'autres ayant le même sens ou appartenant à la même famille est abondamment employé dans cette complainte et dans l'ensemble du récit. La racine *ahab* (אהב) comporte une pluralité d'acceptions qui vont de l'amour entre deux amants à la loyauté politique en passant par l'attachement filial, la faveur divine... ces différents niveaux se retrouvant dans cette histoire²⁰. L'argumentation de Römer semble tout de même aller dans le sens de l'amour entre deux amants. Il affirme en effet qu' « à côté des interdits, il y a de nombreux textes dans la Bible qui mettent au premier plan l'amour, qu'il soit hétérosexuel ou homosexuel. Le Cantique des

¹⁹ T.E. Schmidt (2002), *L'homosexualité*, p. 107-108.

²⁰ T. Römer, L. Bonjour (2005), p. 70.

Cantiques est aussi très subversif. Il célèbre l'amour et la sexualité hors du mariage et des questions de procréation »²¹.

Pour soutenir ce point de vue, il s'appuie sur d'autres éléments aussi ambigus. Par exemple, en 1 S 18,4, alors que les deux jeunes gens concluent une alliance, Jonathan enlève son manteau, ses vêtements et son épée et les remet à David, ce qui laisse supposer qu'il reste tout nu devant lui. Déjà au v. 1, nous apprenons que « Jonathan s'attacha à David et l'aima comme lui-même ». Le verbe *qashar* (קשר – attacher, lier), lorsqu'il qualifie le lien entre deux personnes, indique souvent un lien très fort, « un lien vital », comme l'attachement de Jacob pour son fils Benjamin, en Gn 44,30-31²². Mais il aussi indiquer une dimension politique, étant donné sa polysémie. L'attachement des deux hommes, ainsi que l'alliance qui l'exprime, peut englober aussi bien le politique qu'une dimension affective profonde. Pour Römer, l'invitation que Jonathan adresse à son ami pour se rendre dans les champs (1 S 20,11) et, plus tard, la rencontre toujours dans les champs après qu'il fut menacé d'être tué par son père, peuvent être rapprochées de cette parole du poète sensuel de Ct 7,12 : « Viens, mon chéri, sortons aux champs ». On peut aussi évoquer d'autres éléments comme le fait de s'embrasser et de pleurer ensemble (1 S 20,40). Ainsi, ce serait une indication en faveur d'une relation de type sensuelle, homosexuelle en l'occurrence²³, même s'il reconnaît que les textes ne le disent pas explicitement et qu'il ne faut pas leur faire dire ce qu'ils ne disent pas.

Reprenons ces éléments. Les mots de David en 2 S 1,26 sont à replacer dans leur contexte propre et lus en relation avec l'ensemble de l'élégie. Premièrement, comme le relève un commentateur anonyme dans un texte mis en ligne, David était dans un état de choc et sa plainte n'a rien à voir avec une quelconque révélation sur ses préférences sexuelles. Deuxièmement, l'élégie est consacrée à Jonathan et à son père Saül qui, malgré les relations tendues qu'il a entretenues avec son futur successeur, est également qualifié par ce dernier comme « aimé et chéri » (v. 23). Cela n'autorise pourtant pas à insinuer que David aurait aussi à l'égard de Saül un amour de type homosexuel. De plus, dans le même verset (2 S 1,26), Jonathan est désigné comme « mon frère » (*ahi*). Il est vrai que le mot « frère » peut avoir des sens variés qui vont au-delà de la fratrie familiale proprement dite, mais il faut se rappeler que David a grandi sous le toit de Saül qui est ainsi devenu son « père », même s'il ne le dit jamais ainsi et que Saül ne s'est pas lui-même comporté en père. Troisièmement, David a aussi l'affection de Mical, la sœur de Jonathan, et aura avec elle une relation conjugale (1 S 18,20.27). Mical se comportera d'ailleurs à peu près de la même manière que son frère vis-à-vis de David et récoltera également, de la part de leur père, la même hostilité pour avoir pris le parti de David (1 S 19,17). On n'en conclut pourtant pas à une relation de type sexuel à trois²⁴ !

Le geste de Jonathan qui se rend ses armes et ses vêtements à David se situe clairement dans un contexte de conclusion d'alliance (1 S 18). L'explication de ce pacte par le fait que Jonathan « l'aimait comme lui-même » ne change pas fondamentalement cette donnée. On y reconnaît d'ailleurs une allusion à la loi lévitique qui stipule qu'il faut aimer son prochain comme soi-même (Lv 19,18). On a alors affaire à une sorte d'allégeance volontaire fondée,

²¹ T. Römer, art. cit.

²² T. Römer, L. Bonjour (2005), p. 72.

²³ T. Römer, art. cit.

²⁴ Sauf à supposer que David compare la sexualité de Jonathan avec celle de sa sœur, moins satisfaisante. Mais le texte ne le dit nulle part.

non sur une relation de domination, mais sur une confiance sincère. Logiquement, Jonathan est dans une position d'héritier qui aurait dû lutter pour sauvegarder cette prérogative. Or en cédant cette prérogative à un autre sans que cela soit une marque de faiblesse (puisqu'on le voit poser des actes héroïques), il montre que son amour pour David est bien plus précieux que celle d'une femme, cette image de l'amour des femmes étant implicitement associée à celle de la duplicité et de trahison (cf. histoire de Samson et Delila en Jg). Au niveau narratif, l'auteur a sans doute aussi en tête le mépris qu'aura Mical à l'égard de David lorsque celui-ci dansera devant l'arche de YHWH (2 S 6,16-21). Un tel cas n'est pas arrivé avec Jonathan, et cela suffit à établir la comparaison. Et le geste consistant à tout rendre au point de se dénuder montre que Jonathan accepte de se soumettre sans réserve à celui à qui il cède sa place.

Quant au rapprochement de l'idée d'aller dans les champs (1 S 20,11) avec Ct 7,12, il me semble peu défendable, pour au moins deux raisons. Premièrement, le contexte de maquis dans lequel se situe toute cette histoire désigne bien la campagne, c'est-à-dire un lieu de discrétion et de cachette, comme le lieu privilégié des rencontres stratégiques. Les trois mentions des champs dans ce chapitre le montrent assez clairement. On y va pour se cacher (v. 5, 24) ou pour y échafauder un plan d'action (v. 35). Deuxièmement, le rendez-vous dans les champs peut aussi seulement liée au fratricide. Caïn invite son frère Abel dans les champs pour l'y assassiner (Gn 4,8).

Le contexte du récit de l'amitié de David et Jonathan met en œuvre un attachement mutuel fondé sur la confiance. De plus, pour le narrateur, ce récit est destiné à éliminer Saül et sa maison du projet monarchique tout en montrant que Jonathan, plus que son père aveuglé par la lutte pour son maintien, a clairement perçu le plan de Dieu. On le voit bien par la manière dont le narrateur fait intervenir cette section : c'est à l'issue de la victoire de David sur Saül (1 S 17,12-58) que Jonathan, impressionné et ému par cet événement, s'attache au garçon, comme s'il avait réalisé qu'il ne pouvait être son concurrent. Au lieu d'en être jaloux, il semble plein d'admiration, point de départ d'une relation vraisemblablement fondée sur la confiance en Dieu. Assimiler cette relation à une tendance homosexuelle relève de l'ergotage d'une société qui tend à faire de la permissivité sexuelle et du non-conformisme moral une norme et qui, pour se dédouaner la conscience, recherche des justificatifs à travers la Bible.

III. Parcours biblique : le NT

Paul : Ro 1,24-27 et 1 Co 6,9

Notons, avant d'aborder ces deux passages de Paul, que comme l'Ancien, le Nouveau Testament ne traite que très peu de la question homosexuelle. Déjà les évangiles n'en disent rien, ce qui a pu être interprété comme une approbation tacite. Une telle interprétation s'appuie sur le fait que Jésus a toujours accueilli et insisté sur l'accueil des marginaux. Mais une telle argumentation confond accueil des marginaux et acceptation ou approbation d'actes ou de comportements déviants qui menacent la structure de la société et la famille. Jésus a accueilli Zachée le publicain en Lc 19, mais cet accueil l'a transformé ; il a accueilli la femme adultère en Jn 8, mais l'a invitée à ne plus pécher ; etc. Il aurait sans doute accueilli un homosexuel s'il en avait rencontré un, mais l'aurait de même appelé à un changement radical. Le silence des évangiles sur la question homosexuelle s'explique davantage par le fait que dans leurs milieux respectifs elle est « hors de question », c.-à-d. que son rejet est si évident qu'elle ne fait pas partie des préoccupations éthiques.

Chez Paul, la prise de position est nette : l'on ne peut appartenir au Christ et être idolâtre ou pédéraste. La mort et la résurrection avec le Christ ne sauraient s'accommoder de la permissivité morale, y compris sexuelle. Quatre passages dans la tradition paulinienne sont souvent cités dans le débat sur l'homosexualité : Rm 1,24-27, 1 Co 6,9, Ep 5,4 et 1 Tm 1,10. Nous n'examinerons ici que les deux premiers, qui appartiennent au corpus considéré comme étant proprement de Paul et laisserons de côté les deux autres, qui appartiennent à la collection deutéropaulinienne.

Rm 1,24-27

24 *C'est pourquoi Dieu les a livrés à l'impureté, selon les convoitises de leurs cœurs ; en sorte qu'ils déshonorent eux-mêmes leurs propres corps ;*

25 *eux qui ont changé la vérité de Dieu en mensonge, et qui ont adoré et servi la créature au lieu du Créateur, qui est béni éternellement. Amen !*

26 *C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions infâmes : car leurs femmes ont changé l'usage naturel en celui qui est contre nature ;*

27 *et de même les hommes, abandonnant l'usage naturel de la femme, se sont enflammés dans leurs désirs les uns pour les autres, commettant homme avec homme des choses infâmes, et recevant en eux-mêmes le salaire que méritait leur égarement.*

C'est surtout les v. 26-27 qui parlent clairement des pratiques homosexuelles. C'est aussi ici que l'on rencontre l'argument « contre-naturaliste » (v. 26-27) rejeté par les exégètes homosexuels ou favorable à l'homosexualité. Paul parle de *changer l'usage naturel* (μετελλαξαν την φυσικην χρησην) en *un usage contre nature* (εἰ την παρα φυσιν [χρησην]²⁵). Remarquez que, contrairement à l'AT, Paul évoque bien les deux formes d'homosexualité : masculine aussi bien que féminine.

Les révisionnistes interprètent ce passage autrement que comme une condamnation de l'homosexualité. R. Scroggs estime que les formes de relation homosexuelle de l'époque de Paul étaient la pédérastie, c.-à-d. les relations sexuelles entre un homme adulte et un jeune garçon, et la prostitution, qui sont avilissantes et abusives. Même les homosexuels modernes les condamneraient. En replaçant ce passage dans ce contexte, il ne concerne pas la relation homosexuelle au sens moderne²⁶. J. Boswell, quant à lui, pense que Paul ne condamne ici que des actes d'homosexualité commis occasionnellement par des personnes hétérosexuelles, donc agissant à l'encontre de leur nature véritable²⁷. Cette idée est reprise par M. Nissinen²⁸. Un autre, L.W. Countryman, qui développe la thèse de Boswell, pense que la tradition chrétienne a interprété ce passage de façon erronée en présentant les relations sexuelles entre personnes de même sexe comme coupables. Paul présenterait, selon lui, ces relations comme impures pour les besoins de son argumentation, et que l'Évangile ayant libéré les non-juifs des obligations rituelles du Code de sainteté, l'apôtre n'utiliserait pas ici le vocabulaire du péché²⁹. Une telle lecture peine à convaincre.

Commençons par examiner le contexte large de ce texte. Le texte se situe dans la première partie de l'épître adressée aux chrétiens de Rome (ch. 1-4) dans laquelle Paul traite de la colère de Dieu à l'égard de l'humanité pécheresse, aussi bien juive que non-juive. Le monde

²⁵ Addition explicative dans certains manuscrits anciens.

²⁶ R. Scroggs (1983), *The New Testament and Homosexuality*, p. 115-118.

²⁷ J. Boswell (1985), *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, p. 149.

²⁸ M. Nissinen (1998), *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*, p. 109.

²⁹ L.W. Countryman (1985), *Dirt, Greed and Sex*, p. 98-123.

étant devenu esclave du péché, s'est détourné du vrai dieu, et celui-ci l'a alors abandonné à sa perversion. Car « tous on péché et son privés de la gloire de Dieu » (Rm 3,23).

Pour bien saisir ce que dit Paul ici, il est aussi important d'examiner le sens du verbe *metallasein* (μετηλλασειν) et de l'expression *para fusin* (παρα φουσιν). Le verbe *metallasein* (« échanger », « adopter ») est assez rare dans la littérature biblique. Il n'apparaît que 8 fois dans la Septante dont 5 dans les deutérocanoniques, et seulement dans ce passage de Paul pour le NT. Le mot *metallasein* est composé du préfixe *meta* et du verbe *allassein* (*allattein* en attique tardif), dont le sens de base est « faire autrement », « altérer », « changer » ou « échanger contre » (de *allos*, « autre »)³⁰, mais aussi « adopter », « substituer ». Römer et Bonjour estiment que, dans le contexte où Paul l'utilise, le mot *metallasein* « signifie le renoncement au culte du vrai dieu pour un culte des idoles et des créatures »³¹. Ceci est vrai pour le v. 25, mais au v. 26, il s'agit plus précisément, comme pour illustrer ce désordre total de l'humanité, de remplacer l'usage naturel en matière de sexualité (c.-à-d. l'hétérosexualité en tant que complémentarité de genres) par une pratique qui nie cette complémentarité naturelle (c.-à-d. établie par Dieu). C'est en cela qu'une telle pratique est assimilable à de l'idolâtrie. C'est, pour reprendre les termes de T.E. Schmidt, « un exemple de péché sexuel qui fausse l'identité des humains en tant qu'êtres sexués, tout comme l'idolâtrie fausse l'identité des humains en tant qu'êtres créés »³². C'est cela la *para fusis* (παρὰ φύσιν), le *contre-nature*.

Le mot *fusis* (φύσις) couvre un champ sémantique très large. Au sens physique, il désigne la forme naturelle ou la constitution d'une personne ou d'une chose comme résultat de sa croissance, d'où la nature, l'apparence, la forme extérieure. Il peut aussi désigner, chez les animaux et par extension chez les êtres humains, l'instinct. Les stoïciens la définissaient comme un « feu interne qui assure la préservation et la croissance des plantes et des animaux » (πυρ τεχνικον οδω βαδιζον εις γενεσιν). La *fusis* désigne donc, dans l'Antiquité, l'ordre régulier de la nature, l'ordre du monde. Ainsi, chez Paul, porter les cheveux longs fait partie de la nature féminine, mais n'est pas dans la nature de l'homme (1 Co 11,14-15), ce qui relève davantage de la culture que de l'inné. Pour Paul donc, il n'y a pas de distinction entre loi naturelle et coutume sociale. Le mot n'apparaît d'ailleurs dans la Septante que six fois, uniquement dans la littérature tardive, dans 1 Esd et 4 M, et n'a pas d'équivalent dans la bible hébraïque. Ce qui explique, au moins en partie, la confusion de Paul.

Et pourtant, cette confusion ne suffit pas à exclure les mots de l'apôtre du domaine de l'inné pour le confiner au culturel comme le suggèrent Römer et Bonjour³³. Pour Paul, il est évident que le culturel fait partie, autant que l'inné, de l'ordre du monde. Si donc « agir contre nature » signifie « s'écarter des coutumes établies par la société », il signifie aussi s'écarter de l'ordre naturel qui consiste pour la sexualité, comme nous venons de le relever, à assurer la complémentarité naturelle des genres telle que voulue par Dieu dans la création. La relation entre homme et femme n'est pas seulement culturelle, elle est naturelle. De même, la relation homosexuelle entre deux personnes de même sexe n'est pas contre nature seulement du point de vue de la culture, mais aussi du point de vue de l'inné, de l'ordre du monde.

L'on ne peut nier aux textes ce qu'ils disent, encore moins leur faire dire ce qu'ils ne disent pas. Les hommes qui délaissent les femmes pour s'accoupler avec d'autres hommes et les femmes qui délaissent leurs maris pour aller avec d'autres femmes ont échangé les rapports

³⁰ Pour plus de détails, voir Liddell-Scott, p. 68, 1113.

³¹ T. Römer, L. Bonjour (2005), p. 105.

³² T.E. Schmidt (2002), *L'homosexualité*, p. 104.

³³ T. Römer, L. Bonjour (2005), p. 105.

naturels contre des rapports contre nature. Ce faisant, ils ont abandonné l'adoration du vrai dieu qui a assuré cet ordre pour la création et adopté l'adoration de faux dieux. Ainsi, ils se rendent impurs en servant la créature au lieu du Créateur. On peut être ou non d'accord avec une affirmation aussi radicale, mais on ne peut la nier ni la contourner.

1 Co 6,9

⁹ *Ne savez-vous donc pas que les injustes n'hériteront pas du Royaume de Dieu ? Ne vous y trompez pas ! Ni les débauchés, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les pédérastes, ...*

Ce passage appartient aux catalogues de vices que l'on trouve assez souvent dans le corpus paulinien (1 Co 6,9-10 ; Ga 5,19-21 ; Ep 5,4-5 ; 1 Tm 1,9-10) et ailleurs (Ap 21,8). Dans 1 Co 6,9, deux mots sont employés pour désigner les comportements se référant à l'homosexualité : *malakos* (μαλακος – homosexualité passive) et *arsenokoîtês* (αρσενκοιτης – homosexualité active). Ce texte est très apparenté à celui de 5,11.

Dans le judaïsme et l'environnement juif de l'époque de Paul, l'homosexualité était considérée comme un des vices les plus abominables des païens³⁴. Déjà, nous l'avons vu plus haut, elle est passible de mort pour les auteurs du Lévitique (Lv 20,13), et le Talmud babylonien prescrivait la mise à mort par lapidation pour les coupables d'homosexualité (^bSanh 7,4).

Arsenokoîtês est un terme rare, qui n'apparaît dans aucun texte antérieur au NT. Même ici, il n'apparaît que deux fois (1 Co 6,9 et 1 Tm 1,10). Il disparaît ensuite pendant deux siècles pour ne réapparaître que dans les *Oracles sibyllins* (II,73-75), en relation avec le Lévitique :

« Ne vole pas de semences. Quiconque prend pour lui-même est maudit [de génération en génération, jusqu'à la disparition de la vie. Ne pratique pas l'homosexualité, ne sois pas traître, ne commets pas de meurtre]. Donne son salaire à celui qui a travaillé. N'opprime pas le pauvre. »³⁵

Naturellement, les révisionnistes, du fait de la rareté de ce mot, contestent qu'il désigne l'homosexualité, et estiment qu'il se réfère à des pratiques spécifiques telles que la pédérastie que même les homosexuels modernes condamneraient. Il est vrai que même parmi eux l'interprétation de ce mot, surtout sa mise en relation avec *malakos*, ne fait pas l'unanimité³⁶. Il reste néanmoins que tous le contestent comme se référant à l'homosexualité au sens propre. David Wright a soutenu que le mot *arsenokoîtês* était une création des Juifs hellénistiques, peut-être de Paul lui-même, à partir du texte grec du Lévitique³⁷.

S'il est vrai (et c'est devenu évident) que ce mot est composé à partir du Lévitique, il est donc important, pour le comprendre, de le resituer dans l'esprit de son inventeur et du Lévitique. Les auteurs du Lévitique ne font pas distinction entre les différentes formes de comportement sexuel entre personnes de même sexe. Il est par conséquent peu probable que l'inventeur du mot l'ait faite ou ait voulu la faire. Dans l'esprit de Paul en Rm 1,26, l'interdiction des rapports homosexuels s'étend aussi aux femmes. Le lien de la question homosexuelle avec le Lévitique n'est d'ailleurs exclusif à Paul. On le trouve aussi chez

³⁴ C. Senft (1990), *La première épître de Paul aux Corinthiens*, t. 1, p. 80.

³⁵ Cf. T.E. Schmidt (2002), p. 117, n. 1.

³⁶ R. Scroggs (1983), p. 62-65, 101-109, 127; J. Boswell (1985), p. 147, 421-443; L.W. Countryman (1985), p. 119, 128. Countryman s'oppose à Scroggs sur la mise en relation d'*arsenokoîtês* et *malakos* comme complémentaires.

³⁷ D.F. Wright (1984), « Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of *Arsenokoîtai* (1 Co 6.9, 1 Tm 1.10) », in *Vigilae Christiannae* 38, p. 125-153.

Josèphe quand il traite du mariage. Il fait en effet une différence entre l'union naturelle (*kata fusin*) avec la femme, dont le but est la procréation, et l'union entre mâles (*pros arrenas arrenôn*) que la loi punit de mort³⁸, et chez Philon qui cite les comportements sexuels répréhensibles et passibles de mort : pédérastie, adultère, toutes formes de viol (fait à un jeune homme, un esclave, un homme libre)³⁹.

Dans ce contexte, la tentative de séparer le mot *arsenokoitês* de la pratique homosexuelle devient une digression méthodologique idéologiquement marquée. S'il est composé à partir des textes du Lévitique qui ne fait aucune distinction entre les comportements homosexuels et les condamne tous comme abomination, aucune justification, fût-elle moderne, ne peut être objectivement et honnêtement pertinente. La discussion moderniste sur l'homosexualité, de ce fait, n'est plus seulement une question exégétique ; elle interroge notre rapport à l'Écriture. Elle touche à l'autorité même de l'Écriture.

IV. De l'autorité de l'Écriture

Le problème de l'inspiration et de l'autorité de l'Écriture lui aussi divise. Il oppose une sorte d'extrême droite chrétienne (fondamentaliste) à ceux qu'il faudrait appeler les révolutionnaires, mais pas seulement. Il oppose aussi les « modérés », ainsi que les grandes dénominations chrétiennes (catholiques et protestants), puisqu'elle recoupe en partie la discussion du *Sola Scriptura* si cher aux protestants⁴⁰. La haute critique scientifique de la Bible avec son accent rationaliste, qui se manifeste notamment dans l'exégèse historico-critique de l'école allemande, a semblé elle aussi menacer l'inspiration et l'autorité de l'Écriture. Seulement, nous n'entrerons pas dans tout le débat théologique autour de ce sujet. Nous ne reprendrons ici que quelques aspects de la discussion dans le contexte d'une éthique contemporaine, et en particulier de l'éthique des théologies de la contestation ou des minorités.

Les théologies réactionnaires, en effet, ont tendance à relativiser l'inspiration et l'autorité de l'Écriture, et bien souvent, ce sont les contextes d'oppression, dans lesquels les forces de l'oppression ont utilisé l'Écriture pour justifier un système de domination, qui inspirent une telle tendance, radicale ou modérée selon les circonstances et les auteurs. Dans certains cas, la notion d'inspiration est réinterprétée au profit des groupes qui sont ou estiment être opprimés. C'est le cas en général dans les diverses formes de la théologie de libération. Et la radicalisation intervient souvent en contexte polémique. Aussi ne serait-on pas surpris d'entendre E. Schüssler Fiorenza affirmer que les textes bibliques ne sont pas une révélation inspirée verbalement ni des principes doctrinaux, mais des formulations historiques dans le contexte d'une communauté religieuse⁴¹.

R. Scroggs, pour soustraire la condamnation de l'homosexualité de la Bible, proposera de modifier l'autorité biblique. Pour lui, les condamnations de l'homosexualité dans le NT ne relèvent pas du débat actuel, parce que le type de l'activité sexuelle visé était la pédérastie d'exploitation dans le monde gréco-romain (voir plus haut). L'expérience contemporaine doit pouvoir modifier l'autorité biblique. Les affirmations bibliques sur l'éthique doivent passer le double test d'une similarité raisonnable du contexte et de la résonance avec le

³⁸ F. Josèphe, *Contre Apion* (CAp 2,119).

³⁹ Philon, *Hypothetica* 7,1-2 § 357-358.

⁴⁰ Voir sur cette question notre réflexion : « Bible, théologie et témoignage chrétien » présentée au Comité de Liturgie, de Réflexion Théologique et des Affaires Œcuméniques de l'EELC le 4 janvier 2008 à Ngaoundéré. Cf. www.gbaasii.com/textes/réflexions.

⁴¹ E. Schüssler Fiorenza (1983), *In Memory of Her*, p. xv.

cœur de la théologie et de l'éthique dans l'Écriture et dans l'église historique⁴². Mais la suggestion de Scroggs reste ambiguë : elle ne définit pas ce qu'est le « cœur » de la théologie et de l'éthique dans l'Écriture. Elle suscite d'autres questions qu'elle laisse sans réponse : quels jugements moraux spécifiques sont ou ne sont pas de ce « cœur », et comment apprécier la *raisonnabilité* de la similarité contextuelle ? Dans l'argumentation de Scroggs, l'autorité biblique en matière d'homosexualité doit être validée par une éthique contextuelle et moderne. Du fondamentalisme radical, on est passé à une permissivité sexuelle tout aussi radicale.

Le problème de la remise en question (et même en cause) de l'inspiration et de l'autorité de l'Écriture en matière de moralité, en particulier de la moralité sexuelle, est un corollaire, dans l'Occident postchrétien, de la sécularisation et d'une conception de la liberté définie en termes d'affranchissement de la morale ecclésiale, spécialement catholique. Dans un tel environnement, le concept de péché est rejeté. Dans son étude proposée à *Encyclopaedia universalis*, Frédéric Martel range simplement la conception de l'homosexualité comme péché à une époque ancienne⁴³.

En fait, la question est devenue bien plus compliquée et dépasse le cadre d'une banale remise en question. Il s'agit davantage d'une redéfinition de l'autorité, ou plus exactement des conditions de validité de l'autorité qui se réinvestit dans l'exégèse et l'herméneutique comme on a pu le remarquer sur les relectures des textes proposées par ceux que nous avons appelés plus haut « les révisionnistes ». La question n'est donc plus : « la Bible a-t-elle encore une autorité ? », mais « Comment la Bible exerce-t-elle aujourd'hui son autorité ? » et « Qui est-ce qui est garant de cette autorité de l'Écriture ? ». Nous sommes donc en face d'un double enjeu, celui de l'appropriation de l'Écriture et celui des limites de cette appropriation que nous pourrions appeler « inculturation ». Que nous le voulions ou pas, nos églises et nos congrégations comptent de plus en plus d'hommes et de femmes à tendance homosexuelle ou pratiquant l'homosexualité, et qui réclament d'être pris en compte. Ils proposent une herméneutique propre à leur préoccupation, comme il y a eu une herméneutique de la libération, une herméneutique des théologies noires, une herméneutique féministe... Il ne suffit plus de leur dire : « Vous êtes pécheurs, point-barre ! ».

V. L'existence des pratiques homosexuelles peut-elle justifier leur légitimation ?

Au niveau des textes bibliques en eux-mêmes, la question ne se pose pas. Nous l'avons vu plus haut, l'homosexualité, quelle qu'en soit la forme, ne peut être acceptée.

La légitimation des pratiques homosexuelles s'appuie, outre l'argumentation proprement théologique, sur une théorie de la détermination ou de la prédisposition biologique. Pour Lisa Sowle Cahill, il y aurait un consensus sur le fait que plusieurs personnes se découvrent une orientation sexuelle comme quelque chose d'inné, de « donné » plutôt que comme un choix⁴⁴. Dans un tel contexte, les changements en matière de sexualité ne demandent certes pas que l'éthique chrétienne soit entièrement réécrite, mais peuvent exiger une réappropriation radicale des images par lesquelles elle est informée. La responsabilité dans la sexualité n'est plus une question de distinction entre noir et blanc comme c'est le cas dans

⁴² R. Scroggs (1983), p. 123-129.

⁴³ F. Martel (2002), « Homosexualité », in *Encyclopaedia universalis*, DVD rom, version 10. Il est vrai que méthodologiquement, son approche l'obligeait à un tel classement. Il n'empêche qu'il reflète une conception moderniste (ou postmoderne) et séculariste.

⁴⁴ L.S. Cahill (1985), *Between the Sexes: Foundations for a Christian Ethics of Sexuality*, p. 147.

d'autres domaines moraux tels que l'économie, la guerre et la paix ou l'écologie. Les pratiques sexuelles qui réalisent ou se distancent de la norme ne sont pas bonnes ou mauvaises de la même manière⁴⁵.

Il existe en Occident une abondante littérature d'affirmation de l'identité et de revendication homosexuelle. Cette littérature englobe aussi bien les essais que la littérature de fiction. On peut citer entre autres et pêle-mêle : André Gide (*Et nunc manet in te*, 1947 ; *Corydon*, 1925), Augustin Gomez-Arcos (*L'agneau carnivore*, 1975), Pierre Gripari (*Pierrot la lune*, 1963), Marguerite Radclyffe Hall (*Le puits de solitude*, 1928), Marie-Claire Blaie (*L'ange de la solitude*, 1989), Mireille Best (*Les mots de hasard*, 1980 ; *Camille en octobre*, 1988 ; *Orphea trois*, 1991), Jean Genet (*Notre-Dame-des-Fleurs*, *Miracle de la rose*, *Le Journal du voleur*, de 1946 à 1949), etc.⁴⁶. Cette littérature véhicule une forme de revendication minoritaire et pose les homosexuels comme victimes d'une société dominée par une morale religieuse homophobe. Elle est en partie le produit d'une culture anti-ecclésiale qui rejette, au nom de la modernité, de la laïcité et de la liberté garantie par les droits de l'homme, la morale millénaire véhiculée par la tradition judéo-chrétienne.

En se posant comme minorité opprimée, les homosexuels se sont aujourd'hui organisés pour défendre leur cause. Les années qui ont précédé la seconde Guerre Mondiale ont vu se multiplier les cafés, les bars, les cabarets, les boîtes de nuit fréquentés par les homosexuels qui entendent s'afficher comme tels et revendiquent leur normalité. La guerre a marqué un temps de pause dans ce processus, surtout dans l'Allemagne nazie, avec la déportation des dizaines de milliers d'homosexuels. Les années soixante-dix ont été des années d'une véritable « révolution », stimulée en France par la dynamique de Mai-68 et des revendications « gauchistes » des années Pompidou. Dans les discours politiques de gauche, dans la littérature et la chanson, l'homosexualité cesse d'être un tabou et se banalise. De nombreux établissements gays se créent⁴⁷. Le discours homosexuel s'identifie comme une idéologie de libération et, en théologie, comme une forme de la théologie de libération.

En Afrique aussi, des études ont commencé à montrer que le phénomène homosexuel n'est pas seulement le fait d'une contamination culturelle venue avec la modernité occidentale et la mondialisation, mais qu'il s'agit d'un fait appartenant à la culture africaine. Dans un article mis en ligne en 2006, Charles Gueboguo a essayé de retracer la réalité historique et contemporaine du vécu homosexuel dans plusieurs sociétés africaines⁴⁸. Il affirme que le vocabulaire africain masque en quelque sorte la sexualité, qui se présente alors comme quelque chose qui se vit plutôt qu'elle ne se dit. Sur la base d'une étude lexicographique de certaines langues, il tente de montrer que la pratique homosexuelle est assez largement répandue dans l'Afrique traditionnelle, en particulier sous des formes rituelles et socio-éducatives variées. De cette étude il tire la conclusion suivante :

« En définitive, l'homosexualité en Afrique à travers l'histoire ou de nos jours, est loin d'être une construction mythique. C'est une réalité palpable et visible. C'est le fait de vouloir nier son existence au début par les occidentaux, ensuite par les africains eux-mêmes, qui relève d'une construction mythique dont le but de cet article était de dé-

⁴⁵ Ibid., p. 151.

⁴⁶ Voir la présentation de A. Pénicaut (2001), « Parcours littéraires : vivre l'homosexualité », in X. Lacroix (éd.), *L'amour du semblable : questions sur l'homosexualité*, p. 11-65.

⁴⁷ Voir à ce sujet l'article de F. Martel (2002), « Homosexualité », in *Encyclopaedia Universalis*, Op. cit.

⁴⁸ C. Gueboguo (2006), « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », *Socio-logos* 1, <http://socio-logos.revues.org/document37.html>.

« mythifier », mais aussi d'essayer de donner un sens sociologique à ses manifestations dans les sociétés africaines contemporaines. »

Cette étude a le mérite de mettre au jour, au moins dans les cultures mentionnées, une réalité sociologique qu'il est inutile de nier sans nuance. Je me souviens encore de ce fait divers arrivé à Ngaoundéré en 2006, lorsqu'un moniteur d'école coranique avait pris l'habitude de sodomiser ses élèves mâles, avant d'être dénoncé et interpellé. L'étude montre finalement que l'Afrique est plurielle, ses cultures et des habitudes en matière de sexualité. Mais elle montre aussi que les pratiques homosexuelles, tolérées par endroits, n'ont jamais été et ne se sont jamais revendiquées comme « normales ». Le fait que les pratiques homosexuelles soient confinées dans la sphère du rite et du secret montre bien que les principes sociaux en matière de sexualité, dans une civilisation qui valorise la procréation et la pérennité du clan ou de la tribu, sont clairement hétéro-orientés. Il en a d'ailleurs été ainsi de l'Europe chrétienne (excepté le cas romain qui lui aussi était toléré mais pas admis en norme), avant que les pratiquants homosexuels n'en fasse de plus en plus une norme de société. Mais l'étude de Gueboguo souffre d'une naïveté méthodologique, qui consiste à croire que sur la base de quelques cas étudiés, il soit possible de tirer une conclusion englobante. Une dizaine de groupes culturels triés sur le volet, peuvent-ils constituer un échantillon valablement représentatif de tout un continent ? Cette étude a l'arrière-goût d'une tentative de manipulation culturelle, qui trouve son succès dans le phénomène de mode, de *Tendenz* prétendument moderniste.

VI. Morale chrétienne, exégèse biblique et impérialisme culturel et théologique

La question homosexuelle telle qu'elle se pose aujourd'hui est en partie liée à une civilisation hostile à toute morale entendue comme instrument ecclésial de privation des libertés, et en général à un mode de vie areligieux. Les codes moraux, en particulier en matière de sexualité, sont présentés comme des réalités d'un autre temps, signes d'un certain retard culturel.

Faut-il, ou peut-on légitimer la pratique de l'homosexualité en Afrique et dans l'église africaine ? Posée de cette manière, la question aura de la peine à trouver une réponse satisfaisante. Le parcours biblique réalisé ci-dessus nous a montré que pour les textes bibliques, depuis l'Ancien Testament jusqu'au Nouveau, la question est close : l'homosexualité est une abomination. Il n'est guère honnêtement possible d'essayer de lui faire dire autre chose que ce qu'elle dit, et l'on n'a pas besoin d'être fondamentaliste pour le remarquer. La culture judéo-biblique ne pouvait la tolérer.

Il est vrai que dans notre société contemporaine, l'homosexualité est une réalité que l'on ne peut simplement ignorer. Pour des raisons diverses (effet de mode, exploitation pour des raisons économiques, influences de sectes...), de nombreux Africains, principalement des grandes villes, ont adopté des pratiques sexuelles étrangères, de même que l'on adopte les modèles vestimentaires. La télévision a banalisé le sexe, et l'effet sur une frange importante de nos populations est plus qu'évident. Cela fait désormais partie de l'univers social dans lequel l'Église africaine est appelée à exercer sa mission. Il en va de l'homosexualité comme de la prostitution, de la pédophilie, de la corruption et de tout ce qui peut être qualifié, d'un point de vue de morale religieuse, culturelle ou sociale, comme un vice, une déviance... Face à cette réalité, le jugement et la stigmatisation ne constituent pas une réaction suffisante. En église, elle requiert une approche pastorale qui consiste à comprendre, à accompagner, à aider de manière à conduire à la repentance. Cela signifie que l'homosexualité est péché, et

que l'homosexuel a besoin, non d'être condamné (cela revient à Dieu), ni d'être encouragé dans cette pratique (l'Église aurait alors démissionné face à la pression sociale prétendument moderne), mais reçu dans la relation d'aide.

Je suis conscient qu'une telle prise de position peut être irrecevable pour l'Occident déchristianisé et pour un type de christianisme de mode, au nom des droits de l'homme. Mais l'ennui dans cette affaire, c'est que les droits de l'homme sont ceux définis par la culture occidentale qui a du mal à exorciser les démons de la colonisation et de l'impérialisme culturel. Comme à l'époque coloniale, l'Occident continue de vouloir apprendre aux autres peuples comment penser et quoi penser. Il est assez curieux, par exemple, que bien des états occidentaux (la France par exemple) interdisent formellement et pénalisent la polygamie mais sont scandalisés de voir que des états non occidentaux (le Cameroun par exemple) interdisent formellement et pénalisent l'homosexualité.

L'Afrique et les églises africaines ont certainement bien des choses à apprendre de l'Occident en matière de morale de gestion, de technologie ou peut-être de démocratie, mais en matière de morale sexuelle et matrimoniale, l'Occident n'est pas bien placé pour donner des leçons à quelque société ni à quelque culture que ce soit. L'expérience des couples brisés, le taux élevé du divorce, et les blessures inguérissables dues aux divorces en Occident le montrent bien. L'explosion de la littérature pornographique et de l'industrie du sexe, le recourt aux pratiques sexuelles déviantes (homosexualité, transsexualité, pédophilie, zoophilie, etc.) traduisent une crise de confiance et un malaise affectif profonds. Les solutions à cette crise et à ce malaise sont à rechercher ailleurs que dans une tentative stérile de légitimation et d'exportation, en exploitant les situations de dépendance économique et en brandissant des droits de l'homme qui, dans plusieurs cas, ne sont que des droits du vainqueur. C'est une illusion que d'assimiler la permissivité sexuelle à de l'évolution et de croire que l'on puisse être plus heureux dans un contexte d'anarchie sexuelle qui, en contexte africain, est clairement une contre-culture.

En guise de conclusion

Que l'homosexualité soit une réalité que remonte à la nuit des temps et connue de l'ensemble des cultures humaines est un fait. Mais son adoption au sein de ces cultures est très variable et, en l'état actuel de nos connaissances, aucune culture n'en a fait une norme. Les lois religieuses et le besoin de survie de l'espèce l'ont toujours reléguée au niveau d'une pratique marginale, tolérée dans les cultures gréco-romaines antiques, condamnée dans le monde hébreu, confinée dans certaines pratiques rituelles de sociétés dites primitives, etc.

Le parcours biblique ci-dessus nous a montré qu'en dépit de l'argumentaire révisionniste des milieux homosexuels, la position des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament est claire : l'homosexualité est un péché, une contre-valeur. Aucune exégèse ou herméneutique biblique respectant le contexte et l'orientation des auteurs bibliques en matière de sexualité ne peut sérieusement nier ce fait sans faire preuve de mauvaise foi intellectuelle. Sur ce plan, le problème n'est pas tant celui de ce que disent les Écritures que celui du rapport que le lecteur entretient avec ces Écritures. Il s'agit de l'autorité que l'Écriture représente pour le lecteur. Autrement dit, le lecteur peut accepter ou pas ce que disent les Écritures à ce sujet, mais l'on ne peut honnêtement nier ce qu'elles disent ni leur faire dire autre chose que ce qu'elles disent.

Il en va de même pour une Église ou une confession religieuse qui fonde son autorité sur la Bible. Pour les églises chrétiennes d'Afrique, la position biblique correspond largement, n'en déplaise aux vendeurs de mythes sur la sexualité africaine, à la morale sexuelle et aux traditions matrimoniales de leurs membres. L'existence des cas isolés dans certains groupes culturels, qui confinent les pratiques et tendances homosexuelles dans la sphère du sacré et des sociétés secrètes, ne peut être un argument pour en faire une norme sociale. Dans un environnement englobant dans lequel le religieux est de plus en plus perçu comme un obstacle aux libertés et où les cultures du Tiers-Monde sont plutôt menacées de disparaître sous l'invasion de nouvelles cultures par le biais des médias, et en particulier de la télévision, les églises chrétiennes en Afrique ont le défi de s'adapter sans se compromettre, de continuer à jouer leur rôle prophétique. Et par définition, la fonction prophétique est une fonction d'incompréhension, une fonction impopulaire, une fonction minoritaire qui ne s'embarrasse pas du consensus du plus grand nombre. Les églises chrétiennes d'Afrique ont, de ce point de vue, le défi de sauvegarder, de protéger et de promouvoir les valeurs morales du continent, en l'occurrence ici celles de la morale sexuelle et matrimoniale.

Bibliographie

- Boswell J., *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité : les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985 (original 1980)
- Cahill L.S., « Moral Methodology: A Case Study », in R. Nugent (ed.), *A Challenge to Love: Gay and Lesbian Catholics in the Church*, New York, Crossroad, 1983
- Cahill L.S., *Between the Sexes: Foundations for a Christian Ethics of Sexuality*, Philadelphia, Fortress Press, 1985
- Countryman L.W., *Dirt, Greed and Sex*, Philadelphia, Fortress Press, 1988
- Edwards G.A., *Gay/Lesbian Liberation. A Biblical Perspective*, New York, Pilgrim, 1984
- Goss R., *Jesus Acted Up. A Gay and Lesbian Manifesto*, San Francisco, Harper, 1993
- Gueboguo C., « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », *Socio-logos* 1, <http://socio-logos.revues.org/document37.html>, 2006
- Josèphe F., *Contre Apion* (CAp 2,119).
- Jung P.B. & Smith T.W., *Heterosexism. An Ethical Challenge*, Albany, State University of New York Press, 1993
- Knight G.A.F., *Leviticus*, Westminster, John Knox, 1981
- Koulagna J.: « Bible, théologie et témoignage chrétien » présentée au Comité de Liturgie, de Réflexion Théologique et des Affaires Œcuméniques de l'EELC le 4 janvier 2008 à Ngaoundéré. Cf. www.gbaasii.com/textes/réflexions.
- Liddell H.G. – Scott R., *Greek-English Lexicon*, 2 t., 9th ed., The Clarendon Press, Oxford, 1996
- Marchadour A., *Genèse*, Paris, (Commentaires Bayard), Bayard, 1999
- Martel F., « Homosexualité », in *Encyclopaedia Universalis*, versions 10, 12, DVD Rom, 2002
- McNeill J.J., *L'Église et l'homosexuel : un plaidoyer*, Genève, Labor et Fides, 1982

- Milgrom J., « Leviticus 17-22 », in *The Anchor Bible 3A*, New York et al, Doubleday, 2000 p. 1568-1569
- Nissinen M., *Homoerotism in the Biblical World: A Historical Perspective*, Minneapolis, Fortress, 1998
- Pénicaud A., « Parcours littéraires : vivre l'homosexualité », in X. Lacroix (éd.), *L'amour du semblable : questions sur l'homosexualité*, 2001, p. 11-65
- Philon, *Hypothetica* 7,1-2 § 357-358.
- Rad G. von, *Genesis: A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1972 (1st ed. 1961)
- Römer T. & Bonjour, L., *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2005
- Römer T., « Homosexualité et Ancien Testament », dans <http://pharisienlibere.free.fr/gayte2.html>.
- Schmidt T. E., *L'homosexualité : perspectives bibliques et réalités contemporaines*, Cléon d'Andran, Ed. Excelcis & Grâce et Vérité, 2002 (édition originale en anglais : *Straith and Narrow ? Compassion and Clarity in the Homosexuality Debate*, 1995)
- Schüssler Fiorenza E. (1983), *In Memory of Her*, p. xv.
- Schüssler Fiorenza E., « Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology », in B. Mahan & L.D. Richesin (eds), *The Challenge of Liberation Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1981
- Scroggs R., *The New Testament and Homosexuality*, Philadelphia, Fortress Press, 1983
- Senft C., *La première épître de Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, (CNT série 2), 1990
- Westermann C., *Genesis: A Practical Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 1987
- Wright D.F., « Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of *Arsenokoitai* (1 Co 6.9, 1 Tm 1.10) », in *Vigilae Christiannae* 38/1984, p. 125-153.