

# Études critiques : théologie et sexualité

Autor(en): **Rumpf, Louis**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **33 (1983)**

Heft 1

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381242>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## THÉOLOGIE ET SEXUALITÉ\*

LOUIS RUMPF

Parmi les ouvrages parus en théologie morale ces dernières années, il en est peu qui soient aussi exemplaires de cette discipline que celui d'Eric Fuchs<sup>1</sup>. Il n'est en effet ni seulement une œuvre de réflexion éthique sur un thème contemporain, ni seulement une contribution de théologie biblique et historique; il unit les deux, plus que ne le laisse entendre son sous-titre. De plus, le thème a l'avantage par ailleurs d'être à la fois particulier et fondamental. Particulier car la sexualité n'est qu'un des secteurs du comportement humain, et l'auteur s'en souvient à plus d'une reprise contre une tendance à survaloriser la morale sexuelle comme si elle était tout le champ de la «moralité» ou comme si elle était sans rapport avec les réalités politico-économiques; mais, d'autre part, son enjeu est fondamental, «car entre le désir et la tendresse s'ouvre un chemin d'humanisation, où la tendresse, qui est reconnaissance émerveillée de l'altérité de l'autre, dit le sens du désir, et où le désir, qui est force de vie et don de la joie, se donne comme source de toute tendresse possible» (p. 2).

\* A la suite de diverses circonstances, c'est en été 1982 seulement que ce texte a été demandé à son auteur. Ce retard, dont le Comité de rédaction s'excuse, aura du moins permis au recenseur de prendre un certain recul et de signaler les principaux comptes rendus parus à ce jour. Ndlr.

<sup>1</sup> ERIC FUCHS, *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage* (Le champ éthique, 1). Genève, Labor et Fides, 1979, 249 p. L'ouvrage s'achève sur des thèses (p. 215-225), une bibliographie (p. 227-238), un Index nominum, un Index biblique et un Index thématique (p. 239-249).

Le livre a eu un grand écho, comme en témoignent en particulier les notices suivantes:

- J.-B. LIVIO S.J., *Choisir*, mai 1979, p. 36-37.
- A. DURUSSEL, *Informations culturelles*, mai 1979.
- E. ROCHAT, *Correspondance fraternelle*, juillet 1979, p. 7-11.
- Anonyme, *Bulletin critique du livre français*, n° 403, juillet 1979, p. 1276.
- A. DUMAS, *Le Supplément*, n° 130, septembre 1979, p. 407-415.
- J. JAVAUX S.J., *Nouvelle Revue Théologique*, 101 (1979), p. 920-921.
- J. GILES MILHAVEN, *Theological Studies*, 40 (1979), p. 777-778.
- P. REMY S.M., *La Croix*, n° du 25.3.1980.
- U. ROCCO, *Civiltà Cattolica*, 3116 (avril 1980), p. 193-195.
- A. PLE O.P., *La Vie spirituelle*, juillet 1980.
- A. BONDOLFI, *Rivista di teologia morale*, 53 (1982), p. 140-141.

C'est donc dans l'anthropologie que F. trouve son point de départ en interrogeant les sciences humaines, d'abord en dégageant la manière dont, selon les ethnologues et les sociologues, toute société, y compris la nôtre, s'efforce de contrôler la sexualité, puis en se demandant « comment l'homme a tenté de donner sens, et par quel langage, au désir qui l'habite » (p. 6). C'est sur les traces de Lacan et de Vasse que F. souligne l'importance de « la parole d'alliance et de reconnaissance que les parents se sont adressée » (p. 25), la sexualité, ainsi éclairée par la parole, n'apparaissant plus comme le lieu où s'abolirait la limite ou la différence, mais au contraire comme trouvant son humanité dans l'acceptation de « l'irréductibilité de l'autre ». En conséquence, refus du narcissisme comme de la violence.

De là, F. passe à la tradition biblique, dans laquelle il retrouve premièrement l'expérience humaine de la sexualité (même si la notion n'y est jamais isolée); éclairée par la conscience théologique d'Israël, elle devient « le point d'achèvement de la geste créatrice de Dieu » (p. 216). Sans être « le lieu d'une expérience immédiate du divin » (p. 217), elle est « l'expression du corps/personne en tant qu'appelé à la relation » (p. 218). F. décèle cette vérité dans la tradition sacerdotale de Lv 11-16 et de Gen. 1 et dans la bénédiction donnée à Abraham et à sa descendance aussi bien que dans l'enseignement de Jésus sur « ce que Dieu a uni » et celui de Paul sur le corps. Puis c'est plus précisément la théologie biblique du mariage qui est méditée à partir du Cantique des cantiques et des symboles élaborés par les prophètes pour dire la profondeur des liens entre Yahvé et son peuple, ligne élective-affective que F. discerne dans l'AT déjà, conjointement à la ligne patriarcale-généalogique valorisant la procréation. Quant au NT, F. distingue l'enseignement de Jésus de la tradition apostolique; le premier a un caractère prophétique qui place les interlocuteurs devant le dessein de Dieu dans sa radicalité; il ne doit pas être confondu avec la visée juridique d'un législateur; la seconde inscrit cet enseignement du Maître dans la vie des communautés du premier siècle, compte tenu des problèmes qui s'y posaient et des données sociologiques et culturelles de l'époque.

Mais il s'en faut de beaucoup que les perspectives bibliques constituent directement la tradition dont nous sommes tributaires; d'elles à nous, il y a une évolution séculaire, dont F. dégage les étapes: le souci dans les premiers siècles d'une discipline morale qui protège les plus faibles (enfants, esclaves, femmes) et qui combatte l'antinomisme gnostique, mais aussi défende la valeur de la création contre un ascétisme exacerbé; la tendance à justifier le mariage par la procréation, la sexualité étant dissociée de l'amour pour être rejetée du côté du péché; le contrôle progressif de l'Eglise sur le droit matrimonial, qui va susciter la réaction des Réformateurs; d'où résulte l'apparition de deux conceptions morales: celle du catholicisme officiel, qui demeure tributaire de la tradition patristique, avec une doctrine de la loi naturelle hostile à toute pratique « artificielle » de la contraception, et qui

maintient une supériorité du célibat sur le mariage; celle du protestantisme, qui cherche dans la Bible ses modèles éthiques, donne au mariage et au couple conjugal une valeur primordiale et renvoie la responsabilité des choix éthiques à la conscience personnelle, au risque de tomber, par la forte intériorisation des normes, dans le piège de la scrupulite. Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir fait cet inventaire avec franchise, précision et plus de nuances que nous n'en pouvons retenir ici.

Après ce long détour par l'histoire, F. en vient à sa partie conclusive concernant d'une part l'interprétation théologique et d'autre part l'éthique de la sexualité. Celle-ci n'est ni puissance du divin en l'homme qui serait arraché à sa condition mortelle, ni banal fonctionnement des organes sexuels, mais elle est appelée à devenir signe de la présence à autrui. En relation avec la révélation de Dieu en Jésus-Christ, le couple apparaît comme l'horizon de la sexualité, porteur d'une triple promesse: de fidélité, de liberté et de conjugalité. La fidélité n'est pas tant référée à un engagement passé, ni à son propre épanouissement qu'à un projet commun, à la création d'une histoire en dialogue, condition d'une libération mutuelle qui est à l'opposé de ce qu'on appelle libération sexuelle. Enfin la conjugalité met le couple en rapport avec la société, qui le structure moins qu'il ne la structure. Il y a là une prise de position importante vis-à-vis du non-mariage en honneur aujourd'hui; F., me semble-t-il, réussit à reconnaître les valeurs qui peuvent être vécues par des couples non mariés tout en indiquant la signification que revêtent la publication et la célébration du mariage pour la responsabilité des conjoints non seulement envers l'enfant, mais envers la société elle-même. Ce n'est cependant pas sur cette note que s'achève cette réflexion éthique, mais sur une esquisse de la valeur spirituelle de l'érotisme, incluant la reconnaissance du plaisir et de la joie; le titre de l'ouvrage s'y trouve en quelque sorte vérifié.

On voudrait, bien sûr, connaître les conséquences pratiques à tirer concernant l'éducation sexuelle, le code civil et pénal, la liturgie du mariage, tant de sujets en débat aujourd'hui. F. s'en tient aux orientations fondamentales et ne fait qu'une exception en traitant dans un excursus d'un sujet plus particulier: l'homosexualité; thème qui s'imposait après tout ce qui avait été dit sur l'importance de la différenciation sexuelle; cette note de trois pages n'est pas ce qui est le mieux réussi. F. n'y fait guère état des travaux des sciences humaines auxquels il est si sensible ailleurs; il veut s'en tenir aux raisons pour lesquelles «la Bible condamne l'homosexualité», condamnation qu'il distingue heureusement du «mépris phallocratique» (p. 212) envers les homosexuels, disant aussi pourquoi il est impossible, devant le message biblique, de le partager.

Néanmoins l'insatisfaction que procure cette note oblige également à s'interroger sur trois aspects plus généraux de l'ouvrage:

1) Il est dommage que F. n'ait pas creusé la notion de *pureté* dans les textes du NT autant qu'il l'a fait pour l'AT. En effet il y a consacré quelques pages importantes au début de son chapitre sur la théologie biblique de la sexualité, mais elles portent uniquement sur les instructions de Lv 11-16, où on trouve, comme F. le dit lui-même, «une étrange succession d'interdictions et de permissions sans logique apparente»; il y est question tour à tour d'animaux, de la femme qui vient d'accoucher, de la lèpre, de la sexualité, de rites de purification. F. risque l'hypothèse que sont déclarés impurs les choses et les gens qui «ne correspondent pas, d'une manière ou d'une autre, à l'intégrité de l'ordre des choses voulu par Dieu». Telle est sans doute l'idée sous-jacente à ces prescriptions qui ne sont pas sans rapport, effectivement, avec Gen. 1 où «l'ordre de Dieu est gagné contre les forces menaçantes du chaos», ordre «marqué par la différence», ordre «auquel il faut référer la sexualité, et que d'ailleurs la sexualité à sa manière exprime» (p. 31, 33). Seulement, s'il est vrai que l'idée est la même, ne faut-il pas néanmoins prendre plus de distance à l'égard des formules par lesquelles le Lévitique tente de protéger des différences et des limites. Ces formulations sont en effet contingentes et marquées par une espèce de peur primitive envers tout ce qui est hybride, contagieux ou témoignant d'une non-clôture de l'humain (pertes séminales, sang des règles). Sans doute F. ne veut-il retenir de ces tabous que leur intentionnalité et non leur contenu concret, du moins en ce qui concerne plusieurs d'entre elles. Mais il ne précise pas au nom de quoi nous pouvons procéder à ce tri. Est-ce parce que nous abordons aujourd'hui ces phénomènes avec un esprit scientifique? Ou ne serait-ce pas d'abord parce que, au cœur même de la tradition biblique, la notion elle-même de pureté connaît une métamorphose, dont le moment décisif est dans la parole de Jésus: «ce qui rend impur, c'est ce qui sort du cœur de l'homme»? (Mt 15: 10-20 et par.; et la TOB ajoute en note à propos du v. 19; «on remarquera, ici, que tous ces dérèglements ne sont pas des dépravations personnelles, envisagés dans leurs effets individuels, mais des atteintes portées à autrui»).

Prendre en compte cette parole évangélique ne serait-il pas important pour réviser un certain nombre de méprises qui ont oblitéré — et ce n'est pas fini — l'héritage judéo-chrétien, comme cela ressort d'ailleurs de l'exposé historique de F. lui-même? Cela aurait pu donner à sa note sur l'homosexualité une tonalité différente. En effet, malgré les précautions qu'il prend, il me paraît canoniser outre mesure les termes par lesquels le Lévitique range l'homosexualité parmi les «abominations», alors que par ailleurs il ne songerait pas à donner valeur normative au verdict porté sur les animaux hybrides, les pertes séminales, les menstrues, l'état de parturiente ou la lèpre! Constaté que dans les traditions sacerdotales de l'AT l'homosexualité relève de l'impureté, cela ne signifie pas que nous devions encore le faire. De même, le fait que Paul mette l'homosexualité en rapport

avec l'idolâtrie nous interroge certes, mais ne nous contraint pas à le répéter automatiquement à propos de toute « condition homosexuelle »<sup>2</sup>. En effet, dans la mesure où elle est subie plutôt que choisie, ne faut-il pas la considérer comme étrangère à toute décision religieuse ou morale ?

Sans prétendre par cette remarque résoudre les difficultés que soulève pour le lecteur moderne de la Bible les phénomènes homosexuels, il me semble qu'il serait possible de les considérer à la fois plus scientifiquement et plus évangéliquement en proposant des critères éthiques valables aussi bien pour les hétéro- que pour les homosexuels. En tout cas, s'il est vrai que l'hétérosexualité a pour elle d'éveiller le respect de l'altérité de l'autre, ne faudrait-il pas qu'avant tout ce respect soit pratiqué envers les « minorités sexuelles » en surmontant la peur de ce qui est différent et en refusant toute formule qui les assimile à des vicieux « contre-nature » ?

2) Une question voisine porterait sur la notion même de sexualité. L'étymologie l'apparente à *secare* et suggère qu'il s'agit de la différenciation de deux êtres. Mais le terme a aussi pour sens l'activité sexuelle, notamment la « conjonction » de ces êtres. F. a montré l'importance anthropologique et théologique du premier sens. Mais plus d'un lecteur se demande si le deuxième est assez valorisé et si l'accent mis sur l'altérité de l'autre ne fait pas écran à la tentative d'union, à la communion que vise l'amour. Par réaction contre une vision « fusionnelle » du couple où l'un des partenaires est en fait supprimé par l'autre, on est en danger de méconnaître dans l'éthique conjugale que fusion n'est pas nécessairement confusion, mais tout au contraire, comme F. l'écrit lui-même dans un article récent : « cette réalité nouvelle, cette « personne » nouvelle qui résulte de l'échange de deux êtres qui acceptent de se reconnaître mutuellement comme leur promesse et leur limite »<sup>3</sup>.

3) Ma dernière interrogation concerne le spécifique chrétien dans sa relation avec l'expérience humaine de la sexualité, ainsi que les sciences qui l'explorent. S'il est vrai par exemple que la psychanalyse rend compte du fait que « l'homme n'est pas sa propre origine, ni son propre fondement » mais « n'est que de consentir à la parole d'alliance prononcée avant lui » (p. 25), qu'est-ce que le témoignage biblique y ajoute ? Ne fait-il que confirmer

<sup>2</sup> *La condition homosexuelle* est le titre du n° 47 de la revue *Lumière et vie* (Lyon, avril-mai 1980). Eric Fuchs y présente « une approche théologique » plus développée que dans son ouvrage. D'autre part, il a publié, au n° 7 de la collection « Le champ éthique » qu'il dirige, la traduction de l'ouvrage de J. J. McNeill, S.J.: *L'Eglise et l'homosexuel* (Genève, Labor et Fides, 1982) précédée d'un Avant-propos et suivie d'un Dossier critique auquel il a contribué. C'est dire qu'il porte ce problème avec sympathie, courage et opiniâtreté, mais sans lever pleinement les réserves que j'ai esquissées ci-dessus.

<sup>3</sup> *Réforme*, 10 avril 1982.

un constat qu'il a peut-être d'ailleurs contribué à faire surgir? F. répond: «L'apport des sciences humaines est pour la morale à la fois décisif et limité. Décisif parce qu'elles définissent les conditions de possibilité anthropologique d'une réflexion éthique; limité, parce qu'elles ne peuvent (ni ne veulent) rien dire sur la vérité de sens que les hommes y inscrivent. Nous savons en quelque sorte ce que nous ne pouvons pas dire de la sexualité sous peine d'irréalisme, mais nous ne savons pas encore au nom de quoi parler d'un sens humain de la sexualité» (p. 27-28).

La révélation biblique serait donc la réponse à ce «au nom de quoi» qui se trouve transformé en un «au nom de qui»; Dieu se manifeste comme fondement d'une anthropologie et, à travers elle, d'une éthique. Mais s'il est vrai, comme le dit Paul, que la substance de l'Évangile est dans la justification gratuite reçue dans la foi, ne faudrait-il pas alors marquer davantage que le spécifique chrétien réside dans l'Agapè de Dieu, qui fait des conjoints des êtres non seulement partenaires de Dieu, mais aussi *secourus* par lui, nourris et portés par lui? Ce constat appellerait une recherche plus poussée de la croissance du couple dans l'Esprit. C'est peut-être plutôt la tâche de la théologie pratique, mais il faut au moins souligner que la théologie morale appelle cette élaboration.