

Conférence-débat sur : Religions et sexualité

9 juin 2007

Librairie Kléber, Strasbourg

Sexualité et religion

Gérard Siegwalt

C'est en théologien que j'aborde le sujet de la sexualité ; je le formule alors comme indiqué dans le titre : Sexualité et religion (au singulier). L'approche ne sera pas historique, ne répondra donc pas à la question : Comment la sexualité a-t-elle été vue ou est-elle encore vue par les religions, ou telle religion particulière, par exemple le christianisme historique ? *L'approche sera bien plutôt systématique, c'est-à-dire réflexive et critique :*

Quelle relation y a-t-il entre la sexualité humaine et la religion ?

Nous sommes ainsi en face d'une *double exigence* :

- celle de parler de la sexualité comme réalité anthropologique,
- et celle de montrer l'apport de la religion à la compréhension de la sexualité humaine.

Par religion, puisque je prends le terme au singulier, je n'entends pas quelque religion abstraite, indépendante de toute religion concrète, mais j'entends la vérité de telle religion particulière, en l'occurrence de la *foi judéo-chrétienne* puisque c'est la tradition spirituelle dans laquelle je m'inscris. J'essaye de rendre compte de l'apport de la foi judéo-chrétienne prise dans sa vérité (laquelle peut être critiquée par rapport à sa réalité historique) à la compréhension de la sexualité humaine.

Il y a ainsi une double limite à mon approche :

- je ne parle pas des religions, ou de telles religions présentes dans notre contexte culturel, à savoir, outre le judaïsme, l'islam et aussi l'hindouisme et le bouddhisme, voire d'autres religions encore. Non seulement cela dépasserait le temps qui m'est imparti, mais cela ne pourrait se faire correctement que sous la forme du dialogue inter-religieux et donc à plusieurs voix ;
- en parlant de la foi judéo-chrétienne (on comprendra encore pourquoi je la qualifie ainsi : cela tient à la référence centrale, concernant notre sujet, au Premier et donc à l'Ancien Testament), je ne parle pas du christianisme historique, car cela nécessiterait beaucoup plus de temps et ferait double emploi avec la contribution historique prévue à la présente rencontre.

En tout état de cause, le point de départ de notre réflexion ne peut être que la sexualité humaine. Ce sera l'objet de la première partie, la seconde partie étant consacrée à quelques données bibliques centrales. J'ajouterai une troisième partie concernant la sexualité et le problème du mal.

La sexualité humaine

Sous ce titre, sexualité et humanité sont conjointes. Cela ne va pas de soi. Car, alors que la sexualité est un fait de nature, l'humanité, et donc la sexualité *humaine*, sont des faits de culture.

Il suffit à ce propos de rappeler¹ que l'être humain partage non seulement la croissance et la nutrition mais aussi la sexualité avec le règne animal et, en particulier, avec les vertébrés. Il s'agit là de propriétés proprement animales ; elles sont déjà préfigurées dans le règne végétal. À part la croissance qui est entièrement autorégulée, étant entendu qu'elle est fonction des conditions extérieures, on parle,

¹ Je reprends ici un développement donné dans mon *Anthropologie théologique* (D.C.E. IV/1, p. 67ss).

chez les animaux, d'instincts à propos de la nutrition et de la reproduction : instinct de conservation et instinct sexuel. Les instincts ne sont pas des automatismes ; ils sont des forces certes innées, poussant à la satisfaction des besoins de nourriture et de reproduction mais qui, plus on monte dans l'échelle du vivant, comportent des régulations, comme l'éthologie, la science des mœurs des différentes espèces animales, le montre bien. L'être humain, physiologiquement parlant, est un animal : sa croissance physique est autorégulée. Si, depuis Freud, on parle à son sujet plutôt de pulsions que d'instincts (la nutrition et la sexualité sont regroupées sous le terme de pulsions de vie), le sens de cette différenciation revient à noter la différence entre l'animalité et l'humanité : la pulsion, peut-on dire, est l'instinct en tant que connoté par la culture. Peu importe ici cette distinction entre instinct et pulsion, la physiologie humaine est largement commune avec la physiologie animale, comportant des régulations – culturelles – qui lui sont propres et qui seules les humanisent. Ce que l'être humain a en commun, au plan de la nature, avec les animaux apparaît par conséquent comme devant être humanisé. L'être humain ne peut pas simplement se laisser vivre ; il doit apprendre à vivre, apprendre à compter avec sa croissance, à gérer sa pulsion de conservation et sa sexualité. L'organe de cette maîtrise du donné naturel, l'organe qui à proprement parler le récapitule, lui donne une tête, en est le chef, c'est, biologiquement parlant, le cerveau humain, plus précisément le néo-cortex, et donc l'organe de la conscience réflexive et, partant, critique de l'être humain. Cet organe apparaît bien comme signe de la fragilité particulière de l'être humain, du fait que, comme dit, celui-ci n'est humain que s'il le devient ; en même temps l'organe de la conscience est l'atout donné à l'être humain pour cette humanisation. J'appelle cet organe l'esprit, qui est l'organe de la pensée de l'être humain et ainsi de sa responsabilité. Le corps humain n'est corps humain que sous le signe de l'esprit humain ; les propriétés du corps humain ne sont humaines qu'humanisées par l'esprit : la physiologie humaine fait appel à la conscience spirituelle de l'être humain.

L'humanisation de la croissance réside dans la gestion de la croissance par l'être humain en tant qu'être spirituel ; il en va de même pour la nutrition que l'être humain a à gérer par l'esprit. Concernant la sexualité, je parle également de sa gestion. La sexualité est englobante ; elle comporte toujours un aspect psychique et n'est humaine que grâce à l'esprit. Il y a une conscience plus masculine et une conscience plus féminine (C. G. Jung parle à ce propos d'*animus* et d'*anima*). L'être humain, génériquement parlant, est deux : il est masculin et féminin. Il y a une seule humanité, mais il y a deux sexes. L'altérité est inscrite au cœur même de l'être humain. Il y a le mâle et l'autre, il y a la femelle et l'autre ; les deux sont être humain, sont par conséquent semblables, mais celui ou celle qui est semblable est en même temps autre : l'autre semblable. *Animus* n'est pas absent chez *anima*, ni inversement, mais chacun est en manque de l'autre, ne trouve sa complétude qu'avec l'autre. La sexualité, qui est une formidable force d'attraction des sexes, physique et psychique, avec une nécessaire récapitulation spirituelle si elle doit être humaine, constructive d'humanité, est ainsi d'abord le signe d'un manque en tant que mâle ou femelle, et le signe d'un dépassement du manque dans la coïncidence, la rencontre des sexes. Mais celle-ci ne supprime pas l'altérité des sexes. La sexualité reste le lieu anthropologique d'un manque dans son dépassement même.

À cause de cela, les deux choses sont vraies :

- d'un côté le couple homme-femme est un choix, une option qui à la fois implique la conscience du caractère unique du couple et celle de sa nécessaire insertion délibérée, pour sa santé, dans la communauté humaine plus vaste, faite d'autres êtres humains sexués ;
- de l'autre côté le vagabondage sexuel repose sur la double illusion
 - de la sexualité comme uniquement physique et psychique, sans dimension spirituelle,
 - et du dépassement possible du manque.

La sexualité est un don et une tâche : l'être humain est structuré sexuellement et il doit humaniser sa sexualité. Cette humanisation, c'est-à-dire cette maîtrise est le fait de l'esprit. De par ce dernier, la pulsion sexuelle qui n'est pas limitée chez l'être humain à la reproduction, est, en tant que lieu anthropologique d'un manque, aussi lieu anthropologique de la liberté. Face à la puissance de la pulsion sexuelle, cette liberté est une voie étroite. Mais la gestion de la sexualité, en fait la vie comme être sexué physique, psychique et spirituel, lorsque l'être humain fait l'expérience de la non-maîtrise, implique la grâce de la maturation, à savoir de l'accession, à travers la non-maîtrise reconnue, à la possibilité, toujours précaire mais toujours renouvelée, d'une existence humaine sexuée. L'être

humain n'est pas placé d'abord devant un devoir : Tu dois, ou un interdit : Tu ne dois pas, mais il est mis en situation, plus profondément que le commandement ou l'interdit, de possibilité : Tu peux. La sexualité, vécue lucidement, peut devenir progressivement le chemin de la découverte d'une possibilité de vivre comme être sexué. C'est que l'être humain n'est pas mais devient : l'être humain s'apprend, et s'apprend précisément comme être sexué.

L'apport de la religion à la compréhension de la sexualité humaine: le paradigme biblique

La religion intervient dans l'humanisation de la sexualité. Elle est une instance culturelle de l'esprit. Elle n'a pas le monopole de la culture ni, par conséquent, de l'esprit. Elle est au sein de la culture et des manifestations variées de l'esprit, l'instance de la question dernière, la question de la vérité, la question du sens, la question du salut. Dans la mesure où les différentes autres manifestations culturelles de l'esprit participent à cette question dernière, elles comportent une dimension proprement religieuse. C'est dans ce sens à la fois précis et large que j'entends les termes de culture et d'esprit : ils renvoient à ce qu'on nomme aujourd'hui les « valeurs ». La religion, peut-on dire, est l'instance culturelle des valeurs ; les valeurs sont de l'ordre de l'esprit. La religion ainsi entendue et qui dépasse donc toute religion proprement dite tout en s'exprimant en elle de manière particulière, est cela, à savoir l'instance culturelle des valeurs, de la façon la plus vraie, donc selon la vérité de la religion, en tant qu'elle est clairement distinguée de tout pouvoir temporel. Celui-ci est coercitif, la religion selon sa vérité est l'offre de, au sens d'initiation à, une possibilité de vivre en tant qu'être humain, en l'occurrence en tant qu'être humain sexué, dans la responsabilité et la liberté.

Je présenterai à ce propos le paradigme biblique. Sur la base de ce qui vient d'être dit concernant la sexualité humaine, cette présentation est une invitation à vérifier dans notre vécu l'actualité et la pertinence de ce paradigme, et donc sa portée permanente. Il faut rendre compte de celle-ci à la fois au plan du dialogue inter-religieux et à celui avec les sciences et la philosophie concernées. Je dois ici me contenter de la présentation succincte de ce paradigme grâce à deux références, l'une au premier récit de la création (Genèse 1-2, 4a), l'autre au second récit de la création et de ce qu'on appelle la chute (Genèse 2, 4b-3)².

Le premier récit (dit sacerdotal), en parlant de la création d'Adam, l'être humain, dit (Gn 1, 27) : « Dieu créa l'être humain (Adam) à son image ; il le créa à l'image de Dieu ; mâle et femelle il les créa ». Deux choses sont ainsi affirmées : 1. L'être humain est une créature, il n'est pas par lui-même. Il se doit dans toute la durée de son existence à un fondement porteur et à une finalité qui lui échappent mais auxquels il est essentiellement lié, à savoir Dieu. L'être humain est fondamentalement référé à une transcendance. C'est là le sens de l'affirmation qu'il est à l'image de Dieu ; il en porte la marque. 2. L'être humain est essentiellement un être relationnel. C'est vrai d'un côté en raison de la relation mentionnée à Dieu, son Créateur ; c'est vrai également du fait de sa relation à tout le cosmos et singulièrement à la terre et à tout ce qu'elle contient et sans quoi il n'est pas. Mais c'est vrai encore, et c'est cela qui importe ici, en lui-même : il y a une relationnalité à l'intérieur de l'être humain lui-même, entre le mâle et la femelle. L'être humain rencontre dans l'autre semblable (la femelle pour le mâle, le mâle pour la femelle) une altérité qui est constitutive de lui et qu'il ne peut assumer comme altérité et donc sans réduction de l'autre semblable à soi-même (sans fusionnalité, dirait la psychanalyse, ou encore sans confusion) qu'en y respectant un mystère, à savoir son propre mystère d'être irréductible à soi (comme mâle ou femelle) ou, autrement dit, d'être en excès de soi (le mâle en excès de la femelle, et réciproquement). Partant, n'étant pas « par soi », il est, dans sa polarité d'être duel (mâle et femelle), par un Autre que soi et il correspond à cet Autre par le fait de sa « béance » : c'est dire que la béance entre mâle et femelle porte en elle une béance plus profonde encore, celle de la créature, mâle et femelle, à son Créateur, qui est son principe et sa fin.

Le second récit de la création (dit yahviste), antérieur au premier de quelques siècles, en est complémentaire dans sa substance, en ce sens que ce que le premier récit pose comme point de départ, le second récit dit comment on y arrive. Je ne développe ici cette affirmation qu'en relation à l'incomplétude de l'individu humain, en l'occurrence d'Adam mâle. Voici ce que dit Genèse 2, 18-20a : « **Le Seigneur Dieu dit : Il n'est pas bon que l'être humain (l'Adam) soit seul. Je ferai pour lui une aide comme son vis-à-vis** (=semblable à lui, assortie à lui ; Chouraqui traduit : une aide contre

² Pour plus de développements, je renvoie à l'*Anthropologie théologique* (D.C.E. IV/2, p. 130ss ; p. 231ss).

lui). **Et le Seigneur Dieu forma de la terre tous les animaux du champ et tous les oiseaux du ciel, et il les fit venir vers l'Adam, pour voir comment il les appellerait, et afin que tout être vivant portât le nom que lui donnerait l'Adam. Et l'Adam donna des noms à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux du champ ».**

L'être humain est incomplet. La souffrance liée à cette incomplétude, lorsqu'elle devient progressivement consciente, est le lieu de naissance de la langue, de la parole, humaine. Découvrir le monde, nommer les choses et ainsi faire l'expérience du réel et le maîtriser, telle est la tentative de l'être humain qui le marque depuis son enfance à travers toute sa vie. Mais il ne s'agit pas seulement de nommer le monde extérieur. En effet, conformément à l'image employée dans notre récit, il n'y a pas seulement les animaux du dehors, mais aussi les animaux du dedans, ceux du corps et de l'âme. Lorsqu'ils commencent à s'éveiller chez l'enfant, ils doivent être identifiés et donc nommés, ce qui se fait par la parole. Tant qu'ils sont sans nom, ils sont de l'ordre du non-dit et sont alors comme des animaux sauvages susceptibles d'être destructeurs pour soi-même et pour autrui, alors que, lorsqu'ils sont nommés conformément à ce qu'ils sont, ils deviennent constructifs et donc pour le bien de l'être humain. La parole, la nomination des êtres et des choses comme ils sont, tel est le chemin de notre humanisation. Bien entendu, la parole n'existe pas sans l'action, sans le travail ou le métier ; il n'y a pas l'intérieur sans l'extérieur. Il en va ici de l'intériorité. La parole est le chemin de notre accession à notre humanité en tant que corps, âme et esprit. Ceci vaut, au-delà de l'enfance et de l'adolescence, pour toute la durée de la vie. Nous ne progressons intérieurement avec nous-mêmes et avec d'autres – et cela vaut d'abord dans le couple et puis dans la famille et ensuite de manière générale – que par la nomination, par la parole. C'est là le chemin thérapeutique, le chemin de guérison ; c'est le chemin de l'Esprit, le chemin de la pénétration des pulsions corporelles et psychiques par la langue, par la parole. Le récit de la création parle de la tâche de la parole dans notre croissance humaine ; il s'oppose par là à tout refoulement, à toute exclusion de quelque domaine du réel que ce soit, parce que cela ne guérit pas mais rend malade. Ce récit de la création est un récit thérapeutique : il a trait à notre accession à nous-même comme individu. Celle-ci se réalise, telle est l'affirmation de notre récit, dans la rencontre avec le réel et dans sa nomination, aussi dans la nomination de notre réalité personnelle en tant que être sexuel.

Il importe de préciser que – et notre récit le donne clairement à entendre – l'accession de l'être humain à soi-même comporte des tâtonnements qui vont, pour l'homme (l'Adam) depuis les animaux jusqu'à la femme. Notre récit indique par là que la fixation de l'homme sur la femme relève d'une décision de l'homme, la réciproque est vraie également. Cette fixation n'est pas immédiate, elle ne va pas sans autre de soi. On peut rappeler à ce propos que depuis l'antiquité grecque, la bi-sexualité est comprise comme portant en elle deux potentialités différentes : l'homosexualité d'un côté, l'hétérosexualité de l'autre côté. Selon la mythologie, au début l'être humain était un être androgyne, c'est-à-dire à la fois homme et femme. Comme cet être androgyne « tentait d'escalader le ciel pour combattre les dieux, ... Zeus prit la décision de les couper en deux. Depuis ce temps, chaque être humain cherche sa moitié : l'androgyne cherche sa moitié mâle s'il est femme, femelle s'il est homme ; les femmes qui cherchent leur moitié femelle sont à l'origine des lesbiennes, et les hommes qui cherchent leur moitié mâle sont désignés comme les meilleurs, parce qu'ils sont les plus mâles de nature ; ils se consacrent au gouvernement des États »³. Dans la Bible, on le sait, l'homosexualité est vue comme une déviation de l'hétérosexualité et est jugée dans l'ensemble négativement. Il est évident que pour la perpétuation de l'espèce humaine c'est l'hétérosexualité qui est normative. Pour autant (et cela a été clairement souligné dans un certain nombre de publications récentes consacrées à la fois aux données scientifiques et aux données bibliques, et également lors de votre précédente table-ronde sur le sujet : « Dieu est-il homophobe ?), condamner l'homosexualité, c'est méconnaître le fait que d'une part elle n'est en général pas vécue par les intéressés comme un choix mais comme un destin, d'autre part elle ne saurait être réduite (comme l'insinuent les quelques exemples bibliques) à une forme d'idolâtrie et donc à une rupture de la relation de foi au Dieu créateur et rédempteur. En tout état de cause, la sexualité, c'est-à-dire la bi-sexualité humaine n'est pas dissociable de la responsabilité et de la liberté de l'être humain ; elle appelle son discernement quant à ce qui est bien (constructif) et ce qui est mal (destructeur). Sauf à réduire la sexualité à l'animalité, c'est l'amour qui est en jeu en elle, et c'est l'amour qui en est la tête et qui ainsi la récapitule. Le groupe « David et Jonathan » a inscrit sur sa

³ Cf. K. Heller, *Et couple il les créa*. Cerf, Paris, 2001, p. 19s. Cf. à ce propos *Le Banquet* de Platon, 189c.

bannière que c'est l'amour qui donne sens à l'homosexualité. C'est l'amour également qui donne sens à l'hétérosexualité. Cette affirmation ne comporte pas une banalisation de l'orientation sexuelle des un-es et des autres, mais elle est la reconnaissance, avec le mystère dernier de cette orientation et qui place chacun-e devant Dieu, de l'amour comme donnant, seul, sens à la sexualité, y compris dans sa sublimation, sous quelque forme que ce soit.

Nous poursuivons alors la lecture du récit de Genèse 2 concernant l'incomplétude de l'Adam.

« Mais, pour (lui-même) l'Adam, il ne trouva pas d'aide semblable à lui. Alors le Seigneur Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'Adam qui s'endormit ; il prit une de ses côtes, et referma la chair à sa place. Le Seigneur Dieu forma une femme de la côte qu'il avait prise de l'Adam, et il l'amena vers l'Adam. Et l'Adam dit : Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair. On l'appellera femme (*ischah*) par ce qu'elle a été prise de l'homme (*isch*) (Gn 2, 20b-23).

« Pour l'homme, il ne trouva pas d'aide semblable à lui ». C'est en ces termes que notre récit parle de notre mal à nous-mêmes, du fait de notre incomplétude. La souffrance à nous-mêmes est plus profonde que la souffrance à autrui, à notre milieu de vie ; elle est la souffrance à notre incomplétude sexuelle personnelle, laquelle concerne, comme dit, tout notre être, comme corps, âme et esprit. Notre récit donne à entendre que nous ne pouvons trouver le vrai partenaire par nous-mêmes, pour juste qu'il soit de nous mettre en quête de lui. Mais cette quête peut échouer, s'il est vrai que seule une relation non programmée mais accueillie a la promesse de la durée. Tel est le sens profond de notre récit lorsqu'il parle du sommeil que Dieu fait tomber sur l'homme et dans lequel celui-ci trouve sa partenaire dont il va alors dire : « Voici cette fois-ci celle qui est os de mes os et chair de ma chair. On l'appellera femme, parce qu'elle a été prise de l'homme ». *Isch* et *ischah*, tel est le couple humain en tant que bi-sexuel, mais sans l'être autrement que dans son principe : il doit, comme tout dans nos vies, le devenir. Une union est contractée pour devenir une union, et elle le devient, tout comme notre qualité d'être humain, par la parole, par la nomination, par le fait que deux partenaires apprennent à toujours mieux se dire : Je et tu. L'union conjugale est l'apprentissage quotidien de la parole à la première personne dans la rencontre avec l'autre Je, avec le tu.

Ce qui est en jeu par conséquent dans l'incomplétude de l'être humain en tant qu'individu et donc être bi-sexuel, c'est son caractère communiel. L'être humain est un être de communion. La communion de base, c'est celle de l'homme et de la femme, noyau de la famille. La sexualité, c'est-à-dire la bi-sexualité, est une donnée constitutive de l'être humain. Elle n'est humaine que si, de fait de nature, elle devient un fait de culture. Le couple homme – femme vit de la parole, du dialogue. La femme n'est « aide » pour l'homme que comme son vis-à-vis (c'est le sens de « *nèguèd* » qui comporte l'idée de correspondance : la femme correspond à l'homme ; elle est, comme autre que lui, semblable à lui). L'aide qui correspond à l'homme, c'est certes la femme en tant qu'être sexué, mais ce n'est pas simplement la femme en tant que partenaire sexuelle. « Il en va de la communion de l'homme et de la femme en tant que personnes au sens englobant ; en fait partie aussi bien la communion physique que la communion spirituelle, l'entraide réciproque dans le travail, la compréhension réciproque, la joie de l'un à l'autre, le fait de pouvoir s'appuyer l'un sur l'autre » (Cl. Westermann). Le couple humain a bien quelque chose d'exclusif, mais ce qui le délimite ce n'est pas la nature, c'est la culture, autrement dit c'est la parole. Il y a couple humain à cause de la parole qui circule entre les partenaires. Ce qui est exclusif dans le couple, à savoir la parole, c'est aussi ce qui est inclusif, car le couple n'a pas le monopole de la parole. Mais le caractère inclusif de la parole ne supprime pas son caractère exclusif. La parole qui nomme, c'est la parole qui distingue, qui par conséquent discerne, ce qui signifie : qui discerne le bien et le mal. Le bien du couple humain, c'est le dialogue, le partage, dans le respect de la différence entre les deux partenaires ; c'est ce qui construit le couple. Le mal du couple, c'est l'absence de parole qui peut signifier aussi bien la dévoration de l'un par l'autre que l'indifférence de l'un pour l'autre ; c'est ce qui détruit le couple.

La sexualité et la réalité du mal

Il ressort clairement de ce qui précède que le mal ne tient pas à la sexualité mais à la déficience de la parole concernant la sexualité. Que dit le second récit de la création à ce propos ? Il parle du *serpent*.

Marie Balmory⁴ a, comme psychanalyste, beaucoup contribué à clarifier ce symbole du serpent. Je me contente ici de dégager ce que le second récit de la création nous apprend à ce sujet. La mention du serpent se trouve à la charnière entre Genèse 2, qui porte sur la création, et Genèse 3 qui en constitue la suite et qui porte sur ce qu'on nomme la « chute ». D'emblée, le serpent est présenté comme la puissance qui nous fourvoie (je parle de la chute, ou du péché, comme d'un fourvoiement). Le sens du récit du fourvoiement qu'est Genèse 3 est, contrairement à ce que la tradition augustinienne en a fait, non pas d'être une inculpation, visant par conséquent à culpabiliser l'être humain, mais d'être une confession (à l'image des psaumes de confession), on peut aussi dire une plainte (à l'image des psaumes de plainte), visant à mettre des mots et ainsi à dénouer ce qui dans le fourvoiement (qui peut être de l'ordre tant de la faute que du destin) s'est noué. Ce qui dénoue, c'est le dire, le nommer, que ce soit, dans le cas du mal agi, grâce à la confession, ou, dans le cas du mal subi, grâce à la plainte. Dans les deux cas, celui du fourvoiement du péché et donc de la faute tout comme celui du fourvoiement par le destin, par le mal subi, la puissance du fourvoiement, c'est le serpent.

« Le serpent était le plus rusé de tous les animaux du champ que le Seigneur Dieu avait faits » (Genèse 3, 1a).

Le serpent fait partie des animaux du champ. Dieu l'a créé, comme également les autres animaux. Il a reçu un nom, celui de « serpent ». Mais à la différence des autres animaux qui ont aussi un nom – l'Adam le leur a donné, à la demande de Dieu, comme nous l'avons dit –, le serpent appartient toujours au champ, alors que les autres animaux ont été intégrés par leur nomination au jardin, dont il est dit que l'homme doit le cultiver et le garder (2, 15). *Opposition entre jardin et champ*. Le jardin, c'est le champ cultivé, nous pouvons aussi dire : c'est le champ placé dans la lumière de Dieu, le champ cultivé au nom du Créateur et nommé dans ce sens-là. Le champ, c'est le champ sauvage, qui n'est pas encore devenu jardin, le champ qui n'est pas placé dans la lumière de Dieu. Le serpent a certes un nom, mais il appartient encore au champ, il n'est pas encore du jardin. C'est cela la *ruse* du serpent.

« Le serpent était plus rusé que tous les animaux du champ ». Les autres animaux du champ appartiennent au jardin : ils sont nus, tout comme Adam et Ève, comme cela est dit dans le verset qui précède : « L'homme et sa femme étaient tous deux nus, et ils n'en avaient pas honte » (Genèse 2, 25). Ce qui, concernant le serpent, est traduit par « rusé », c'est le même mot (en hébreu : *haroum*) que le mot « nu » employé à propos d'Adam et d'Ève. Le serpent était nu comme tous les animaux du champ. Sa ruse – la 2^e signification du mot « nu », c'est « rusé » – consiste dans le fait que le serpent n'est pas seulement nu mais précisément « plus nu ». C'est – littéralement traduit – ce « plus que nu » qui est ce qui est rusé chez le serpent. Ce n'est pas la nudité qui est honteuse : telle est l'affirmation faite pour ce qui est des créatures qui se savent « devant Dieu », dans la lumière de Dieu. C'est le « plus que nu » du serpent qui conduit à la honte.

Genèse 3, 7-13 : « Les yeux de l'un et de l'autre s'ouvrirent ; ils connurent qu'ils étaient nus, et ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures. Alors ils entendirent la voix du Seigneur Dieu, qui parcourait le jardin vers le soir, et l'homme et sa femme se cachèrent loin de la face du Seigneur Dieu, au milieu des arbres du jardin. Mais le Seigneur Dieu appela l'homme, et lui dit : Où es-tu ? Il répondit : J'ai entendu ta voix dans le jardin, et j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché. Et le Seigneur Dieu dit : Qui t'a appris que tu es nu ? Est-ce que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger ? L'homme répondit : La femme que tu as mise auprès de moi m'a donné de l'arbre, et j'en ai mangé. Et le Seigneur Dieu dit : Pourquoi as-tu fait cela ? La femme répondit : Le serpent m'a séduite, et j'en ai mangé. »

Nous voilà en plein fourvoiement, en plein dans ce qui est lié au fourvoiement, à savoir le fait de se cacher et également l'accusation contre l'autre : c'est derrière celle-ci que je me cache. Nous sommes là en plein dans la ruse du champ, de ce qui n'est pas encore jardin. La ruse consiste à ne pas nous placer dans la lumière du Créateur, lequel ne peut être Créateur, aussi nouveau Créateur, Créateur aujourd'hui, que si nous nous plaçons dans sa lumière : nous sommes donc en plein dans la ruse consistant à ne pas nous dire devant Dieu, que ce soit dans la confession ou dans la plainte. C'est cela la ruse du serpent, son mensonge ; c'est le mensonge dont nous nous mentons à nous-mêmes. La ruse

⁴ Cf. en part. *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*. Grasset, Paris, 1993.

du serpent, son mensonge, c'est de me cacher ma nudité, en d'autres mots : c'est de ne pas affronter ma nudité en la cachant avec les feuilles de figuier, en m'ornant pour ainsi dire de feuilles de figuier (quelles qu'elles soient) et puis en pointant mon index et mon pouce en geste d'accusation contre les autres. À la place de la confession et de la plainte, l'accusation ! La ruse du serpent, c'est ma propre ruse ; car le serpent, c'est l'animal du champ en moi-même ; la ruse du serpent, c'est la non-nomination de ma nudité, sa non-nomination devant Dieu. Adam et Ève sont nus en tant que créatures, nous sommes nus également en tant que fautifs, et nous sommes encore nus en tant que frappés par le destin. Ce n'est pas notre qualité de créatures qui constitue le problème ; ce n'est pas non plus notre qualité de fautifs, de coupables qui constitue le problème. Notre problème, c'est que nous glissons vers le « plus que nu ». Le jardin de notre nudité devant Dieu, ce jardin qui est celui de la créature et également du pécheur fourvoyé et aussi celui du destin qui frappe, est jardin et devient jardin tant que nous nous plaçons dans la lumière de Dieu, tant que nous sommes « devant Dieu ». De ce jardin, nous glissons vers le champ de la non-nomination devant Dieu, vers le champ où nous ne nous tenons pas devant Dieu, où bien plutôt nous tournons en rond autour de nous-mêmes. Le problème, notre problème, c'est que nous voulons venir à bout de nous-mêmes, par quoi nous tournons le dos à Dieu et nous tournons vers le serpent.

Le serpent est une puissance ; Dieu aussi est une puissance. La puissance du serpent est une puissance destructrice ; elle s'avère très concrètement comme telle : nous pouvons constater ses effets en nous et parfois également en d'autres. La puissance de Dieu est une puissance constructive ; elle s'avère très concrètement comme telle ; nous pouvons constater ses effets en nous-mêmes et parfois également en d'autres.

En conclusion, le paradigme biblique concernant la compréhension de la sexualité, y compris concernant le rapport entre la sexualité et la réalité du mal, s'avère non seulement d'une réelle actualité et d'une réelle pertinence, mais aussi d'une réelle efficacité thérapeutique. Cela justifie de parler de l'apport permanent de la religion, en l'occurrence de la tradition judéo-chrétienne, à la compréhension de la sexualité en tant qu'*humaine*.

Gérard Siegwalt