

Amour et Érotisme dans la Bible

Les plaisirs qui touchent à l'amour en général et aux joies de la chair en particulier font l'objet d'une attention très soutenue de la part des rédacteurs bibliques. Pour en vanter les mérites comme pour en souligner les dangers. Nous allons donc progresser pas à pas, avec toute la prudence qui convient pour appréhender des textes qui ont programmé, sans en avoir conscience, les attitudes comportementales de plusieurs milliards de personnes après qu'ils n'eussent été écrits.

Et comme nous l'avons fait régulièrement, nous allons commencer par consulter les fondamentaux du vocabulaire biblique.

1. Des mots d'amour à densité variable

Puisque la jouissance est quasi absente du texte biblique, qu'en est-il du verbe « aimer » ?

Un verbe hébreu est là pour le signifier : אָהַב [*'âhav*] "aimer", rencontré à 197 reprises, d'où est tiré un substantif un peu plus rare, אַהֲבָה [*'ahavâh*], "amour" avec seulement 37 occurrences. Comme en français, c'est un terme générique qui n'est guère signifiant : on pouvait pratiquement tout aimer, du plus noble au plus trivial.

Il permettait bien sûr de mettre en évidence le sentiment que portait YHWH à l'égard de ses créatures :

Moi, je te commande aujourd'hui d'aimer YHWH, ton dieu, de suivre ses voies, de garder ses commandements, ses lois et ses sentences. Alors, tu vivras et tu te multiplieras.

(Deutéronome XXX, 15)

Mais c'est ici un amour de Jésuites qui est imposé à l'être humain : aimer et servir, formule reproduite telle quelle au chapitre X du même *Deutéronome*. Ainsi, si l'amour de YHWH pour son peuple semble relever de l'évidence, la réciproque est loin d'être naturelle puisqu'il s'agit clairement d'un commandement bref et sans appel : aimez-moi ! Mais ce n'est pas vraiment une surprise, tant nous avons déjà pu constater que l'adhésion des Hébreux à leur divinité tenait beaucoup plus de la crainte que de l'amour¹.

Mais, comme en français, le verbe aimer est aussi appliqué à toutes formes de penchants. En effet, on peut aimer des choses aussi diverses que vagabonder², somnoler³ ou manger des gâteaux aux raisins⁴. Enfin, à l'image d'Isaac et Rébecca ou de Jacob et Rachel, on peut s'aimer entre époux⁵... ou entre amis, comme David et Jonathan⁶.

Ainsi que le montrent ces quelques exemples, le verbe *'âhav* dispose d'un champ sémantique aussi vaste que notre "aimer" français et ne permet pas de tirer des conséquences de son usage spécifique dans l'ancien Israël. Et il ne dit surtout rien de la forme du plaisir qu'il peut engendrer.

Avant d'aborder la question de l'amour entre deux êtres, attardons-nous sur ce rire de Sarah, qui suscite beaucoup de sympathie, peut-être d'ailleurs en fonction de son allusion plus que directe à la volupté.

1. Voir par exemple Thomas RÖMER, *Dieu obscur. Cruauté, sexe et violence dans l'Ancien Testament*, op. cit. pp. 53ss.

2. Jérémie XIV, 10.

3. Isaïe LVI, 10.

4. Osée III, 1.

5. Genèse XXIV, 67 et XXIX, 1.

6. I Samuel XVIII, 1.

La jouissance en tant que telle est rarement présentée dans les textes bibliques hormis dans le *Cantique des Cantiques*. Elle est ici rendue par un hapax, עֵדֶן־נָה [“*edenâh*”] pour justifier ce rire qui nous intrigue. Il semble donc important d’aborder à nouveau ce passage, mais en changeant l’angle d’attaque.

Rappelons déjà la réponse quelque peu résignée de Sarah quand elle apprend la nouvelle :

« Usée comme je le suis, pourrais-je encore éprouver de la volupté ? Et mon seigneur est si vieux ! »
(Genèse XVIII, 12)

La réaction que les auteurs prêtent à l’épouse du patriarche est remarquable dans sa forme. Celle-ci aurait pu simplement regretter que la ménopause eût doublé les raisons de sa stérilité. Mais elle répond en termes de jouissance. Or, dans l’acte de fécondation, la jouissance est, certes, souhaitable, mais elle ne préjuge en rien de l’efficacité du rapport. Il est donc pour le moins curieux que ce terme, absent par ailleurs du corpus biblique, n’apparaisse qu’à cette occasion.

Revenons maintenant sur le sens du mot “*edenâh*”. Il constitue la forme féminine de עֵדֶן [“*edên*”], terme qui désigne le jardin dans lequel fut placé le premier couple humain. Ce mot se rencontre également dans l’akkadien, sous la forme *edinu* et en sumérien *edin*, où il a le sens de “steppe, désert”¹.

Mais l’hébreu le construit sur le verbe אָדַן [“*âdan*”], orphelin lui aussi, qui signifie “vivre délicieusement”. Le mot “*edên*”, quand il ne désigne pas l’habitat primitif d’Adam et Ève, a d’ailleurs le sens de “délice” (trois occurrences), sens qui est resté dans le français “*édénique*”.

Mais, comme chacun sait, le premier couple en sera chassé et nous pouvons en conclure que, par opposition, le monde normal dans lequel vivaient les anciens Hébreux s’apparentait davantage à une vallée de larmes qu’au palais des mille et une nuits.

D’autres termes du vocabulaire biblique peuvent encore être convoqués, tels que le verbe חָפַץ [“*hâfêç*”], qui a le sens générique de “vouloir”, avec des extensions de sens, dans une dizaine de cas, qui vont vers la convoitise amoureuse, le désir, le besoin de plaisir et l’action de plaire. Sichem, par exemple, convoita si fort Dinah, la fille de Jacob, qu’il finit par la violer². Ce mot est également utilisé pour désigner l’affection que Jonathan, le fils de Saül, portait à David³.

Enfin, le mot תְּשׁוּקָהּ [“*teshôqâh*”] a le sens de “désir violent”. Il n’est mentionné qu’à trois reprises et, hormis dans le *Cantique des cantiques* (VII, 11) où il désigne l’attirance intense que provoque la promise chez son fiancé, il est plutôt porteur d’une valence négative. C’est ainsi qu’on peut le voir dans ce premier extrait, qui illustre à sa manière les conséquences de la faute primordiale d’Ève et d’Adam :

Ton désir sera vers ton homme et lui, il te dominera.

(Genèse III, 16)

Cependant, la troisième occurrence de ce mot, très courte mais très parlante, vient quelque peu tempérer cette position :

Je suis à mon amant, son désir est sur moi.

(Cantique des cantiques VII, 11)

Le désir ici a changé de sexe et c’est celui de l’homme qui est représenté, non pour péjorer son image, mais au contraire pour la glorifier. C’est du désir de l’homme qu’éclatera la jouissance de la femme et on ne trouve, dans ce verset, nulle mention de quelque forme de domination que ce soit.

1. Olivier ODELAINE et Raymond SÉGUINEAU, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Éditions du Cerf, Paris, 1986, p. 114.

2. *Genèse* XXXIV, 2, 19.

3. *I Samuel* XIX, 1.

Cependant, on reste frappé par le parallélisme des formules dans ces deux versets avec cette image du désir qui est « sur » la personne concernée, comme une forme de possession. Un peu comme si le désir était le résultat d'une action volontaire, voire volontariste, exercée sur les créatures par une forme de déité invisible. Un désir surnaturel, en quelque sorte.

Mais la nuance est de taille entre le désir qui se manifeste dans la *Genèse* et celui qui est à l'œuvre dans le *Cantique des cantiques*. Dans le premier cas, il s'agit d'une forme de pulsion très négative que l'homme doit maîtriser et dont il doit même s'affranchir pour vivre pleinement sa condition de mari et d'homme. Rappelons que le terme hébreu servant à désigner le mari est *בַּעַל* [*ba'al*] qui a aussi le sens de "maître" et également de "propriétaire". On ne saurait être plus clair quant à la hiérarchisation de la structure familiale.

Le second cas part d'un autre point de vue, celui de la femme. Et il semble s'inscrire en dehors de la relation d'épouse à époux, pour prendre une optique nettement plus libertine. Cependant, il dénote lui aussi de l'incoercible puissance qu'exerce la pulsion sexuelle sur l'individu et que, pour l'assouvir comme pour le contenir, il faut recourir à une forme de domination.

Et, à nouveau, nous pensons à l'action puissante d'une insaisissable divinité, qui s'emparerait de l'individu sans qu'il en ait conscience. On se rappelle en effet qu'en Israël et dans tout le Proche-Orient sémitique ancien, la croyance était forte dans le fait que les dieux pouvaient s'emparer des hommes en s'accrochant à leurs vêtements ou à leurs cheveux, afin de leur dicter leur conduite¹.

Que peut-on penser de cette opposition de style entre les deux versets ? D'abord que les auteurs ne partageaient pas nécessairement les mêmes convictions sur tous les sujets et le *Cantique des cantiques* développe, sur ce point, une originalité que nous aurons soin d'étudier plus loin.

Mais on peut aussi raisonnablement penser que les mêmes mots peuvent recouvrir des réalités différentes selon leur emploi, le contexte ou la volonté de l'auteur.

Il n'en reste pas moins vrai que, pour les auteurs des premiers chapitres de la *Genèse*, ce mot est très négativement connoté. Son emploi apparaît dans un contexte de faute, de la femme comme de l'homme, mais l'inégal partage du châtiment nous laisse le sentiment tenace que l'homme s'en sort beaucoup mieux que sa compagne alors que, eu égard à la considération dont son sexe fait l'objet dans tout le texte biblique, il aurait dû, au contraire, assumer de la faute l'essentiel de la paternité.

Il est néanmoins un autre terme, rare lui aussi et qui, lorsqu'il est employé au *hitpael*², semble affirmer un équilibre réel entre le plaisir de l'homme et celui de la femme : c'est le verbe *עלם* [*'âlas*] traduit, dans le verset suivant, par le verbe "jouir" :

Viens ! Enivrons-nous de volupté jusqu'au matin et jouissons ensemble de nos amours !

(Proverbes VII, 18)

On pourrait croire qu'il s'agit là d'un verset tiré du *Cantique des cantiques* plutôt que des *Proverbes*, généralement plus austères. En réalité, ces mots sont mis dans la bouche d'une femme adultère, agissant un peu à la manière d'une prostituée.

L'auteur mentionne donc ces paroles pour les mieux condamner, non pour les glorifier. Il n'en est pas moins vrai que, pour le bien ou pour le mal, ce verbe suppose quand même une équivalence des plaisirs physiques entre l'amant et l'amante, si la morale n'y trouve pas son compte. Signalons au passage que le mot "volupté" inscrit dans ce verset est une interprétation de l'hébreu *דוד* [*dôd*], qui a le sens général de "chéri".

1. Sur cette question, voir Daniel FAIVRE, *Vivre et mourir dans l'ancien Israël*, op. cit., pp. 167-180.

2. Le *hitpael* est une forme verbale intensive et réfléchie de la conjugaison hébraïque.

2. Un langage amoureux entre trivialité et euphémisme

Les mots hébreux pour désigner les zones érogènes méritent qu'on s'y arrête un moment. Partons de cet extrait :

*Jouis de la femme de ta jeunesse, biche aimante, gazelle gracieuse. Ses seins t'enivrent en tout temps...
Pourquoi t'amouracherais-tu d'une autre et pourquoi embrasserais-tu le sein d'une étrangère ?*

(Proverbes V, 18-20)

Deux jouissances différentes avec deux manières de désigner les seins. Ceux de la femme légitime sont définis par le mot דָּד [dad], ceux de l'étrangère par חֵיק [héq], qui a plutôt le sens de "giron", dans lequel on cherche à se réfugier. Est-ce un nouveau hasard ? Et pourquoi existe-t-il un troisième mot שָׂדֵי [sbad] pour les désigner ?

Nous avons déjà évoqué ces méthodes de traduction, qui recourent fréquemment à l'euphémisme lorsqu'il s'agit de rendre compte de passages quelque peu scabreux. N'est-ce pas prendre le risque de faire passer les anciens Hébreux pour plus prudes qu'ils n'étaient ?

Toutes les langues génèrent des argots, des expressions triviales, en particulier lorsqu'il s'agit de propos touchant à l'érotisme et à ses accessoires. Dans notre langue française, nous disposons d'un assez large vocabulaire pour désigner la poitrine des femmes autrement que par le mot "seins". Avec des mots pas toujours très valorisants.

Est-il permis de penser que les auteurs judéens disposaient de cette même panoplie linguistique, d'autant qu'ils étaient des hommes et que, traditionnellement, donner des noms d'oiseaux aux accessoires féminins constitue une très ancienne pratique oratoire, chez les mâles de tous horizons.

En effet, les seins de la femme, allégories de la féminité, semblent avoir été, pour certains hommes de cette époque au moins, l'objet d'une grande fascination mais aussi d'une grande haine. Chez Ézéchiel, par exemple :

Tu boiras la coupe de ta sœur [...]. C'est une coupe de désolation [...]. Tu la boiras, tu en rongeras les tessons et tu te déchireras les seins.

(Ézéchiel XXIII, 32-34)

Revenons sur ce troisième mot, שָׂדֵי [sbad]. Il ne manque pas d'intérêt car, outre qu'il désigne également le sein du chacal¹, ou plutôt celui de sa femelle, il sert aussi à désigner métaphoriquement l'abondance et, dans cette perspective, il a bien le sens de "mamelle". Mais les deux consonnes qui le composent, peuvent être vocalisées différemment.

Avec un *holem*², le mot devient שָׂדֵי [sbad] ; il prend alors le sens de "démon"³ ou même de "violence"⁴, voire de "ruine"⁵. Et rappelons que si cette vocalisation a été réalisée bien des siècles après la rédaction finale de la Bible, rien ne nous permet d'affirmer qu'elle était déjà effective à l'époque de la rédaction.

D'autant que, par le prophète Osée, ce mot est utilisé dans le sens de « sein » :

Accusez votre mère [...] pour qu'elle détache son visage de ses prostitutions et ses adultères d'entre ses seins.
(Osée II, 4)

1. *Lamentations* IV, 3.

2. Signe vocalique destiné à rendre le son "o" et matérialisé par un point à gauche au-dessus de la consonne.

3. *Deutéronome* XXXII, 17 ; *Psaumes* CVI, 37.

4. *Amos* V, 9 ; *Jérémie* VI, 7.

5. *Isaïe* LIX, 7 ; *Osée* VII, 13.

Ce prophète semble particulièrement intéressé par les différences anatomiques entre mâle et femelle car, plutôt que de dire simplement qu'une enfant est devenue une femme, il croit utile d'entrer dans les détails et de préciser :

Tes seins s'affermirent et du poil te poussa. Tu étais nue et découverte.

(Ézéchiel XVI, 7)

On a l'impression que le prophète peine à masquer, une fois de plus, une forme de jubilation assez malsaine à imaginer le corps d'une adolescente en pleine mutation, jubilation dans laquelle la miséricorde ne trouve guère de place et qui tend à résumer la femme à une paire de seins posés sur un pubis.

Aurait-il formulé la chose de la même manière s'il avait dû décrire l'éclosion de la puberté chez un jeune garçon ? Nous sommes en droit d'en douter.

Avant de quitter, bien à regret, la poitrine des jeunes filles, arrêtons-nous un moment sur un terme qui semble faire le lien entre le sein et le ventre de la femme, c'est le mot רֶחֶם [rèhem] :

Dès la sortie du sein, je fus remis à toi. Depuis le ventre de ma mère, mon dieu, c'est toi.

(Psaume XXII, 11)

On le trouve également sous la forme féminine de רַחֲמָהּ [rahemâh]. Il désigne le sein intérieur, le sein "noble" pourrait-on dire, le sein maternel en même temps que l'utérus.

L'hébreu biblique ne nous offre en effet que peu de mots pour désigner les divers éléments, internes ou externes, de l'être humain, mais ce mot n'apparaît que dans des récits liés à la conception et n'est jamais utilisé pour désigner l'intérieur de l'homme. Il est tiré d'un verbe, רָחַם [râham] dont le sens générique est "aimer".

Le ventre est aussi désigné par un autre mot, בֶּטֶן [bèten], appliqué indistinctement à la femme, à l'homme mais aussi à l'animal et ne possède aucune inflexion érotique, sauf peut-être dans le *Cantique des cantiques*¹, mais qu'est-ce qui n'en possède pas dans ce livre si singulier.

Le bas-ventre en revanche fait l'objet, de la part des rédacteurs, d'une plus grande prudence qui les pousse à utiliser un terme assez générique, עֶרְוָה [èrevâh], que la plupart des Bibles françaises rendent par le mot très pudique, si l'on peut dire, de "nudité", à quoi il est étymologiquement rattaché.

Ce terme est cependant dépourvu de toute ambiguïté, comme on peut le constater chez Isaïe, qui n'a pas grand-chose à envier à Ézéchiel sur le plan de la misogynie militante :

Retrousse ta robe, dénude tes cuisses. [...] Ta nudité sera découverte et ta honte sera contemplée.

(Isaïe XLVII, 2-3)

Ce que désigne le mot nudité, chacun peut se l'imaginer à la lecture de ces versets. Cependant, ce terme ne semble pas posséder de connotation argotique puisqu'il désigne indifféremment l'intimité de la femme comme celle de l'homme.

Le sexe de la femme est également désigné par des termes à résonance très péjorative. C'est par exemple le cas de קָלוֹן [qalôn] : il a généralement le sens de "mépris" ou "honte" mais, dans l'extrait suivant, qui ressemble curieusement aux propos d'Isaïe ou d'Ézéchiel sur la question, le sens de ce mot, que nous choisissons de traduire par "sexe" semble dépourvu d'ambiguïté :

Moi, je relèverai ta jupe sur ton visage et ton sexe sera vu. Tes adultères, tes hennissements, ta prostitution indécente, sur les collines et les champs, je vois tes abominations.

(Jérémie XIII, 26-27)

1. *Cantique des Cantiques* VII, 3.

Ézéchiel, qui n'est jamais très loin lorsque l'on évoque ces choses-là, use aussi d'un terme orphelin, au moins dans ce sens, נְבוֹשֶׁטַת [neboshet], que nous avons traduit par "vulve" lors d'un de ces récits dans lesquels il excelle :

Puisque tu as découvert ta vulve et que ta nudité a été dévoilée par tes prostitutions sur tes amants et toutes leurs idoles abominables [...], j'assemblerai tes amants et [...] je découvrirai ta nudité et ils verront ta nudité...

(Ézéchiel XVI, 35-37)

Ce terme désigne également, dans un premier sens, le bronze coulé. Sous le calame d'Ézéchiel, il est possible qu'il désigne, sous une forme très imagée et probablement péjorative, le lieu où s'écoulent les menstrues de la femme, source inépuisable d'impureté dans l'esprit des hommes de cette époque.

Dans sa traduction, Chouraqui l'a traduit par « con ».

Et on peut parier, avec quelque chance de succès, que le mot utilisé ici a probablement des relents argotiques.

Signalons cette manière de désigner le sexe féminin en fonction de sa forme, dans un épisode où deux jumeaux combattent à l'intérieur du ventre de leur mère pour sortir le premier et arracher à l'autre le droit d'aînesse. Il s'agit en l'occurrence du sexe de Tamar qui accouche des œuvres de son beau-père, Juda :

[Alors, la sage-femme dit] : « Quelle fente tu as fendue ! » Et elle lui donna le nom de Phèrèç.

(Genèse XXXVIII, 29)

C'est donc le mot hébreu פְּרֵרֶץ [phèrèç], signifiant littéralement "fente", qui devient le patronyme du nouveau-né, un nom qui ne reparait plus dans l'ensemble de la Bible. C'est fort compréhensible d'ailleurs car on devine que ce ne fut probablement pas un nom facile à porter.

Et une autre manière triviale de qualifier le sexe de la femme ?

On pourrait presque affirmer qu'un enfant de bonne famille jérusalémite aurait pu recevoir une salutaire paire de gifles par ses parents s'il avait prononcé à haute voix quelques-uns des mots énoncés plus haut.

Il reste enfin deux mots différents, construits à partir d'un même radical qui n'apparaît pas dans le texte biblique מַעַר [ma'ar] et מְאוֹר [mâ'ôr] évoquant l'un et l'autre la nudité des parties génitales que l'on dévoile avec un peu trop d'insistance. On les rencontre successivement dans ces deux versets :

Voici que moi, je relèverai ta jupe sur ton visage et je ferai voir ton sexe aux nations !

(Nahum III, 5)

Malheur à toi, qui fais boire ton compagnon, qui ajoute du poison au point de l'enivrer, pour regarder son sexe !

(Habaquq II, 15)

Ainsi qu'on peut le constater, le premier, *ma'ar*, semble désigner le sexe féminin et le second, *mâ'ôr*, celui de l'homme. Mais ici aussi, ils sont investis d'une inflexion pour le moins négative et s'inscrivent dans le même cas de figure rencontré chez les trois grands prophètes.

Le sexe de l'homme a lui aussi ses termes spécifiques.

Nous avons eu l'occasion d'apprendre, grâce aux précisions d'Ézéchiel, que les Babyloniens étaient fort bien dotés par la nature, puisque leur בָּשָׂר [bâsar] était d'une taille nettement au-dessus de la moyenne humaine. Rappelons-en la formulation dans la bouche du prophète :

Sa sensualité s'excita pour leurs débauchés, dont la chair est telle la chair des ânes et le membre pareil au membre des chevaux.

(Ézéchiél XXIII, 11, 20)

Souvenons-nous que ce terme désigne d'abord la "chair", mais qu'il peut être porteur d'une valence assez négative, car c'est par la chair que l'homme – et surtout la femme – s'écarte de la règle de vie préconisée par YHWH, en succombant aux exigences qu'elle lui commande. À cinq reprises au moins, il sert clairement à évoquer le sexe de l'homme.

Mais dans le même passage, un autre terme est utilisé pour préciser que le membre en question est aussi comparable à celui d'un cheval, c'est-à-dire avec une pointe de plus : il s'agit du mot **זֶרְמָה** [*zirmâh*]. C'est un nouvel hapax, que l'on traduit généralement par "membre" et qui semble lié étymologiquement au verbe, rare lui aussi, **זָרַם** [*zâram*] signifiant "se vider". Une telle association laisse à penser que, pour les Hébreux, la fonction créait l'organe.

Ainsi que l'orgasme, d'ailleurs, qui pour les hommes de cette époque, devait forcément être lié à cette notion de "vidage".

Une perception qui n'a d'ailleurs pas totalement disparu aujourd'hui, loin s'en faut.

Mais cette manière d'associer l'objet à une fonction aussi triviale pouvait constituer une forme d'argot pour désigner le pénis. Cela expliquerait son absence dans les autres livres bibliques, mais aussi sa présence ici où cet organe est présenté d'une façon aussi disproportionnée et surtout aussi péjorative.

Chose étonnante enfin – mais pas tant que cela si l'on songe aux sobriquets dont on a affublé le pénis dans le français contemporain – c'est un nom féminin.

Un autre hapax, **שַׁפְּכָה** [*shafkâh*], féminin lui aussi, apparaît dans une suite de prescriptions sur la pureté pour désigner la verge. Mais il n'a pas la moindre connotation érotique, au contraire :

L'homme au testicule écrasé et l'homme à la verge coupée n'entreront pas dans l'assemblée de YHWH.
(Deutéronome XXIII, 3)

Dans ce même verset, se trouve d'ailleurs représenté tout l'appareil génital masculin externe puisque le terme **עֲשֵׂבֶכֶת** [*eshèkèk*] désigne le "testicule" (il est dans ce verset employé au singulier). Mais tout comme son acolyte, c'est aussi un mot orphelin.

Et c'est tout !

Nul autre terme n'apparaît, sinon un dernier hapax qui semble désigner lui aussi les testicules et qui apparaît dans un bien curieux passage traitant de l'art et la manière de légiférer en cas de différends entre des individus. Et si l'on en croit ce verset, les femmes d'Israël avaient des façons bien à elles de mettre un terme à un pugilat entre deux hommes :

Lorsque deux hommes se battent, un homme et son frère, et que la femme de l'un d'eux s'approche pour délivrer son homme de la main de celui qui le frappe, si elle lance sa main et le saisit par les parties honteuses, tu lui couperas la main. Ton œil n'aura pas de pitié.

(Deutéronome XXV, 11)

Le terme rendu par "parties honteuses" est **מְבוּשִׁים** [*mevoûshîm*] est le pluriel d'un mot qui n'apparaît nulle part ailleurs. Le genre de châtiment évoqué ici – la main tranchée –, fort connu dans tout le Proche-Orient et qui semble redevenir dramatiquement à la mode, est en revanche totalement absent du corpus biblique, qui ignore toute forme de mutilation hormis celle-ci et, bien sûr, la circoncision qui répondait à d'autres préoccupations.

3. Les rencontres amoureuses

Délaissions d'abord la poésie pour aborder les manières les plus pragmatiques de la jouissance amoureuse, avec une formule qui revient assez fréquemment dans le texte biblique et qui trouve son paradigme dans les premiers récits de la création :

L'homme connut Ève sa femme. Elle conçut et enfanta Caïn.

(Genèse IV, 1)

Le verbe hébreu utilisé ici est יָדָע [yáda"] "connaître". Il possède un sens très direct et un tel type de "connaissance" annonce invariablement, dans le texte biblique, la venue quasi mécanique d'un enfant, neuf mois plus tard. La volupté n'est pas de mise ou, pour dire mieux, vient en sus. Il s'agit au mieux d'une manière d'informer sur la paternité de l'enfant à venir, une forme de faire-part de naissance avant l'heure.

Rien donc qui soit de nature à prêter à la volupté.

Le second verbe בָּוֹא [bó'] "venir" est encore plus rébarbatif car il ne suggère même pas une once d'intimité entre les deux partenaires. Le résultat de cette rencontre est absolument le même que dans le premier cas. La formule employée ressemble d'ailleurs fortement à la précédente :

Il vint vers Hagar et elle conçut.

(Genèse XVI, 4)

On peut difficilement faire plus concis.

Et ces deux verbes ont en commun l'unilatéralité du geste : c'est l'homme qui "va" vers la femme et c'est lui, toujours, qui la "connaît". En outre, ce dernier verbe touche toutes les formes de connaissances, puisqu'il signifie également "enseigner". Cette extension de sens laisse rêveur sur l'égalité, même sexuelle, entre l'homme et la femme.

Le rire, du verbe צָחַק [çáhaq], rencontré précédemment dans la bouche de Sarah pouvait aussi prendre une coloration dans laquelle l'humour paraît très nettement relégué au second plan. Nous le constatons en particulier dans l'extrait suivant :

Après de longs jours passés là, Abimélek, roi des Philistins, regarda par la fenêtre et vit Isaac rire avec Rébecca. Abimélek héla Isaac et lui dit : « C'est donc ta femme ! Pourquoi me disais-tu que c'était ta sœur ? »

(Genèse XXVI, 8-9)

Ce mot prend clairement ici une connotation érotique.

On le retrouve avec Joseph, en butte aux appétits clairement affichés de l'épouse de Putiphar, le chef des gardes qui l'a recueilli sous son toit. Appétits fort compréhensibles par ailleurs puisque le mari en question, dépeint sous les traits d'un eunuque, peinait sans doute quelque peu à remplir efficacement ses devoirs conjugaux, surtout face à une femme qui semble avoir été dotée d'un tempérament aussi exigeant.

La femme de son maître leva les yeux sur Joseph et dit : « Couche avec moi ! ». [...] (Quelques jours plus tard), elle le saisit par le vêtement et lui dit : « Couche avec moi ! » Mais il abandonna son vêtement dans sa main et il s'enfuit. [...] Elle appela les hommes de sa maison et leur dit : « Voyez, on nous a amené un homme hébreu pour rire avec nous ! Il est venu à moi pour coucher avec moi, mais j'ai crié à pleine voix. »

(Genèse XXXIX, 7-15)

Il s'agit ici de la même sorte de rire que celui qui occupait à ce point Isaac et Rébecca qu'ils en avaient oublié de fermer les fenêtres de leur chambre. Mais le contexte en est radicalement différent. D'abord parce que le verbe en question est renforcé par un autre, nettement plus direct, שָׁכַב [shákan], un mot très répandu signifiant "coucher", qui lève toute ambiguïté sur le sens figuré de "rire". Ensuite, bien sûr, parce que les deux protagonistes de cette histoire n'éprouvent pas le même besoin de rire ensemble. L'action autoritaire de cette femme, dont on n'a pas jugé utile d'indiquer le nom, s'apparente à un désir de viol, que l'on qualifierait aujourd'hui de harcèlement.

Un viol d'autant plus insupportable qu'il s'exerce dans le sens inverse de celui auquel les Hébreux devaient être familiarisés et qu'ils semblent n'avoir pas toujours dédaigné.

Et qu'on peut trouver dans cet extrait :

Dinah, fille que Léa avait enfantée pour Jacob, sortit pour voir les filles du pays. Sichem, fils de Hamor le Hivvite, le prince du pays, la vit. Il la prit, il coucha avec elle et la viola. Alors, son être s'attacha à Dinah, fille de Jacob et il aima la jeune fille et parla à son cœur. Puis il parla à Hamor, son père et lui dit : « Prends-moi cette enfant pour femme ! »

(Genèse XXXIV, 1-4)

Un coup de foudre pour le moins unilatéral et qui ne semble guère suggérer de réciprocité, puisque Sichem ne trouve pas de manière plus subtile de manifester son intérêt pour Dinah que de la violer. En outre, l'amour semble surgir après coup, si l'on ose dire, ce qui suppose qu'il aurait pu ne jamais venir. Malgré cet amour, le jeune homme ne manifeste pas l'ombre d'un regret d'avoir ainsi placé la charrue avant les bœufs.

Nous ne développerons pas davantage sur cette question du viol, sinon pour en souligner le caractère presque institutionnel, dans la mesure où l'hébreu disposait de quatre verbes différents pour le qualifier. Ils devaient sans doute comporter quelques variantes qui nous échappent aujourd'hui mais qu'il est impossible de mettre en lumière.

On peut penser que certains d'entre eux devaient être nettement plus crus que le générique.

Ce verbe *shâkav* possède d'autres développements linguistiques, puisqu'il est à la base de trois substantifs distincts et riches de sens. Le mot שִׁכְבָּהּ [*shikebâh*] peut se parer de nuances nettement plus poétiques, au moins en apparence, ainsi qu'on peut le voir dans le verset suivant :

Au soir, les cailles montèrent et couvrirent le camp.

Au matin, une couche de rosée s'était posée autour du camp.

(Exode XVI, 13)

Le mot en question ne définit pas la rosée mais la "couche", ce qui reste quand même assez proche de son sens initial car elle vient en quelque sorte féconder le désert.

Une fécondation qui, pour certains auteurs, prend des formes nettement moins éthérées.

Cependant, ce qui semble parfaitement clair avec le passage du verbe au substantif, c'est que la jouissance est étroitement dépendante de l'expulsion du liquide séminal. D'ailleurs, pour définir le rapport sexuel en lui-même, l'hébreu utilise une formule très concrète et manquant singulièrement de légèreté mais qui a au moins le mérite de la clarté à défaut de celui de la poésie : שִׁכְבָּהּ זָרַע [*shâkav shikebâh zèra*"], que l'on pourrait traduire littéralement par "coucher une éjaculation de semence"¹.

L'acte d'amour est bien vu comme un épanchement, au sens le plus littéral du terme. D'ailleurs, la conception elle-même participe de cette même logique. Ainsi peut-on lire cette allégorie, dans le livre de *Job*, qui aurait pu être forgée dans l'une de nos provinces françaises :

Ne m'as-tu pas fait couler comme du lait et cailler comme du fromage ?

(Job X, 10)

Car en effet en ces temps, la rencontre entre le spermatozoïde et l'ovule était encore inconnue des spécialistes et la seule substance fécondante était à l'évidence d'origine masculine. Donnée par la divinité, elle était incorruptible dès lors qu'elle était introduite dans le corps féminin selon les moyens naturels. De ce fait, la stérilité n'était imputée qu'aux femmes.

Le second substantif שִׁכְבֹּתָּ [*shekovét*] est de même nature et il apparaît dans une expression similaire : נָתַן שִׁכְבֹּתוֹ לְזָרָה [*nâtan shekovetô lezâra*] "donner son épanchement de semence".

1. *Lévitique* XV, 18 et XIX, 20.

A la femme de ton compatriote, tu ne donneras pas d'épanchement de semence.
(Lévitique XVIII, 20)

Ce peut être à une femme ou à un animal, mais la chose n'est pas appréciée de la même manière dans l'un et l'autre cas¹, comme nous le verrons plus loin.

Le troisième nom enfin, מִשְׁכָּב [mishekkáv], a un sens moins discriminatoire : il désigne tout à la fois le fait de coucher avec une femme et le lieu où l'on se couche, c'est-à-dire le lit². On lui connaît même une extension nettement plus débonnaire vers le sens de "méridienne"³. C'est peut-être d'ailleurs au cours d'une de ces siestes qu'Isaac et Rébecca se sont fait prendre la main dans le sac par Abimélek.

Ainsi, notre première tentative pour trouver un amour sain et partagé n'a donc pas été pleinement couronnée de succès. Mais, avant d'aborder le *Cantique des cantiques* qui constitue en quelque sorte le chef-d'œuvre de l'amour biblique, nous devons encore chercher dans les autres livres de la Bible.

Et c'est sous une manière d'antiphrase qu'on trouve un plaisir partagé entre l'homme et la femme et décrit avec un minimum de précision. Détail intéressant, c'est ici une femme qui parle, même si c'est encore un homme qui tient le calame d'un texte que nous avons déjà eu l'occasion de présenter, mais de façon plus succincte :

Troublante et rebelle, [...] elle le saisit et l'embrasse et lui dit d'un air effronté : « J'ai recouvert mon lit de couvertures, d'étoffes en lin d'Égypte, j'ai aspergé ma couche de myrrhe, d'aloès et de cinnamome. Viens ! Enivrons-nous de volupté jusqu'à l'aurore, jouissons amoureusement l'un de l'autre ! » [...] Par ses paroles désarmantes, elle le fait vaciller, ses lèvres doucereuses l'entraînent.

(Proverbes VII, 11-21)

On a donc, ici, le discours amoureux d'une femme que tout Israélite aimait entendre. Et nous sommes très loin des jouissances arrachées de force telles que nous avons pu les entrevoir dans les premiers temps de ce chapitre. Ce plaisir-là, nous devons maintenant le confirmer par d'autres lectures.

Et en particulier par ce très étonnant *Cantique des cantiques*.

4. Un poème érotique au cœur du corpus biblique

Le but n'est pas ici de nous livrer à une exégèse complète de ce livre qui, pour le moins, dénote avec les autres écrits bibliques. Rappelons simplement que, dès sa canonisation (IV^{ème} ou V^{ème} siècle), il fit l'objet d'attitudes très tranchées chez les premiers exégètes de la Bible, des sages du Talmud aux pères de l'Église.

Dans les deux cas – et bien d'autres – le caractère érotique, voire pornographique, de ce livre est clairement mis en évidence. La canonisation de ce livre a été obtenue grâce à la stratégie d'une lecture allégorique représentant les amours unissant YHWH, dont le nom n'apparaît qu'une seule fois et sous une forme abrégée⁴, à son peuple.

La composition de ce poème semble s'échelonner sur près de 7 siècles et montre la persistance d'une forme d'érotisme qui n'avait pas la génitalité comme préoccupation première. En effet, ce livre considère avant tout la jouissance conjointe de l'homme et de la femme, que bien des prophètes ne considéraient qu'avec une certaine appréhension.

Depuis longtemps, les liens entre ces récits et la littérature érotique égyptienne et mésopotamienne ont été mis en évidence⁵ et cela ne doit pas nous étonner, puisque la Palestine

1. Lévitique XVIII, 20 ; XX, 20 ; Nombres V, 10.

2. I Rois I, 47 ; Psaumes IV, 5.

3. II Samuel IV, 5.

4. *Cantique des cantiques* VIII, 6.

5. *Ibidem*.

ancienne, en plus d'être un carrefour entre les deux grandes civilisations, fut longtemps vassalisée par l'un ou l'autre de ces royaumes.

Enfin, si un texte flanqué d'une connotation aussi peu liturgique a pu être finalement intégré dans le corpus des livres sacrés, c'est probablement en raison de sa grande popularité au sein de la population israélite et judéenne. Et c'est bien ce qui va nous intéresser ici, car notre but n'est pas d'en faire une exégèse serrée mais plutôt de montrer qu'il constitue une forme de parangon, un paroxysme des relations douces entre un homme et une femme. Pour être loué comme pour être honni.

Certes, il nous est impossible de connaître l'origine réelle de ces mots, mais l'hypothèse que l'auteur fût réellement une femme n'est pas dépourvue d'arguments¹. Cependant, la médiation de l'homme, lors du passage à l'écrit tout au moins, est assez probable car, pour ce que l'on peut en savoir ou en deviner, les femmes avaient très peu accès à cette technique.

En cela aussi, ces écrits sont uniques.

Il décrit les amours entre une femme, définie comme « la Sulamite » et son amant. Il s'agit d'une appellation que les exégètes peinent à interpréter. Son sens est en effet assez incertain : en hébreu le mot שׁוֹלָמִיט [sboûlammit] pourrait provenir d'un toponyme, anciennement Sunam, aujourd'hui Sulam, situé au pied du mont Hermon ou, plus simplement, être formé à partir du nom féminisé de Salomon : il signifierait alors, la "Pacifiée". Mais cette question étymologique n'interfère nullement sur la couleur de notre propos.

Ces amours ont pris une dimension allégorique pour sortir le texte d'un simple érotisme. On peut le voir dans ce verset :

Tu es belle, ma mie, belle comme Tirsah, gracieuse comme Jérusalem.
(Cantique des cantiques VI, 4)

Tirsah était l'ancienne capitale du royaume du Nord, avant qu'Omri, vers 878 avant notre ère, ne la déplace à Samarie. Nous retrouvons là l'origine de cette interprétation très ultérieure de l'alliance comme lien conjugal. La Sulamite synthétise en elle-même l'alliance entre Israélites et Judéens, entre le royaume du Nord et celui du Sud, puis entre le peuple tout entier et son dieu.

Mais le *Cantique des cantiques* est avant tout un chant de femme, écrit peut-être par des femmes et surtout pour des femmes, même si les hommes ont pu les entonner à pleins poumons dans les tavernes ou à la fin des banquets. Mais ce sont elles qui invitent à l'amour, elles qui hèlent les hommes sans craindre de passer pour des prostituées.

Et, comme nous l'avons précisé plus haut, c'est un hymne à la jouissance, non à la procréation.

Mais un hymne qui procède par métaphores.

Voyons la première :

*Un pommier parmi les arbres de la forêt
Tel est mon bien-aimé parmi les fils.
À son ombre je me suis assise
Et son fruit est doux à mon palais.*

(Cantique des cantiques II, 3)

Le livre des *Proverbes* mentionne également cette activité bucco-génitale en des termes beaucoup moins flatteurs, mais toujours aussi métaphoriques :

Telle est la voie de la femme adultère : elle mange, s'essuie la bouche

1. Voir par exemple André LACOCQUE, « La Sulamite », in André LACOCQUE et Paul RICŒUR, *Penser la Bible*, Éditions Points Seuil, Paris, 1998, pp. 393-400.

Et elle dit : « Je n'ai commis aucune faute ! »
(Proverbes XXX, 20)

Seuls à mentionner, certes à mots couverts, la fellation comme une pratique sexuelle à part entière, les deux auteurs ne s'entendent manifestement pas sur la valeur à accorder à ce geste. Il s'agit en effet d'une pratique qui va à l'encontre de tout ce que la Bible dit sur la valeur gestatrice de l'acte sexuel.

En ce sens, le *Cantique des cantiques* fait figure d'antidote aux amers propos d'Ézéchiel. Là où le prophète cadennassait le plaisir, et tout particulièrement celui de la femme, le *Cantique des cantiques* le laisse pleinement s'épanouir, en le combinant étroitement avec celui de l'homme mais sans le soumettre à sa patriarcale autorité.

C'est donc bien un amour libre, détaché des contingences conjugales et des barrières morales établies par le yahwisme qui s'exprime dans ces versets et c'est sans doute leur beauté qui les a sauvés de l'oubli.

Et si l'amour est libre, les mots le sont aussi, même s'ils sont imagés.

Attardons-nous un instant sur certains d'entre eux, à commencer par ceux qui désignent la vigne, dans cet extrait où la jeune fille justifie ainsi sa peau bronzée :

*Les fils de ma mère se sont enflammés contre moi,
Ils m'avaient confié la surveillance des vignes
Mais ma vigne à moi, je ne l'ai pas gardée.*
(Cantique des cantiques I, 6)

Quelques chapitres plus loin, elle ajoute :

Ma vigne est à moi, elle est pour moi.
(Cantique des cantiques VIII, 12)

Une image aussi ostentatoire de la vigne nous incite à chercher, pour ce terme, un sens dont l'appellation pourrait être moins contrôlée. Elle est, de toute évidence, source de plaisir. Dans le premier extrait, la vigne semble désigner métaphoriquement la virginité de la jeune fille, qui semble l'avoir perdue avec beaucoup de désinvolture. Le second extrait laisse entendre en filigrane qu'elle parle de son sexe.

C'est peut-être encore plus clair dans l'extrait suivant :

*Alors que le roi était dans son jardin, mon nard a exhalé ses fragrances.
Mon aimé est un bouquet de myrrhe qui repose entre mes seins.
C'est une grappe de henné, à la vigne de la source au chevreau.*
(Cantique des cantiques I, 12-14)

La « source du chevreau », en hébreu עַיִן גְּדִי [ʿeyn gèdî] est généralement identifiée à un toponyme, Engadi, en arabe *Aïn-Djidi*, de sens équivalent, sur la rive occidentale de la mer Morte. Mais cette expression pourrait aussi avoir un sens beaucoup plus imagé.

De toute manière, cela n'empêche nullement de constater le parallélisme entre les deux versets : le bien-aimé est un bouquet de myrrhe entre les deux seins indique de façon métaphorique, mais très claire où chercher la source au chevreau...

Par surcroît, les allusions au vin qui glisse entre les lèvres du bien-aimé plaident encore dans la compréhension de ce sens et un autre verset montre, toujours sous une forme très imagée, que les caresses bucco-génitales n'étaient pas à sens unique.

*Viens Aquilon et toi, Autan, exhale ton souffle
Et que gonfle mon jardin pour que ses fruits ruissellent !
Viens mon bien-aimé, viens dans mon jardin en dévorer les fruits*
(Cantique des cantiques IV, 16)

Si l'auteur n'évoque pas ici, avec tous les garde-fous poétiques nécessaires, la pratique du cunnilingus, alors il nous faut classer le *Cantique* parmi les livres pour enfants. Or, c'est un hymne à l'amour qui évoque ici, sans la trivialité vengeresse dont font assaut beaucoup de prophètes, les préliminaires comme l'acte en lui-même.

Ainsi pouvons-nous lire encore, dans le chapitre V, un début de mise en pratique de la promesse évoquée plus haut avec l'arrivée du bien-aimé, qui vient frapper à la chambre de la Sulamite. Celle-ci, bien sûr, s'éveille aussitôt et commence par un questionnement où se manifeste une dénégation touchante de désir maquillé en fausse pudeur :

*J'avais retiré ma tunique. Comment ! Devrais-je la revêtir ?
J'ai baigné mes pieds. Comment ! Devrais-je les salir à nouveau ?
Mon aimé a posé sa main sur le trou et mon ventre a tressailli
Je me suis levée pour lui ouvrir et mes mains dégouttent de myrrhe.
De mes doigts ruisselants de myrrhe sur la poignée, j'ouvre à mon aimé.
Mais mon aimé avait tourné le dos. Il n'était plus là.*

(Cantique des cantiques V, 3-6)

Certes, il s'agit d'une porte à ouvrir et la plupart des rédacteurs ne semblent pas prendre en compte, dans leurs notes, le caractère quelque peu interlope des propos de la jeune femme. Quelques exemples nous en convaincront.

Dans la Bible de la Pléiade, on peut lire ceci : « La bien-aimée demande le temps de se vêtir, mais le bien-aimé a disparu après avoir vainement essayé d'ouvrir (verset 4). La bien-aimée se lève et se parfume »¹.

La *TOB* va dans un sens similaire en expliquant : « Peut-être essaie-t-il d'ouvrir le loquet intérieur en passant ses doigts par le trou de la porte. Le ventre est le siège des émotions, où on localise volontiers l'âme »².

La Bible de Jérusalem enfin interprète ces versets de la manière suivante : « Le bien-aimé essaie de forcer l'entrée en manœuvrant le loquet qu'on soulevait de l'extérieur avec une clé de bois [...]. La bien-aimée s'est parfumée ou le bien-aimé a laissé cette trace de sa tentative et c'est tout ce qu'elle trouve de lui »³.

Ces arguties sont effectivement basées sur le bon sens, mais aussi sur le sens littéral des mots employés. Or, nous avons eu largement l'occasion de constater que, dans ce livre, les mots ont un goût quelque peu différent que lorsqu'ils sont utilisés par les autres auteurs bibliques. Oserions-nous dire que ce sont des mots "féminins" ?

Cette mise en scène du trou et du loquet, manipulé par des doigts « dégouttant de myrrhe », nous semble surtout de nature à évoquer, d'une façon métaphorique à peine voilée, de savoureuses prémices amoureuses. D'ailleurs, la jeune fille ne prend même pas la peine de se rhabiller. C'est donc complètement nue qu'elle irait ouvrir à son amoureux ? On comprend mieux alors qu'il a vraiment besoin d'elle pour manipuler son « loquet ».

Le dernier verset a probablement été rajouté ultérieurement pour éviter que le texte ne dérape complètement.

Pour conclure sur ce livre, en étant bien certain de n'en avoir pas épuisé toutes les facettes, nous pouvons dire qu'il fonctionne un peu à la manière d'une butte-témoin en géologie. Il rend compte du fait que les plaisirs de l'amour préoccupaient joliment les anciens Hébreux et qu'il serait dangereux de s'arrêter à ce qu'en disaient les prophètes et les législateurs.

1. Édouard DHORME, *La Bible Ancien Testament. II, op. cit.*, p. 1456, note 2-8.

2. *Traduction Œcuménique de la Bible. L'Ancien Testament, op. cit.*, p. 160, notes v et w.

3. *La Bible de Jérusalem, op. cit.*, p. 954, notes b et c.

En effet, malgré le côté évidemment sacré de l'acte procréateur, on en louait aussi volontiers les à-côtés nettement moins orthodoxes mais beaucoup plus riches en sensations, dans une vie où les occasions de se distraire étaient certainement moins nombreuses qu'aujourd'hui.

5. Des interdits nombreux et étroitement codifiés

Les codes juridiques du *Lévitique* et du *Deutéronome* délimitent, avec un soin sourcilleux et d'une manière souvent très radicale, le licite et l'interdit en matière de sexualité. Comme ils le font d'ailleurs pour tous les autres domaines de la vie sociale et religieuse d'Israël.

Nous allons devoir faire le tour de ces interdits et y chercher quand même, en guise de bouffée d'oxygène, les éventuels manquements qui émaillent çà et là le reste du texte biblique.

5.1. L'inceste

Le premier interdit sexuel est généralement présenté comme un commandement commun à toutes les sociétés humaines, même s'il n'existe pas de terme spécifique, en hébreu biblique, pour le nommer :

Aucun homme, parmi vous, n'approchera de la chair de son corps pour en découvrir la nudité.
(Lévitique XVIII, 6)

Ce verset introduit la longue liste des interdits sexuels, qui constitue le thème central de ce chapitre. Il est généralement compris comme une prohibition générique de l'inceste, la « chair de son corps » étant vue comme sa progéniture, en référence à la création telle qu'elle est définie dans la *Genèse*.

Le livre du *Lévitique*, en détaillant la liste des différents cas d'inceste, reste la principale référence législative¹ sur ce point car le *Deutéronome* ne fait que le mentionner très brièvement². La punition en cas de rapports sexuels incestueux varie selon les cas : c'est la mort pour les amours entre ascendants et descendants directs. Mais la peine s'atténue lorsque les liens familiaux se distendent légèrement :

L'homme qui couche avec sa tante découvre la nudité de son oncle. Ils subiront le poids de leur faute et resteront sans enfants.
(Lévitique XX, 20)

La qualification du crime est donc à géométrie variable et d'autres récits bibliques témoignent de ces fluctuations. Nous ne reviendrons pas sur l'inceste caractérisé des filles de Loth, sur lequel nous avons déjà débattu et qui concerne deux peuples étrangers à Israël, les Moabites et les Ammonites.

Mais il est un autre cas qui ne relève pas de politique étrangère :

Or, pendant qu'Israël demeurait dans ce pays, Ruben alla coucher avec Bilhab, la concubine de son père. Et Israël le sut.
(Genèse XXXV, 22)

Pour cela, il sera simplement privé de son droit d'aînesse. On peut cependant s'étonner de la modicité de la peine car, même s'il ne s'agit ici que d'une concubine et non d'une épouse officielle, il semble bien que nous sommes dans une forme d'inceste assez caractérisée et qui demande, dans la législation hébraïque ancienne, des châtiments autrement plus radicaux :

Quand un homme couche avec une femme de son père, il découvre la nudité de son père. Tous les deux seront mis à mort et leur sang retombera sur eux.

1. *Lévitique* XVIII et XX.

2. *Deutéronome* XXIII, 20-24.

En effet, ce n'est pas la consanguinité qui est montrée du doigt ici, c'est l'honneur du père dont le fils ne doit pas « dévoiler la nudité ». Ainsi, le fait qu'il s'agisse de la concubine plutôt que de l'épouse officielle ne modifie nullement la gravité de la faute : la nudité du père découverte par le fils est la même dans les deux cas. Aussi le châtement infligé à Ruben semble-t-il d'une extrême mansuétude.

On peut se référer aussi au cas d'Absalom, bien qu'il soit d'une nature légèrement différente. En effet, celui-ci était en guerre ouverte contre son père, David, quand il décida de suivre les conseils de ses proches :

Et Abitophel dit à Absalom : « Va vers les concubines que ton père a laissées afin de garder sa maison. Ainsi, tout Israël saura que tu t'es rendu odieux envers ton père et ceux qui sont avec toi en seront plus forts.

(II Samuel XVI, 21)

L'acte est accompli mais Absalom ne l'emportera pas au paradis, puisqu'il meurt dans les combats, pris par sa chevelure dans les branches d'un térébinthe et tué par Joab. Cependant, quand il l'apprend, David ne semble guère se préoccuper de l'infamie commise par son fils à son encontre.

Alors le roi, terrassé par l'émotion, monta dans la chambre, au-dessus de la porte et il pleura : « Mon fils Absalom ! Mon fils, mon fils Absalom ! Que ne suis-je mort à ta place ! Absalom, mon fils, mon fils ! »

(II Samuel XIX, 1)

La mort du jeune homme ici n'est pas causée par l'inceste qui l'a conduit sur la couche de son père, mais c'est le résultat d'un acte de guerre. En outre, cet acte est désapprouvé par David lui-même. En d'autres termes, celui qui se sent puni par cet inceste n'est pas le coupable mais la victime.

Ce ne sont là que deux exemples, mais qui tendent à montrer qu'au quotidien, la loi sur la prohibition de l'inceste entre enfant et ascendant était pour le moins flexible et, qu'il s'agît d'Absalom ou même, à un degré moindre, de Ruben, l'offensé ne semblait pas tenir une extrême rigueur à l'offenseur.

Un mot maintenant sur l'inceste entre collatéraux, puni également de mort par le code lévitique, avec Amnon, un autre fils de David :

« Non, mon frère, ne me fais point violence, car on n'agit pas ainsi en Israël. Ne commets pas cette infamie ! Où irais-je avec ma honte ? Et toi, tu serais vil en Israël. Va parler au roi ! Il ne refusera pas que je sois à toi. »

Mais il refusa d'entendre sa voix. Il la saisit, lui fit violence et il coucha avec elle. Puis Amnon ressentit pour elle une profonde haine. Une haine plus forte encore que l'était son amour. Alors, il lui dit : « Lève-toi et va-t'en ! »

Elle lui répondit : « N'ajoute pas, en me chassant, un mal plus grand encore que celui que tu as commis ! »

(II Samuel XIII, 12-16)

Le découpage de ces quelques versets permet de comprendre que deux formes de crimes entrent en concurrence dans cette histoire : l'inceste et le viol.

Le premier y est clairement décrit comme une infamie, mais une infamie qui n'est pas douloureuse pour Tamar. Le viol, en revanche, lui semble autrement plus redoutable, car outre la violence de l'acte, il signe également le déshonneur de la jeune fille.

Entre deux maux, elle choisit donc le moindre et, en désespoir de cause, implore Amnon pour qu'il demande à David l'autorisation de l'épouser légalement.

Si nous devons accorder une authenticité à ce récit, ce n'est probablement pas dans son historicité qu'il faut la chercher mais dans ce qu'il nous dit des mœurs judéennes. En d'autres termes, il n'est pas du tout certain que la chose se soit passée mais, si elle s'était passée, elle se serait très certainement déroulée de la manière dont elle est décrite ici. Cela signifie que ce texte nous délivre une forme de vérité sur la position des individus au regard de la loi, lorsqu'elle légifère sur les rapports homme/femme.

Pour Amnon, l'inceste importe peu.

Il est fils de roi et jouit, à ce titre, de privilèges exorbitants. Tamar est belle, il souhaite la prendre et ne semble, pour ce faire, manifester aucune arrière-pensée. La jeune fille est fille de roi elle aussi, mais cette qualité ne la protège en rien des assauts son frère.

Voyant s'aggraver sa situation, elle choisit clairement l'inceste plutôt que le viol.

Ce qui nous semble ressortir de cette scène, c'est un traitement sexué des injonctions de la loi. Du point de vue de l'homme, la loi semble faite pour soumettre la femme à sa volonté. Pour la femme, l'interdit de l'inceste semble avoir primé dans un premier temps, mais l'inanité de ses efforts pour convaincre son frère la pousse à choisir la voie de l'inceste plutôt que celle du viol. Mais elle subira les deux.

Mais c'est aussi, bien sûr, un traitement social de la loi, dont la rigueur dépend de la condition politique du contrevenant.

Et enfin, plus grave encore que le viol vient la répudiation qui suit le viol et qui est présentée, par l'infortunée Tamar, comme un malheur plus grand encore que les deux premiers.

Car en peu de temps, Amnon enfreint consécutivement deux types de législations : celle qui concerne l'inceste, bien sûr, mais aussi, en répudiant sa sœur, celle qui touche au viol d'une jeune fille vierge et qui oblige le violeur à l'épouser.

5.2. L'homosexualité

La prohibition de l'homosexualité est d'une autre nature. Relisons tout d'abord la manière dont elle est proférée :

Tu ne coucheras pas avec un mâle comme on couche avec une femme. C'est une abomination.

(Lévitique XVIII, 22)

Pour être sans doute plus explicite encore, l'auteur utilise dans les deux versets le mot **זָכָר** [*zâkâr*], qui a réellement le sens de "mâle" pour désigner le partenaire de l'homme. C'est d'ailleurs, comme en français, un terme commun à l'homme et à l'animal.

Mais l'auteur conserve le mot **אִשָּׁה** [*ishshâh*] "femme" pour indiquer le genre de relation qu'il entend condamner. Pour le parallélisme, un principe littéraire souvent employé dans la Bible, il aurait pu tout aussi bien user, pour la désigner, du terme **נְקֵבָה** [*neqévâh*] "femelle". Mais le propos aurait sans doute perdu une partie de la lascivité malsaine dont il entendait colorer l'interdit.

Ainsi, dans sa façon même d'être criminalisée, l'homosexualité est immédiatement dépeinte sous des dehors honteux et poisseux.

Et la suite du récit biblique lui donne raison. Le plus fameux est naturellement l'épisode qui oppose Loth aux habitants de Sodome, lorsqu'il héberge des hôtes que les auteurs désignent comme des envoyés de YHWH, autrement dit des anges.

Nous avons eu l'occasion de nous y attarder à propos d'Abraham, nous n'y reviendrons donc pas.

Cela étant, cette question n'est peut-être pas aussi tranchée dans les livres suivants. Certains récits font état d'une amitié entre hommes qui semble aller un peu au-delà des canons généralement établis.

Étudions plus particulièrement le cas de l'amitié entre David et Jonathan !

La première rencontre entre les deux hommes rassemble tous les ingrédients propres à un coup de foudre.

Or, dès que David cessa de parler, L'âme de Jonathan se lia à l'âme de David et Jonathan l'aima comme son âme.

(I Samuel XVIII, 1)

Le mot hébreu traduit ici par "âme" est נֶפֶשׁ [nèphesh], un terme complexe dont le champ sémantique couvre un très large spectre¹.

Mais dans cet extrait où le mot revient à trois reprises, la traduction est primordiale et nous sommes dans la complète incapacité de définir avec exactitude ce que l'auteur entendait par ce terme. Car, en effet, il pouvait prendre des tournures fortement érotiques, comme on peut le lire dans le livre d'Ézéchiel, toujours prompt à les souligner, sans doute pour en démontrer la mauvaiseté. Dans le verset suivant, le mot *nèphesh* est traduit par "désir" :

Voici que je vais dresser contre toi tes amants dont ton désir s'est détaché.

(Ézéchiel XXIII, 22)

Bien sûr, il faut pondérer notre jugement. Il sans doute serait imprudent de trop focaliser notre attention sur un simple mot mais, dans l'extrait du livre de *Samuel*, celui-ci est renforcé, dans le même verset, par la présence du verbe אָהַב [‘ahav] signifiant "aimer", présence confirmée quelques chapitres plus loin².

Plus précis encore, ce baiser échangé, que l'on trouve dans la suite du livre, est pour le moins ambigu car dans une formulation difficile à traduire :

David se leva du côté du Négev, il tomba le nez à terre et se prosterna trois fois. Puis L'homme et son ami s'embrassèrent. Et l'homme et son ami pleurèrent, surtout David.

(I Samuel XX, 41)

La traduction de la fin du verset est des plus approximatives, mais ce n'est pas elle qui compte ici. Il s'agit de l'utilisation du verbe נָשַׁב [nâshaq], "embrasser". Certes, il ne s'agit pas ici d'un geste qui permet d'attester de la nature homosexuelle des relations entre les deux hommes, mais la précision de termes qui décrivent l'amitié entre les deux hommes ne permet pas de lever le doute.

Cette amitié de David et Jonathan nous rappelle assez fortement les liens très forts qui unissaient, du côté des Deux-Fleuves, le roi Gilgamesh à son double, Enkidu :

Lorsque Enkidu, présent, eut entendu ces paroles, il demeura pensif, les yeux emplis de larmes, les bras sans force, toute vigueur anéantie !

Alors, ils s'enlacèrent et leurs mains se joignirent.

(Tablette ninivite II, 8-13)³

Une dernière série de textes parallèles nous convaincra sans doute de l'ambiguïté des rapports entre les deux couples de héros.

Gilgamesh décrit ainsi à sa mère le songe prémonitoire qu'il a fait de sa rencontre avec Enkidu :

Une façon de bloc venu du Ciel est pesamment tombé près de moi. J'ai voulu le soulever mais il était trop lourd pour moi. [...]

1. Il a été discuté dans Daniel FAIVRE, *Précis d'anthropologie biblique*, op. cit., pp. 24-27.

2. I Samuel XX, 17.

3. Traduction Jean BOTTÉRO, *L'épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, op. cit., p. 87.

Moi, je le cajolais, comme une épouse. Puis je l'ai déposé à tes pieds et toi, tu l'as traité à égalité avec moi.

(Tablette ninivite I, 220-230)¹

À quoi David aurait pu ajouter, lorsqu'il apprit la mort de Jonathan :

Je suis en détresse à cause de toi, mon frère Jonathan, tu étais si charmant. Ton amour m'était plus merveilleux que l'amour des femmes.

(II Samuel I, 26)

Même si les contextes sont différents, nous avons donc représentés, dans les deux cas de figure, les marques d'une virile amitié que nous sommes davantage habitués à rencontrer en Grèce que dans le Proche-Orient biblique. Cependant, elle n'était pas jugée contre nature dans la Mésopotamie voisine où un certain nombre de textes la mentionnent ouvertement et sans pudeur, sans y adjoindre la moindre connotation négative :

*Amour d'un homme pour une femme, signe de la Balance
Amour d'une femme pour un homme, signe du Poisson.
Amour d'un homme pour un homme, signe du Scorpion.²*

Ou encore, nettement plus précis...

*Si un homme couche avec son égal par l'arrière,
Il deviendra le chef parmi ses pairs et ses frères.³*

On ne saurait être plus clair.

Et comme les Hébreux ont été maintes fois au contact des populations assyriennes et babyloniennes, il paraît raisonnable de penser qu'ils n'ont pas toujours considéré l'homosexualité d'une façon aussi radicale qu'ils la traitent dans les codes juridiques.

Ainsi, malgré les fortes réticences qui existent encore aujourd'hui⁴ et qui existeront sans doute encore fort longtemps, nous pouvons donc conclure, avec Thomas Römer, que « le récit de David et Jonathan ne dit jamais explicitement que leur amitié avait une composante érotique, mais il ne l'exclut pas non plus »⁵.

Et si, comme nous avons pu le voir, beaucoup de formes d'érotisme sont strictement prohibées par la loi, mais tacitement et discrètement réalisées dans la pratique, l'homosexualité est de celles-là.

Précisons enfin qu'il s'agit exclusivement d'homosexualité masculine.

Le lesbianisme est totalement ignoré dans les codes juridiques comme dans les récits historiques ou les livres de sagesse. Ce même silence couvre d'ailleurs toute la littérature mésopotamienne.

Cela rend probablement compte du peu de cas que les hommes faisaient, en général, de la femme et de ses plaisirs. En outre, seuls à dispenser la fécondité, ils devaient peut-être penser qu'ils détenaient également, au sein du couple, le monopole de la jouissance.

Surtout si le viol était aussi répandu qu'on semble l'indiquer.

1. *Ibidem*, p. 79.

2. Robert D. BIGGS, "Liebeszauber", in *Reallexicon der Assyriologie*, VIII, Éditions De Gruyter, Berlin New York, 1987-1990, p. 17, cité par Thomas RÖMER et Loyse BONJOUR, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Éditions Labor et Fides, Genève, 2016.

3. Martti NISSINEN, *Homoeroticism in the Biblical World. A historical perspective*, Fortress Press, Minneapolis, 1998, p. 27, même source.

4. À titre d'exemple, lors de l'émission de Josy EISENBERG *La Source de Vie* du 19 mai 2013, l'ancien Grand-Rabin de France Gilles BERNHEIM déclarait, à propos des possibles relations homosexuelles entre les deux hommes « Dieu nous préserve d'une telle lecture ! ».

5. Thomas RÖMER et Loyse BONJOUR, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, *op. cit.*, p. 79.

La femme était programmée depuis Ève pour subir les assauts de son mari et enfanter dans la douleur.

Il n'a donc jamais été question de son propre plaisir, si l'homme n'y prend pas part, au contraire.

À moins que l'on ne considère cette prescription comme une forme d'interdiction indirecte des pratiques saphiques :

Une femme ne portera pas des habits d'homme et un homme ne revêtira pas un vêtement de femme car qui le fait est une abomination pour YHWH, ton Élohim.

(Deutéronome XXII, 5)

Mais ce serait sans doute pousser bien loin l'interprétation car c'est une fonction de commandement qu'elle usurpe, davantage qu'une attitude sexuelle. Cependant, au regard de nombreux versets, la femme était une telle sentine de vices qu'elle était capable de toutes les postures sexuelles et qu'il était dans sa "nature" de les exercer.

Inutile donc d'en dresser une liste exhaustive.

5.3. La bestialité

Enfin, il reste une dernière interdiction sexuelle qui ne souffre, dans tout le texte biblique, d'aucune contestation. Une interdiction qui semble d'ailleurs tomber sous le sens dans la plupart des codes moraux, aux quatre coins de l'humanité.

Elle n'est mentionnée qu'à deux reprises, mais concerne aussi bien l'homme que la femme et la peine encourue va croissant d'un chapitre à l'autre :

Tu ne donneras pas ton éjaculation à une bête pour devenir impur en elle et une femme ne se présentera pas devant une bête pour s'accoupler avec elle, c'est contre nature.

(Lévitique XVIII, 23)

Attardons-nous un moment sur la manière dont elles sont formulées. On remarque d'abord qu'elles ne se disent pas de la même manière pour un homme et pour une femme.

Dans le premier cas, on parle de נתן שכבת *[nâtan shekovêt]*, une formule déjà rencontrée et que l'on peut traduire globalement par "donner une éjaculation". C'est un sens très concret dans lequel le plaisir n'apparaît que très indirectement.

Concernant la femme, on utilise le mot רבע *[râva]* "s'accoupler", un verbe rare puisqu'on ne le rencontre qu'à deux autres reprises et en particulier dans cet autre type d'interdit.

De tes bêtes, tu n'accoupleras pas deux espèces différentes.

(Lévitique XIX, 19)

Ce n'est bien sûr pas la création d'organismes génétiquement modifiés qui nous intéresse ici, mais plutôt l'usage de ce verbe, probablement sous le calame du même auteur puisque nous sommes ici dans la longue série des prohibitions lévitiques, qui devait sans doute relever d'une même main ou, à tout le moins, d'une même école de rédaction.

Cette formulation nous semble de nature à souligner, dans l'esprit des auteurs, une certaine animalité de la femme – et ce n'est évidemment pas un compliment – alors que, pour la même faute, l'homme conserve une dimension nettement plus humaine.

Certes, l'une et l'autre encourent la même peine et la nuance que nous y introduisons peut paraître minime. Cependant, le vocabulaire exprimé pour désigner cet acte nous paraît disqualifier la femme plus encore que l'homme, car elle apparaît davantage ici sous les traits répugnants d'une femelle lascive que comme une femme jouissant pleinement de son humanité.

Et rappelons-nous, une fois de plus, les paroles de ce bon Ézéchiël, qui n'hésite pas à convoquer même les animaux lorsqu'il arrive à court des superlatifs humains :

Sa sensualité s'excita pour leurs débauchés, dont la chair est telle la chair des ânes et le membre pareil au membre des chevaux.

(Ézéchiel XXIII, 11, 20)

Bien sûr, il s'agit ici d'une métaphore mais qui, comme dans l'usage du verbe "s'accoupler", n'ajoute rien à l'honneur du genre féminin.

Toutes ces règles morales se sont progressivement imposées, en même temps que la pensée religieuse sortait de la forêt polythéiste pour l'arbre solitaire du dieu unique.

L'image du mariage entre la divinité et le peuple condamnait ce dernier à un amour exclusif et excluait ainsi toutes les dérives possibles.

Et dans l'imaginaire collectif, toutes ces interdictions ont désormais pris le pas sur les exceptions et donné, à la religion monothéiste, un caractère nettement plus austère que les constructions polythéistes avec lesquelles elle a longtemps cohabité.