



Compte rendu / Book Review

Studies in Religion / Sciences Religieuses
2026, Vol. 55(1) 96–99

© The Author(s) / Le(s) auteur(s), 2025
Article reuse guidelines/
Article reuse guidelines/

Directives de réutilisation des articles:
sagepub.com/journals-permissions
DOI: 10.1177/00084298251352037
journals.sagepub.com/home/sr



Bible, genres et sexualités. « Ni mâle et femelle » (Ga 3,28)

Sébastien Doane (dir.)

Québec : Presses de l'Université Laval, 2025. 271 p.

Le collectif *Bible, genres et sexualités*, sous la direction de Sébastien Doane, rassemble différentes voix de la francophonie afin d'explorer le domaine des études bibliques à l'aide des approches sur le genre et la sexualité et des approches queers. L'introduction au collectif se présente donc aussi comme une entrée en matière aux théories mobilisées par ces approches pour le lectorat moins familier, sachant qu'elles se développent indépendamment des études bibliques. Bien qu'une telle introduction soit nécessaire pour un ouvrage se voulant accessible au « grand public », on pourrait questionner le choix de vouloir couvrir le plus d'auteur-trices possibles plutôt que de se concentrer sur l'apport de théoricien-nes clés et sur la manière dont leurs théories ont été reprises au sein des études bibliques. En raison de ce survol ambitieux, les disciplines d'études critiques présentées – dont l'histoire est longue et complexe, et dont les théories sont souvent même contradictoires – sont simplifiées à un point où quiconque les découvrirait par cet ouvrage aurait tout lieu de douter de leur valeur scientifique et de leur rigueur. On peut également relever le manque d'explications, voire l'omission, de certaines théoriciennes et biblistes queer – des pionnières dans leurs domaines respectifs (Teresa de Lauretis, Bernadette Brooten et Sandra Boerhinger) –, la mécompréhension de Monique Wittig et le manque flagrant de l'apport de Deryn Guest pour les approches queers des textes bibliques, et ce, aux dépens de leurs homologues masculins (Stephen Moore, David Halperin, John Boswell, Marti Nissinen, Joseph A. Marchal) dont les travaux, eux, sont abordés et expliqués plus en profondeur. L'ouvrage aurait également dû faire l'objet d'un travail d'édition plus assidu afin d'éviter des erreurs importantes, par exemple le mégenrement de certain-e-s théoricien-ne-s queer (Alexandre Baril et Sam Bourcier référés sous leurs morinoms, mauvais pronom employé pour Judith Butler) et l'utilisation du masculin comme forme prétendument neutre dans la majorité des chapitres. Ces erreurs réaffirment l'androcentrisme qui caractérise souvent les études bibliques, alors que les auteur-ice-s de l'ouvrage répètent à plusieurs reprises qu'iels s'inscrivent dans une perspective féministe et qu'iels veulent aller au-delà de la binarité de genres.

Le chapitre de Sébastien Doane porte sur « la masculinité violente de David » à partir de deux passages de l'histoire de ce personnage : sa victoire contre Goliath et sa relation avec Bethsabée. Comportant des éléments issus des études des masculinités, il présente un portrait de l'histoire de la réception, allant des pères de l'Église à l'exégèse contemporaine, afin de montrer en quoi des « discours genrés » ont émané de ces récits (108). Cependant, cette volonté de couvrir autant de périodes historiques et dans des champs différents (histoire de la réception, analyse textuelle, histoire de l'art, analyse cinématographique, adaptation de l'histoire de David dans les Bibles pour enfants) a pour effet de n'effleurer le sujet plutôt que d'offrir une analyse approfondie, précise et rigoureuse de ce dernier. L'étude de diverses peintures représentant David dans sa victoire contre Goliath (120-126) aurait pu, à elle seule, faire l'objet d'un chapitre. Le fait de l'inclure au sein d'une analyse ayant pour objectif de se concentrer sur le texte affaiblit la portée du propos, lequel reste conséquemment superficiel. C'est sans compter que l'auteur ne propose aucune analyse exégétique des passages l'intéressant (les versets ne sont d'ailleurs jamais cités), ce qui aurait grandement aidé à mieux comprendre son argumentation. La conclusion, proposant l'adoption d'une « herméneutique provocatrice » (138), soit le fait de reconnaître les qualités de David sans atténuer son caractère violent, semble peu ou prou nouvelle. À la question « quel est le rôle offert aux garçons/ filles, aux hommes/femmes ou aux personnes qui ne correspondent pas à ces catégories binaires ? » (110), l'auteur répond de manière évidente et simpliste sans réellement proposer de solution : « Espérons que de raconter l'histoire de David permette aussi de voir nos propres constructions masculines violentes (souvent appelées toxiques) pour les transformer. » (141). Par ailleurs, s'il y a insistance dans la section théorique sur le concept de genre en tant que construction (111-114) et sur l'importance de dépasser la binarité, cela n'est plus jamais abordé dans le corps de l'argumentation. L'auteur aurait dû revendiquer une démarche favorisant l'étude critique des masculinités plutôt que d'induire son lectorat en erreur quant à ses intentions.

Le chapitre de François Doyon propose une analyse du terme grec *arsenokoitai*, dont la signification imprécise a souvent été instrumentalisée afin de condamner l'homosexualité entre hommes. Doyon propose donc un survol des occurrences de ce terme dans la littérature extrabiblique et en conclut que, vu l'imprécision du terme et des actes qu'il désigne, une traduction visant un groupe en particulier est nuisible et une traduction trop précise devrait être évitée, quitte à garder le terme non traduit (178-181). Grâce à une analyse sémantique et morphologique des termes *andros* et *arsenikon*, il propose une piste d'interprétation originale – mais pas assez développée –, où ce seraient « des personnes sexuellement violentes, des agresseurs ou des individus à la masculinité sexuellement toxique » que Paul réprimanderait par l'usage du terme à l'étude (177). Le titre du chapitre, de même que la question qui l'ouvre, sont toutefois trompeurs puisqu'il n'est jamais question du « drapeau arc-en-ciel de la Gay Pride » (143) et de son lien avec le sujet d'étude. Une explication possible de ce choix de titre serait que la mention du drapeau se voulait symbolique, une façon de désigner les pratiques homosexuelles auxquelles la traduction du terme *arsenokoita* fait souvent référence. Or, la pertinence de ce choix est questionnable (le drapeau arc-en-ciel ayant une histoire particulière et le fait de le limiter aux pratiques sexuelles entre hommes étant réducteur), d'autant plus qu'elle induit à nouveau en erreur sur le contenu du chapitre.

Le lectorat ayant déjà une connaissance des théories queer pourra se satisfaire d'abord du chapitre co-écrit par Lavoie et Létourneau, lequel propose une longue introduction sur le terme « queer » et sur l'émergence de ce qui s'appellera la « théorie queer », et ce, jusqu'à sa reprise au sein des études bibliques. La seconde partie du chapitre propose une analyse exégétique intéressante sur le personnage de la Bien-aimée dans le Ct, afin de mettre en pratique ce qui a été introduit dans la première partie. Je ne propose toutefois pas de résumer ce texte ici, puisqu'il a originalement été publié en 2010 dans la revue *Laval théologique et philosophique*, et n'est donc pas une nouveauté. Par ailleurs, le chapitre co-écrit par Charras-Sancho et Marchet témoigne également d'une bonne compréhension des enjeux queers, alors que les autrices reviennent sur les possibilités interprétatives de Galates 3,25-29 qu'elles qualifient de « passage audacieux », expression traçant un parallèle avec les « passages de terreur » (223-228). S'ensuit un dialogue entre de multiples perspectives théologiques trans sur ce verset (232-233), de même que l'interprétation du baptême comme un moyen de se soustraire aux injonctions binaires de la société (234), avant de passer en revue certaines liturgies baptismales d'églises françaises et suisses qui modifient souvent les versets 26 à 28, omettant son potentiel inclusif et libérateur (241-247). Leur chapitre, qui s'inscrit au sein des théologies queers, se termine en évoquant les défis auxquels font face les personnes trans croyantes, notamment en se voyant refuser un second baptême avec leur nom choisi et devant plutôt trouver des liturgies de bénédictions afin de faire reconnaître ce nouveau nom par leur communauté, ces nouvelles liturgies mobilisant parfois le texte de Paul (252-253). Leur chapitre, à défaut de mobiliser la théorie queer contemporaine laïque, mobilise de manière pertinente les théologies queers et offre une bonne compréhension des enjeux auxquels font face les personnes queers et non binaires chrétiennes. Enfin, la courte réponse offerte par Nicolet en fin d'ouvrage est également riche, à la fois dans sa mise en lumière de certaines limites des textes figurants dans l'ouvrage, de même que dans ses propositions d'angles d'analyse qui auraient pu être abordés. Un chapitre complet de l'autrice aurait été bienvenu.

De manière générale, si l'introduction du collectif affirme vouloir offrir un premier ouvrage d'études bibliques en français abordant les thématiques du genre, de la sexualité et des théories queers, le contenu des chapitres ne corrobore pas cette information. En effet, la moitié de l'ouvrage ne fait jamais référence à ces théories, du moins, à celles développées en dehors des études bibliques et religieuses. Par exemple, dans le chapitre « Dieu 'face féminine' et plus encore » les auteur·ice·s affirment offrir des « considérations [. . .] très théoriques » (106) et une lecture parsemée de « regards queers » (81), bien qu'ils échouent à s'engager véritablement avec les théories sur le genre, en offrant plutôt des explications élémentaires – pour ne pas dire insignifiantes – sur les identités de genres (102-103). De plus, les auteur·ice·s de ce chapitre se contredisent à multiple reprises, notamment en affirmant vouloir refuser les essentialismes tout en parlant de « la femme » (89, 90, 93, 98, 103, 104), mais surtout en oscillant entre les formes masculines, féminines et non-genrées de Dieu/Dieu·e, et ce, sans aucune cohérence avec leur conclusion selon laquelle « Dieu·e contient tous les genres en ellui-même, qu'iel est au-dessus du genre, qu'iel est non binaire et agenre » (104). On note effectivement un retour à une caractérisation masculine de Dieu (« Dieu », « lui ») dans la page suivante de ce

même chapitre, laissant croire que les auteur·ice·s ne se sont pas laissé·e·s convaincre par leur propre analyse.

Il y a donc lieu de se questionner quant à la pertinence de la publication d'un pareil ouvrage en 2025, sachant que la rigueur de son contenu ne peut se comparer à ce qui se publie dans le monde anglophone depuis déjà plus de 15 ans concernant ces mêmes thématiques en études bibliques. En fait, cet ouvrage témoigne plutôt du retard caractérisant les recherches francophones en ce qui a trait à l'utilisation des approches queers en études bibliques. On le remarque notamment lorsque de nombreux·ses auteur·trices du collectif évoquent la théorie de la performativité du genre de Butler sans en expliquer la signification, comme s'il s'agissait d'une théorie fourre-tout (97, 103, 186). D'autres utilisent un vocabulaire désuet et pathologisant (e.g. « la condition homosexuelle ») et soutiennent des affirmations qui manquent de nuance (e.g. « ni le judaïsme ni le christianisme n'[ont] jamais affirmé que Dieu soit masculin », 79), voire simplement erronées (e.g. « la plupart des Églises chrétiennes acceptent déjà la condition homosexuelle et la diversité de genres », 208). On peut également se questionner quant au choix de mobiliser presque exclusivement de la théorie queer antérieure aux années 2000 (ce qui est également souligné par Nicolet, 261), sachant qu'il s'agit d'un domaine foisonnant et que les biblistes anglophones n'hésitent pas à le faire. Enfin, si le directeur de l'ouvrage compare les chapitres qui le composent à « des *tapas*, des petites bouchées qui donnent le goût de poursuivre l'expérience et la dégustation » (24), il serait aussi juste d'affirmer que le livre laisse sur sa faim l'exégète déjà familier·ère avec les approches queers de la Bible et qui espérait trouver dans cet ouvrage « le développement de ces approches en milieux francophones » (27) tel qu'on l'annonçait en introduction. Plutôt qu'un développement, c'est parfois un retour en arrière que l'on ressent à la lecture de ce livre.

Pour conclure, il est important de rappeler que les exégètes empruntant une posture critique engagée devraient être particulièrement conscient·e·s de l'impact potentiel de leurs travaux sur les vies de personnes marginalisées. Par conséquent, ces exégètes devraient s'engager véritablement avec les théories issues de ces milieux et s'assurer qu'ils n'instrumentalisent pas les personnes issues de la diversité sexuelle et de genre en écrivant sur des enjeux qu'ils n'ont pas fait l'effort de réellement comprendre. Considérant le décalage entre l'objectif porté par cet ouvrage (1-3) et les propos tenus dans certains des chapitres y figurant, il y a lieu de considérer le rappel fait par l'exégète queer Jo Henderson-Merrygold, s'inspirant des propos de la théoricienne trans Viviane Namaste, soit l'importance d'éviter « l'exotisation de la transidentité au bénéfice personnel et professionnel de théoricien·ne·s qui se tiennent à distance des vies (si inconsiderément) incluses dans leur travail » (Jo Henderson-Merrygold, *Introducing a Hermeneutics of Cispicion. Reading Sarah and Esau's Gender (Failures) Beyond Cisnormativity*, London, T&T Clark, 2024, 61, ma traduction).

Laurence Darsigny-Trépanier
Université de Montréal