

BIBLE, GENRES ET SEXUALITÉS

«Ni mâle et femelle » (Ga 3,28)

Sous la direction de
SÉBASTIEN DOANE

Série *Réécriture et rupture*



BIBLE, GENRES ET SEXUALITÉS :
« NI MÂLE ET FEMELLE »
(Ga 3,28)

Série « Réécriture et rupture »

Tout a été dit ! Tout a été mis par écrit ! Sommes-nous alors condamnés à toujours réécrire ce qui a été dit ? Comment donc faire du neuf avec du vieux ? Construire sur du connu, n'est-ce pas aussi rompre avec lui ? Voilà les questions auxquelles les travaux publiés dans cette série cherchent à répondre.

Ouvrages parus :

Guy Bonneau, Ângelo Cardita et Beat Föllmi, *La royauté biblique. Regards sur l'utilisation du thème dans la musique, la liturgie et le théâtre*, 2021.

Ângelo Cardita et Ira Robinson (dir.), *Le temps, supérieur à l'espace ? Conversation avec le pape François et le rabbi Abraham Joshua Heschel*, 2023.

Guy Durand, *Jésus de Nazareth, maître de vie spirituelle et éthique*, 2024.

Ângelo Cardita (dir.), *Le legs liturgique de Guy Lapointe (1935-2022)*, 2024.

BIBLE, GENRES ET SEXUALITÉS :
« NI MÂLE ET FEMELLE »
(Ga 3,28)

Sous la direction de
SÉBASTIEN DOANE



Presses de
l'Université Laval

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.
We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.



Conseil des arts
du Canada

Canada Council
for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC

Québec



Cet ouvrage a reçu l'appui du Programme de diffusion et de promotion des résultats de la recherche – Mobilisation des connaissances (PDPRR-PUL).

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada

Titre : Bible, genres et sexualités : « Ni mâle et femelle » (Ga 3,28) / sous la direction de Sébastien Doane.

Noms : Doane, Sébastien, 1978- éditeur intellectuel.

Description : Mention de collection : Série Réécriture et rupture | Comprend des références bibliographiques.

Identifiants : Canadiana (livre imprimé) 20240031644 | Canadiana (livre numérique) 20240031652 | ISBN 9782766304639 | ISBN 9782766304646 (PDF)

Vedettes-matière : RVM : Identité de genre dans la Bible. | RVM : Sexualité dans la Bible. | RVM : Bible—Critique, interprétation, etc. | RVM : Bible—Interprétations homosexuelles. | RVM : Bible—Critique féministe. | RVM : Théologie queer.

Classification : LCC BS680.S5 B53 2025 | CDD 220.8/3053—dc23

Révision linguistique : Sandra Guimont

Mise en pages : Diane Trottier

Maquette de couverture : Laurie Patry

© Presses de l'Université Laval 2025

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2025

ISBN : 978-2-7663-0463-9

ISBN PDF : 9782766304646

ISBN EPUB : 9782766304653

Les Presses de l'Université Laval
www.pulaval.com

Bible, genres et sexualités : « Ni mâle et femelle » (Ga 3,28) sous la direction de Sébastien Doane © Les Presses de l'Université Laval est mis à disposition selon les termes de la [licence Creative Commons Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Pas de modification 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



Table des matières

S'introduire aux genres et aux sexualités en études bibliques	1
SÉBASTIEN DOANE	
Débats	1
Théories plurielles	3
Queering the Bible	9
Stratégies interprétatives.....	13
Ni homme et femme.....	20
Ce livre	23
Pour aller plus loin.....	26
Herméneutique queer et Cantique des cantiques.....	29
JEAN-JACQUES LAVOIE, ANNE LÉTOURNEAU	
Introduction à la théorie queer.....	31
Quelques lectures queers du Cantique des cantiques.....	46
Pour ne pas conclure.....	73

Dieu «face féminine», ou plus encore 79

YVAN BOURQUIN, NICOLE ROCHAT

Comme une femme en travail.....	81
Comme un Dieu qui nous a enfantés.....	85
Comme une femme dans sa tendresse	86
Comme une femme qui console et réconforte.....	87
Une nouvelle piste est tracée!.....	88
Les seins du Ressuscité	90
Jésus, un homme!.....	94
El Shaddaï	98
Le Dieu serviable	100
Face féminine, ou plus encore... ..	101
Et si Dieu était non binaire?	103
Envoi.....	106

« Tu es cet homme! » (2 S 12,7)

La masculinité violente de David..... 107

SÉBASTIEN DOANE

Sticks and stones may break my bones, but words can never hurt me?	111
Étudier les masculinités bibliques.....	112
David, l'homme.....	114
David et Goliath.....	117
David et Bethsabée	128
Herméneutiques et implications éthiques.....	136

**Arsenic, Bible et arc-en-ciel : traduire ἀρσενικοῖται
en 1 Co 6,9 143**

FRANÇOIS DOYON

Recension des écrits	147
1 Co 6,9-10, le décalogue des damnés	153
Corinthe, ville ouverte	155
Généalogie de la morale de Paul.....	157
Usages du mot « ἀρσενικοῖται » dans les écrits grecs du I ^{er} au VI ^e siècle	159
Critique des traductions d'ἀρσενικοῖται	170
Conclusion	178

**Une « Bible liturgique » des genres
et identités sexuelles 183**

ÂNGELO CARDITA

Le rite comme cadre de la forme et du contenu du texte.....	189
« Modèles » de liturgie de la Parole.....	193
Le programme rituel de la liturgie de la Parole du mariage catholique.....	200
Un exemple lors de l'union conjugale de deux personnes du même sexe	207
Conclusion : une « Bible liturgique » des genres et identités sexuelles	212
Annexes	216

Galates 3,25-29 : l'audace en Jésus-Christ ; auto-détermination et émancipation des personnes dans la Bible.....	221
JOAN CHARRAS-SANCHO, JULIETTE MARCHET	
Galates 3,28 dans la recherche	224
Galates 3 et la pratique du baptême	236
Libérons les liturgies de baptême du corset de la cis-hétéro-normativité!	255
Promenade à travers les herméneutiques queers.....	259
RÉPONSE DE VALÉRIE NICOLET	
Apport herméneutique : oser aller au-delà des textes...	263
Mettre en question nos préjugés.....	265
Approches queers et herméneutique de libération	267

S'introduire aux genres et aux sexualités en études bibliques

SÉBASTIEN DOANE

Faculté de théologie et de sciences religieuses

Université Laval

DÉBATS

Au Québec, les débats autour des genres et des sexualités sont d'actualité en éducation, puisqu'on en parle dans le nouveau cours *Culture et citoyenneté québécoise*. De même, le type de toilettes devant être installé dans les écoles était au cœur des discussions à la rentrée 2023. Parents, politiciens et journalistes prennent la parole et militent à partir de leurs perspectives sur la question. Ces interventions ne sont que trop rarement nourries par une réflexion profonde sur la question.

Il en va de même pour les débats intra-ecclésiaux. Alors que j'écris ce texte, l'Église catholique au sein de laquelle je m'inscris se réunit à l'occasion du synode sur la synodalité. Le rapport entre le sexe et la théologie des ministères se pose,

même si les espoirs de changements sont faibles. De même, le sentiment d'exclusion vécu par des personnes dont l'identité de genre ou les pratiques sexuelles ne cadrent pas avec la morale catholique est pris en compte par ce synode. Les délégués du synode ont écouté le témoignage d'une jeune femme bisexuelle qui, ne se sentant pas bienvenue dans l'Église catholique, a tenté de se suicider¹. Sous le leadership du pape François, l'Église veut devenir plus accueillante. Or, des mouvements au sein de cette Église militent aussi contre cette ouverture. Malheureusement, ce débat au sein de l'Église se fait sans une réelle interaction avec les études sur le genre, qui sont la plupart du temps présentées de manière caricaturale sous l'appellation réductrice de « la théorie des genres ». L'usage du singulier contraste avec la grande diversité de perspectives théoriques pour penser *genres* et *sexualités*². Dans les documents et discours ecclésiaux catholiques, les catégories sexuelles sont souvent présentées comme étant naturelles, transhistoriques et transculturelles. Or, la conception des genres et des sexualités humaines est toujours en transformation, en plus d'être historiquement et culturellement situées.

La Bible a été utilisée – et est encore utilisée – comme arme pour marginaliser, opprimer et même tuer des personnes

-
1. Christopher WHITE, « Story of LGBTQ youth's suicide led synod delegates to cry, Radcliffe reveals », *National Catholic Reporter*, 18 octobre 2023, <<https://www.ncronline.org/vatican/vatican-news/story-lgbtq-youths-suicide-led-synod-delegates-cry-radcliffe-reveals>>.
 2. Ce que Hall dit des théories queers s'applique à l'ensemble des études sur le genre. « *There is no "queer theory" in the singular, only many different voices and sometimes overlapping, sometimes divergent perspectives that can be loosely called "queer theories".* » Donald HALL, *Queer Theories*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 5.

qui ne correspondent pas aux normes sexuelles. Or, cette utilisation violente de la Bible ne va pas de soi. D'autres manières de lire la Bible doivent être développées pour mieux lire ces passages et résister aux effets éthiques dévastateurs. Pour ce faire, des stratégies de lecture se développent à partir des marges, parfois pour résister aux interprétations traditionnelles, mais aussi pour générer du neuf par un engagement en faveur de lectures libératrices. L'opération qui vise à déstabiliser les normes se fait parfois en rupture avec les traditions ecclésiales, mais elle se retrouve aussi au sein de celles-ci. Miguel de la Torre indique, par exemple, que lire la Bible à partir des marges permet de saisir Dieu au sein des luttes et des oppressions³.

THÉORIES PLURIELLES

« [...] *to define queer, we now think is to limit its potential*⁴... »

« [...] *its definitional indeterminacy, its elasticity is one of its constituent characteristics*⁵. »

Il n'y a pas une théorie sur le genre, mais plusieurs travaux théoriques qui ont permis le développement de théories féministes, des études des masculinités, des théories queers et autres approches pour étudier le sexe, le genre et la sexualité. Une dynamique commune aux diverses théories est de complexifier

-
3. Miguel de la Torre, *Reading the Bible from the Margins*, Maryknoll, Orbis Books, 2002, p. 170.
 4. David HALPERIN, « The Normalization of Queer Theory », *Journal of Homosexuality*, 45 (2003), p. 339-343 (339).
 5. Annamarie JAGOSE, *Queer Theory: An Introduction*, New York, New York University Press, 1996, p. 1 à propos des théories queers.

les catégories telles que mâle/femelle, homme/femme, hétérosexuel/homosexuel pour cartographier les diverses articulations de ces catégories d'une époque à l'autre, d'un groupe social à l'autre. En particulier, les théories queers cherchent aussi à sortir de ce qui est souvent réduit à des concepts binaires.

Généralement, le sexe décrit l'aspect biologique relié aux chromosomes, aux hormones et aux organes génitaux. Ce rapport biologique n'est pas sans ambiguïté lorsque les divers indicateurs ne concordent pas. L'assignation du sexe à la naissance est à la fois une pratique médicale et sociale. La philosophe féministe française Monique Wittig montre que l'identité biologique mâle et femelle repose sur des décisions subjectives⁶.

Le genre réfère plus spécifiquement à une construction sociale de l'identité, bien que le genre ne soit pas sans lien avec le corps. Traditionnellement, les genres regroupaient deux catégories: le masculin et le féminin. Cette catégorisation binaire ne reflète pas l'expérience de tout le monde. Ainsi, la fluidité et la transgression de cette catégorisation binaire ont ouvert vers une compréhension plurielle des genres⁷.

La sexualité est aussi un concept utile pour référer aux pratiques sexuelles, ainsi qu'aux orientations sexuelles. Puisqu'elles sont généralement perçues et décrites comme stables à la façon du genre, les orientations sexuelles peuvent

6. Monique WITTIG, *La Pensée straight*, Paris, Baland, 2001.

7. Sur le genre et le sexe comme constructions sociales dans les théories féministes, voir: Audrey BARIL, « De la construction du genre à la construction du "sexe": les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler », *Recherches féministes*, 20, 2 (2007), p. 61-90.

aussi avoir un rapport identitaire. On dit couramment « je suis hétérosexuel » ou « je suis homosexuel » comme un marqueur fondamental de notre identité. Ainsi, certains comme Michel Foucault parlent d'identités sexuelles. Or, pour Eve Kosofsky Sedgwick, les désirs, pratiques et identités associés à la sexualité peuvent être plus complexes : « *unexpectedly plural, varied, and contradictory*⁸ ».

Ce sont les études féministes qui ont d'abord permis ce regard critique sur les notions de genres et de sexes. D'autres domaines se sont développés à partir de ce point d'ancrage, comme l'étude des masculinités ou les études gaies et lesbiennes. La genèse des théories queers se retrouve aussi dans cette historiographie. Parmi les antécédents complexes et diversifiés, trois chercheurs ont joué un rôle fondateur dans l'établissement des théories queers : Michel Foucault, Judith Butler et Eve Kosofsky Sedgwick.

Michel Foucault a écrit l'*Histoire de la sexualité* en plusieurs volumes. Cette série vise à délimiter les manières selon lesquelles le sexe a été mis en discours en Occident. Le savoir sur la sexualité est toujours impliqué dans les dynamiques de pouvoir⁹. Foucault souligne que le sexe et la sexualité sont des

8. EVE KOSOFSKY SEDGWICK, *Epistemology of the Closet*, Okland, University of California Press, 1990, p. 48.

9. « Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile) ; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. Ces rapports de "pouvoir-savoir" ne sont donc pas à analyser à partir d'un sujet de la connaissance qui serait libre ou non par rapport au système du pouvoir ; mais il faut considérer au contraire que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de

productions culturelles et que le mot même « sexualité » est une création du début du XIX^e siècle. Pour Foucault, la sexualité est une expérience culturelle à la croisée des discours normatifs, des domaines du savoir et des formes de subjectivité. Il s'intéresse aux institutions qui contrôlent, articulent et codifient la sexualité. Cette régulation catégorise ce qui est moral et normal ou immoral et pervers. Comme l'indique Valérie Nicolet, Foucault souligne que tout réseau de pouvoir produit « des points stratégiques de résistance, que les opprimés peuvent utiliser et exploiter... l'exégète [est appelée] à être particulièrement attentive aux rapports de pouvoir construits par le texte¹⁰ ».

Judith Butler définit le « genre » en termes de performativité, par la répétition quotidienne de divers gestes. « *Gender ought not to be conceived merely as the cultural inscription of meaning on a pre-given sex (a juridical conception); gender must also designate the very apparatus of production whereby the sexes themselves are established*¹¹. » Elle traite notamment de « *gender norms* », des normes sociales qui sont constamment réitérées par des actions. Le titre de son livre *Gender Trouble* indique

connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques. » (Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.)

10. Valérie NICOLET, « De Rudolf Bultmann à Judith Butler : intégrer les approches théoriques dans l'exégèse biblique », dans Luc BULUNDWE et Chen DANDELLOT (dir.), *Approches et méthode en sciences bibliques : Quoi de neuf?*, Lausanne, Droz, 2022, p. 277-300 (294). Cette contribution vise à inclure les théories critiques comme les interprétations queers dans les méthodes traditionnelles pour permettre une meilleure exégèse.
11. Judith BUTLER, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Milton Park, Routledge, 1990, p. 11.

bien son programme pour subvertir les genres conçus de manière essentialiste. Avec Butler, les genres ne sont pas stables, mais toujours une question de performer un script social qui crée l'illusion que le genre est naturel, alors que c'est plutôt la répétition de gestes et de paroles qui l'engendre. Dans cette conception, le genre est plutôt de l'ordre du *faire* que de l'*être* ou de l'*identité*. Puisque le genre se performe, cette conception montre qu'il ne s'agit pas d'une identité stable.

Eve Kosofsky Sedgwick, avec *Epistemology of the Closet*, fait partie des fondements des théories queers. Comme Butler, Sedgwick est une théoricienne féministe. Si Butler trouble le genre, Sedgwick subvertit la sexualité. Elle souligne que la sexualité est toujours comprise de multiples façons. « *Even identical genital acts mean very different things to different people*¹². » Pour elle, la sexualité est donc toujours fluide et impossible à contenir, à délimiter, et ce, même pour les formes d'hétérosexualité. D'ailleurs, elle invite à dépasser la binarité homo/hétéro sexualité pour voir des espaces contradictoires, de conflits ou d'intersections, entre ces deux concepts traditionnels.

Selon Stephen Moore, ces trois théoriciens sont au fondement des théories queers :

[...] *gender, sexuality, even sex were human constructs, whether fabricated through discourse (Foucault), or through stylized actions (Butler), and as such were inherently contradictory and eminently deconstructible (Sedgwick). Queer became a cipher both for what stood over and against normal sex and gender to*

12. E. KOSOFSKY SEDGWICK, *Epistemology*, p. 25.

*oppose and define them and for what inherent within them to subvert and pervert them*¹³.

En anglais, *to query* est un verbe qui peut se traduire par « questionner, faire enquête ». Ce verbe est proche de *queer*. *Queering* est une pratique d'investigation des représentations et des performances du genre et de la sexualité. L'interrogation *queer* porte notamment sur l'instabilité des formes d'identités sexuelles. Le refus *queer* des catégories binaires entre en tension avec la perspective de certains auteurs en études gaies et lesbiennes qui représentent l'hétérosexualité et l'homosexualité de manières plus stables. Les théories *queers* remettent en question les identités, en particulier celles qui sont décrites de manière binaire : mâle/femelle, homosexuelle/hétérosexuelle. Les théories *queers* ne nient ni l'existence de ces manières de décrire les identités ni l'expérience vécue de personnes qui emploient ces concepts. Cependant, les théories *queers* rappellent que les catégories utilisées pour exprimer genres, sexes et sexualités sont toujours contingentes, inscrites dans un contexte sociohistorique particulier.

Les personnes qui ont des orientations sexuelles ou des identités de genre distinctes des normes sociales font l'expérience de la marginalité. « *Being queer is not about being in the mainstream... it's about being on the margins*¹⁴. » Cette

13. Stephen D. MOORE, « Queer Theory », dans Benjamin DUNNING (dir.), *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 95-116 (99).

14. Queer Nation, « *Queers Read This* », 1990. Un manifeste distribué lors de la Gay Pride Parade de New York, <<https://actupny.org/documents/QueersReadThis.pdf>>.

expérience déstabilise les points de vue interprétatifs, mais aussi la manière de définir la focalisation dans les récits. Comme exemple biblique de cette dynamique, l'attention porte non plus uniquement sur le point de vue paulinien et ses interdictions, mais sur les personnages qui ont des pratiques interdites par Paul comme les femmes prophètes ou les hommes ayant une sexualité hors normes faisant partie de l'assemblée des personnes qui suivent le Christ à Corinthe¹⁵.

QUEERING THE BIBLE

« *The Bible is always already queer*¹⁶. »

Depuis les années 90, les théories queers ont été très influentes en sciences humaines et ont éventuellement marqué le monde des études bibliques. Est-ce possible de comprendre la Bible sans voir, et se laisser déstabiliser par la diversité des constructions de genres et de sexualités qui s'y retrouvent ? Les textes bibliques sont remplis de références à la sexualité, de la Genèse à l'Apocalypse¹⁷. Encore faut-il bien utiliser les théories et les stratégies interprétatives pertinentes pour bien analyser

-
15. Joseph MARSHALL, « Female Masculinity in Corinth? Bodily Citations and the Drag of History », *Neotestamentica*, 48 (2014), p. 93-113 ; Joseph MARSHALL, « The Corinthian Women Prophets and Trans Activism: Rethinking Canonical Gender Claims », dans Teresa HORNSBY et Ken STONE (dir.), *Bible Trouble: Queer Readings at the Boundaries of Biblical Scholarship*, Atlanta, SBL, 2011, p. 223-246.
 16. Teresa HORNSBY et Ken STONE, « Already Queer: A Preface », dans T. HORNSBY et K. STONE (dir.), *Bible Trouble*, p. ix-xiv (xiii).
 17. Sébastien DOANE, *Sortir la Bible du placard : la sexualité de la Genèse à l'Apocalypse*, Montréal, Fides, 2019.

les rapports aux genres, aux sexes et aux diverses pratiques reliées à la sexualité dans les textes bibliques.

Pour Michel Foucault et David Halpern, la sexualité est une construction sociale moderne qui n'existait pas de la même manière dans l'Antiquité¹⁸. Les textes anciens montrent plutôt une attention aux actes sexuels et aux rapports de pouvoir entre pénétrés et pénétrants. Si ces auteurs invitent à porter attention aux dangers de transférer nos compréhensions de la sexualité sur des périodes historiques antérieures, d'autres, au contraire, travaillent pour rendre visible ce qui a été effacé de l'histoire par les présupposés hétéronormatifs. Par exemple, John Boswell argumente en faveur de l'existence de l'homosexualité à travers l'histoire¹⁹. Une perspective voisine est aussi tracée par Martti Nissinen, qui montre des preuves d'homosexualité dans les cultures de la Mésopotamie, d'Israël, de Grèce et de Rome, ainsi que dans le christianisme primitif²⁰.

Le monde anglophone a développé des interprétations LGBTQ+ de textes bibliques qui, sauf exception, n'ont pas encore été mises en contact avec les lecteurs francophones. En français, les travaux se limitent pratiquement à quelques livres et articles sur l'homosexualité et la Bible²¹, alors que les

18. David M. HALPERIN, *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*, New York, Routledge, 1989.

19. John BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

20. Martti NISSINEN, *Homosexuality in the Biblical World: A Historical Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 2004.

21. Parmi les publications universitaires en français, on trouve surtout des travaux sur l'homosexualité masculine et la Bible. Le livre de Thomas RÖMER et Loyse BONJOUR, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible* (Genève, Labor

références placées à la fin de cette introduction montrent qu'en anglais, en plus d'innombrables articles universitaires, il y a déjà des encyclopédies, des collectifs et des commentaires importants qui analysent les textes bibliques à partir des théories des genres. Ces études analysent l'articulation des genres, des corps et de la sexualité dans les textes bibliques. Elles s'intéressent aux enjeux éthiques de l'interprétation biblique et aux interprétations contextuelles de la Bible. Plus qu'un objet d'étude, il s'agit d'une posture interprétative qui permet de déstabiliser et de complexifier les normes de genre et de sexualité.

En 2023, à la réunion annuelle de la Society of Biblical Literature (SBL), il y a eu plus de 25 présentations utilisant un cadre d'analyse queer et une cinquantaine d'analyses féministes. Trois groupes d'étude ont organisé des sessions de travail spécifiquement sur le rapport entre genre, sexualité et Bible²². Enfin, la SBL décerne annuellement le prix Bernadette J. Brooten pour l'excellence dans les travaux exégétiques

et Fides, 2016) utilise une démarche historique. Gérald Caron travaille aussi sur l'homosexualité et la Bible, mais il le fait en reconnaissant le rôle du lecteur d'aujourd'hui dans le processus d'interprétation, et ainsi de censurer ou corriger des textes jugés immoraux dans le contexte d'aujourd'hui. Gérard CARON, «Le Lévitique condamnerait-il l'homosexualité? De l'exégèse à l'herméneutique», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 38, 1, 2009, p. 27-49; Gérald CARON, «Le péché de Sodome. Exégèse et herméneutique», *Theoforum*, 38 (2004), p. 17-40; Gérald CARON, «Paul serait-il un homophobe? Romains 1,26-27 à l'heure de l'herméneutique», *Laval théologique et philosophique*, 65, 3 (2009), p. 489-513. Les travaux queers sont beaucoup plus rares: François CHOQUET, «L'identité narrative au service d'une lecture *queer* d'Actes 8, 26-40», *Analecta Bruxellensia*, 21, 1 (2022), p. 25-44; Joan CHARRAS-SANCHO et Yvan BOURQUIN (dir.), *Accueil radical: ressources pour une Église*, Genève, Labor et Fides, 2015.

22. Feminist Hermeneutics of the Bible; Gender, Sexuality, and The Bible; LGBTI/ Queer Hermeneutics.

analysant le genre, la sexualité et le rapport au corps. On ne retrouve rien de tout cela dans les groupes académiques francophones telles l'Association catholique pour les études bibliques au Canada (ACÉBAC) ou l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (ACFEB). L'heure est venue pour les exégètes francophones d'entrer dans la conversation académique.

L'étude de la Bible par l'angle des genres et des sexualités ne peut se priver d'un rapport complexe entre le passé et le présent²³. Comme l'indiquait Foucault, l'étude de l'histoire de la sexualité est toujours un exercice contesté et situé, un exercice dans l'histoire du présent²⁴. Avec quelques décennies d'interprétations féministes et queers de la Bible, il est clair que des présupposés patriarcaux et hétéronormatifs ont guidé une grande partie de l'histoire de l'interprétation. Un rapport binaire et masculin à l'interprétation des récits bibliques provient d'une projection non critique du rapport à la sexualité et au genre d'un interprète sur un texte biblique.

L'usage d'analyse des genres et de théories queers en études bibliques a engendré diverses réactions critiques. Entre autres, certains s'opposent à ces perspectives d'études en affirmant qu'elles sont extérieures au texte biblique. Or, Hornsby et Stone répondent que l'application de stratégies queer pour interroger les textes bibliques révèlent qu'il y a déjà des dynamiques

23. Pour un ouvrage qui s'intéresse à la temporalité en rapport avec les interprétations queers de la Bible: Kent BRINTNALL, Joseph MARCHAL et Stephen MOORE (dir.), *Sexual Disorientations: Queer Temporalities, Affects, Theologies*, New York, Forham University Press, 2018.

24. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p. 31.

similaires inscrites dans ces textes²⁵. Deborah Sawyer indique même que les théories des genres révèlent que les compréhensions prémodernes de l'humain étaient probablement plus proches des concepts anthropologiques postmodernes que des concepts modernes²⁶. De plus, il faut admettre qu'aucune méthode exégétique n'est interne aux textes. Même l'historico-critique est un développement critique moderne influencé par les valeurs et les visions du monde d'une époque donnée. Bref, analyser les textes bibliques à partir de théories des genres n'est pas moins légitime que d'autres cadres d'analyse.

Il serait illusoire de penser que toutes les approches LGBTQ+ travaillent dans la même direction. Si l'ensemble de ces approches remettent en question les présupposés hétéronormatifs en exégèse, les interprétations queer et trans de la Bible sont parfois en tension avec les interprétations homosexuelles et lesbiennes. Dans le cadre de ce livre, nous mettons l'accent sur les éléments communs.

STRATÉGIES INTERPRÉTATIVES

Joseph A. Marchal propose une typologie en trois volets pour délimiter les stratégies interprétatives LGBTIQ du Nouveau Testament²⁷. Si une partie des études visent à

25. M. HORNSBY et K. STONE, *Bible Trouble*, p. 186.

26. Deborah SAWYER, « Gender », dans Julia O'BRIEN (dir.), *Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 264-273 (272).

27. Joseph MARCHAL, « LGBTIQ Strategies of Interpretation », dans B. DUNNING (dir.), *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*, p. 177-196.

comprendre le passé, d'autres analysent comment les textes bibliques peuvent donner à penser au sujet des enjeux actuels concernant le sexe, le genre et la sexualité²⁸.

Une première stratégie est orientée vers le passé en étudiant les contextes historiques anciens. Cette stratégie accentue la distance, voire les disjonctions entre les contextes actuels et ceux de l'Antiquité. Ainsi, les passages utilisés pour condamner l'homosexualité (*clobber texts*) sont revisités pour montrer comment les concepts de genre, de sexualité ou d'*embodiment* de ces textes sont différents de ceux de notre époque. Par exemple, quelles étaient les normes sexuelles dans la culture de Paul ? Comment lire ses lettres à la lumière de ces normes ? De toute évidence, Paul ne pouvait pas partager la conception actuelle de l'homosexualité. Ses lettres montrent une vision du monde et des présupposés différents des nôtres. Aurait-il pu imaginer des hommes amoureux qui se marient et élèvent des enfants comme nous le voyons dans notre société ? Cette première stratégie est donc d'étudier les différences entre les cultures anciennes et contemporaines par le développement d'une meilleure connaissance historique.

La deuxième option interprétative proposée par Marchal accentue l'identification entre les auteurs issus des groupes LGBTIQ et les personnages des récits bibliques. Il souligne que cette stratégie est surtout celle d'interprètes qui se situent

28. « Queers can make new relations, new identifications, new communities with past figures who elude resemblance to us but with whom we can be connected partially by virtue of shared marginality, queer positionality. » (Carolyn DINSHAW, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre and Postmodern*, Durham, Duke University, 1999, p. 39.)

eux-mêmes dans une tradition religieuse et veulent développer un milieu religieux plus inclusif. Ainsi, l'attention se porte sur la relation entre Ruth et Noémie ou David et Jonathan, ou vers le centurion et son *pais* (Mt 8,5-13), vers le disciple bien-aimé ou vers l'eunuque éthiopien. Au lieu d'une stratégie défensive contre les *clobber texts*, le regard va vers d'autres passages pouvant ouvrir des possibilités d'inclusion. Cette stratégie associative recherche des modèles avec lesquels des personnes LGBTIQ chrétiennes pourraient s'identifier pour justifier un espace inclusif dans les groupes religieux d'aujourd'hui. Si la première stratégie est plutôt alignée avec les approches historico-critiques, cette deuxième est plus proche des méthodes synchroniques. En effet, l'identification aux personnages est théorisée par la narratologie. Ainsi, le baptême de l'eunuque éthiopien en Actes 8 est utilisé par Justin Tanis pour plaider en faveur de l'acceptation des personnes trans. « *Eunuchs are analogous to modern transgendered persons since they were considered to have crossed gender lines*²⁹. » La recherche de liens et d'analogies est un travail important. Cependant, l'analyse des discontinuités demeure importante pour ne pas simplement réinscrire les attitudes anciennes dans le monde contemporain. D'ailleurs, tous les concepts anciens, qu'ils soient directement liés à la sexualité ou aux genres comme le mariage, ou non, comme l'Église ou l'esclavage, peuvent difficilement être vus comme des phénomènes stables à travers l'histoire et les cultures.

29. Justin TANIS, *Trans-Gendered: Theology, Ministry and Communities of Faith*, Cleveland, Pilgrim Press, 2003, p. 78.

La troisième stratégie interprétative délimitée par Marchal est marquée par l'ouverture vers les formes les plus expansives possible des interprétations LGBTIQ. L'objectif est de continuer à réaliser des études queers créatives, provocantes, qui osent penser autrement. Bref, de garder le *queer* des études queer. Une manière de procéder est l'attention portée aux études intersectionnelles qui analysent les liens entre le genre, la sexualité, la race, l'ethnicité, le rapport au corps, les handicaps, etc. Marchal mentionne comme exemple l'importance du travail fait sur la Bible à partir d'autres disciplines que la théologie, comme le regard queer d'Eve Sedgwick sur la relation homoérotique engendrée par la contemplation du corps nu du crucifié.

[...] *images of the unclothed or unclothable male body [of Jesus], often in extremis and/or in ecstasy, prescriptively meant to be gazed at and adored. The scandal of such a figure within a homophobic economy of the male gaze doesn't seem to abate: efforts to disembody this body, for instance by attenuating, Europeanizing, or feminizing it, only entangle it the more compromisingly among various modern figurations of the homosexual*³⁰.

Sedgwick montre ainsi la pratique acceptée de la dévotion de mâles à l'égard d'un corps mâle nu en contexte chrétien. Un regard queer pourrait aussi explorer l'instabilité de la représentation du genre de Jésus dans l'histoire de l'art. Des peintres de diverses époques ont représenté des Christ androgynes. Les représentations du jeune Jésus sont parfois féminisées comme Le jeune Christ en *Salvator Mundi* du Maître de

30. E. KOSOFSKY SEDGWICK, *Epistemology*, p. 140. Cité dans J. MARCHAL, « LGBTIQ Strategies », p. 187.

San Vincenzo au XVI^e siècle. Ces jeunes Jésus androgynes semblent moins provocants, puisque les traits féminins sont souvent une manière de représenter la jeunesse à partir d'une norme de genre indiquant que les garçons, avant de devenir adultes, ne sont pas encore vus comme des hommes.



FIGURE 1 : *Salvator Mundi* du Maître de San Vincenzo³¹.

31. Les images qui figurent dans ce livre sont du domaine public et les fichiers proviennent de Wikipédia.

Le *Salvator Mundi*, peint par Giovanni Battista Salvi da Sassoferrato au XVII^e siècle, et celui de Pompeo Batoni au XVIII^e siècle représentent Jésus bénissant le globe terrestre avec des cheveux longs et bouclés, une peau blanche, des lèvres roses et des traits féminins. Paradoxalement, ces deux Jésus féminisés ont un *globus cruciger*, symbole du pouvoir temporel et spirituel du Christ sur le monde. Jésus, si puissant qu'il tient le monde dans sa main, est représenté avec les traits d'une femme. Curieusement, une posture hégémonique typiquement associée à la masculinité est représentée par un Christ féminin. Cette subversion de genre permet-elle une subversion de la manière d'envisager le pouvoir ? Permet-elle de concilier un Christ sauveur du monde avec le Jésus crucifié des évangiles ?



FIGURE 2: *Salvator Mundi*, Giovanni Battista Salvi da Sassoferrato.



FIGURE 3: *Salvator Mundi*, Pompeo Batoni.

Le cadre de cette introduction ne me permet pas de réaliser une étude étendue des représentations queers de Jésus, mais il est important de prendre conscience que ce n'est pas qu'au XXI^e siècle que l'on commence à penser aux personnages bibliques avec une fluidité de genre. Des peintres ont imaginé et peint des Jésus au genre fluide bien avant l'avènement des théories des genres. Déjà, l'Évangile de Jean avec le rapprochement réalisé entre Jésus le *logos* divin masculin et la sagesse divine féminine orientait son lectorat à penser à l'identité du Christ comme étant plus que masculin³². Il n'y a pas que les eunuques qui bouleversent les concepts binaires de genres et de sexe dans les textes bibliques. La mère des sept enfants en 2 Maccabées 7 est caractérisée comme ayant un « mâle courage » ainsi qu'une « colère virile³³ ». Même Marie chante un magnificat rempli d'expressions particulièrement masculines et violentes pour dire Dieu³⁴. Bref, l'étude attentive des textes bibliques permet d'enraciner le foisonnement actuel sur les genres et les sexualités dans des dynamiques anciennes. L'idée n'est pas de prouver que Jésus était queer ou trans, mais plutôt d'analyser les dynamiques de genre présentes dans les textes

-
32. La sagesse et le logos sont présents à la création du monde (Pr 8,22 Si 24,9/ Jn 1,2-3,10); les deux « plantent leurs tentes » auprès des humains (Si 24,19-21/ Jn 1,14); donne vie (Pr 3,16/Jn 10,27-28) et peuvent être bus et mangés (Si 24,19-21/Jn 6,50-51). Voir Christophe GRIPON, *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia: approches bibliques*, Montréal, Médiaspaul, 2016; Christophe GRIPON, « À propos de la relation érotique à Christ dans son reflet féminin: éléments d'une approche apophatique du masculin et du féminin en Christ », *Laval théologique et philosophique*, 72, 1 (2016), p. 123-144.
33. Isabelle LEMELIN, *À l'origine des femmes martyres. La mère de 2 Maccabées 7*, Turnhout, Brepols, 2022.
34. David CLINES, « The Magnificat: A Disenchantment », dans *Play the Man. Biblical Imperatives to Masculinity*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2023, p. 145-154.

des évangiles et dans l'histoire de l'interprétation³⁵. De manière générale, comme l'indiquent Rhiannon Graybill et Lynn Huber, les interprétations queers de la Bible ont souvent un caractère ludique, expérientiel et subversif³⁶. Le jeu qui déstabilise est au cœur même du projet de Mary Ann Tolbert: «[...] *creatively and even joyously queer readers of the Bible reclaim some of its texts by destabilizing them, playing with them, laughing with them, allegorizing them, tricking them – all wonderfully inventive strategies*³⁷...». Jennifer Koosed souligne que les études queers de la Bible sont explicitement transgressives et que de faire des recherches queers lui permet de découvrir un plaisir insoupçonné par les autres sphères de l'exégèse³⁸.

NI HOMME ET FEMME

Le titre de notre ouvrage reprend un célèbre passage de la lettre aux Galates 3,26-28 (TOB):

-
35. Pour une étude de Jésus comme queer: Robert SHORE-GOSS, «Queering Jesus: LGBTQI Dangerous Memories and Imaginative Resistance», *Journal for Interdisciplinary Biblical Studies*, 2, 2 (2021), p. 47-70.
 36. Rhiannon GRAYBILL et Lynn HUBER, *The Bible, Gender, and Sexuality: Critical Readings*, London, T&T Clark, p. 9.
 37. Mary Ann TOLBERT, «Foreword», dans Monica WEST et Robert GOSS (dir.), *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, Pilgrim Press, 2000, p. vii-xi (ix).
 38. «*As a queer commentary, my reading will be wayward, unmoored from standard academic forms and models, perhaps even drifting too far into uncharted territory. But new discoveries only come from such unruly explorations.*» (p. 339) «*In writing with a queer identity... I experience a perverse pleasure, gaiety if you will, in writing in ways a biblical scholar is not supposed to write.*» Jennifer KOOSSED, «Ecclesiastes/Qohelet», dans Deryn GUEST *et al.*, *The Queer Bible Commentary*, London, SCM Press, 2006, p. 338-355 (343).

Tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; *il n'y a plus l'homme et la femme*; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. Et si vous appartenez au Christ, c'est donc que vous êtes la descendance d'Abraham; selon la promesse, vous êtes héritiers.

Pour certains, il faut interpréter ce passage comme spirituel, métaphorique et eschatologique, puisque la hiérarchie entre hommes et femmes reste très présente dans l'ensemble des lettres pauliniennes. Ce passage indique l'effacement d'une division duel entre mâle et femelle (ἄρσεν καὶ θῆλυ). Mais il ne le fait pas sans ambiguïté. Il est couramment lu comme une manière de transcender les différences et de montrer l'assemblée chrétienne comme un espace inclusif. Il y a bien une inclusion en Christ qui transcende les divisions. Tous, en Jésus Christ, deviennent par la foi « fils de Dieu », revêtent le Christ. Cela dit, cette expression (ὡς ἱ Θεοῦ) est genrée, tous deviennent des descendants masculins de Dieu. De même, revêtir le Christ, lu à partir d'une perspective féminine, invite aussi à passer par des vêtements masculins, une image qui n'est pas loin du travestissement. Ces versets effectuent un passage dans l'identité de genres. En Christ, il n'y a plus hommes et femmes. En Christ, tous sont un, tous deviennent des héritiers, des fils de Dieu. Il s'agit donc d'une forme d'unité androcentrique.

The notion of oneness in Christ (Gal 3:28) is interpreted as that which overcomes difference and particularity. Such universalizing tendencies in interpretation not only denied recognition to Jewish identity but also continued to legitimize androcentric gender

*perceptions in that the ideal generic human being was conceptualized according to the dominating elitist template of masculinity*³⁹.

Comme l'indique cette citation de Kathy Ehrensperger, l'universalisation d'une image particulière de l'homme représentant l'humanité a imposé une forme d'assimilation pour les femmes, les juifs, les peuples colonisés par l'Europe et les personnes qui ne se conforment pas à l'image normative de la masculinité.

Valérie Nicolet indique avec justesse que l'impulsion des lectures queer est de « prendre en compte la différence, et non pas à l'effacer dans un universalisme patriarcal⁴⁰ ». L'ambiguïté vient du fait que, dans la formulation de ce passage, l'unité est réalisée aux dépens de la diversité. L'idée n'est donc pas de célébrer la diversité, mais plutôt d'offrir une vision ecclésiale de l'inclusion par la transformation de tous en fils de Dieu. Le passage d'une distinction entre mâles et femelles vers une unité en Christ invite-t-il à transcender la binarité de genres ou effectue-t-il une uniformisation ? Les deux lectures sont possibles. Ces deux avenues sont représentatives des interprétations LGBTQ+ de textes bibliques critiquant les éléments bibliques qui peuvent servir à exclure ou à célébrer les dynamiques bibliques qui invitent à l'inclusion.

39. Kathy EHRENSPERGER, « Paul », dans J. O'BRIEN, *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, vol. 2, p. 9-17 (15).

40. Valérie NICOLET, « De Rudolf Bultmann à Judith Butler : intégrer les approches théoriques dans l'exégèse biblique », dans Luc BULUNDWE et Chen DANDELLOT (dir.), *Approches et méthode en sciences bibliques : Quoi de neuf?*, Lausanne, Droz, 2022, p. 277-300 (289).

La lettre aux Galates traite surtout du rapport entre juifs et non-juifs en Christ. Elle plaide en faveur d'une unité en Christ qui ne passe pas par l'uniformisation des différences. Les particularités des identités juives et non juives sont reconnues par Paul, et aucun ne doit passer par une forme d'assimilation pour s'unifier au Christ. La reconnaissance de la différence ethnique est soulignée dans cette lettre. Paul n'explicite pas la même dynamique par rapport aux relations de genres, mais c'est une possibilité qui peut être développée en réponse à la lecture de cette lettre. La reconnaissance de la particularité des lettres de Paul peut aussi être un vecteur vers le respect des particularités dans la diversité de genres, de sexes et de pratiques sexuelles. Ce passage de la lettre aux Galates est, comme tous les textes de Paul, une lettre adressée à une communauté particulière, à un moment précis de l'histoire. Ainsi, il faut toujours se méfier des interprétations universelles pour plutôt resituer ce passage dans son contexte ancien et oser une réflexion cohérente pour nos contextes actuels. Le chapitre de cet ouvrage qui porte sur Ga 3,26-28 propose de suivre une lecture audacieuse de ce passage comme une invitation à construire des communautés chrétiennes radicalement inclusives.

CE LIVRE

Cet ouvrage vise à la fois une rigueur intellectuelle et une accessibilité pour le public plus large. L'idée n'est pas d'imposer des valeurs, des idéologies ou même de proposer

des réponses stables, mais d'ouvrir une discussion à partir d'un sujet aussi sensible qu'intéressant. Les personnes qui prendront la parole dans la suite de ce livre représentent une diversité de genres, d'orientations sexuelles et de nationalités. Ils ont aussi des différences d'appartenance ou de non-appartenance ecclésiale.

Bien entendu, avec un sujet aussi vaste, ces quelques chapitres sont à consommer comme des *tapas*, des petites bouchées qui donnent le goût de poursuivre l'expérience et la dégustation. À l'inverse de vouloir dire le dernier mot sur le sujet, il y a un domaine mûr pour une plus grande exploration dans les contextes francophones.

Le premier chapitre, écrit par Anne Létourneau et Jean-Jacques Lavoie, a été inclus dans ce collectif pour montrer que le sujet est traité depuis un certain temps dans les études bibliques au Québec⁴¹. Il permet de situer l'origine du phénomène queer et l'intérêt potentiel pour les études bibliques. Comme exemple, il propose une exploration queer du livre le plus érotique de la Bible : le Cantique des cantiques.

Le deuxième chapitre, écrit par le couple composé d'Yvan Bourquin et de Nicole Rochat, explore les traits féminins associés à Dieu et à Jésus. Le rapport au genre de la divinité inscrite dans les pages bibliques est complexe. YHWH est un homme de guerre, mais il donne le lait maternel et pourvoit

41. Jean-Jacques LAVOIE et Anne LÉTOURNEAU, « Herméneutique queer et Cantique des cantiques », *Laval théologique et philosophique*, 66, 3 (2010), p. 503-528. Voir aussi Jean-Jacques LAVOIE, « La réception du Cantique des Cantiques : des lectures spirituelles aux lectures queer », *Science et esprit*, 66, 2 (2014), p. 213-242.

à l'éducation de ses enfants. Cette complexité de genres de Dieu est significative pour le rapport au genre des personnes qui lisent la Bible comme un texte sacré.

Je signe le troisième chapitre en portant attention à la masculinité violente du roi David, ainsi qu'aux manières dont cette violence à caractère sexuel engendre des problèmes éthiques lorsque les reprises de ce récit sont analysées comme discours genré.

Dans le quatrième chapitre, François Doyon examine la traduction de ἀρσενικοῖται, un mot obscur en 1 Co qui a été largement utilisé dans le rapport à l'homosexualité au sein du christianisme. Il fait la recension et la critique des diverses propositions de traduction en visant à la meilleure compréhension possible du mot dans son contexte d'origine, mais en gardant aussi à l'esprit l'importance des effets éthiques de ces traductions auprès des lecteurs actuels.

Enfin, les deux derniers chapitres s'intéressent à l'effet de la proclamation liturgique de textes bibliques. Celui d'Ângelo Cardita propose le rite liturgique comme cadre de la forme et du contenu du texte biblique. Il étudie la liturgie de la Parole dans le contexte d'un programme rituel de mariage de personnes du même sexe. Le dernier chapitre, écrit par Joan Charras-Sancho et Juliette Marchet, étudie comment on devrait lire la Bible quand on est queer. Les deux autrices explorent des liturgies protestantes de baptême pour proposer Ga 3,28 (« ni mâle et femelle ») comme un texte audacieux permettant la construction de communautés inclusives.

L'ensemble permet un regard limité, mais qui permet déjà de voir que la Bible n'est pas le château fort de l'hétéro-normativité que l'on pourrait croire. Comme l'indique Deryn Guest, la Bible montre des subversions, des jeux, des transgressions des genres qui exposent la fragilité de l'idée qu'il y aurait des genres stables⁴². Ces textes sont en quelque sorte toujours vivants, puisqu'ils participent encore à la compréhension des genres, des sexes et de la sexualité dans nos contextes socioculturels actuels.

POUR ALLER PLUS LOIN

Diverses études intersectionnelles pourraient poursuivre la réflexion. Par exemple, le rapport entre les théories queers et postcoloniales⁴³. Dans le Nouveau Testament, le rapport entre l'empire et le genre et la sexualité peuvent aider à analyser la crucifixion de Jésus comme une exécution impériale qui procède par une torture aux aspects genrés et sexualisés. Avant d'être mis à mort, Jésus est dénudé contre son gré en public ; il est paradé dans des vêtements afin que l'on rie de lui, son corps est pénétré par les clous de soldats impériaux. En somme, il est humilié, déshumanisé, mais aussi démasculinisé par d'autres hommes représentant le pouvoir romain. Comprendre la complexité du rapport au pouvoir, au genre et à la sexualité

42. Deryn GUEST, « Gender Transgression : Hebrew Bible », dans J. O'BRIEN, *Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, vol. 1, p. 287-293 (292).

43. Jeremy PUNT, « Queer Theory, Postcolonial Theory, and Biblical Interpretation : A Preliminary Exploration of Some Intersections », dans T. HORNSBY et K. STONE (dir.), *Bible Trouble*, p. 321-341.

dans cette scène demande une exploration des enjeux coloniaux et sexuels dans ce contexte antique, mais il peut aussi être éclairé par l'étude des victimes masculines de violences sexuelles dans notre contexte contemporain.

Les interprétations féministes, les études des masculinités, les interprétations lesbiennes, gaies, bisexuelles, queers, trans, intersexes, asexuelles et autres angles d'étude relatifs aux genres et des sexualités sont devenus des parties importantes de l'interprétation biblique. Malheureusement, ce sont surtout des publications anglophones qui font avancer la recherche. J'espère que ce collectif permettra le développement de ces approches en milieux francophones.

Herméneutique queer et Cantique des cantiques

JEAN-JACQUES LAVOIE

Département de sciences des religions

Université du Québec à Montréal

ANNE LÉTOURNEAU

Institut d'études religieuses

Université de Montréal

Il est bien connu qu'à partir du moment où la religion chrétienne va s'imposer à tout l'Empire, l'activité législative faisant la promotion de la sacro-sainte orthodoxie va lentement mais sûrement transformer ceux qu'on appelle les hérétiques en étrangers dans leur propre pays : ils ne pourront plus servir ni dans l'armée ni dans l'administration ; ils n'auront plus le droit ni de témoigner ni de recevoir de succession¹... Bien entendu, et fort heureusement, de nos jours, ceux que

1. Ce chapitre est une republication autorisée de l'article: Jean-Jacques LAVOIE, et Anne LÉTOURNEAU « Herméneutique queer et Cantique des cantiques », *Laval théologique et philosophique* 66, 3 (2010), p. 503–528.

d'aucuns persistent à identifier comme des hérétiques ne sont plus socialement traités comme des étrangers indésirables et sans aucun droit. Toutefois, dans maintes Églises et synagogues, le statut de l'hétérodoxe (terme nettement préférable à celui d'hérétique) est encore assimilable à celui de l'étranger à qui l'on refuse le droit d'asile et de parole, car il incarne une différence trop dérangeante et contrariante. De nos jours, dans les milieux croyants, les herméneutes queers représentent sans doute la figure par excellence de l'hétérodoxe et de l'étranger malvenu². Or, l'objectif du présent chapitre est de leur donner la parole, mais aussi de l'évaluer, de la défendre, de l'enrichir, de la critiquer, voire de la réfuter.

Dans ce dessein, nous commencerons dans une première partie par retracer la genèse du mot « queer ». Nous présenterons ensuite l'histoire et les principaux objectifs de la théorie queer. Puis, nous cernerons de quelle manière cette théorie peut contribuer à l'étude des textes bibliques. Dans une deuxième partie, afin de bien montrer comment cette théorie peut contribuer à mieux cerner l'altérité, voire l'étrangeté d'un texte biblique précis, nous proposerons quelques lectures queers du Cantique des cantiques.

2. Par exemple, à l'instar de Jean-Paul II, Agnès VILLIÉ, « La Gender theory ou la négation de la différence sexuelle », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 110 (2009), p. 79, qualifie la *gender theory* de « nouvelle idéologie du mal »!

INTRODUCTION À LA THÉORIE QUEER

Genèse du mot *queer*

Définir la théorie queer est d'emblée une tâche difficile, puisqu'elle correspond justement à la dénonciation et à la contestation des savoirs dominants, où l'on trouve des définitions et des systèmes de pensée binaires³. Certaines et certains vont même jusqu'à affirmer qu'entreprendre de définir le «queer» mène à en limiter le potentiel⁴. Pour cette raison, nous allons d'abord présenter une petite généalogie de ce terme afin de mieux cerner ses épaisseurs discursives.

Il faut d'abord savoir que l'adjectif queer était considéré comme une insulte jusqu'au milieu du XX^e siècle. Sa connotation péjorative a donc nécessairement imprégné sa signification et sa traduction en français⁵. Ce terme a en effet été tantôt traduit littéralement par «étrange», «bizarre», «anormal», «malade⁶», tantôt par des insultes hétérosexistes comme «pédale», «tapette», «pédé», «lope», «gouine», «taré», etc.⁷.

-
3. Deryn GUEST, *When Deborah Met Jael: Lesbian Biblical Hermeneutics*, London, SCM Press, 2005, p. 43.
 4. David HALPERIN, «The Normalization of Queer Theory», dans Gust YEP, Karen LOVAAS et John P. ELIA (dir.), *Queer Theory and Communication*, Binghamton, Harrington Park Press, 2003, p. 339.
 5. Ken STONE (dir.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p. 16; Marie-Hélène BOURCIER, *Queer zones: politique des identités sexuelles et des savoirs*, Paris, Amsterdam, 2006, p. 144; Elsa DORLIN, *Sexe, genre et sexualités: introduction à une théorie féministe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 109.
 6. Elsa DORLIN, *Sexe, genre et sexualités*, p. 109; George CHAUNCEY, *Gay New York. 1890-1940*, traduit de l'anglais par Didier Éribon, Paris, Fayard, 1994, p. 28.
 7. Marie-Hélène BOURCIER, *Queer zones: politique des identités sexuelles et des savoirs*, p. 144.

Dans l'ouvrage *Gay New York (1890-1940)*, qui traite de l'homosexualité dans la ville de New York à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle dans différents quartiers comme Harlem, G. Chauncey situe l'apparition du terme « queer » dans le contexte d'un « argot homosexuel new-yorkais⁸ ». Le terme « queer » y faisait partie d'une panoplie d'identités associées à des pratiques sexuées/sexuelles, principalement entre hommes, dans le New York (Harlem) de l'époque : les *gays*, les *trades*, les *fairies*, les *drag queens*⁹, etc. L'adjectif *queer* et le substantif *fairy* étaient les désignations les plus populaires, utilisées à la fois comme auto-identification et comme manière de nommer l'autre¹⁰. Les hommes désignés par le terme « queer » se différenciaient à la fois des *fairies* (« tantes ») et des *trades*. Au contraire des premiers, ils n'étaient ni efféminés, ni particulièrement flamboyants. Quant aux *trades*, souvent des ouvriers, des hommes identifiés comme « normaux », car ils étaient engagés principalement dans des relations hétérosexuelles, c'est principalement sur eux que se portait le désir des *queers*, lesquels appartenaient plutôt à la classe moyenne et ne participaient à aucune relation hétérosexuelle¹¹. On constate avec Chauncey que les *queers* dans cette désignation de leurs partenaires par « hommes normaux » reconduisent et reconnaissent la norme hétérosexuelle¹² (hétéronormativité). Par ailleurs, en ce qui

8. Elsa DORLIN, *Sexe, genre et sexualités*, p. 109-110. Voir aussi Ken STONE, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 14-15.

9. Ken STONE, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 14-15 ; Elsa DORLIN, *Sexe, genre et sexualités*, p. 109-110.

10. George CHAUNCEY, *Gay New York. 1890-1940*, p. 27.

11. *Ibid.*, p. 28-29 ; Ken STONE, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 14-15.

12. George CHAUNCEY, *Gay New York. 1890-1940*, p. 28-29.

concerne le partenaire sexuel recherché, le genre masculin y est idéalisé par tous (*fairies* et *queers*)¹³. Néanmoins, et c'est à ce moment que se termine le premier développement historique du mot « *queer* », ce dernier sera petit à petit remplacé par *gay* dans les années 30, puis 40, en raison de sa connotation péjorative (insulte) qui déplaît à nombre de jeunes¹⁴.

Il ne suffit pourtant pas de limiter le terme « *queer* » à une manière de désigner ceux et celles dont les désirs et les pratiques ont/avaient pour objet un individu de même sexe¹⁵. En effet, une telle définition est exacte dans le contexte du siècle dernier, mais elle ne saurait pourtant cerner la spécificité des pratiques associées au *queer* et la grande déstabilisation qu'elles entraînent au sein du social. En effet, comme le rappelle Dorlin, ces pratiques sexuelles furent – et sont encore – une « [...] mise en scène décalée, exubérante, parodique, des normes dominantes en matière de sexe, de sexualité et de couleur¹⁶ », une manière de subvertir par une performance dissonante¹⁷ la domination hétérosexuelle, masculine et blanche¹⁸, seule normalité acceptable.

D'insulte, le mot « *queer* » fut réapproprié par celles et ceux qu'il marginalisait outrageusement afin de l'associer à

13. *Ibid.*, p. 29.

14. *Ibid.*, p. 33.

15. Ken STONE, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 15-16.

16. Elsa DORLIN, *Sexe, genre et sexualités*, p. 111.

17. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, traduit de l'anglais par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte/Poche, 2006, p. 241.

18. Elsa DORLIN, *Sexe, genre et sexualités*, p. 110.

une identité positive, une auto-identification revendiquée¹⁹, une « antiparastase²⁰ ». À travers cette réappropriation, c'est aussi une véritable question de survie qui se joue pour plusieurs²¹. Dans le texte « Critically queer », Butler s'interroge d'ailleurs sur la transformation possible d'un mot aussi blessant en baume permettant de « réparer l'histoire²² ». Comment une telle chose est-elle possible ? Sedgwick réfléchit elle aussi à l'impossibilité de détacher de sa connotation honteuse l'identité queer ainsi réclamée, cette honte contribuant à la construction de l'identité²³.

La théorie queer

L'expression « théorie queer » viendra bien plus tard. En effet, c'est au début des années 90 que la théoricienne féministe et lesbienne Teresa de Lauretis, spécialiste en études filmiques, emploie pour la première fois cette expression dans son introduction aux actes d'un colloque publiés dans la revue d'études culturelles féministes *Differences*. De Lauretis tire le mot « queer » de la fréquentation d'un autre colloque intitulé *How Do I Look? Queer Film and Video*, organisé par le collectif Bad

19. Marie-Hélène BOURCIER, *Queer zones: politique des identités sexuelles et des savoirs*, p. 144; Ken STONE, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 16.

20. Elsa DORLIN, *Sexe, genre et sexualités*, p. 110.

21. Eve KOSOFSKY SEDGWICK, « Queer and Now », dans *Tendancies*, Durham, Duke University Press, 1993, p. 5.

22. Judith BUTLER, « Critically Queer », dans *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of « Sex »*, New York, Londres, Routledge, 1993, p. 223.

23. Eve KOSOFSKY SEDGWICK, « Queer and now », p. 4-5.

Object Choices²⁴. Halperin rappelle d'ailleurs que cette première formulation de l'expression « théorie queer » par de Lauretis fut d'abord de l'ordre de la blague et de la provocation. Aucun contenu définitionnel ne préexistait en effet à l'expression ainsi forgée. S'y exprimait néanmoins une volonté de remise en question de certaines dimensions des études lesbiennes et gaies²⁵. En effet, pour Teresa de Lauretis, la théorie queer correspond à la fois à la construction d'un discours, à sa critique et à l'élucidation de ses silences, de ses non-dits, et des exclusions qu'il implique²⁶. La théorie queer permet à son avis de problématiser la catégorie « lesbienne et gai » et d'en remettre en question la capacité de représentation et donc d'inclusion. En effet, elle reproche à cette catégorie politique de faire peu de cas des différences de race, de classe, de génération, etc.²⁷. C'est entre autres le cas de la différence de genre que l'on tend à occulter, ce dont témoigne par exemple la sous-représentation des lesbiennes dans ces communautés. Comme l'explique de Lauretis, « les critiques gais font rarement plus qu'un geste rapide en direction des études féministes et des études lesbiennes²⁸ ». Le même constat s'applique d'ailleurs dans le cas de la race et de l'orientation sexuelle. La critique gaie et lesbienne doit également s'ouvrir aux personnes

24. Teresa de LAURETIS, « Théorie queer : sexualités lesbiennes et gaies. Une introduction », dans *Théories queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, traduit de l'anglais par Marie-Hélène Bourcier, Paris, La Dispute, 2007, p. 98.

25. David HALPERIN, « The Normalization of Queer Theory », p. 339-340.

26. Teresa de LAURETIS, « Théorie queer », p. 97.

27. *Ibid.*, p. 101.

28. *Ibid.*, p. 105.

transsexuelles et aux transgenres²⁹. Le propos de la théorie queer apparaît donc clairement politique, d'où l'idée d'un projet de « repolitisation du champ sexuel » avancée par Bourcier³⁰. En effet, le queer est une théorie, mais c'est aussi une politique et un mouvement, une *praxis*³¹.

La théorie queer est un appel à la subversion de la norme et de l'ensemble des oppositions binaires qui la constituent: homme/femme, nature/culture, hétérosexuel/homosexuel, etc.³². Elle est donc en particulier une déconstruction critique des identités sexuelles³³, mais aussi de toutes les identités, fussent-elles nationales, de classe, de genre, de race, etc.³⁴. Il s'agit de déboulonner ou du moins de montrer au grand jour le caractère construit des fondations identitaires. En effet, le queer est aussi le lieu de la mise en pratique d'une « déessentialisation » des identités, y compris des identités « femme » et gaie, avec une visée post-identitaire, voire post-féministe³⁵. À la limite, il n'y est même plus question d'identité fixe, mais plutôt de position dans le cadre de rapports de pouvoir³⁶.

29. Marie-Hélène BOURCIER, *Queer zones: politique des identités sexuelles et des savoirs*, p. 145.

30. *Ibid.*, p. 129.

31. *Id.*, « *Queer Move/ments* », *Mouvements*, 20 (2002), p. 37; Elsa DORLIN, *Sexe, genre et sexualités*, p. 109, n. 1.

32. Elsa DORLIN, *Sexe, genre et sexualités*, p. 114.

33. Marie-Hélène BOURCIER, *Queer zones: politique des identités sexuelles et des savoirs*, p. 131.

34. *Id.*, « *Queer Move/ments* », p. 37.

35. *Ibid.*, p. 38 et suiv.

36. *Id.*, *Queer zones: politique des identités sexuelles et des savoirs*, p. 131; Roland BOER, *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture*, New York, Routledge, 1999, p. 14.

À ce sujet, un auteur et une autrice se révèlent particulièrement incontournables dans le développement des approches queer : Michel Foucault, même s'il ne s'est jamais réclamé de ce mouvement, et Judith Butler. La théorie du pouvoir de Michel Foucault constitue l'une des principales sources d'inspiration des études queers dans son exploration de la sexualité et du champ des savoirs-pouvoirs qui la produit³⁷. En effet, l'idée selon laquelle le pouvoir est partout et qu'il n'existe pas d'espace extérieur au pouvoir est très importante dans la théorie queer. Une telle idée permet entre autres d'expliquer qu'on y parle de déstabilisation, de subversion et de résistance à l'intérieur d'un cadre normatif et non de transformation totalisante³⁸. D'où la définition suivante de Bourcier : « "Queer" recouvre alors des pratiques de resignification et de recodification anti-hégémoniques et performatives dont le but est de définir des espaces de résistance aux régimes de la normalité³⁹. »

Judith Butler est un-e autre auteur-ice dont les théories sont lues et relues par les adeptes des approches queers, en particulier sa théorie sur la performativité du genre. La théorie de la performativité a été empruntée à J. L. Austin et retravaillée par ce-tte théoricien-ne féministe et queer afin de penser le genre. Cette réflexion a donné lieu à la publication d'une série

37. Marie-Hélène BOURCIER, *Queer zones : politique des identités sexuelles et des savoirs*, p. 133-134.

38. *Ibid.*, p. 134 et suiv. Voir à ce sujet Sabine MASSON et Léo THIERS-VIDAL, « Pour un regard féministe matérialiste sur le *queer*. Échanges entre une féministe radicale et un homme anti-masculiniste », *Mouvements*, 20 (2002), p. 44-49.

39. Marie-Hélène BOURCIER, *Queer zones : politique des identités sexuelles et des savoirs*, p. 146 ; « *Queer Move/ments* », p. 38.

d'ouvrages, dont le premier fut *Gender Trouble*. La conception performative de Butler s'enracine dans l'idée que le genre est un « faire » plutôt qu'un « être⁴⁰ ». C'est à travers le discours que ce genre est construit/agi⁴¹. Par ailleurs, si le genre implique la performance, le sexe n'en est pas pour autant la contrepartie biologique. Les sexes sont en fait « fixés » à travers le système de production qu'est le genre⁴². C'est à travers cette performativité du genre que le sexe se voit drapé de prédiscursivité, de naturel. Il faut aussi mentionner que le système hétéronormatif exerce des contraintes sur la pratique performative⁴³ du genre. La contrainte à l'hétérosexualité s'exprime de la manière suivante : genres et sexes (ainsi que désir et sexualité) doivent s'accorder les uns aux autres, masculin avec mâle, féminin avec femelle alors que le désir, pour sa part, se doit d'être dirigé vers l'autre genre de manière oppositionnelle⁴⁴. Le non-respect de cette contrainte entraîne un grand risque : celui qu'un corps soit incompris et rejeté hors du monde du reconnaissable, de l'humain. Malgré ce contrôle exercé par la norme hétérosexuelle, il existe des espaces de liberté qui permettent l'expression d'une certaine volonté. Cette subversion peut prendre différentes

40. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, p. 96.

41. En effet, selon Judith Butler : « [...] l'attente d'une essence genrée produit ce que cette même attente pose précisément à l'extérieur d'elle-même. Ensuite, la performativité n'est pas un acte unique, mais une répétition et un rituel, qui produit ses effets à travers un processus de naturalisation qui prend corps, un processus qu'il faut comprendre, en partie, comme une temporalité qui se tient dans et par la culture » (*Ibid.*, p. 35-36).

42. *Ibid.*, p. 69.

43. Selon Judith Butler, des actes sont nommés performatifs parce « [...] que l'essence ou l'identité qu'ils sont censés refléter sont des *fabrications*, élaborées et soutenues par des signes corporels et d'autres moyens discursifs » (*Ibid.*, p. 259).

44. *Ibid.*, p. 92-93.

formes, dont celle de la parodie ou de la dissonance⁴⁵. Cependant, subvertir les normes de genre, c'est d'emblée risquer l'exclusion et la marginalité les plus totales. Butler utilise entre autres la figure de la *drag queen* pour penser cette performativité du genre et ses potentialités subversives⁴⁶. De l'avis de Butler et de Sedgwick, la *praxis queer* dispose d'un tel potentiel subversif. Selon Butler, « *The term queer emerges as an interpellation that raises the question of the status of force and opposition, of stability and variability, within performativity*⁴⁷ ». Sedgwick en tente d'ailleurs la démonstration dans son article « Queer Performativity », alors qu'elle réfléchit au caractère performatif de l'expression « *Shame on you*/Honte à toi⁴⁸ », la honte permettant à la question de l'identité de se poser sans l'essentialiser en montrant l'inadéquation (« queerité ») entre référence et performativité⁴⁹. Une interprétation queer du caractère performatif du discours permet par ailleurs de montrer la norme hétérosexuelle à l'œuvre, son caractère non naturel⁵⁰. La théorie de Butler est une grande source d'inspiration pour plusieurs en études queers, y compris dans le domaine des études bibliques, comme nous aurons maintenant l'occasion de le constater.

45. *Ibid.*, p. 241-242.

46. *Id.*, « Critically Queer », p. 223-242.

47. *Ibid.*, p. 226.

48. Eve KOSOFSKY SEDGWICK, « Queer performativity: Henry James's *The Art of the Novel* », *Gay and Lesbian Quarterly. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1 (1993), p. 4.

49. *Ibid.*, p. 12 et suiv.

50. Judith BUTLER, « Critically Queer », p. 232.

« Queeriser » la Bible

Il s'agit maintenant de cerner de quelles manières la théorie queer plus globalement (et non seulement la performativité queer) peut contribuer à l'interprétation des textes bibliques. Il faut d'abord savoir que les lectures queers, comme les approches féministes, s'inscrivent dans la mouvance des interprétations à partir de contextes précis, de positions particulières, marginales, de personnes dans la société⁵¹. Les interprétations queers sont donc avant tout caractérisées par les communautés de lecture qui travaillent sur les textes bibliques : soit les gais, les lesbiennes, les personnes bisexuelles, les personnes transsexuelles et les transgenres. On suppose, dans cette première acception du terme, que l'identité sexuelle minoritaire de la lectrice ou du lecteur influence sa manière d'interagir avec le texte⁵². Une telle vision de l'interprétation queer pose cependant problème en ce qu'elle peut contribuer à la réification de ces identités sociales, qui deviennent alors essentialisantes⁵³. De Lauretis, dans sa manière de poser la théorie queer, permet néanmoins de sortir de cette impasse. Le propre du queer passe alors des personnes, lecteurs ou lectrices, aux questions qui sont posées aux textes bibliques, particulièrement en matière de sexualité.

51. Ken STONE, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 16-17.

52. *Ibid.*, p. 19.

53. *Ibid.*, p. 20.

Néanmoins, cela n'empêche pas plusieurs lectrices et lecteurs queers d'être à la recherche de relations entre partenaires de même sexe dans le corpus biblique⁵⁴. Comme nous l'avons constaté à la lecture de différentes contributions aux ouvrages collectifs *The Queer Bible Commentary* et *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, une telle pratique de lecture est encore très importante. Par exemple, la relation entre David et Jonathan (et Saül) fait encore couler beaucoup d'encre dans l'exégèse queer⁵⁵, tout comme la relation de David avec YHWH⁵⁶. De même, Mona West s'intéresse à la relation lesbienne de Ruth et Naomi et à la famille queer qu'elles construisent avec Boaz, une famille qui lui donne à penser entre autres en termes d'homoparentalité contemporaine⁵⁷. On trouve aussi des lectures de type communautaire ayant pour destinataires les minorités sexuelles, comme dans le cas du texte de Rebecca Alpert, destiné à la communauté « *translesbigay* ». Alpert tente en effet d'activer les dimensions libératrices du livre de l'Exode pour ces lectrices et ces lecteurs. Par exemple, elle construit une analogie entre le « *coming out* » et la sortie d'Égypte, elle souligne la relation homoérotique entre Moïse et YHWH, et elle identifie des lieux ou des traces de relations lesbiennes entre la prophétesse Miryam et les sages-femmes⁵⁸.

54. *Ibid.*, p. 17; Deryn GUEST, *When Deborah Met Jael*, p. 41.

55. Roland BOER, *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture*, p. 22-32; Theodore W. JENNINGS, « YHWH as Erastes », dans Ken STONE, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 36-73.

56. Theodore W. JENNINGS, « YHWH as Erastes », p. 36-73.

57. Mona WEST, « Ruth », dans Deryn GUEST *et al.* (dir.), *The Queer Bible Commentary*, Londres, SCM Press, 2006, p. 190-194.

58. Rebecca ALPERT, « Exodus », dans Deryn GUEST *et al.* (dir.), *The Queer Bible Commentary*, p. 61-76.

Par ailleurs, la recherche de référents homosexuels et lesbiens dans le corpus biblique ne correspond qu'à une petite partie des lectures queers possibles⁵⁹. Selon Boer, il s'agit avant tout de poser un regard queer sur des textes qui n'ont en apparence rien de queer, et de travailler par le fait même à une lecture déstabilisante de ces écrits⁶⁰.

La théorie de la performativité telle qu'elle a été développée par Butler contribue particulièrement bien à ce type de lectures. C'est ce dont témoigne un article de Ken Stone, qui reprend à son compte cette théorie afin de penser non plus le genre, mais la Bible elle-même comme un « faire » et non un « être » fixe, donc afin de la comprendre en termes performatifs⁶¹. La dimension post-identitaire de la théorie queer, qui vise à prendre ses distances relativement aux identités gaies et lesbiennes, se fait sentir ici jusque dans le rapport au texte. En effet, Stone invite à percevoir la Bible non plus comme une essence fixe qui se donne à lire, mais plutôt comme le produit de copies, de traductions, de commentaires, de citations, etc. La Bible est donc l'effet produit par l'ensemble de ces activités et de ces pratiques⁶². De tels effets sont évidemment multiples. Ce sont plusieurs Bibles qui sont ainsi produites, certaines étant hétéronormatives, d'autres queers, pour ne donner que ces deux exemples. Avec Butler et à travers une lecture queer,

59. Roland BOER, *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture*, p. 15; Ken STONE, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 17; Deryn GUEST, *When Deborah Met Jael*, p. 41.

60. Roland BOER, *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture*, p. 15.

61. Ken STONE, « Bibles that Matter: Biblical Theology and Queer Biblical Theology », *Biblical Theology Bulletin*, 38 (2008), p. 16 et 18.

62. *Ibid.*, p. 20.

il s'agit de révéler le statut contingent de toutes ces Bibles en décelant les instabilités, les tensions et les ambiguïtés qui parsèment le texte. Pour cette raison, Stone est d'avis que plusieurs méthodes sont particulièrement appropriées pour *queeriser* la Bible : la critique textuelle, la traduction et la lexicographie, mais aussi l'intertextualité⁶³. Bref, il n'y a pas de grille d'analyse queer fixe, une telle chose serait de l'ordre du contresens, mais le projet queer appelle néanmoins certaines méthodes plus que d'autres.

Quoi qu'il en soit des méthodes utilisées, la théorie queer amène avant tout à problématiser le champ de la sexualité dans la Bible hébraïque. Selon Eve Kosofsky Sedgwick, la lecture queer est une lecture à rebours, à contre-fil⁶⁴. Il s'agit donc de lire le texte à rebrousse-poil afin de montrer le caractère non naturel des idéologies de sexe et de genre en jeu dans les textes. La Bible hébraïque est elle-même l'un de ces champs de pouvoirs à l'intérieur duquel il s'agit de trouver des espaces de résistance. Selon Stone, il est particulièrement important de mettre à profit les ambiguïtés en ce qui a trait au genre et à la sexualité dans les textes bibliques⁶⁵. En effet, ce sont ces espaces qui sont les plus à même de permettre la remise en question, en particulier, de l'injonction à l'hétérosexualité, de sa normativité qui semble aller de soi. Dans le même ordre d'idées, une approche queer se doit aussi d'identifier les manières dont l'hétéronormativité⁶⁶

63. *Id.*, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 21 et 31.

64. EVE KOSOFSKY SEDGWICK, « Queer and Now », p. 4.

65. KEN STONE, « Bibles that Matter : Biblical Theology and Queer Biblical Theology », p. 21.

66. « Ce terme désigne le système, asymétrique et binaire, de genre, qui tolère deux et seulement deux sexes, où le genre concorde parfaitement avec le sexe (au genre

d'un texte est maintenue ou contestée⁶⁷. La lecture queer invite de même à prendre en considération les exclusions propres à toute lecture, toute interprétation et toute traduction. C'est la révélation de telles exclusions qui sera la plus à même d'ébranler les fondements dits inébranlables des Bibles hétéronormatives⁶⁸. Une grande importance est donc accordée aux représentations liées au genre (féminin et masculin) et à la sexualité, ainsi qu'à l'efficacité éventuelle de leur reproduction dans les textes bibliques. Plusieurs autrices et auteurs présentent différentes interprétations de ce type. Un intérêt particulier est accordé aux personnages dont les pratiques ou les identités sexuelles sont marginales. Parmi les exemples intéressants qui peuvent être fournis, nous pouvons mentionner ceux des prostituées et des eunuques⁶⁹.

L'importance accordée à de tels personnages marginaux va de pair avec le refus de la position de lectrice ou de lecteur implicite supposée par la narration du texte biblique. Cette stratégie queer permet de rendre plus apparente l'idéologie biblique, entre autres en matière de sexualité. Les commentateurs queers en offrent plusieurs démonstrations. Par exemple, Elizabeth Stuart affirme que la lectrice ou le lecteur queer

masculin le sexe mâle, au genre féminin le sexe femelle) et où l'hétérosexualité (reproductive) est obligatoire, en tout cas désirable et convenable.» Définition établie par la traductrice Cynthia Kraus, «Note sur la traduction», dans Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, p. 24.

67. Deryn GUEST, *When Deborah Met Jael*, p. 42.

68. Ken STONE, «Bibles that Matter: Biblical Theology and Queer Biblical Theology», p. 21.

69. Voir à ce sujet Roland BOER, *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture*, p. 71-86; Ken STONE, «1-2 Kings», dans Deryn GUEST *et al.* (dir.), *The Queer Bible Commentary*, p. 228 et 247-249.

refuse la position du fils (lecteur implicite) dans la lecture des Proverbes⁷⁰, alors que Boer, à propos du même texte, envisage plutôt une multiplicité de lecteurs et de lectrices rendus possibles par le texte⁷¹. De la même manière, Stone invite à se méfier de ce qu'il nomme la « théopolitique du sexe », qui contribue à diaboliser les femmes étrangères, en particulier Jézabel, laquelle est par ailleurs victime d'une hypersexualisation dans l'histoire de sa réception⁷². Il rappelle que ce type de moralisation est aussi en vigueur aujourd'hui contre les minorités sexuelles⁷³. Pour sa part, Guest propose de refuser notre sympathie de lectrice ou de lecteur à Éhud, meurtrier d'Églon, alors que se déploie dans son geste une violence d'une extrême homophobie⁷⁴.

Par ailleurs, d'autres approches queers peuvent mener à se dissocier de l'identification des interprètes à l'homosexualité⁷⁵. C'est entre autres le cas de l'article de Rowlett qui interprète, dans le livre des Juges, la relation entre Delilah et Samson, et plus globalement la relation entre YHWH et son peuple à la lumière de pratiques sadomasochistes⁷⁶. Le queer signifie dès lors simplement une manière de résister à la norme et à la normalité sexuelles en ouvrant l'interprétation à des sexualités

70. Elizabeth STUART, « Proverbs », dans Deryn GUEST *et al.* (dir.), *The Queer Bible Commentary*, p. 355-356.

71. Roland BOER, *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture*, p. 79.

72. Ken STONE, « 1-2 Kings », p. 238-239.

73. *Ibid.*, p. 230.

74. Deryn GUEST, « Judges », dans Deryn GUEST *et al.* (dir.), *The Queer Bible Commentary*, p. 177.

75. Ken STONE, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 28.

76. Lori ROWLETT, « Violent femmes and S/M: Queering Samson and Delilah », dans Ken STONE, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 106-115.

alternatives, marginales et même problématiques d'un point de vue moral (sodomasochisme, pornographie, prostitution, inceste, etc.). Bien entendu, il n'est donc pas nécessaire d'être gai ou lesbienne pour contribuer à une telle lecture. Il suffit d'adopter une position stratégique⁷⁷. C'est ce que nous ferons dans notre analyse du Cantique des cantiques.

QUELQUES LECTURES QUEERS DU CANTIQUE DES CANTIQUES

Depuis déjà quelques décennies, les spécialistes du Ct s'entendent pour reconnaître que ce livre nous donne à penser d'un point de vue anthropologique sur l'éros⁷⁸. En effet, quiconque connaît le moindrement un peu les publications

77. Deryn GUEST, *When Deborah Met Jael*, p. 42.

78. Par exemple, les exégètes sont de plus en plus nombreux à reconnaître que c'est le « sens littéral » du Ct qui a une dimension théologique. Voir à ce sujet Gianni BARBIERO, *Cantico des Cantici. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Paoline, 2004, p. 52. Par ailleurs, d'aucuns refusent même d'accorder une dimension théologique au Ct. Par exemple, selon Jean-Jacques LAVOIE, « Bienheureux ceux et celles qui s'aiment comme les amoureux du Cantique! » ; « la présence de ce livre dans le canon de la Bible ne nous oblige aucunement à lui trouver un sens explicitement théologique. Du reste, si c'était là un critère de canonicité, maints chapitres de la Bible devraient disparaître, car aucun exégète ne donne ou ne se sent obligé de donner un sens théologique au portrait de l'ivrogne (Pr 23,29-35) ou aux textes qui portent sur l'alcool (Pr 31,4-7), le paresseux (Pr 6,6-11 ; 22,13 ; 24,30-34 ; 26,13-16), le fou (Pr 26,1-12), etc. Que ce livre nous donne à penser sur une expérience profondément humaine ne devrait-il pas nous suffire ? Tous ceux et celles qui s'en tiennent à une interprétation allégorique et qui refusent obstinément de voir la signification anthropologique du Ct censurent non seulement un des plus beaux poèmes d'amour, mais agissent aussi comme si l'éros était indigne de Dieu, comme si l'éros était moralement mauvais et indigne de figurer dans la Bible » (*Cahiers de spiritualité ignatienne*, 128 (2010), p. 93).

récentes sur le Ct, qui sont surtout d'inspiration historico-critique ou d'inspiration féministe, sait que ce livre propose une sagesse subversive par rapport aux normes patriarcales qui traversent l'ensemble de la Bible, le livre du Ct y compris⁷⁹. Par contre, si les études historico-critiques et féministes du Ct abondent, les interprétations queers du Ct, elles, n'en sont qu'à leurs balbutiements. Pourtant, le Ct est un des livres bibliques qui se prêtent le mieux à une lecture queer, parce que tout le livre promeut sans honte un enthousiasme pour l'éros humain. Qui plus est, et contrairement à ce que d'aucuns seraient enclins à penser, le Ct peut nous donner à penser aussi bien du point de vue de l'amour hétérosexuel qu'homosexuel, puisqu'il célèbre avant tout le don de l'amour humain en soi, sans faire référence à la procréation et à une quelconque conformité à une loi naturelle. Délivé des chaînes de la seule hétérosexualité, on peut donc lire le Ct comme un livre qui met de l'avant un paradigme libérateur pour l'identité et l'action queer. C'est ce que nous allons montrer en nous concentrant sur cinq thématiques qui n'ont pas encore reçu toute l'attention qu'elles méritent : la marginalité de la bien-aimée, la réciprocité du désir amoureux, le brouillage des frontières sexuelles, l'absence d'allusion à la procréation et l'amour malgré l'oppression sociale. Puis, avant de conclure, nous présenterons les principaux arguments qui incitent certains exégètes à identifier le Ct comme un texte pornographique : l'humiliation de la femme, l'absence complète de

79. Par exemple, voir à ce sujet les remarques pertinentes de Ken STONE, *Practicing Safer Texts. Food, Sex and Bible in Queer Perspective*, Londres, New York, T&T Clark International, 2005, p. 100.

progression, les répétitions et les multiples partenaires ou le problème de l'instance énonciatrice.

La marginalité de la bien-aimée

Dès le v. 5 du premier chapitre, la femme est présentée comme une personne marginale. Ce v. 5 se lit comme suit : *š'hôrâh 'anî w'nâ'wâh*, ce qu'on peut rendre de deux façons : « Je suis noire, moi, et jolie » ou « Je suis noire, moi, mais jolie ». Même si la LXX a retenu la première traduction : *melaina eimi kai kalē*, la seconde traduction est celle qui a été retenue par la Vulgate et donc par maints Pères de l'Église : *Nigra sum sed formosa*⁸⁰. Rarement une seule petite lettre aura eu autant d'incidence du point de vue culturel et religieux. En donnant au *waw* un sens disjonctif, le traducteur de la Vulgate, Jérôme, et les allégoristes ont donc opposé les deux qualificatifs : noire, mais jolie⁸¹.

Dans ces deux lectures possibles de Ct 1,5 apparaît un problème qui résume l'expérience queer : le problème de l'identité et de la marginalité de la femme, la fascination et la répulsion qu'elle exerce. Elle se présente en effet aux filles de

80. Nous travaillons à partir des textes suivants : P. B. DIRKSEN, « Canticles », dans la *Biblia Hebraica Quinta*, Fascicule 18, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004 ; F. HORST, « *Canticum canticorum* », dans K. ELLIGER et W. RUDOLPH (dir.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977 ; A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart, Bibelstiftung, 1935 ; *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1957. Toutes les traductions sont de nous.

81. Telle est aussi l'option retenue par *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998 : « Je suis noire et pourtant belle », et *La Nouvelle Bible Segond*, Villiers-le-Bel, Société biblique française, 2002 : « Je suis noire, mais je suis jolie. »

Jérusalem comme une femme différente et étrangère, une femme qui a la peau noire comme les tentes de Qédar. Les tentes de Qédar sont les tentes noires en poil de chèvre d'une tribu arabe de nomades vivant dans le désert (voir Gn 25,13; Is 21,16; Jr 49,28; Ps 120,5). Cette auto-présentation suscite aussitôt un commentaire :

Ne me regardez pas ainsi, parce que je suis noirâtre,
parce que le soleil m'a aperçue. (Ct 1,6ab)

La convergence paradoxale entre la couleur noire de sa peau (son statut de marginale) et sa beauté (le fait qu'elle soit désirable) trouble et déconcerte les filles de Jérusalem. Est-il possible de réconcilier sa noirceur et sa beauté? À l'instar de la traduction de Jérôme, les allégoristes vont répondre par la négative en associant noirceur avec péché, et beauté avec pénitence⁸². Le péché a même fréquemment été identifié à un péché à caractère sexuel. Pour maints commentateurs, cette noirceur est donc un signe que la femme marche sur des voies tortueuses. Bref, les allégoristes présentent la bien-aimée comme une femme dangereuse et différente socialement; son style de vie est littéralement *queer*. Qui plus est, en commentant de la sorte la soi-disant opposition entre noire et belle, les allégoristes renforcent le dualisme que l'herméneutique

82. Telle était déjà l'interprétation d'Origène. Bien entendu, à elle seule, cette traduction va alimenter au cours des siècles de nombreux débats autour du racisme. Pour un bon aperçu des diverses interprétations de ce passage, voir Marvin POPE, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1977, p. 307-318.

queer conteste: dualisme entre corps et âme, entre sexualité et spiritualité⁸³ et entre éros et agapè⁸⁴.

Du point de vue de l'herméneutique queer, le *waw* peut avoir ici la valeur d'une conjonction de coordination: noire et belle⁸⁵. Ce sont là des qualités complémentaires et non en opposition. Sa noirceur, qui est le signe visible de son altérité

83. Christopher KING, «Song of Songs», dans Deryn GUEST *et al.* (dir.), *The Queer Bible Commentary*, p. 359, parle également de dualisme entre liberté et nature, entre déviance et bonté, entre proscrit et initié.

84. À ce sujet, Paul RICŒUR, *Amour et justice*, Paris, Points, 2008, p. 25, note avec justesse que l'opposition entre éros et agapè n'a aucune base exégétique. En effet, dans la Bible hébraïque, on utilise des dérivés de la racine 'hb pour décrire des relations d'affection entre différentes personnes: un homme et une femme (Gn 29,18,30; Ex 21,5; 1 S 18,20), deux hommes (Gn 25,28; 1 S 16,21; 18,1), un père et son fils (Ex 21,5; Pr 13,24), un asservi et son maître (Ex 21,5), un membre de la communauté des fils d'Israël et un émigré (Lv 19,18), Dieu vis-à-vis de son peuple (Os 11,1) et réciproquement (Dt 6,5), etc. Qui plus est, les termes dérivés de la racine 'hb peuvent désigner l'amour de l'insulte, du conflit (Pr 17,19), de la naïveté (Pr 1,22), de l'argent (Qo 5,9), du jugement (Ps 99,4), etc.

85. Outre la LXX, cette lecture était aussi celle de Théodore de Mopsueste. En effet, d'après le témoignage d'Isho'dad de MERV, *Commentaire sur l'Ancien Testament, Tome III: Livre des sessions*, traduit par C. van den Eynde, Louvain, Peeters, 1963, p. 257-258, Théodore de Mopsueste reconnaît que Salomon aurait ici proclamé que sa femme «était noire, belle et sa bien-aimée». Telle est aussi la traduction proposée par Michel BERDER et Olivier CADIOT, «Le poème. Cantique des cantiques», dans *La Bible. Nouvelle traduction*, Paris, Bayard; Montréal, Médiaspaul, 2001. Cette traduction est également défendue par quelques exégètes: Marvin POPE, *Song of Songs*, p. 307-319; Hans-Josef HEINEVETTER, «*Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft dich!*» *Das Hohelied als programmatische Komposition*, Frankfurt, Athenäum, 1988, p. 77; G. GARBINI, *Cantico dei Cantici. Testo, traduzione, note e commento*, Paideia Brescia, 1992, p. 43; etc. Peut-être faut-il y voir une ambiguïté poétique, un double entendre? Telle est la lecture de Donald C. POLASKI, «What Will Ye See in the Shulammite? Women, Power and Panopticism in the Song of Songs», *Biblical Interpretation*, 5 (1997), p. 77-78, qui croit que la femme est ici incapable de dire si elle est belle ou non, puisqu'elle est prisonnière du canon esthétique imposé par les hommes. Cette lecture étonne, car la deuxième partie de l'affirmation est pourtant claire: la femme affirme bel et bien qu'elle est belle.

et de sa marginalité, peut très bien être comprise comme la qualité de sa beauté éclatante. En effet, l'expression « Ne me regardez pas ainsi » ne permet pas de présupposer que les filles de Jérusalem la regardent avec dédain. Au contraire, elles peuvent très bien la regarder avec envie et admiration, puisqu'elle est différente, marginale et belle.

Quoi qu'il en soit, en relisant Ct 1,5-6, force est de constater que le Ct ne parle pas de manière abstraite du désir amoureux. Au contraire, il parle d'un désir bien spécifique, non pas du désir d'une personne de l'intérieur et semblable aux autres, mais du désir d'une personne différente et marginale. Ainsi, d'entrée de jeu, le Ct fait allusion à la transgression d'une frontière sociale. L'amour dont le Ct va parler, comme l'amour entre des personnes queer, est essentiellement transgressif. Dès le début du livre, comme à la toute fin, le Ct proclame aussi la liberté de l'amour (voir Ct 1,6 et 8,10.12)⁸⁶, et c'est pourquoi les amoureux du Ct ne cherchent jamais à justifier leur amour à partir d'un fondement extérieur. Seule la réciprocité du désir constitue le fondement de l'amour. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

L'amour nourri par un désir réciproque

L'amour dans le Ct est nourri par un désir réciproque. Dès les premiers versets du livre, les paroles de la femme sont magnétiques et suscitent aussitôt une attraction réciproque (voir Ct 1,4a et 1,4bc). Maints autres passages du Ct soulignent

86. Voir à ce sujet Gianni BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, p. 427-428.

cet attrait réciproque (voir par exemple Ct 4,15-16 et 5,1). Les amants manifestent aussi leur amour réciproque par des chants tout à fait semblables⁸⁷. La réciprocité entre les amoureux est si grande que leur appartenance mutuelle est parfaite :

Mon bien-aimé est à moi et moi je suis à lui, qui paît parmi les fleurs de lotus. (Ct 2,16)

Je suis à mon bien-aimé et mon bien-aimé est à moi, lui qui paît parmi les fleurs de lotus. (6,3)

Or, lorsque l'amour est nourri par un désir réciproque, les amoureux ont le droit d'aimer au moment où ils veulent, qui ils veulent, quand ils veulent et comme ils veulent⁸⁸. Dans le Ct, la réciprocité est donc en quelque sorte la seule loi de l'amour. Or, cette réciprocité constitue également le fondement de l'éthique sexuelle queer. Il suffit que le désir amoureux et sexuel entre deux hommes ou deux femmes soit réciproque pour qu'il soit irréprochable sur le plan éthique.

Le brouillage des frontières sexuelles

Le Ct brouille à maintes reprises les frontières sexuelles entre les amoureux. Par exemple, en Ct 4,4, le corps de la femme est masculinisé :

Comme la tour de David est ton cou, bâti en hauteur : mille sont les boucliers qui y sont suspendus, tous, des armures de héros.

87. Voir les thèmes de la vigne (Ct 1,6.14 ; 6,11 ; 7,13 et 2,13.15 ; 7,9 ; 8,11-12), de la gazelle (Ct 2,9.17 ; 8,14 et 4,5 ; 7,4), de la conjuration aux filles de Jérusalem (Ct 2,7 ; 3,5 ; 8,4 et 5,8), du jardin (Ct 4,12 ; 5,1 ; 8,13 et 4,15-16 ; 6,1), etc.

88. Christopher KING, « Song of Songs », p. 364.

Ces images de « tour de David », de « boucliers » et d'« armures de héros » sont des images militaires empruntées au monde masculin, tout comme les images suivantes qui servent également à décrire le corps de la femme : « chars de Pharaon » (Ct 1,9), « terrifiante comme les étendards » (Ct 6,4.10), « tour d'ivoire », « tour du Liban guettant en face de Damas » (Ct 7,5), « rempart » et « tour » (Ct 8,10). Cette masculinisation de la femme se retrouve également en Ct 7,6, où c'est le bien-aimé lui-même qui affirme que le roi est enchaîné dans les tresses de sa bien-aimée⁸⁹.

Par ailleurs, en Ct 5,10-16, le corps de l'homme est présenté à l'aide d'images qui ont déjà servi à décrire la femme. C'est le cas des colombes pour les yeux (Ct 5,12 ; voir 1,15b), du lotus pour les lèvres (Ct 5,13 ; voir 2,1.2.16 ; 4,5) et du Liban pour son apparence (Ct 5,15 ; voir 4,8.11). Selon King, en décrivant l'autre ou l'être aimé à l'aide des mêmes termes, les amants sont certes dans une dynamique hétérosexuelle,

89. Ce point de vue n'est pas propre aux herméneutes queers. Déjà l'exégèse féministe avait relevé ce brouillage des frontières sexuelles. Voir Carol MEYERS, « Gender imagery in the Song of songs », *Hebrew Annual Review*, 10 (1986), p. 209-223, qui ajoute également les images du lion et du léopard en Ct 4,8. De son côté, Roland BOER, « The Second Coming: Repetition and Insatiable Desire in the Song of Songs », *Biblical Interpretation*, 8 (2000), p. 292 et 295-296, estime qu'on peut lire Ct 4,1-5 et 6,4-10 comme des *wasfs* pour un *drag queen*. En outre, il précise que les *wasfs* du Ct (voir aussi Ct 5,10-16 ; 7,2-5) présentent des portraits grotesques, pervers et érotiques du corps masculin et du corps féminin. Pour justifier son interprétation, il affirme simplement qu'il est difficile de savoir qui parle et qui est décrit dans ces *wasfs*. Dans les deux cas, l'identification du genre est constamment incertaine. En ce qui concerne le problème de l'instance énonciatrice, voir la dernière partie de ce chapitre.

mais la structure d'une telle dynamique est définitivement homoérotique: elle traduit une attirance pour le même⁹⁰.

C'est aussi ce qu'indiquent les passages du Ct où les amoureux se voient comme frère et sœur (Ct 4,9-12; 5,1-2 et 8,1). Ces titres familiaux montrent qu'ils partagent une ressemblance. Certes, les amoureux ne perdent pas leur identité comme homme et comme femme, mais l'amour et les rapports sexuels expriment quant à eux une union du même⁹¹. Ainsi, le Ct purifie l'amour de toute forme de hiérarchie et de différence de pouvoir qui sont typiques des relations traditionnelles entre homme et femme⁹². L'amour queer, précisément parce qu'il se veut un amour purifié de toute forme de différence de pouvoir, n'est donc pas différent de l'amour hétérosexuel.

90. Christopher KING, « Song of Songs », p. 361.

91. *Ibid.*, p. 363, va encore plus loin, puisqu'il affirme que le Ct refuse de comprendre cette différence comme une catégorie qui aurait une signification sociale, morale ou métaphysique.

92. Par exemple, nous avons déjà vu ci-dessus que Ct 2,16a et 6,3a indiquent que la réciprocité entre les amoureux est vécue sans aucune domination masculine et sans aucune subordination féminine. C'est également ce que montre Ct 7,11 qui évoque, par la reprise du mot *šûq*, « élan », la malédiction de Gn 3,16: « Tu seras avide (*šûq*) de ton homme et lui te dominera » (Gn 3,16); « Je suis à mon bien-aimé et vers moi est son élan (*šûq*) » (Ct 7,11). Cette évocation repose certes sur un seul mot, mais ce mot (*šûq*) ne revient qu'une seule autre fois dans la Bible: en Gn 4,7, verset situé à l'intérieur d'une péripécie qui est une reprise de Gn 3,9ss. La reprise de ce mot rare indique que Ct 7,11 transforme la malédiction de Gn 3,16 en bénédiction. La domination dans les relations amoureuses est complètement disparue. Le désir de l'autre est maintenant joie et non jugement.

L'absence d'allusion à la procréation

La majorité des exégètes reconnaissent de nos jours que le Ct ne fait aucune allusion à la procréation⁹³. Contrairement à maints autres textes de la Bible⁹⁴ et à maints discours moralisateurs qui prévalent dans certains milieux religieux, le Ct ne subordonne donc pas la sexualité à sa dimension biologique et génitale.

Qui plus est, selon Stone, les nombreuses images du Ct qui évoquent la nourriture et la boisson⁹⁵ soulignent le caractère oral, et donc non phallique du désir sexuel. Autrement dit, ces images alimentaires interrompent la conception phallocentrique et s'apparentent davantage à l'érotisme lesbien⁹⁶.

93. Voir, par exemple, Phyllis TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphie, Fortress Press, 1978, p. 162; Jean-Jacques LAVOIE, « La femme dans le Cantique des cantiques », dans *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible*, Montréal, Paris, Médiaspaul, 1995, p. 105-106; David CARR, « Gender and the Shaping of Desire in the Song of Songs and Its Interpretation », *Journal of Biblical Literature*, 119 (2000), p. 241-242; et Jacques CAZEAX, *Le Cantique des cantiques. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*, Paris, Cerf, 2008, p. 133.

94. Par exemple, les récits relatant la stérilité des matriarches indiquent que la femme était d'abord et avant tout perçue comme une mère. Le texte de Jg 5,30 confirme aussi avec éloquence le fait que la femme n'avait très souvent de valeur que comme mère, puisqu'elle y est appelée, par métonymie, *rahām*, ventre. Sur cette appellation, voir les remarques d'Anne LÉTOURNEAU, *Violence au féminin en Juges 4-5: entre normativité et subversion du genre*, Montréal, Les cahiers de l'Institut de recherches et d'études féministes, 32, 2010, p. 39.

95. Voir le vin, le lait, la liqueur de grenade, le rayon et le miel, les pommes, les grappes de raisin, les gâteaux de raisin, les fruits les plus exquis, etc.

96. Ken STONE, *Practicing Safer Texts. Food, Sex and Bible in Queer Perspective*, p. 100-101. Roland BOER, « The Second Coming: Repetition and Insatiable Desire in the Song of Songs », p. 290, n. 13, avait déjà signalé le caractère non phallique des images du Ct. En ce qui concerne la symbolique érotique des aliments du Ct, voir

Quoi qu'il en soit de cette dernière interprétation, en refusant d'être considérée comme une possession ou comme un simple instrument de procréation, la bien-aimée est décrite comme une femme qui est libre d'aimer comme elle veut et qui elle veut. Suivre l'exemple de la bien-aimée, c'est faire un choix queer, car c'est faire un choix qui ne tient aucun compte des normes extérieures, même si le choix de son amoureux peut être condamné. L'absence de crainte de la bien-aimée, la proclamation de son autonomie érotique et sa liberté à l'égard de la procréation constituent autant de messages libérateurs non seulement pour les femmes, mais aussi pour toute la communauté queer.

L'amour malgré l'oppression sociale

À l'instar des amoureux du Ct, les personnes queers sont exclues comme des étrangers ou comme des marginaux qui dérangent le reste de la société. En effet, les amoureux du Ct ne jouissent pas des avantages que procurent des autorisations publiques, culturelles et sociales. Au contraire, leur amour est expressément interdit par les gardiens patriarcaux de l'économie sociale. Deux représentants de cette économie publique dominent l'univers social du Ct: les gardiens de la ville et les frères de la bien-aimée⁹⁷. Ces représentants de l'ordre social, du pouvoir civil et familial ont bien des raisons pour désapprouver

Jean-Jacques LAVOIE, « Festin érotique et tendresse cannibalique dans le Cantique des cantiques », *Sciences religieuses/Studies in Religion*, 24 (1995), p. 131-146.

97. Voir à ce sujet Christopher KING, « Song of Songs », p. 365-369. Nous ne retenons pas la figure maternelle (Ct 1,6; 3,4.11; 6,9; 8,1.2.5), car l'argumentation de King est à ce sujet plutôt faible. Par ailleurs, le roi incarne, lui aussi, un pouvoir

le comportement amoureux de la bien-aimée. Pour eux, la morale androcentrique et les apparences publiques représentent une plus grande autorité que la vérité qui se trouve au cœur de la passion des amoureux. Ces deux représentants de l'ordre social illustrent bien l'oppression patriarcale que les femmes et les hommes queers subissent de nos jours. Par contre, et c'est ce que nous allons montrer, dans les comportements des amoureux du Ct, l'herméneutique queer trouve les modèles appropriés pour les membres de sa propre communauté.

En Ct 3,1-3, alors que la bien-aimée part à la recherche de son bien-aimé, mais sans le trouver (*mātsā*), le texte précise que ce sont les gardiens de la ville qui l'ont trouvée (*mātsā*) :

Sur mon lit pendant les nuits, j'ai cherché celui que j'aime. Je l'ai cherché, mais je ne l'ai pas trouvé. Je vais me lever, je vais faire le tour de la ville ; dans les rues et les places, je vais chercher celui que j'aime. Je l'ai cherché, mais je ne l'ai pas trouvé. Ce sont les gardes qui m'ont trouvée, ceux qui font le tour de la ville. Celui que j'aime, l'avez-vous vu ? (Ct 3,1-3)

Plus loin, en Ct 5,7, leur fonction répressive est décrite de manière encore plus explicite :

Ce sont les gardes qui m'ont trouvée, ceux qui font le tour de la ville. Ils m'ont frappée, ils m'ont blessée. Ils ont levé mon voile de dessus moi, les gardes des remparts (Ct 5,7).

Ceux qui sont censés protéger la bien-aimée sont ceux-là mêmes qui l'attaquent brutalement. Les gardes ont sans doute

oppressant face à l'amour libre (voir Ct 8,11-12). De nos jours aussi, le pouvoir politique est parfois oppressant à l'égard de la communauté queer.

présumé que la bien-aimée était une prostituée⁹⁸. Paradoxalement, elle est victime de violence physique et cette violence implique même un caractère sexuel : ils ont enlevé son voile ou son long foulard ou encore son châle⁹⁹.

La bien-aimée devient ici le bouc émissaire des gardiens de la ville, qui incarnent l'hypocrisie sexuelle des maîtres de la cité et de la morale sociale. Cette expérience de victime que vit la bien-aimée correspond à celle que vivent les membres de la communauté queer, ce groupe de hors-la-loi sexuels. Toutefois, les membres de la communauté queer savent que cette violence et ses agents sont critiqués et condamnés par le Ct. La bien-aimée, en effet, ne cesse pour autant de rechercher son bien-aimé, comme l'indiquent les versets qui suivent (voir Ct 3,4 et 5,8). Cette réaction de la bien-aimée face à la violence constitue un exemple à suivre pour les lecteurs et lectrices de la communauté queer.

En outre, en Ct 8,1-2ab, dans sa relation imaginaire avec son bien-aimé, la bien-aimée veut que son amour soit publiquement reconnu :

98. C'est ce que laisse entendre la comparaison de Ct 5,7 avec Pr 7,8ss. C'est également ce qu'on peut déduire d'un code assyrien du XII^e siècle avant l'ère chrétienne. Voir à ce sujet Othmar KEEL, *Le Cantique des cantiques*, Paris/Fribourg, Cerf/Éditions universitaires, 1997, p. 212; et Gianni BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, p. 235.

99. Le mot *râdid* ou *râdîd* désigne un vêtement luxueux (Is 3,23) de dessus qui servait probablement à envelopper la partie supérieure du corps ou de déshabillé pour sortir. La traduction de la LXX, *theristron*, suppose qu'il s'agit d'un tissu fin et léger dont on s'enveloppait l'été comme d'un vêtement ou d'un voile. Pour avoir une idée du vêtement, voir l'extrait d'un bas-relief du palais de Sennachérib (Ninive, autour de -700) dans Gianni BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, p. 516.

Qui te donnerait à moi comme un frère, tétant aux seins de ma mère! Je te trouverais dehors, je t'embrasserais. Cependant, les gens ne me mépriseraient pas. Je te conduirais, je te ferais entrer dans la maison de ma mère (Ct 8,1-2ab).

Elle aimerait qu'il soit son frère et elle l'imagine même comme un frère qui a tété les seins de sa mère, car cette familiarité ou cette intimité lui permettrait de l'embrasser en public et de l'amener à la maison sans que cela délie les mauvaises langues. Les gens de la communauté queer souffrent, eux aussi, du rejet social et familial. Ils veulent, eux aussi, que leur amour soit reconnu publiquement dans la société aussi bien que dans leur famille. À l'instar de la bien-aimée, ils rêvent de cette reconnaissance. Plus encore, ils la revendiquent.

En ce qui concerne les frères de la bien-aimée ou plus précisément les fils de la mère, ils apparaissent dès le sixième verset du premier chapitre. Dans ce passage, la bien-aimée doit faire face à leur colère :

Les fils de ma mère se sont enflammés contre moi, ils m'ont mise à garder les vignes. Ma vigne à moi, je ne l'ai pas gardée! (Ct 1,6c-f)

Les frères sont en colère après leur sœur, car elle n'a pas gardé sa vigne (*kerem*), laquelle symbolise son corps et sa propre vie sexuelle (voir Ct 2,15; 7,13 et 8,11-12)¹⁰⁰. Toutefois, la

100. La vigne apparaît également comme la source du vin, symbole de l'amour (Ct 1,2,4; 2,4; 4,10; 5,1; 7,10; 8,2). Le mot *gpn*, qu'on peut également rendre par vigne, symbolise aussi la femme (Ct 6,11; Ps 128,3), laquelle a des seins comme des grappes de la vigne (Ct 7,9). De la même façon, le jardin, qui est une variante de la métaphore de la vigne, désigne la bien-aimée, son corps et sa sexualité (voir Ct 4,12).

bien-aimée n'hésite pas à déclarer qu'elle est la seule à décider de sa vie sexuelle et qu'elle s'est déjà donnée à celui qu'elle aime. Bien entendu, les frères ne partagent pas cet avis.

Ces frères machistes qui cherchent à étouffer l'amour et la liberté de leur sœur réapparaissent également à la toute fin, formant ainsi une sorte d'inclusion. En Ct 8,8-9, ils expriment de nouveau leur désir de contrôler la liberté sexuelle de leur petite sœur, de protéger sa virginité :

Nous avons une sœur, petite et elle n'a pas de seins. Que ferons-nous de notre sœur au jour où l'on parlera d'elle? Si elle est une muraille, nous bâtirons sur elle un mur en argent. Si elle est une porte, nous attacherons sur elle une planche de cèdre. (Ct 8,8-9)

La réponse de la bien-aimée en Ct 8,10 contredit une fois de plus le discours de ses frères et défie du même coup l'autorité patriarcale :

Moi une muraille et mes seins comme des tours? Alors j'existe à ses yeux comme celle qui trouve la paix.

Non sans ironie, Ct 8,9-10 présente une opposition entre les desseins des frères (au v. 9, les deux verbes sont à l'inaccompli) et l'action de l'amour (au v. 10, le premier verbe est à l'accompli, tandis que le second est un *qal* participe). Qui plus est, la bien-aimée a bel et bien des seins. Ses seins se sont développés comme une ville en état de se défendre fait parade de ses tours. Mais lorsqu'on lit la suite du verset, force est de constater que cette défense si fièrement affichée n'est pas prise au sérieux. En effet, la suite du texte indique que quelqu'un a

déjà su apporter la paix à cette ville assiégée¹⁰¹. La bien-aimée a donc déjà capitulé devant son amoureux et le texte semble laisser entendre qu'elle n'en est aucunement malheureuse¹⁰².

En résumé, l'herméneutique queer du Ct nous permet d'émettre les cinq propositions suivantes: 1) ce qui doit être au centre des relations amoureuses, c'est une éthique de l'intimité et de la réciprocité plutôt qu'une éthique de la complémentarité des sexes; 2) chaque personne a le droit d'aimer qui elle veut et comme elle veut à partir du moment où le désir est réciproque; 3) l'éros authentique est fondé sur un certain homoérotisme, une attraction du même; 4) la persécution ou l'oppression de celui ou de celle qu'on estime hors-la-loi du point de vue de la sexualité est injuste et moralement condamnable; 5) les personnes qui sont sexuellement marginalisées ont la responsabilité de travailler avec courage et persistance pour la justice, la tolérance et l'acceptation.

En définitive, le fait surprenant que le Ct célèbre un éros socialement transgresseur permet aux membres de la communauté queer de croire que leur statut se défend d'un point de vue biblique.

101. Par conséquent, contrairement au mur, symbole de l'inaccessibilité de la femme qui doit être mariée, la porte, elle, symbolise son accessibilité. C'est parce qu'elle désirait l'ouvrir (Ct 5,5) et qu'elle a été ouverte que la bien-aimée a trouvé la paix.

102. Le verbe *mg*' comporte ici la nuance d'une heureuse chance, comme en Ct 3,4 et 5,8. En outre, selon Othmar KEEL, *Le Cantique des cantiques*, p. 289, cette thématique de la femme inaccessible et forte cédant face à l'amour se trouve déjà en Ct 8,5ab.

Le Cantique des cantiques, un texte pornographique?

La question n'est pas nouvelle et les réponses varient d'un exégète à l'autre. Selon Clines, la compétition entre des hommes qui sont à la recherche du meilleur chant constitue le contexte social qui a donné naissance au Ct. Il en résulte que l'auteur implicite aussi bien que les lecteurs implicites du Ct sont des hommes, et que le Ct est une invention qui se représente elle-même comme la grande gagnante. Mais ce n'est pas tout. Le Ct est aussi un texte pornographique au sens négatif du terme, tout comme le sont les textes des prophètes Osée, Ézéchiél et Jérémie, car l'humiliation de la femme est mise en spectacle pour le plaisir sexuel de certains hommes¹⁰³. Dans le cas du Ct, on peut, par exemple, évoquer l'humiliation de la femme par les frères et les gardiens de la cité.

De son côté, Goulder est conscient que le lecteur ou la lectrice risque d'être troublé par les détails de sa traduction du Ct, car ceux-ci pourraient laisser croire que le Ct n'est rien de plus qu'un texte pornographique de haute classe¹⁰⁴. Toutefois, pour éviter de le réduire à un texte pornographique, il voit dans

103. Ainsi David J. A. CLINES, «Why is there a Song of songs and what does it do to you if you read it?», *Jian Dao*, 1 (1994), p. 3-27. À la p. 8, il précise que «*the material cause of the Song of Songs is [...] the need of a male public for erotic literature [...]. And the social context is one that approves the existence and distribution of soft pornography.*» Bien qu'il ne qualifie pas explicitement le Ct de texte pornographique, Donald C. POLASKI, «What Will Ye See in the Shulammitte? Women, Power and Panopticism in the Song of Songs», p. 64-81, adopte à maintes reprises les interprétations de Clines et va même plus loin que lui. À son avis, le portrait et les discours de la femme dans le Ct sont de pures constructions issues du seul regard masculin.

104. Michael GOULDER, *The Song of Fourteen Songs*, Sheffield, JSOT Press, 1986, p. 79.

ce livre 14 chants coordonnés racontant le mariage d'une princesse arabe avec le roi Salomon, de son arrivée au palais jusqu'à son intronisation comme reine, en passant par la première nuit où le mariage est consommé (Ct 5,1). Puis, faisant appel à la sociocritique (en s'éclairant de quelques livres comme Ruth, Malachie, Jonas, Trito-Isaïe, Esdras et Néhémie), il considère le Ct comme un document antiraciste du IV^e ou du III^e siècle, qui répondrait à la controverse postexilique sur les mariages avec des étrangères¹⁰⁵.

Cette thèse de Goulder n'a reçu aucun appui de la part des exégètes¹⁰⁶. Au contraire, il y a un certain consensus en ce qui concerne l'amour dans le Ct: il est célébré en dehors de l'institution du mariage¹⁰⁷. En effet, le Ct ne parle ni du père, ni de procréation, ni de Dieu et les expressions «ma compagne» (*ra^ʿyātī*: Ct 1,9.15; 2,2.10.13; 4,1.7; 5,2; 6,4) et «mon bien-aimé» (*dôdī*: Ct 1,13.14.16; 2,3.8.9.10.16.17; 4,16; 5,2.4.5.6.8.10.16; 6,2.3; 7,10.11.12.14; 8,14), par

105. *Ibid.*, p. 3; 37-39; 75-78.

106. Stephan D. MOORE, *God's Beauty Parlor and Other Queer Spaces in and Around the Bible*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 83, classe même Goulder comme le «nouvel allégoriste par excellence du Ct».

107. Voir Athalya BRENNER, «“My” Song of Songs», dans A. BRENNER et C. FONTAINE (dir.), *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 576; André LAOCOQUE, *Romance She Wrote. A Hermeneutical Essay on Song of Songs*, Harrisburg, Trinity Press International, 1998, p. 8; David CARR, «Gender and the shaping of desire in the Song of songs and its interpretation», p. 241; Ken STONE, *Practicing Safer Texts. Food, Sex and Bible in Queer Perspective*, p. 109 et 110, n. 23; Gianni BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, p. 39; etc. En ce qui concerne le texte problématique de Ct 3,6-11, voir les judicieuses remarques de J. Cheryl EXUM, *Song of Songs. A Commentary*, Westminster, John Knox Press, 2005, p. 64; 79; 140-141; 144-145; 169-170, qui refuse, elle aussi, de considérer les amoureux du Ct comme des personnes fiancées ou mariées.

lesquelles les partenaires sont interpellés, ne font aucunement allusion à l'institution du mariage. D'ailleurs, une déclaration comme celle de Ct 8,1-2 n'aurait aucun sens si le couple était déjà marié. La même remarque s'impose en ce qui concerne Ct 8,8-12, qui discute de ce qu'il conviendra de faire lorsque la bien-aimée sera en âge d'être mariée.

Par ailleurs, d'aucuns estiment que le Ct peut être considéré comme un texte pornographique au sens positif du terme, puisqu'il utilise des images sexuelles non sexistes, qui promeuvent ainsi une certaine liberté sexuelle¹⁰⁸. Selon Boer, le Ct est non seulement un des poèmes les plus pornographiques de la littérature, mais il fait même partie de ces textes qui ont promu l'invention de la pornographie¹⁰⁹. Parmi les arguments évoqués, nous n'en retiendrons que trois et notre présentation diffère passablement de celle de Boer.

Le premier argument est celui de l'absence complète de progression dans le Ct. Il est en effet bien connu que toutes

108. Voir à ce sujet les références et les réflexions de Ken STONE, *Practicing Safer Texts. Food, Sex and Bible in Queer Perspective*, p. 107-108. De leur côté, Virginia BURRUS et Stephen D. MOORE, dans « Unsafe Sex: Feminism, Pornography, and the Song of Songs » (*Biblical Interpretation*, 11 (2003), p. 34), soulignent bien que la résistance à la lecture pornographique du Ct reste indéniablement cruciale pour la stratégie féministe. Par contre, tout au long de leur article (p. 24-52), les deux auteurs critiquent assez sévèrement les interprétations féministes. Bien que l'herméneutique queer s'enracine en grande partie dans l'herméneutique féministe, cet article illustre avec éloquence les tensions qu'il y a entre les deux herméneutiques. À ce sujet, certaines féministes craignent que l'herméneutique queer ne contribue à (re)construire une nouvelle hégémonie masculine. Voir Deryn GUEST, *When Deborah Met Jael: Lesbian Biblical Hermeneutics*, p. 46.

109. Roland BOER, *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture*, p. 53-86 et 162-166; et *Id.*, « The Second Coming: Repetition and Insatiable Desire in the Song of Songs », p. 276-301, surtout les p. 287 à 301.

les tentatives de retracer une quelconque structure ou trame narrative dans le Ct ont échoué¹¹⁰. Que l'on défende l'unité littéraire du Ct ou que l'on y voie une anthologie de chants¹¹¹, force est de constater qu'il n'y a aucune histoire continue dans le Ct, ni aucune prise en charge par un narrateur. Qui plus est, le v. 2 qui suit le titre nous plonge abruptement au cœur d'un dialogue entre un « je » et un « tu », dont nous ne savons rien de l'origine. Quant au dernier verset (Ct 8,14), il n'a rien d'une fin, puisqu'il nous ramène à Ct 2,17¹¹². Le Ct est donc un texte qui n'a ni début ni fin. Cette absence de véritable commencement et de dénouement clair indique que la première fonction du désir est de perpétuer le désir lui-même. Bref, le sexe constitue le seul fil conducteur du Ct, tout comme il constitue le seul fil conducteur des productions pornographiques. En effet, trop de progression du point de vue narratif diminue même l'ampleur de la pornographie. Autrement dit,

-
110. Tel est par exemple le verdict de Marvin POPE, *Song of Songs*, p. 54; et Athalya BRENNER, *The Song of Songs*, Sheffield, JSOT Press, 1989, p. 39. Pour un état de la recherche sur cette question, voir Gordon H. JOHNSTON, « The Enigmatic Genre and Structure of the Song of Songs, part 1 », *Bibliotheca Sacra*, 166 (2009), p. 36-52; *Id.*, « The Enigmatic Genre and Structure of the Song of Songs, Part 2 », *Bibliotheca Sacra*, 166 (2009), p. 163-180; *Id.*, « The Enigmatic Genre and Structure of the Song of Songs, Part 3 », *Bibliotheca Sacra*, 166 (2009), p. 289-305. En ce qui concerne sa propre hypothèse, elle n'est guère raffinée. Après avoir identifié six formes de refrain et cinq tableaux parallèles, il conclut que le Ct est une collection de poèmes d'amour. L'étude la plus fouillée à ce jour reste celle de D. Philipp ROBERTS, *Let Me See Your Form: Seeking Poetic Structure in the Song of Songs*, New York, University Press of America, 2007. Son auteur identifie environ 40 poèmes individuels dans le Ct.
111. Selon Giafranco RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1992, p. 83, qui présente un excellent état de la recherche sous forme de tableau, le record dans le nombre de chants est de 52 et son auteur est Krinetzki.
112. Sur cette finale ouverte, qui indique que l'aventure continue, voir les remarques de Gianni BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, p. 409-414.

cette absence de progression dans le Ct est justement un trait qui caractérise la pornographie.

Le deuxième argument recoupe le premier : c'est celui des répétitions. Comme la pornographie se complaît dans la répétition des mêmes scènes de sexe, le Ct est tout entier tissé de répétitions, aussi bien au niveau des paroles que des gestes : la position classique des amants (Ct 2,6 ; 8,3)¹¹³, la maladie d'amour (Ct 2,5 ; 5,8), le réveil (Ct 2,7 ; 3,5 ; 8,4), l'appartenance réciproque (Ct 2,16 ; 6,3 ; 7,11), le pâturage parmi les fleurs de lotus (Ct 2,16 ; 4,5 ; 6,3), le passage du jour (Ct 2,17 ; 4,6), l'ascension du désert (Ct 3,6 ; 8,5), les images de la gazelle et du faon de biche (Ct 2,17 ; 4,5 ; 8,14), des chants descriptifs ou wasf (Ct 4,1-5 ; 5,10-16 ; 6,4-10 ; 7,2-6), etc. Bien entendu, ces répétitions apparaissent sans aucun ordre. Ces scènes répétitives font référence à la nature répétitive du sexe lui-même. Ces répétitions signifient aussi la dynamique du désir, car le premier objectif du désir ce n'est pas d'être comblé, mais c'est d'être lui-même éternellement prolongé. La répétition joue en quelque sorte le rôle d'un aphrodisiaque.

Le troisième argument est celui des multiples partenaires. Il est bien connu que la trame narrative du Ct est indiscernable et que l'instance énonciatrice est carrément incertaine. D'aucuns affirment même que l'histoire de l'interprétation du Ct est « avant tout, une histoire des identifications des partenaires du dialogue ». Cette histoire « serait moins celle de variations de contenus que celle des diverses attitudes adoptées

113. Voir à ce sujet la terre cuite paléo-babylonienne dans Othmar KEEL, *Le Cantique des cantiques*, p. 108, figure 42.

à l'égard du scénario énonciatif¹¹⁴ ». En effet, il est très difficile de savoir qui parle et à qui l'on parle. Autrement dit, l'identification des personnages et la délimitation de leurs discours sont très problématiques.

Le texte qui ouvre le livre, soit Ct 1,2-4, illustre très bien ce problème. En voici la traduction littérale :

il me baisera de baisers (de) sa bouche / car bonnes tes caresses plus que vin / pour parfum tes huiles bonnes / huile est répandue ton nom / c'est pourquoi jeunes filles t'aiment / attire-moi derrière toi nous courrons (ou : courons !) / m'a fait venir le roi ses chambres / nous exulterons (ou : exultons !) et nous nous réjouissons (ou : réjouissons-nous !) en toi / nous nous souviendrons de (ou : souvenons-nous !) tes caresses plus que vin / droitures (= avec droiture) ils t'aiment.

Déjà le Codex Sinaiticus de la LXX avait tenté de régler ce problème en ajoutant des notes qui identifient les personnages et leurs destinataires :

Ct 1,2-4a : l'épouse ;

Ct 1,4b : l'épouse qui s'adresse aux jeunes filles en parlant de son époux ;

Ct 1,4cd : les jeunes filles parlant avec l'épouse ;

Ct 1,4e : les jeunes filles indiquant à l'époux le nom de l'épouse¹¹⁵.

114. Anne-Marie PELLETIER, *Lectures du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989, p. 141 ; et Jean Emmanuel DE ENA, *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques*, Paris, Cerf, 2004, p. 344-345.

115. Le Codex Sinaiticus offre 11 indications du genre pour le seul premier chapitre et 33 autres pour le reste du livre. La paraphrase du Codex Alexandrinus est moins développée, car on ne retrouve que 5 indications pour le premier chapitre et

Le petit survol de la recherche qui suit illustre bien le fait que l'identification des personnages et la délimitation de leurs paroles en Ct 1,2-4 sont toujours loin de faire l'unanimité chez les exégètes:

Ct 1,2-4: elle¹¹⁶.

Ct 1,2-4: les femmes du harem¹¹⁷.

Ct 1,2-4a: les jeunes filles de Jérusalem;

Ct 1,4b: la bien-aimée¹¹⁸.

Ct 1,2-4b: elle;

Ct 1,4c: lui;

Ct 1,4de: elle¹¹⁹.

Ct 1,2-4b: elle;

Ct 1,4cd: un chœur imaginaire;

Ct 1,4e: sans précision¹²⁰.

Ct 1,2: la bien-aimée;

Ct 1,3: les jeunes filles;

Ct 1,2a: l'amante, en aparté;

Ct 1,2b-3: le chœur s'adressant à Salomon;

9 autres pour le reste du livre. De son côté, le Codex Vaticanus n'offre aucune précision de ce genre.

116. J. Cheryl EXUM, *Song of Songs. A Commentary*, p. 91.

117. ERNEST RENAN, *Le Cantique des cantiques*, Paris, Arlea, 1995 (1860), p. 40-43.

118. F. GODET, *Notes sur le livre de Job et le Cantique des cantiques*, Vennes-Lausanne, Éditions Ligue pour la lecture de la Bible, s. d., p. 68.

119. Daniel LYS, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Paris, Cerf, 1968, p. 62.

120. *La Bible Osty*, Paris, Seuil, 1973, p. 1361.

Ct 1,4ab : l'amante, en aparté à son amant absent ;

Ct 1,4cde : le chœur s'adressant à Salomon¹²¹.

Ct 1,2-3a : l'amante ;

Ct 1,3bc : l'amante s'intégrant au chœur formé par les jeunes filles ;

Ct 1,4ab : l'amante ;

Ct 1,4cd : l'amante s'intégrant au chœur formé par les jeunes filles ;

Ct 1,4e : l'amante¹²².

Ct 1,2-4 : aucune indication¹²³ !

Bien entendu, Ct 1,2-4 n'est pas un texte qui fait exception. Par exemple, en Ct 2,15, on ne sait si la citation des paroles de son bien-aimé s'y prolonge, si la femme reprend son propre discours ou encore si un tiers intervient. D'aucuns croient qu'il s'agit d'une parole : du bien-aimé¹²⁴, de la mère¹²⁵, d'un groupe qui s'adresse à d'autres personnes¹²⁶, du chœur¹²⁷, de la femme¹²⁸, de la femme se souvenant d'une chanson de

121. Marc FAESSLER et Francine CARRILLO, *L'alliance du désir. Le Cantique des cantiques revisité*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 27-28.

122. Othmar KEEL, *Le Cantique des cantiques*, p. 53-58.

123. *La Bible*, traduite du texte original par les membres du rabbinat français, Paris, Colbo, 1966 et 1989, p. 1019.

124. Giofranco RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, p. 237.

125. Daniel LYS, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, p. 125.

126. Othmar KEEL, *Le Cantique des cantiques*, p. 121.

127. Dom Jacques WINANDY, *Le Cantique des cantiques. Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, Paris, Casterman et Maredsous, 1960, p. 79 et 114.

128. Gianni BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, p. 98 et 113.

son village¹²⁹, du bien-aimé et de la bien-aimée¹³⁰. Bref, pour le seul v. 15, sept identifications ont été données et notre état de la recherche ne prétend pas à l'exhaustivité. Le bilan est donc pour le moins problématique¹³¹.

En outre, rien dans le Ct n'indique clairement que les personnages sont les mêmes du début à la fin. Au contraire, certains passages sont difficilement conciliables. Par exemple, Ct 1,5 nous dit que la bien-aimée est noire, tandis que Ct 6,10 et 7,5 nous la présentent avec des images qui suggèrent sa blancheur. En ce qui concerne le bien-aimé, il est tantôt présenté comme un roi (Ct 1,4.12; 7,6), tantôt comme un simple berger (Ct 1,7-8; 2,16; 6,2-3). S'agit-il de deux rôles joués par le même personnage ou de deux personnages distincts, voire rivaux (voir Ct 8,12)? On le sait, la réponse à cette dernière question ne fait plus l'unanimité depuis le commentaire de Jacobi en 1772¹³². Deux exemples suffiront à illustrer notre propos. Selon Bosshard-Nepustil, le Ct met en scène deux couples: d'une part, un roi et une reine et, d'autre part, un berger et une bergère¹³³. Au contraire, d'autres considèrent

129. Marc FAESSLER et Francine CARRILLO, *L'alliance du désir. Le Cantique des cantiques revisité*, p. 33, qui reprennent, mais sans le dire, l'interprétation d'Ernest RENAN, *Le Cantique des cantiques*, p. 56.

130. Jacques CAZEAUX, *Le Cantique des cantiques. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*, p. 118 et 123.

131. On trouvera d'autres exemples dans Jean-Marie AUWERS, « Les interventions du chœur dans le Cantique des cantiques », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 85 (2009), p. 439-448; et Roger LAPOINTE, *Dialogues bibliques et dialectique interpersonnelle*, Paris/Montréal Desclée/Bellarmin, 1971, p. 64-92.

132. J. F. JACOBI, *Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung von seinen Vorwürfen gerettete Hohelied*, Celle, 1772.

133. Erich BOSSHARD-NEPUSTIL, « Zu Struktur und Sprachprofil des Hoheliedes », *Biblische Notizen*, 81 (1996), p. 45-71.

que la structure dialoguée du Ct met en scène un drame entre deux hommes (le roi Salomon et un berger) qui désirent tous deux la même femme (la Sulamite). Celle-ci résiste à Salomon et choisit de vivre avec son berger¹³⁴. Force est de constater que nous n'avons accès qu'aux paroles des amoureux et ne savons pas qui ils sont. C'est d'ailleurs cette absence d'identité clairement définie qui permet à tous les lecteurs et lectrices – donc également ceux et celles qui proviennent de la communauté *queer* – de s'approprier leurs chants d'amour.

Concluons. C'est l'interprétation que l'on donne à chacun des passages qui permet d'y associer tel ou tel personnage et c'est l'association à tel ou tel personnage qui oriente forcément l'interprétation que l'on donne à chacun des passages. Autrement dit, comme le souligne De Ena, « le Cantique reste trop indéfini dans sa forme textuelle pour aboutir à une interprétation définitive de son énonciation ; cela permet de mieux comprendre pourquoi et comment éclate le conflit herméneutique sur ce dernier point, capital dans le cas, d'un texte dialogué comme l'est ce texte biblique¹³⁵ ».

Bien entendu, compte tenu de cette absence d'unité littéraire et de ce conflit énonciatif, l'herméneute queer estime qu'il peut légitimement conclure que le Ct ne présente

134. Marc FAESSLER et Francine CARRILLO, *L'alliance du désir. Le Cantique des cantiques revisité*, p. 5. Bien entendu, cette interprétation dramatique connaît de nombreuses variantes. Leroy WATERMAN, *The Song of Songs Interpreted as a Dramatic Poem*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1948, a même imaginé un arrière-plan historique à ce drame amoureux. C'est la rivalité entre Salomon et Adonias à propos d'Avishag la Shounamite (voir 1 R 2,13ss) qui serait à l'origine du Ct.

135. Jean Emmanuel DE ENA, *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques*, p. 344.

aucunement un seul couple d'amoureux. Autrement dit, dans le Ct, comme dans la pornographie, le sexe peut se pratiquer avec différents partenaires¹³⁶.

Parmi ces partenaires, certains s'appellent «frère» et «sœur» (Ct 4,9.10.12; 5,1.2; 8,1). Boer y voit là une autre référence à une pratique pornographique, celle de l'inceste¹³⁷. Déjà en 1968, Cook y voyait une violation imaginée de l'interdit de l'inceste, comme une expression de liberté¹³⁸. Pour Landy, ce vocabulaire amoureux évoque l'état paradisiaque avant l'interdit, donc de l'époque où tout était permis, même l'inceste¹³⁹.

136. À notre avis, Roland BOER, *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture*, p. 70, va trop loin lorsqu'il affirme que le Ct se termine même par une orgie queer où l'on trouve une multitude de partenaires: les frères (Ct 8,1), la mère (Ct 8,1-2.5), les filles de Jérusalem (Ct 8,4), une petite sœur (Ct 8,8), Salomon, le metteur en scène (Ct 8,11-12), les gardiens de la vigne (Ct 8,11-12), l'habitant du jardin (Ct 8,13), les camarades de la femme (Ct 8,13). En effet, les traits énonciatifs du dernier chapitre ne permettent pas de conclure que tous ces personnages entretiennent des rapports sexuels entre eux. De la même façon, dans son article intitulé «The Second Coming: Repetition and Insatiable Desire in the Book of Song of Songs», p. 297, il ne prend aucunement le temps de justifier ses thèses lorsqu'il affirme, par exemple, que le Ct présente une ode au phallus et une scène gay (Ct 3,6-11), une scène d'évacuation d'urine et d'éjaculation entre deux femmes (Ct 4,1-15), une scène de lesbianisme (Ct 6,4-12), etc.

137. *Id.*, *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture*, p. 70.

138. Albert COOK, *The Root of the Things: A Study of Job and the Song of Songs*, Bloomington, Indiana University Press, 1968, p. 119.

139. Francis LANDY, «The Song of Songs and the Garden of Eden», *Journal of Biblical Literature*, 98 (1979), p. 527. Sur ce désir incestueux et subversif et ce fantasme de régression infantile, voir ses remarques dans *Paradoxes of Paradises. Identity and Difference in the Song of Songs*, Sheffield, Almond Press, 1983, p. 97-101. Pour avoir un bon aperçu des différentes interprétations qui ont été données aux mots «sœurs» et «frères» dans le Ct, voir Daniel Lys, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, p. 181-183.

Quoi qu'il en soit de la valeur de ces nombreux arguments qui visent à montrer que le Ct est un texte pornographique, il est évident que ce débat gagnerait en clarté si tous s'entendaient sur le sens à accorder au mot « pornographie ». Or, l'histoire de ce qu'on qualifie communément de pornographie illustre qu'elle est une réalité essentiellement politique et idéologique. En effet, la distinction entre érotisme et pornographie a varié au cours des siècles, voire des décennies. Il en est de même pour la distinction entre art et obscénité. Ce qui était qualifié de pornographique ou d'obscène, il y a quelques décennies à peine, est très souvent identifié aujourd'hui comme érotique ou artistique. La frontière entre érotisme et pornographie est donc bien poreuse et subjective. Par exemple, ce que donne à voir le bulletin d'information de Radio-Canada ou de CNN constitue à notre avis une pornographie bien plus inavouable que les images des films XXX¹⁴⁰. Bref, c'est aussi le regard qui fait la pornographie ou l'érotisme, et non seulement l'écrivain ou le cinéaste...

POUR NE PAS CONCLURE...

Il est notoire que, pour les Pères de l'Église, le Ct était d'abord un livre dans lequel ils reconnaissaient leur propre expérience. Loin de vouloir prendre une distance comme lecteur et de viser à ne présenter qu'un commentaire explicatif,

140. Herbert MARCUSE, *Vers la libération*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 23, illustre bien notre propos lorsqu'il écrit que « le symbole de l'obscénité, ce n'est pas la femme qui exhibe son pubis, mais le général qui exhibe la médaille qu'il a gagnée au Vietnam ».

ils cherchaient à s'appropriier le texte et à trouver en lui un éclairage pour leur propre existence. Un seul exemple suffira à illustrer notre propos. Origène, qui a profondément marqué l'exégèse patristique et médiévale, affirme explicitement, dès sa Première homélie sur le Ct 1,1, que le meilleur des lecteurs est celui ou celle qui s'identifie au personnage de l'Épouse :

Ceci compris, écoute le Cantique des Cantiques, et hâte-toi de le pénétrer et de répéter avec l'Épouse ce que dit l'Épouse, pour pouvoir entendre ce que l'Épouse elle-même a entendu. Mais si tu ne peux dire avec elle ce qu'a dit l'Épouse, préoccupé d'entendre ce qui lui a été dit, hâte-toi au moins de te joindre aux compagnons de l'Époux. Que si ces paroles te dépassent encore, tiens-toi avec les jeunes filles qui sont dans les bonnes grâces de l'Épouse¹⁴¹.

Cette invitation faite au lecteur à se sentir concerné par le dialogue est ce qui explique en bonne partie l'audace des diverses lectures que les Pères de l'Église ont proposées au cours de l'histoire. Il en va de même des herméneutes queers. Leur lecture inattendue provient du fait qu'ils cherchent, eux aussi, à entrer dans le dialogue des amoureux du Ct, à s'approprier leurs mots. Autrement dit, le Ct est d'abord pour eux un texte où ils déchiffrent et reconnaissent leur propre expérience. Les herméneutes queers n'ont donc aucunement la prétention, typique de certains exégètes historico-critiques, de faire fi de leur position de lecteur ou de lectrice et de prétendre révéler l'unique bonne interprétation, celle qui serait soi-disant protégée de tout conditionnement socio-historique. Au contraire,

141. ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, introduction, traduction et notes d'Olivier ROUSSEAU, Paris, Cerf, 1966, p. 62.

les herméneutes queers savent pertinemment que toute lecture s'inscrit dans une conjoncture socio-historique qui a rendu possible et explicable son émergence. Ils savent que toutes les lectures du Ct ont été tributaires des questions de leur temps. Par exemple, il est évident que la sensibilité moderne aux enjeux anthropologiques de l'amour et de la sexualité, ou aux questions posées par les féministes, a récemment orienté les lectures du Ct. Ce livre, comme tout livre d'ailleurs, ne parle donc qu'à la mesure des questions qu'on lui pose et des échos qu'on trouve en lui.

Est-ce à dire que toutes les interprétations du Ct s'équivalent? Bien sûr que non! Mais ce que dit le texte du Ct aux herméneutes queer n'est pas totalement étranger à ce que dit le texte lui-même. Et s'il est vrai que l'histoire de l'interprétation du livre du Ct n'est pas extrinsèque à celui-ci¹⁴², force est alors de constater que les lectures queers font désormais partie de l'histoire du Ct et qu'elles font donc, en quelque sorte, partie de son identité.

Quoi qu'il en soit des critiques que l'on pourrait faire aux herméneutes queers du Ct, ceux-ci ont au moins un triple mérite. Premièrement, à l'instar des Pères de l'Église qui s'impliquaient dans le dialogue des amoureux, ils intègrent la notion d'application à l'acte de comprendre, ce que font rarement les exégètes historico-critiques. Deuxièmement,

142. Certes, l'histoire de l'exégèse parle des lecteurs et des lectrices du Ct, mais aussi sans aucun doute de l'identité du Ct lui-même. C'est ce que suggère Paul RICŒUR, *Amour et justice*, p. 26, n. 9, lorsqu'il écrit, précisément au sujet de l'interprétation du Ct, que « la signification d'un texte est solidaire de l'histoire entière de sa réception ».

toujours à l'instar des Pères de l'Église qui étaient sensibles à la pluralité des sens du texte biblique¹⁴³, ils ont le mérite de déranger les exégètes qui estiment de manière bien positiviste que le Ct ne se prête qu'à une seule interprétation. Du même souffle, en incitant les exégètes à reconnaître qu'il est possible de lire autrement ce livre biblique, ils viennent brouiller toute certitude, hormis celle d'aimer¹⁴⁴. Troisièmement, ils ont le mérite de nous rappeler que l'amour ne s'institutionnalise pas, puisqu'il trouve en lui-même sa propre justification et sa propre fin. Telle était déjà en 1955, donc bien avant que l'herméneutique queer n'existe, la position de Paul Ricœur, lorsqu'il écrivait que l'éros «est infra-juridique, para-juridique, supra-juridique. Aussi est-il de son essence de menacer de son démonisme l'institution – toute institution, y compris celle du mariage¹⁴⁵».

143. Voir à ce sujet Jean-Paul MICHAUD, «Des quatre sens de l'Écriture. Histoire, théorie, théologie, herméneutique», *Église et théologie*, 30 (1999), p. 165-197.

144. Il est bien connu qu'Augustin faisait déjà de l'amour (*dilectio*) l'alpha et l'oméga de l'exégèse de la Bible: «De tout ce qui a été dit [...], l'essentiel est de comprendre que la plénitude et la fin de la loi et de toutes les divines Écritures, c'est l'amour, pour l'objet dont nous devons jouir et pour celui qui peut en jouir avec nous» (*De doctrina christiana* I, 35,39). Autrement dit, l'amour est à la fois l'objet de l'exégèse du texte biblique et la clé d'interprétation de toute la Bible; c'est par amour pour Dieu et pour autrui que la Bible doit être interprétée: «Quiconque, donc, s'imaginer qu'il a compris les divines Écritures ou telle partie d'entre elles, sans édifier, par l'intelligence qu'il en a, ce double amour de Dieu et du prochain, ne les a pas encore comprises» (*De doctrina christiana* I, 36,40). Voir *Œuvre de Saint Augustin 11/2. La doctrine chrétienne. De doctrina christiana*, texte critique du CCL, revu et corrigé. Introduction et traduction de Madeleine MOREAU. Annotation et notes complémentaires d'Isabelle BOCHET et Goulven MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, p. 127 et 129.

145. Paul RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 209.

En définitive, si l'amour ne peut se vivre en marge du corps social, comme le rappelle par exemple la présence des filles de Jérusalem, il ne trouve pas son origine dans ce corps social. Le corps social, également incarné par la présence des fils de la mère et des gardiens de la cité, ne constitue pas la loi des amoureux. L'amour, lorsqu'il est vécu dans la réciprocité, est célébré comme un absolu qui transcende la loi. Personne n'a donc à recevoir une quelconque autorisation pour aimer¹⁴⁶.

146. Dans une perspective semblable, voir Gianni BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, p. 427.

Dieu « face féminine », ou plus encore

YVAN BOURQUIN

Théologien, Lausanne

NICOLE ROCHAT

Pasteure et sexologue, Neuchâtel

*Depuis longtemps, je me suis tu, me retenant d'intervenir, dit le Seigneur.
Mais maintenant, je vais crier comme une femme qui accouche,
qui s'essouffle et respire avec peine. (Es 42,14 NFC)*

La face féminine de Dieu... Qu'il n'y ait entre nous aucun malentendu : le Dieu auquel nous croyons est au-delà de toutes nos catégories de genre. Plus encore : il échappe à tous les qualificatifs qui nous permettraient de lui attribuer un lieu, une demeure, un visage. En un mot, il est insaisissable, non définissable, surprenant.

Bien que ni le judaïsme ni le christianisme n'aient jamais affirmé que Dieu soit masculin, la culture patriarcale dans laquelle la religion judéo-chrétienne s'est développée a donné

à la conception de Dieu un biais androcentrique. La métaphore masculine a été considérée comme appropriée pour Dieu.

Pourtant, sous une forme humoristique, nous pourrions répondre que Dieu est : sage-femme, quand elle nous donne la vie ; confectionneuse de vêtements, ou couturière lorsqu'elle fabrique pour Adam et Ève des tuniques de peau (Gn 3,21) ; ménagère ou lessiveuse, quand elle nous lave de tout péché (!) ; protectrice, quand il est dit qu'elle nous prendra sous sa protection (Ps 49,16) ; et Jésus va jusqu'à se présenter sous les traits d'une réunificatrice, d'une rassembleuse, lorsqu'il se lamente sur Jérusalem : « Combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes ! » (Mt 23,37), etc.

Mais au fait, à y regarder de plus près, pourquoi la compassion, le respect et la tendresse seraient-elles systématiquement attribuées à la femme plutôt que d'y voir des comportements globalement humains ? Il en va de même pour l'autonomie, la rationalité, la force qu'on suppose appartenant à l'homme. Nous nous trouvons là face à des stéréotypes de genres fort contestables. Dès lors, chercher à faire ressortir les aspects féminins de Dieu peut sembler perdu d'avance. Toutefois, nous l'envisagerons dans le sens précis qui est si bien décrit par Elizabeth A. Johnson :

L'approche que je propose s'appuie sur un *insight* capital : seule une telle désignation de Dieu, seule une symbolisation de Dieu intégrant toute la réalité des femmes, toute la réalité des hommes, ainsi que le monde de la nature, permettra de briser la fixation idolâtrique sur une image unique et de faire apparaître

pour notre époque la vérité du mystère de Dieu, dont l'émergence s'accompagne de la libération de tous les humains et de la planète entière¹.

Nous nous attarderons, dans un premier temps, sur les rapprochements constants opérés dans le « Deuxième Esaïe » et le « Troisième Esaïe »², entre le Seigneur et la femme ou la mère. Oui, Dieu perçu comme Père nous apparaît ici comme une Mère attentionnée. Dans un deuxième temps, nous nous tournerons vers des détails anatomiques un peu plus troublants, soit dans la Bible hébraïque de manière répétée, soit dans l'Apocalypse à propos du Ressuscité.

Notre lecture s'inscrit dans le cadre de l'exégèse historique et littéraire, tout en la parsemant, si elle s'y prête, de regards inédits que l'on peut qualifier de « queer ». En effet, nous sommes persuadés que l'une des fonctions du texte biblique est de nous surprendre et – disons-le – de nous déplacer.

COMME UNE FEMME EN TRAVAIL

La métaphore est osée : Dieu·e est dépeinte par des caractéristiques non équivoques, celles d'une femme qui accouche : « Je gémis, je suffoque et je suis haletant » (Es 42,14³). Devant un tableau si étonnant, il est judicieux de nous interroger sur

-
1. Elizabeth A. JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, traduit de l'anglais par Pierrot LAMBERT, Paris/Montréal, Cerf/Paulines (coll. « Cogitatio Fidei », 211), 1999, p. 94.
 2. C'est-à-dire Esaïe 40-55, texte daté de la période de l'Exil à Babylone, suivi d'Esaïe 56-66, daté du retour à Jérusalem (fin du VI^e siècle avant notre ère).
 3. Trad. Nouvelle Bible Segond (NBS).

le contexte immédiat, et de prendre connaissance de ce qui est en amont comme en aval. La séquence a de quoi enrichir notre lecture, tout en nous questionnant parce qu'elle nous déstabilise encore davantage par les images qui se succèdent.

[13] Le SEIGNEUR, tel un héros, va sortir, tel un homme de guerre, il réveille son ardeur, il pousse un cri d'alarme, un grondement et contre ses ennemis se comporte en héros: [14] Je suis depuis longtemps resté inactif, je ne disais rien, je me contenais, comme femme en travail, je gémiss, je suffoque, et je suis oppressé tout à la fois. [15] Je vais dévaster montagnes et collines et toute leur verdure, je la dessécherai; je transformerai les fleuves en îlots, et les étangs, je les dessécherai. [16] Je ferai marcher les aveugles sur un chemin inconnu d'eux, sur des sentiers inconnus d'eux je les ferai cheminer. Je transformerai devant eux les ténèbres en lumière, et les détours en ligne droite. Ces projets, je vais les exécuter et nullement les abandonner (Es 42,13-16)⁴.

Vous avez bien lu: le Seigneur est comparé successivement à un homme de guerre qui pousse un cri d'alarme, puis à une femme qui suffoque. La première image s'applique à l'avenir proche, la seconde au passé où Dieu se contenait. La suite se décline comme une explosion dévastatrice, jusqu'à ce que le texte nous précise le projet divin: accompagner les aveugles sur des chemins nouveaux, et les entourer de lumière.

La formulation doit nous frapper: le verset 13 est raconté à la troisième personne, alors que le passage suivant regorge de « je » (14 en 3 versets). C'est dire si la tonalité est intime.

4. Traduction oecuménique de la Bible (TOB). André Chouraqui traduit ainsi la fin du v. 14: « Comme une parturiente, je halète; j'aspire et j'exhale tout ensemble. »

L'auteur dépeint un Dieu qui se confie, dans son ressenti (v. 14) comme dans ses projets (v. 15-16). Et la comparaison la plus frappante – celle de la femme en travail – survient à la frontière entre le passé et l'avenir, c'est-à-dire au moment où Dieu se dévoile de la manière la plus intime: je gémis, je suffoque, je suis oppressé. Pierre-Émile Bonnard a raison d'écrire: «Tel une future mère, il mène à son terme la gestation d'une humanité régénérée et cet enfantement lui arrache des cris⁵.» Le même auteur y voit le signe que Dieu n'est «ni distant, ni distrait, ni indifférent à la misère du monde⁶».

De nombreux spécialistes se sont penchés sur les «descriptions imagées» dans la Bible hébraïque, et en ont conclu que les représentations féminines de Dieu figurent dans des *comparaisons*, alors que les représentations masculines font l'objet de *métaphores*⁷. James Gordon McConville conteste cette position tranchée:

Comparaison et métaphore jouent toutes deux leur rôle dans le remarquable arsenal linguistique de la Bible hébraïque, et il est difficile de voir plus de lumière entre elles par rapport à leur fonction dans leur discours sur Dieu. La comparaison peut se révéler aussi hardie que la métaphore dans ses implications. [...]

5. Pierre-Émile BONNARD, *Le second Isaïe*, Paris, Gabalda (Études bibliques), 1972, p. 131.

6. *Ibid.*

7. Notamment Elizabeth ACHTEMEIER, «Exchanging God for “No Gods”: A Discussion of Female Language for God», dans Alvin F. KIMEL, Jr. (dir.), *Speaking the Christian God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992 (réimprimé dans *Theology Matters*, jan.-fév. 1995, p. 4-5).

Toutes les deux dépendent, pour leur effet, du pouvoir suggestif et provocateur du langage⁸.

Parmi les exégètes, une femme – c’est important de le noter ici – souligne que le guerrier représente la masculinité, et la parturiente, la féminité. Les deux images s’appliquent d’ordinaire à des humains et, uniquement dans notre texte, elles se combinent pour se référer à Dieu lui-même. Celui-ci, longtemps silencieux et en retrait, ne peut plus se contenir, comme une femme en travail. Et voici ce qui en découle pour nous.

En Esaïe 42,10-17, les deux comparaisons « tel un homme de guerre » et « comme femme en travail » ont été combinées intentionnellement. Leur but, c’est de montrer le pouvoir ultime et la présence éternelle de YHWH, même durant les périodes où les humains pourraient croire que la divinité est absente et ne s’intéresse pas à leurs crises. YHWH est encore actif dans la nature aussi bien que dans l’histoire humaine, ce qui peut être vécu dans la vie et la mort, sur le champ de bataille et durant l’enfantement, dans l’existence de la nation et celle des individus. Le texte vise à transmettre un sentiment de réconfort durant les crises les plus profondes. Pour le dire simplement : même si une crise est si aiguë que l’on doute de la présence de YHWH, il suffira d’un souffle divin pour y mettre fin⁹.

-
8. James Gordon McCONVILLE, « Neither Male nor Female: Poetic Imagery and the Nature of God in the Old Testament », *JOT*, 44, 1 (2019), p. 166-181 (175), notre traduction.
 9. Claudia BERGMANN, « “Like a Warrior” and “Like a Woman Giving Birth”: Expressing Divine Immanence and Transcendence in Isaiah 42,10-17 », dans S. Tamar KAMIONKOWSKI et Wonil KIM (dir.), *Bodies, Embodiment, and Theology*

COMME UN DIEU QUI NOUS A ENFANTÉS

Pour parler de la compassion infinie de Dieu pour les siens, l'hébreu utilise le terme « *rahamim* », qui veut dire littéralement : le sein maternel, l'utérus ou les entrailles. Ce terme hébreu est un « pluriel d'intensité » permettant d'exprimer, alors même qu'il n'y a qu'un utérus, l'abondance de la compassion. L'empathie de Dieu est tel un lien *viscéral* entre une mère et l'enfant qui est en elle. Nos traductions peinent à rendre compte de « toute l'émotion et l'intimité du mot “*rahamim*”¹⁰ » : « Ephraïm est-il donc pour moi un fils si cher, un enfant tellement préféré, pour qu'après chacune de mes menaces je doive toujours penser à lui, et que mes entrailles s'émeuvent pour lui, que pour lui déborde ma tendresse ? » (Jr 31,20)

De même, Jésus est pris de compassion pour une personne malade, ou pour la foule. Il est ému aux entrailles (« *splanchna* », littéralement, il « a des entrailles pour... »), c'est-à-dire qu'il éprouve un sentiment intense de compassion : « Voyant la foule, il fut ému de compassion pour elle, parce qu'elle était languissante et abattue, comme des brebis qui n'ont point de berger » (Mt 9,36).

La compassion de Dieu, comme celle de Jésus, font appel au lien *viscéral* qui relie Dieu à l'humanité. En tant qu'auteur,

of the Hebrew Bible, New York/Londres, T & T Clark (coll. « Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies », 465), 2010, p. 38-56 (56), notre traduction.

10. Sébastien DOANE, « Les entrailles, symboles de l'amour de Dieu », InterBible, chronique du 23 mai 2014, <www.interbible.org/interBible/ecritures/symboles/2014/sym_140523.html>, consulté le 29 décembre 2023.

créateur de toute vie, son émotion fait vibrer en lui la source de la vie – là où il nous a portés et donné naissance – comme si le souvenir du cordon ombilical avait un caractère indélébile.

COMME UNE FEMME DANS SA TENDRESSE

Revenons à Esaïe, quelques chapitres plus loin. Le Seigneur répond à Jérusalem (appelée Sion, du nom de la colline où la ville est bâtie). Cette ville est personnifiée par une femme qui se plaint d'être oubliée, délaissée, abandonnée – notons que ces verbes se rattachent au langage amoureux. Et il est impressionnant de voir Dieu répondre à ce reproche en adoptant à son tour le langage de la tendresse maternelle, puis de la tendresse amoureuse: «La femme oublie-t-elle son nourrisson, oublie-t-elle de montrer sa tendresse à l'enfant de sa chair? Même si celles-là oublieraient, moi, je ne t'oublierai pas! Voici que sur mes paumes je t'ai gravée, que tes murailles sont constamment sous ma vue» (Es 49,15-16 TOB).

Tout d'abord, le Seigneur est comparé à une mère, manifestant sa tendresse à son enfant. Mais au verset 16, le ton change et l'attention amoureuse de Dieu pour Jérusalem, sa bien-aimée, transparait par un signe concret, car il se tatoue sur les paumes des mains le nom de son amante, comme le rappelle avec force Évode Beaucamp:

Aussi Yahvé réagit-il immédiatement contre la plainte de sa cité bien-aimée; il n'a, quant à lui, jamais renié le choix amoureux qu'il en a fait lors de sa conquête par David (Ps 78,68; 87,2; 132,13), réalisant même pour elle ce qu'il attendait des siens

en se tatouant sur le poignet le nom de l'amant, afin de ne jamais le perdre de vue (44,5)¹¹.

Notons que cet amour poignant, loin de porter atteinte à la transcendance divine, au contraire, la renforce: si Dieu est Dieu, c'est parce qu'il aime comme l'homme et même la femme ne sauraient aimer¹². Il va même jusqu'à inverser les rôles: d'ordinaire, c'étaient sur les mains des serviteurs que le nom du maître était gravé¹³.

COMME UNE FEMME QUI CONSOLE ET RÉCONFORTE

À la fin du livre d'Esaïe, au dernier chapitre, surgit une troisième image: «Il en ira comme d'un homme que sa mère réconforte: c'est moi qui, ainsi, vous réconforterai, oui, dans Jérusalem, vous serez réconfortés» (Es 66,13 TOB).

La fin du livre d'Esaïe est l'un des rares passages bibliques où Dieu se trouve directement comparé à une mère, caractérisée ici par son lien intime et personnel avec ses enfants. Mais la surprise provient du terme utilisé: ce n'est pas un enfant qui est consolé, mais un *homme*! Et le réconfort est mentionné trois fois dans ce verset. Nous passons de l'image à la réalité, puis de l'actif (je vous réconforterai) au passif

11. Évode BEAUCAMP, *Livre de la consolation d'Israël*, Paris, Cerf (coll. «Lire la Bible»), 1991, p. 147.

12. Pierre-Emile BONNARD, *Le Second Esaïe...*, p. 225.

13. John N. OSWALT, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 306.

(vous serez réconfortés), ce qui souligne encore la certitude de l'accomplissement.

Dans un article sur le corps de Sion envisagé comme lieu de la maternité divine, Christl M. Maier propose une perspective intéressante :

La personnification féminine de Sion en Esaïe 66,7-14 entrelace deux aspects, spatial et genré, dans la figure littéraire. Dans son rôle de mère de nouveau-nés, Sion offre une abondance de nourriture et de confort à ceux qui restent marginalisés. En et par Sion, YHWH prend le rôle d'une mère consolatrice et offre l'espoir que les corps humains fleuriront à nouveau, et que la cité sera la médiatrice de la bénédiction divine¹⁴.

En fait, ces observations pertinentes se retrouvent également dans le verset 12 (NBS) : « Car ainsi parle le SEIGNEUR : Je dirige vers elle la paix comme un fleuve, et la gloire des nations comme un torrent impétueux. Vous serez allaités ; vous serez portés sur la hanche et caressés sur les genoux. »

UNE NOUVELLE PISTE EST TRACÉE!

Toutes ces réflexions nous conduisent à deux observations importantes. La première est d'ordre historique. Nous avons lu ces textes avec nos lunettes de lectrices et de lecteurs du XXI^e siècle. Que le Seigneur soit comparé à une femme ne pose

14. Christl M. MAIER, « Zion's Body as a Site of God's Motherhood in Isaiah 66,7-14 », dans Mark J. BODA, Carol J. DEMPSEY et LeAnn SNOW FLESHER (dir.), *Daughter Zion: Her Portrait, Her Response*, Atlanta, SBL (coll. « Ancient Israel and Its Literature », 13, 2012, p. 225-242 (240), notre traduction.

guère de problèmes de nos jours. Il en allait différemment de la condition féminine au VI^e siècle avant notre ère. Aux yeux des destinataires juifs, la femme était clairement déclassée par rapport à l'homme. Tout se jouait au masculin. «L'adultère est condamné dans le Deutéronome et le Lévitique mais de façon asymétrique, puisque l'homme est autorisé à avoir des relations extra-conjugales, à condition que ce soit avec une femme non mariée ou non promise. L'adultère est donc régi par des lois qui concernent plus des enjeux de violation de propriété (la femme comme propriété du mari) que d'offense morale¹⁵.»

Le climat était totalement patriarcal. Dans ces conditions, toute image féminine du Dieu des pères paraissait exclue. Il est donc d'autant plus frappant que le Deuxième Esaïe se le permette, d'ailleurs avec beaucoup d'insistance, comme nous l'avons noté. Les métaphores tournent autour de l'enfance, de la tendresse et de la consolation. Et le Seigneur, dans cette comparaison osée, s'exprime en «je». L'auteur franchit hardiment une limite extrêmement sensible. Cela nous conduit à une seconde observation.

Quel serait aujourd'hui l'équivalent? Autrement dit, comment dépeindre Dieu en opérant une telle «transgression des normes»? C'est ici que le respect du texte nous incite à une lecture queer. Jésus nous y convie également, lui qui s'identifie à un prisonnier (Mt 25,35-36), et qui côtoie des gens que l'on estime «de mauvaise vie» (voir Mc 2,16).

15. Lina COHEN, «Incidences des prescriptions sexuelles sur les positions féminines dans l'Ancien Testament», *Topique*, 2016/1 (n° 134), p. 87-98, <<https://www.cairn.info/revue-topique-2016-1-page-87.htm>>, consulté le 29 décembre 2023.

Dans ce contexte, nous pourrions tout à fait opter pour des images où la divinité se retrouverait dans des personnes en souffrance : des hommes ou des femmes en transition, des humains rejetés à cause de leur couleur de peau, de leur handicap ou de leur orientation affective, des victimes du cancer ou de la maladie d'Alzheimer... Autant de situations dans lesquelles Dieu, toujours surprenant, accepterait sans doute de s'exprimer en « je » ! À la question « qui est Dieu ? », il faudrait alors répondre « elle est dans les marges ». Une manière légitime de *queeriser* le texte du Deuxième Esaïe.

Nous nous proposons maintenant d'examiner une description curieuse de Jésus dans sa gloire. Une observation judicieuse de Rosemary Radford Ruether pourrait nous servir d'amorce : « Le "Père" divin est également mère. Le "fils" est également fille¹⁶. »

LES SEINS DU RESSUSCITÉ

Quant à Jésus, on ne sait rien de son sexe biologique, si ce n'est qu'il a été « assigné mâle à la naissance et élevé comme tel. [...] Tant son message, son agir humain que sa divinité invitent à ne pas enfermer Jésus-Christ dans des catégories par trop humaines, y compris celle du genre¹⁷ ». Il est donc surprenant de trouver, dans l'Apocalypse de Jean, le dernier livre

16. Rosemary RADFORD RUETHER, « The Liberation of Christology from Patriarchy », *New Blackfriars*, 66, 781-782 (1985), p. 324-335 (332).

17. Cécil GUINAND, « Théologies féministes et binarité des genres. Une approche queer », Cours-séminaire principal en éthique Sarah Stewart-Kroeker, Automne 2020, p. 16.

de la Bible, la vision du Ressuscité « entouré sur les seins d'une ceinture d'or¹⁸ » (Ap 1,13). S'agit-il d'une indication anatomique pour indiquer à quelle hauteur est placée la ceinture ?

Le texte de Luc 11,27 utilise également ce terme, *mastoi*, les seins : « Tandis qu'il [Jésus] parlait ainsi, une femme éleva la voix du milieu de la foule et lui dit : Heureux le ventre qui t'a porté et les seins qui t'ont allaité ! Mais il répondit : Heureux plutôt ceux qui entendent la parole de Dieu et qui l'observent ! » (Lc 11,17-28 NBS)

Ce terme peut être traduit par *mamelle* pour un animal, ou *sein* pour une femme. Il a pour fonction de produire du lait. Il est donc peu probable qu'il s'agisse de seins sur un corps attribué à un homme, mais bien d'une féminisation de ce corps.

Comme l'Apocalypse est le livre du Nouveau Testament où il y a le plus d'allusions au Premier Testament, nous pouvons supposer qu'un Juif aurait immédiatement fait le lien avec les textes d'Esaië où Dieu est celui qui allaite. Cette fonction nourricière est celle du Ressuscité.

Pour préciser le sens de ce terme, nous disposons d'une autre ressource, la traduction en grec du Premier Testament – appelée la *Septante* – datant du III^e siècle avant notre ère, dans laquelle ont puisé tous les auteurs du Nouveau Testament.

Dans la Septante, le terme singulier « *mastos* », utilisé plus de quarante fois, se rapporte à divers registres d'utilisation :

18. Traduction des auteurs.

Registre anatomique. Moïse reçoit cet ordre du Seigneur : « “Mets ta main dans ton sein.” Il mit sa main dans son sein ; puis il retira sa main de son sein, et sa main était devenue comme neige [lépreuse]. Il dit : “Mets de nouveau ta main dans ton sein.” Et il mit sa main dans son sein ; puis il la retira de son sein et, à l'inverse, elle avait été ramenée à la couleur de sa chair » (Ex 4,6-7 BA¹⁹). On peut supposer qu'il interprète cette demande de la manière suivante : Dieu lui demanderait de glisser sa main au travers de son vêtement jusqu'à sa poitrine, indiquant le haut de son torse.

Registre physiologique. Moïse se plaint au Seigneur : « Est-ce moi qui ai pris dans mon ventre tout ce peuple, est-ce moi qui les ai enfantés, que tu me dises : “Prends-le à ton sein, comme un père nourricier lève le nourrisson, jusqu'à la terre que tu as promise par serment à leurs pères” ? » (Nb 11,12 BA²⁰). Moïse refuse le rôle du nourricier, mais il laisse entendre que Dieu attendrait ce rôle de sa part, ce qui suggérerait que Dieu ne le limiterait pas dans un rôle attribué généralement à un homme et l'ouvrirait à sa capacité de devenir à son tour celui qui allaite.

Registre affectif. Parabole du prophète Nathan : « Le pauvre n'avait rien qu'une petite brebis ; il l'avait achetée, il en avait pris soin, il l'avait nourrie, et elle avait crû en même temps que ses fils ; elle mangeait de son pain, buvait dans sa coupe, dormait sur son sein ; elle était pour lui comme une fille »

19. Trad. Bible d'Alexandrie.

20. Voir aussi Ruth 4,16 : Noémi « prit le nouveau-né et le mit sur son sein et elle fut pour lui une nourrice ».

(2Sa 12,3²¹). Cette expression pourrait être comprise dans le registre anatomique, indiquant que cette petite brebis dort sur sa poitrine; toutefois, il est préférable de relever la proximité affective de cet animal qui n'est pas relégué à vivre dans un enclos, mais se trouve intégré à sa famille, comme si cette brebis avait été son enfant.

Registre de l'intériorité. Job évoque les choses accomplies par le Seigneur: «Celles qu'en moi-même je sais; que mon œil a vues, et non l'œil d'autrui; et qui déjà sont consommées en mon sein» (Jb 19,27 Giguet). Cette expression signifie «en moi», c'est-à-dire à l'intérieur de mon être.

Registre érotique. Saraï fait un reproche à Abram: «Je subis une injustice de ton fait: J'ai donné ma servante sur ton sein, elle a vu qu'elle était enceinte, j'ai été déshonorée à ses yeux» (Gn 16,5 BA). Et dans le livre du Siracide²², nous lisons ce conseil: «Ne sois point jaloux de la femme qui repose sur ton sein, et n'éveille pas dans son esprit, à ton détriment, une idée mauvaise» (Sir 9,1 Giguet). Là aussi, cette expression indique la proximité physique, mais surtout l'intimité à laquelle la servante, comme la femme, ont eu accès.

La conclusion est claire: i) dans la *Septante*, la portée du mot «sein» peut varier, passant du réalisme au symbolique; la métaphore englobe les champs de l'affectivité, de l'intériorité

21. Trad. Pierre Giguet.

22. Ce livre fait partie des livres «deutérocanoniques», c'est-à-dire acceptés secondairement dans le canon des Écritures catholiques et qui ne figurent pas dans les Bibles protestantes.

et de la sexualité; ii) le mot s'applique aussi bien aux hommes qu'aux femmes.

Voici ce que nous pouvons en déduire concernant l'allusion aux seins du Ressuscité. L'usage qu'en fait l'Apocalypse ne se limite sans doute pas à une description anatomique, mais fait allusion à la fonction nourricière de ces seins, qui seraient dès lors des seins attribués généralement à des femmes.

Comme il s'agit du Ressuscité, nous disposons en plus d'un texte qui laisse ouverte la question de ses manifestations (lors d'apparitions ou de visions): «Après cela, il se manifesta, *sous une autre apparence*, à deux d'entre eux qui allaient à la campagne» (Mc 16,12 NBS). Dès lors, en «queerisant» un peu la description de l'Apocalypse, pourquoi ne pas imaginer une apparition sous une forme féminine?

Nous pourrions alors traduire le passage de manière nuancée: «entouré d'une ceinture d'or *s'ajustant aux seins*» (Ap 1,13), laissant supposer une forme de féminisation du corps du Ressuscité pour rappeler la fonction nourricière de Dieu. Quoi qu'il en soit, n'oublions pas que le Ressuscité est aussi le Crucifié. Il nous faut maintenant considérer un aspect rarement mis en évidence, lié au sang versé.

JÉSUS, UN HOMME!

Pourquoi Jésus était-il un homme? Aurait-il pu être une femme? Jésus devait-il être masculin pour pouvoir révéler un

Dieu masculin²³? Si, comme Thomas d'Aquin, nous considérons que seul le mâle est l'expression «parfaite» ou normative de l'espèce humaine, alors nous en déduisons que la masculinité du Christ était une nécessité ontologique et pas seulement un accident historique. Traditionnellement, pour que le Christ représente l'humanité générique, il devait être masculin, car seul le masculin était considéré comme ayant la plénitude de la nature humaine²⁴. Jusqu'où cette conception nous influence-t-elle encore aujourd'hui?

L'œuvre de Jésus culmine à la Croix, où il donne son sang. Le sang de la mort devient symbole de vie lors de la cène. Le sang qui suscite une vie nouvelle, voilà qui n'est pas sans parallèles avec ce qui se passe dans le corps d'une femme. Les menstruations sont le signe que la femme peut être féconde; lors de l'accouchement, le cordon ombilical qui servait d'interface entre le sang de la mère et celui de l'enfant est coupé; le placenta est retiré. Lorsqu'il vient à la vie, l'enfant est couvert du sang de sa mère. Le sang du Christ est versé pour établir une alliance éternelle avec le croyant qui devient enfant de Dieu. Nicodème est appelé à naître en Dieu pour avoir part au Royaume de Dieu (Jn 3,1-21). Il y a donc une «identification symbolique entre le Christ crucifié et le corps d'une femme dans le fait qu'ils donnent naissance²⁵».

Jésus, en bon accoucheur, fait naître d'en haut. Bien qu'apparaissant sous des traits masculins, il est comme une

23. R. RADFORD RUETHER, «The Liberation of Christology...», p. 325.

24. *Ibid.*, p. 326.

25. Janet Martin SOSKICE et Diana LIPTON, *Feminism and Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 334, notre traduction.

mère pour les croyants et son sang est source de vie nouvelle. Par lui, le sang est saint. Comme aux origines, le sang est symbole de vie.

Pourtant, dans la Bible, le sang féminin est source d'impureté et de souillure, que ce soit le sang des menstruations, le sang lié à la naissance d'un enfant ou encore des saignements inhabituels. Il y a un tabou omniprésent concernant le sang, qui affecte l'alimentation comme les sacrifices, et qui marque une séparation des sexes. Bien que les deux sexes soient concernés par les lois touchant aux émissions corporelles, les femmes en étaient plus souvent affectées. Alors que l'éjaculation masculine engendrait une impureté d'un jour, si une femme accouchait d'un garçon, elle était impure pendant quarante jours, quatre-vingts jours si elle accouchait d'une fille! (Lév. 12,2-5). Le sang des règles la rendait impure pendant une semaine (Lév. 15,19). Dès lors, comment pouvons-nous comparer le sang du Christ avec le sang de la femme?

Lorsque Jésus guérit la femme aux pertes de sang, il fait plus que reconnaître sa foi. Il se pourrait que cette femme soit atteinte d'endométriose, « une maladie gynécologique chronique de la femme en âge de procréer qui se caractérise par le développement d'une muqueuse utérine (l'endomètre) en dehors de l'utérus, colonisant d'autres organes avoisinants²⁶ ». Cette maladie est une cause fréquente d'infertilité et engendre souvent des douleurs lors des rapports sexuels. À une époque où toute

26. Direction générale de l'offre de soins, « Qu'est-ce que l'endométriose? », <<https://solidarites-sante.gouv.fr/soins-et-maladies/prises-en-charge-specialisees/endometriose/>>, consulté le 27 juillet 2022.

femme devait être mariée pour pouvoir survivre, celle-là est probablement rejetée, soit parce qu'elle ne supporte pas les rapports sexuels, soit parce qu'elle n'a pas d'enfant, soit parce qu'elle est considérée comme impure. Son sang coule sans but ; au lieu de favoriser la vie, il l'empêche de se développer. Elle qui est séparée de tout le monde, Jésus l'appelle « ma fille », signe d'un lien affectif très fort. C'est quand elle touche le bord du vêtement de Jésus que son sang arrête de couler et que sa fertilité est probablement restaurée ; contraste révélateur : le sang de Jésus va couler pour transformer la mort en vie nouvelle.

Situé à un carrefour sémantique novateur, le sang de Jésus à la Croix est relié à la symbolique féminine. On assiste donc à une subversion du symbole. La Croix transforme l'impureté en sainteté, la cessation de la vie en multiplication de la vie. Si, dans le Lévitique, le fait d'avoir un enfant rend impur, l'évangile de Jean affirme que Dieu donne la vie à quiconque croit. Le Lévitique interdit de manger du sang, mais le rite central du christianisme inclut de boire du « sang ». Ainsi donc, la symbolique du sang est profondément inscrite dans le christianisme. L'œuvre du Christ à la Croix change la honte et l'exclusion en gloire.

D'autre part, il faut relever que « le Jésus des évangiles pèche à performer la *masculinité* qu'on aurait attendue de lui dans le monde antique comme aujourd'hui ; [...] Jésus a rejeté l'image du messie comme futur roi d'Israël, à savoir celle d'un mâle qui exercerait la souveraineté de Dieu²⁷ » de manière musclée.

27. R. RADFORD RUETHER, « The Liberation of Christology... », p. 327.

Bien sûr, « aucune image de Dieu ne doit être prise littéralement, un tabou qui comprend les noms de Dieu, de même que les images peintes. À partir de là, il devrait être clair que la femme peut être considérée comme une image de Dieu, alors qu'aucune image de genre pour Dieu ne peut être considérée comme littérale ou exclusive²⁸ ».

Après ces réflexions sur le Crucifié et le Ressuscité, notre enquête doit se poursuivre, en fixant cette fois-ci notre attention sur une désignation de Dieu dans le Premier Testament.

EL SHADDAÏ

En hébreu, *shad* signifie « le sein ». Cela dit, il convient de noter que ce titre divin est interprété de manières bien différentes parmi les spécialistes. Le *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*²⁹ signale que le terme *Shaddaï* apparaît 48 fois dans le Premier Testament³⁰; il est donc bien attesté. Voici les interprétations principales relevées dans ce dictionnaire :

- Dieu des montagnes
- Dieu des champs non cultivés, des terrains de chasse
- Dieu en rapport avec les bénédictions des seins et de l'utérus, que l'on trouve dans la bouche du patriarche Jacob : « Par le Dieu de ton père – qu'il soit ton secours ! – avec le Puissant [littéralement : le Dieu Shaddaï] –

28. *Id.*

29. Karel van der Toorn, Bob Becking et Pieter W. van der Horst (dir.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1995, col. 1416-1423.

30. 7 fois précédé de *El* et 41 fois seul, dont plus de 30 fois dans le livre de Job.

qu'il te bénisse des bénédictions du ciel en haut, des bénédictions de l'abîme étendu en bas, des bénédictions des seins et du ventre maternels!» (Gn 49,25 NBS)

- Dieu Tout-Puissant, surtout dans le livre de Job : « Le donneur de leçons va-t-il chercher querelle au Puissant [Shaddai] ? » (Jb 4,02 NBS)
- Et voici encore d'autres propositions, relevées par un spécialiste des langues sémitiques³¹ :
- Esprit protecteur
- Dieu sauveur
- Dieu qui lance l'éclair
- Dieu qui fait pleuvoir
- Dieu qui aide, Dieu serviable
- *Le Tout-Puissant* ?

Comme nous l'avons vu, c'est dans le livre de Job que le nom *Shaddai* apparaît le plus souvent. Il n'est pas sans intérêt de noter que la traduction diffère selon les époques. Dans celle de Segond 1910, ce nom est systématiquement rendu par « Tout Puissant » ; un siècle plus tard, dans la Nouvelle Bible Segond, il devient le « Puissant ». La mentalité a changé, et la toute-puissance pose problème. Preuve en est la Traduction Œcuménique de la Bible, qui opte prudemment pour garder le terme « *Shaddai* ».

31. Aren M. WILSON-WRIGHT, « The Helpful God: A Reevaluation of the Etymology and Character of (ʿēl) šadday », VT, 69, 2019, p. 149-166.

En dehors du livre de Job, Mathias Delcor s'intéresse à ce titre divin dans les oracles de Balaam, ce devin plus ou moins païen mais en lien avec le Dieu d'Israël, et affirme le bien-fondé du sens de « Puissant » pour *Shaddai*³². Graham E. Davies, de son côté, examine les liens entre la Genèse et l'Exode dans l'usage de *El Shaddai*; il va dans le même sens, tout en restant plus prudent :

Dans l'Ancien Testament lui-même, certains noms divins ont une signification claire, particulièrement ceux qui s'appuient sur le titre *Adonai*, « mon Seigneur » et *Baal*, « Maître », tandis que ce n'est pas le cas d'autres titres, par exemple *Shaddai*, traduit de manière conventionnelle par « Tout-Puissant », mais dont le sens demeure un sujet de dispute pour les érudits³³.

LE DIEU SERVIABLE

Aren M. Wilson-Wright souligne lui aussi les difficultés linguistiques soulevées par les huit premières interprétations. Il s'attache à la neuvième, insistant sur le fait que ce Dieu est capable d'accorder des enfants : « Jacob dit à Joseph : "Dieu, Shaddai, m'est apparu à Louz dans le pays de Canaan. Il m'a béni et m'a dit : Je vais te rendre fécond et prolifique pour faire de toi une communauté de peuples. Je donnerai ce pays à ta

32. Mathias DELCOR, « Des inscriptions de Deir ʿAlla aux traditions bibliques, à propos des šdyn, des šedim et de šadday », dans Manfred GÖRG (dir.), *Die Väter Israels: Beiträge zur Theologie und Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1989, p. 33-40 (39-40).

33. Graham E. DAVIES, « The Exegesis of the Divine Name in Exodus », dans Robert P. GORDON, *The God of Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 139-156, ici p. 140.

descendance après toi en propriété perpétuelle” » (Gn 48,3-4 TOB). Ce Dieu exerce également une fonction protectrice et se montre bienveillant, compatissant. Il s’implique dans le quotidien de la vie familiale (planification, héritage, etc.). En somme, c’est un Dieu qui a bon cœur³⁴.

Où se situent ces qualités dans une échelle qui va du masculin au féminin ? La réponse ne fait pas de doute : elles se placent clairement dans la partie féminine. Bien sûr, beaucoup d’hommes partagent ces traits avec les femmes ; il faut toutefois reconnaître que la serviabilité, le rôle protecteur, la bienveillance et la compassion sont des qualités attribuées traditionnellement au pôle féminin. Ce qui nous amène à reconnaître une chose évidente : *El Shaddai* glisse de la domination au service, de la puissance à l’oubli de soi, de la foudre à l’entraide. Ce Dieu présente, lui aussi, un visage féminin qui était tombé dans l’oubli. Pourquoi le rappeler ? « Les humains vont inévitablement tenter de ressembler à leur Dieu. Ce qu’ils admirent ou adorent en Lui, ils vont le valoriser dans leur vie. Ce peut être une bonne chose. La plupart du temps, hélas, ce n’a pas été le cas³⁵. »

FACE FÉMININE, OU PLUS ENCORE...

Nous l’avons rappelé : si, à notre époque, il est devenu banal de parler de Dieu (juif ou chrétien) au féminin, c’était

34. Voir Aren M. WILSON-WRIGHT, « The Helpful God... », p. 161-163, 166.

35. William R. G. LOADER, *Sexuality and Gender: Collected Essays*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « WUNT », 458), 2021, p. 389-399 (399), notre traduction.

tout l'inverse dans l'Antiquité. Les exemples que nous avons analysés constituaient des hardiesses dans un milieu patriarcal. Il fallait donc les relever et leur rendre hommage. Ce faisant, nous avons contribué au *clivage* entre masculin et féminin. Une sorte d'univers où tout se décline en oppositions frontales : bien/mal, vie/mort, pur/impur, homme/femme.

Or notre conviction est très différente, particulièrement quand il s'agit des humains. L'affirmation binaire homme/femme ne tient pas compte de la réalité, beaucoup plus complexe. En fait, du pôle masculin au pôle féminin, il y a place pour toute une gamme, toute une échelle qui va de l'un à l'autre. Pensons aux hommes qui ont certains traits dits féminins, ou aux femmes qui ont certains traits attribués dans notre culture au masculin, soit dans leur physique, soit dans leur caractère. Pensons aussi à celles et ceux qui se sentent mal dans leur genre et s'assimilent à un autre genre que celui qui leur a été attribué à la naissance. Ou encore à ceux et celles qui naissent avec un sexe indéterminé. Autant de phénomènes qui nous interdisent de caricaturer la notion de «genre». Tout se joue dans la diversité, dans un foisonnement de situations dont nous prenons conscience. Le défi actuel, c'est de parvenir à le considérer comme une richesse, comme un cadeau au sein duquel réside une multitude d'options, une grande pluralité.

Pour celles qui se sentent femmes, Dieu *face féminine* est une libération – surtout pour celles qui ont souffert ou souffrent encore de la pesanteur masculine, voire des outrages reçus par des hommes.

Il est nécessaire d'aller plus loin. Le Dieu de Jésus-Christ est aussi le Dieu des personnes trans, intersexes et non binaires. Il accepte intégralement leur situation de vie. Il soutient particulièrement celles et ceux qui souffrent de leur genre. C'est, pour elles et pour eux, un Dieu libérateur, qui ne leur impose aucune condition préalable. Toutes et tous font partie de son Royaume, plus encore que les personnes qui se jugent abusivement « normales ». Cette ouverture divine est essentielle, « pour que Dieu soit tout en tous » (1Co 15,28).

ET SI DIEU ÉTAIT NON BINAIRE?

Il serait erroné d'affirmer que les images qui parlent de grossesse, d'accouchement ou d'allaitement sont des images féminines, car ce serait essentialiser le genre, alors que celui-ci n'est jamais œuvre de la nature ; par ailleurs, ce serait oublier que les femmes ne revendiquent pas toutes ces attributs, alors qu'un homme trans ou une personne intersexe le peut. De plus, il est important de rappeler que les qualités que nous attribuons généralement à la femme ne sont que des constructions culturelles au temps des auteurs bibliques, comme de nos jours d'ailleurs. Il s'agit donc d'une identité *performative* et non *essentialiste*³⁶.

Notre objectif n'est donc pas d'affirmer que Dieu aurait une dimension féminine parce qu'il assume des rôles attribués généralement à la femme. Ce que nous tenons à relever, c'est

36. Sam BOURCIER, *Queer zones. La trilogie*, Paris, Ed. Amsterdam/Multitudes, 2018, p. 176.

que les auteurs bibliques ont eu besoin d'exprimer leur perception de Dieu en utilisant des images dites féminines, cela malgré le fait que la femme était largement dévalorisée. Dans cette société plus patriarcale et violente que la nôtre, ils ont eu besoin de contrebalancer les images dites viriles de Dieu liées à la puissance, mais aussi à la violence guerrière parfois, par des images empreintes de douceur et de tendresse. C'est là une manière d'exprimer le Dieu Tout Autre, mais aussi tout proche de nous. Une manière aussi d'affirmer que Dieu ne se laisse pas enfermer dans un genre. Il dépasse toutes nos représentations!

C'est l'occasion de rappeler le fameux récit créationnel, relu sous forme inclusive: «Dieu·e créa l'humain à son image; à l'image de Dieu·e iel les créa. Mâle et femelle iel les créa» (Gn 1,27). Si ce texte affirme la continuité qui existe entre l'homme et la femme, il met aussi en évidence le fait que Dieu·e contient tous les genres en ellui-même, qu'iel est au-dessus du genre, qu'iel est non binaire et agendre: «La *Queerness* est quelque chose qui appartient à Dieu³⁷.» L'être humain qui s'inscrit dans la suite du Christ découvre qu'il existe seulement dans l'image de Dieu et qu'il est «divinement *queer* par grâce³⁸». Divinement queer, autrement dit jamais dans nos lignes droites, toujours dans les courbes et les fossés de nos vies.

37. Cécil GUINAND, «Théologies féministes...», p. 9.

38. Serene JONES, *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace*, Minneapolis, Fortress Press, 2000, p. 34. Cité par Cécil GUINAND, «Théologies féministes...», p. 9.

Les chercheurs qui travaillent sur le fonctionnement du langage dévoilent un processus intéressant :

Tout se passe comme si notre cerveau ne semblait pas pouvoir se passer d'attribuer un genre aux personnes qu'on lui présente. Or, dans les langues où le féminin et le masculin cohabitent, lorsqu'on présente au cerveau des personnes en utilisant la marque grammaticale masculine, celui-ci forme spontanément des représentations masculines. L'interprétation dite «générique» du masculin est possible, mais [...] très difficile à adopter pour notre cerveau, probablement parce que l'association «masculin = homme» est ancrée très tôt dans notre vie et qu'elle est aussi très forte³⁹.

Ainsi, quand nous parlons de Dieu au masculin, jour après jour, notre cerveau le perçoit comme un mâle, et cela lui demande un effort de se rappeler que Dieu n'est pas genré-e. Il convient donc de diversifier nos manières de parler de lui, pour que notre cerveau s'en souvienne.

Le groupe genevois qui a travaillé sur le même thème que nous insiste également sur ce point. Il rappelle que le Dieu du buisson ardent se présente à Moïse comme *eyé asher eyé* (je suis qui je suis) :

Ce n'est pas un prénom masculin, ni un prénom féminin, c'est un nom devenu imprononçable, comme pour échapper à toute mainmise, à toute appropriation par l'un ou l'autre sexe. [...] Diversifier les images, les manières de parler de Dieu, sortir du

39. Pascal GYGAX, Sandrine ZUFFEREY et Ute GABRIEL, *Le cerveau pense-t-il au masculin? Cerveau, langage et représentations sexistes*, Paris, Le Robert, 2021, p. 98-99.

masculin quasi exclusif, ce n'est donc pas juste pour le plaisir de complexifier, mais pour mieux dire quelque chose de Dieu⁴⁰.

ENVOI

Après ces diverses considérations, certes justifiées, mais très théoriques, nous aimerions, pour terminer, laisser place à la poésie inspirante du prophète Osée :

Quand Israël était jeune, je me suis mis à l'aimer, dit le Seigneur, et je l'ai appelé, lui mon fils, à sortir d'Égypte. Mais ensuite, plus on les appelait, plus ils s'éloignaient. Mon peuple offre des sacrifices à Baal et aux dieux de cette espèce, il brûle des offrandes en l'honneur des idoles. C'est pourtant moi qui avais guidé les premiers pas d'Éfraïm et l'avais porté dans mes bras. Mais il n'a pas reconnu que je prenais soin de lui. Je le dirigeais avec ménagement, lié à lui par l'amour. J'étais pour lui comme une mère qui soulève son petit enfant tout contre sa joue. Je me penchais vers lui pour le faire manger. [...] Pourtant comment peut-on imaginer que je t'abandonne, Éfraïm, que je te trahisse, Israël? Comment pourrais-je en venir à te traiter comme les villes d'Adma et de Seboïm? Une telle décision me bouleverserait, l'émotion serait trop forte. Ce n'est pas mon indignation qui aura le dernier mot, et je ne reviendrai pas à l'idée de détruire Éfraïm. Car je ne suis pas humain, je suis Dieu, moi. (Os 11,1-4;8-9 BFC)

40. Sandrine LANDEAU, Nicolas LUTHI et Adrian STIEFEL, *Liturgie du culte de la Compagnie des Pasteurs et des Diacones*, 12 novembre 2021, p. 4.

«Tu es cet homme!» (2 S 12,7) La masculinité violente de David

SÉBASTIEN DOANE

Faculté de théologie et de sciences religieuses

Université Laval

L'histoire du roi David a inspiré de nombreuses productions artistiques culturelles tout au long de l'histoire, des peintures aux films, mais aussi des outils pédagogiques tels que des histoires pour enfants, des discours religieux tels que des sermons et des discours politiques. Avec ses personnages intenses et ses intrigues chargées d'émotions, les histoires bibliques autour de la figure de David ont engendré des reprises dans de nombreux contextes¹. Le suspense, l'ambiguïté morale et la profondeur des protagonistes des livres de Samuel ont marqué l'imagination de plusieurs générations d'artistes, de chefs religieux, de politiciens, de créateurs de contenu et d'enfants de l'école du dimanche. En ce sens, les études culturelles et l'histoire de la réception peuvent être

1. David M. GUNN, *Story of King David: Genre and Interpretation*, Sheffield, Sheffield Academic (coll. «Press JSOTS», 6), 1978.

utilisées pour mieux comprendre l'impact de l'histoire de David telle qu'elle est reconfigurée dans ces divers contextes. Ce chapitre examine cette vision élargie de l'histoire de David en tant que discours genré (*gendered discourse*), afin d'analyser ses effets éthiques par l'entremise d'une critique idéologique développée à partir des études féministes et de l'étude des masculinités. Comment l'histoire de David a-t-elle été utilisée pour traiter de genre, de violence et de pouvoir dans des contextes populaires et religieux?

Les études sur la masculinité soulignent l'ambiguïté de la caractérisation de David dans les textes bibliques. Sa plus ancienne version (1Sa 16 – 1R 2) présente David comme une figure très complexe qui pose des actions dont la valence morale est pour le moins ambiguë. Cependant, la plupart des reprises culturelles le dépeignent comme un héros positif incarnant les valeurs importantes d'un leader masculin propres aux contextes sociaux et culturels de ces reprises. Les plus anciennes de ces reprises se retrouvent dans la Bible. Les livres des Chroniques, par exemple, valorisent David pour son réconfort à l'égard d'une communauté qui tente d'oublier sa douleur². Dans le Nouveau Testament, le récit de David a participé à l'élaboration de la caractérisation de Jésus, puisqu'il est présenté comme son descendant messianique³. Par exemple, les premiers versets de l'Évangile de Matthieu présentent Jésus-Christ

-
2. Danna NOLAN FEWELL, «A Broken Hallelujah, Remembering David, Justice, and the Cost of the House», dans Tod LINAFFELT, Claudia V. CAMP et Timothy BEAL (dir.), *The Fate of King David: The Past and Present of a Biblical Icon*, London, T&T Clark (coll. «LHBOTS», 500), 2010, p. 101-122.
 3. T. LINAFFELT, C. V. CAMP et T. K. BEAL, *The Fate of King...*, p. xiii-xxi.

comme un fils de David, mais, simultanément, la généalogie sape l'image du roi. En affirmant que David a engendré Salomon par la femme d'Urie, Mt 1,6 fait référence au meurtre et à l'adultère commis par David tels qu'ils sont racontés en 2 S 11⁴. Cette image très négative de David ne peut que contraster avec la ligne précédente, où David était qualifié de roi. Cette antithèse rappelle les fautes de David. Jésus est qualifié de « fils de David » dès le premier verset, mais à ce moment de la lecture, la généalogie laisse entendre que ce roi est loin d'être un modèle parfait⁵. Ces reprises bibliques de l'histoire de David illustrent déjà les différentes stratégies d'interprétation de l'histoire de la réception : héroïser, actualiser ou rabaisser.

Après avoir exploré les discours genrés et les études sur la masculinité, une attention particulière sera portée à la violence entre hommes dans la représentation de David et Goliath, ainsi qu'à la violence à caractère sexuel dans la représentation de David et Bethsabée. Ces épisodes ont été choisis parce qu'ils sont les plus connus de l'histoire de David et ceux qui ont généré le plus de reprises. Bien entendu, de nombreux autres épisodes davidiques pourraient être explorés, tels que la relation

-
4. Le nom de Bethsabée aurait certes rappelé le récit de 1 S 11, mais elle ne placerait pas l'accent sur l'adultère de façon aussi directe que la formulation retenue par Mt. « Δαυιδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου » rend explicite le fait que David a conçu Salomon avec la femme d'un autre. En fait, cette formulation ne respecte pas le sens strict du récit de 1 S, puisque Salomon n'est pas l'enfant conçu dans la relation illicite. La naissance de Salomon se produit après la mort du premier enfant de David et Bethsabée, alors qu'elle est devenue une des femmes de David.
 5. Sébastien DOANE, « Masculinities of the Husbands in the Genealogy of Jesus (Matt. 1:2-16) », *Biblical Interpretation*, 27, 1 (2019), p. 91-106.

entre David et Jonathan, et les manières que cette relation entre hommes est utilisée pour créer une résistance au discours hétéro-patriarcal. Les interprétations homoérotiques ou queers de cette relation ont été explorées par de nombreux auteurs⁶.

La conclusion de ce chapitre prend la forme d'une discussion éthique sur les effets de l'histoire de David en tant que discours genré et violent. Enquêter sur David, au-delà de la Bible, c'est poser la question de savoir ce que signifie être un homme dans une culture donnée. Quel est le rôle offert aux garçons/filles, aux hommes/femmes ou aux personnes qui ne correspondent pas à ces catégories binaires? Les grands récits bibliques ont façonné à bien des égards les cultures de ceux qui les ont lus et représentés, y compris la manière de concevoir les genres.

6. Yaron PELEG, «Love at First Sight? David, Jonathan, and the Biblical Politics of Gender», *JSTOT*, 30, 2 (2005), p. 171-189. Uri WERNIK, «Will the Real Homosexual in the Bible Please Stand Up?», *Theology and Sexuality*, 11, 3 (2005), p. 47-64. Saul M. OLYAN, «“Surpassing the Love of Women”: Another Look at 2 Samuel 1:26 and the Relationship of David and Jonathan», dans M. D. JORDAN, M. T. SWEENEY et D. M. MELLOTT (dir.), *Authorizing Marriage: Canon, Tradition, and Critique in the Blessing of Same-Sex Unions*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 7-16. Markus ZEHNDER, «Observations on the Relationship between David and Jonathan and the Debate on Homosexuality», *Westminster Theological Journal*, 69, 1 (2007), p. 127-174. Randall C. BAILEY, «Reading Backwards: A Narrative Technique for the Queering of David Saul and Samuel», dans T. LINAELT, C. V. CAMP et T. BEAL (dir.), *The Fate of King...*, p. 66-81. Lena-Sofia TIEMEYER, *In Search of Jonathan: Jonathan Between the Bible and Modern Fiction*, Oxford, Oxford University Press, 2023, p. 36-63.

STICKS AND STONES MAY BREAK MY BONES, BUT WORDS CAN NEVER HURT ME?

Enfant, mon père tentait de me dissuader de poser des gestes violents en me répétant le mantra anglophone que les objets peuvent blesser, mais que les mots ne font pas mal. Or, comme le dit Daniel Pennac : « On peut tuer avec des mots⁷ ! »

Si genres et discours ont été au cœur de nombreuses théories, ils sont loin de n'être que théoriques. Les discours qui véhiculent la violence blessent des personnes réelles. Ils façonnent nos esprits et génèrent des actions concrètes. Le concept de « discours genré » fait référence à la manière dont les pratiques discursives reflètent et renforcent les rôles et les inégalités sociétales entre hommes et femmes. Dans les études culturelles, le discours genré est un concept utilisé pour discuter de la manière dont les hommes, les femmes et les autres genres sont représentés dans les médias et la culture.

Le discours, au sens interprétatif, renvoie aux façons de décrire le monde avec une attention aux relations de pouvoir et de domination⁸. Les relations de pouvoir entre les femmes et les hommes sont à l'origine des discours genrés et produisent des discours genrés⁹. Une façon importante de théoriser le genre

7. Daniel PENNAC, *Lire*, « Entretien avec Marianne Payot », mai 1995, p. 33-34.

8. Jane SUNDERLAND, *Gendered Discourses*, London, Palgrave Macmillan, 2004.

9. Ann WEATHERALL, *Gender, Language and Discourse*, Milton Park, Routledge, 2002.

vient de Judith Butler, pour qui la performativité est « cet aspect du discours qui a la capacité de produire ce qu'il nomme¹⁰ ».

Something that is gendered can also be gendering. Un discours est genré lorsqu'il construit des représentations et des attentes différentes entre les hommes et les femmes. En contexte littéraire, lecteurs et écrivains peuvent négocier, contester, reproduire ou résister à la manière dont le genre est interprété, construit et représenté. Les réinterprétations artistiques, littéraires, religieuses et politiques de David sont des discours genrés qui ont des effets divers sur les constructions de genre, notamment sur ce qui est présenté comme l'homme idéal. Considérer l'histoire de David comme un discours genré conduit à explorer les implications éthiques des dynamiques de pouvoir impliquant la manière dont le genre est représenté dans les nombreuses réinterprétations de cette histoire.

ÉTUDIER LES MASCULINITÉS BIBLIQUES

Dans les études bibliques, la prise en compte de la construction et du rôle des hommes et des masculinités n'est encore qu'à ses débuts¹¹. Ovidiu Creangă définit simplement ce domaine comme « *the study of the representation/s of the male gender (what "mans" a man or a woman, including what "mans"*

10. Judith BUTLER, « Gender as Performance an Interview with Judith Butler by Peter Osborne and Lynne Segal », *Radical Philosophy*, 67 (1994), p. 32-39 [33].

11. Peter-Ben SMIT, *Masculinity and the Bible: Survey, Models, and Perspectives*, Leiden, Brill, 2017, p. 2.

*God) in biblical and related literature*¹²». Selon Lena-Sofia Tiemeyer, l'étude des masculinités dans la Bible «*uncovers the structures of male dominance and privileged male behaviour inherent in the texts, and it locates traditions in those same texts that resist the dominant structures while exploring how these alternatives can diversify and enrich our understanding*»¹³. Ce chapitre explore comment les performances masculines bibliques de David sont lues dans divers contextes. Les idéaux masculins sont fluides. Les idéaux masculins d'une culture donnée sont façonnés par les récits bibliques qu'elle véhicule, mais les masculinités bibliques sont également interprétées à travers le prisme de la culture.

Stephen Moore déplore le manque d'engagement politique des études des masculinités bibliques¹⁴. Il invite les chercheurs à s'inspirer du féminisme pour critiquer les masculinités hégémoniques¹⁵ contemporaines qui font appel à la Bible pour se légitimer. Un appel important lorsqu'on pense à l'image de Donald Trump brandissant une Bible pour les caméras devant une église de Washington après avoir fait disperser des manifestants contre les injustices raciales par des gaz lacrymogènes,

12. Ovidiu CREANGĂ, «Introduction», dans O. CREANGĂ et Peter-Ben SMIT (dir.), *Biblical Masculinities Foregrounded*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press («HBM», 62), 2014, p. 3-14 (4).

13. L.-S. TIEMEYER, *In Search...*, p. 54.

14. «Missing political agenda». Stephen D. MOORE, «Masculinity Studies», dans Julia M. O'BRIEN (dir.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 540-547 (545).

15. R. W. CONNELL et James W. MESSERSCHMIDT, «Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept», *Gender and Society*, 19, 6 (2005), p. 829-859.

des grenades assourdissantes et des balles en caoutchouc¹⁶. Cet homme politique utilise la Bible pour asseoir son pouvoir. Le rapport entre le pouvoir et les conceptions de la masculinité d'aujourd'hui peut être étudié en parallèle avec l'articulation de ce rapport dans les textes bibliques. Ce chapitre répond à l'invitation de Moore en développant un regard critique sur les effets éthiques des masculinités de différentes reprises de l'histoire de David. Il vise à remettre en question les idéologies bibliques androcentriques et patriarcales.

DAVID, L'HOMME

Comment l'histoire de David construit-elle, performe-t-elle, représente-t-elle les masculinités? En 1995, David Clines a publié un article inaugurant les études sur la masculinité dans les textes bibliques. Il explorait les principales caractéristiques du roi David¹⁷. Puisque la masculinité est une construction sociale, pour Clines, l'histoire de David reflète les normes culturelles des hommes de l'époque à laquelle ce récit a été. Il rappelle les premiers mots sur David dans 1 Sa 16,18 (TOB): «Il sait jouer, c'est un brave, un bon combattant, il parle avec intelligence, il est bel homme. Et le Seigneur est avec lui.» Clines décrit la masculinité de David avec six attributs: *the*

16. Sébastien DOANE, «Brandir la Bible au lieu de l'ouvrir», *La Presse*, 3 juin 2020. <<https://www.lapresse.ca/debats/opinions/2020-06-03/brandir-la-bible-au-lieu-de-l-ouvrir>>.

17. David CLINES, «David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible», dans David CLINES (dir.), *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 1995, p. 212-241.

fighting male, the persuasive male, the beautiful male, the bonding male, the woman-less male, and the musical male. Les textes bibliques présentent David comme un grand héros, mais aussi comme un être faillible. Pourtant, pour Clines, cette faillibilité ne fait qu'inscrire encore plus profondément l'autorité des normes culturelles de son époque.

Les attributs de Clines concernant la masculinité de David ont été contestés et, comme le souligne Creangă, ils semblent proches d'un essentialisme de genre¹⁸. Tiemeyer juge aussi que la tendance à considérer tout ce que fait David comme relevant d'une masculinité idéale est une hypothèse caduque dans les livres de Samuel, où David n'est pas toujours présenté comme admirable¹⁹. Une question posée par Clines reste pertinente : « *Why do scholars so unanimously defend David and gloss over his faults*²⁰ ? » En effet, les réinterprétations artistiques, religieuses et politiques de David s'inscrivent presque toujours dans une herméneutique positive, voire apologétique, du personnage biblique. Ceci est quelque peu déconcertant, car la violence physique de David envers les hommes et les femmes est assez déconcertante lorsqu'on s'y attarde. En tant que dirigeant politique, il est personnellement responsable de la mort de quinze individus et d'environ 140 000 hommes sur les champs de bataille. Comme le chantent les femmes dans 1 Sa 18,7, « Saül en a battu des mille, et David des myriades ». 1 S 27,5-12 le représente aussi comme un meurtrier en série

18. O. CREANGĂ, *Hebrew Masculinities...*, p. 3.

19. L.-S. TIEMEYER, *In Search...*, p. 57.

20. D. CLINES, « David the Man », p. 234.

qui ne laisse aucun homme ou femme en vie²¹. Sa relation avec les femmes est également problématique. Dans le récit biblique, David a des relations sexuelles avec au moins vingt femmes. Sa première épouse, Michal, est le meilleur exemple de l'utilisation d'une femme à ses fins politiques. Elle est présentée comme un trophée pour le guerrier qui a accumulé 200 prépuces d'ennemis (symboliquement castrés et féminisés). En se mariant avec la fille du roi Saül, David rend légitime sa prétention au pouvoir. Sara Koenig présente David comme le mâle hégémonique qui maintient sa position instable par des actes d'agression et de sexe, avec le soutien d'hommes et de femmes de moindre importance, ainsi que de YHWH²². La manière dont les interprètes ont défendu David, expliqué ses fautes, et transféré sans esprit critique cette violence narrative à leurs propres publics est encore pire que la propre violence militaire, politique et genrée du récit biblique au sujet de David.

Dans de nombreux récits bibliques, la violence est générée par des hommes qui se disputent une position hégémonique. Les qualités masculines de David peuvent être déstabilisées par des études qui le présentent comme un meurtrier, un menteur, un filou qui triche, vole et utilise la violence et la manipulation pour accéder au pouvoir politique²³. De la décapitation du

21. Milena KIROVA, *Performing Masculinity in the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press (coll. «HBM», 91), 2020, p. 138-139.

22. Sara M. KOENIG, «Make War not Love: The Limits of David's Hegemonic Masculinity in 2 Samuel 10-12», *Biblical Interpretation*, 23 (2015), p. 489-517 (513-515).

23. Steven L. MCKENZIE, *King David: A Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2000. Baruch HALPERN, *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King*,

cadavre de Goliath au meurtre d'Urie, la responsabilité du roi David dans la mort d'autres hommes est éthiquement problématique. De plus, cette violence a des conséquences extrabibliques. Le développement d'une critique est de la plus haute importance pour Barbara Thiede, qui résume le problème de cette façon dans un livre sur le rapport entre la culture du viol dans la Bible et dans nos sociétés actuelles :

In the Books of Samuel, the ideal man is someone who often engages in sexual violence. He takes women and he rapes them. He symbolically rapes men too. Sexual violence is an essential instrument for sustaining his command over other men and for performing biblical standards of model masculinity²⁴.

En gardant à l'esprit ce tableau général de la masculinité violente de David, examinons deux des épisodes les plus importants de l'histoire de la réception.

DAVID ET GOLIATH

Le roi David est souvent dépeint comme un guerrier et un conquérant qui a vaincu ses ennemis et étendu le royaume d'Israël. Cette violence est un problème, car elle glorifie ou normalise la violence et l'agressivité comme des caractéristiques appréciées chez un leader masculin. Un autre problème est l'aspect nationaliste et ethnocentrique d'un acte violent décrit comme bon tant qu'il vise cet « autre » qu'on déshumanise par

Grand Rapids, Eerdmans, 2001. Joel BADEN, *The Historical David: The Real Life of an Invented Hero*, New York, Harper Collins, 2013.

24. Barbara THIEDE, *Rape Culture in the House of David: A Company of Men*, Milton Park, Routledge, 2022, p. 22.

ses traits physiques monstrueux et ses origines philistines. Pour Doak, Goliath est la personnification biblique d'une masculinité trop sûre d'elle-même, basée sur la force brute pure représentée comme l'autre qui représente le contraire des éléments les plus importants de l'idéologie narrative. «*In the biblical imagination, the giant is the embodiment of that which is anti-God, anti-order, anti-Israel, and anti-monarchy. In many ancient literatures [...] the giant plays a fundamental role of the "other," defying cultural norms, speaking arrogantly, overeating, and taking up too much space*²⁵.» Par l'entremise d'une propagande rhétorique, Goliath est dépeint comme une «victime sexuelle féminisée» tuée avec des armes qui pourraient représenter des organes génitaux masculins, alors que David l'affronte avec un «bâton à la main et une besace pleine de pierres²⁶».

En 1 Samuel 17, on assiste à un renversement: David passe d'une position de vulnérabilité à celle d'un agresseur, coupant inutilement la tête de Goliath alors qu'il est déjà mort²⁷. Le rôle de Dieu dans ce meurtre est également fort discutable, car il donne une justification religieuse à cette violence. Les interprétations ultérieures de cette scène l'utilisent souvent comme un discours idéologique. La plupart des interprétations vont dans le sens d'une identification positive à David, bien que quelques rares représentations sapent son aspect héroïque.

25. Brian R. DOAK, *Heroic Bodies in Ancient Israel*, New York, Oxford University Press, 2019, p. 146.

26. Stephen WILSON, *Making Men: The Male Coming-of-Age Theme in the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 101. B. THIEDE, *Rape Culture...*, p. 83-84.

27. B. R. DOAK, *Heroic Bodies...*, p. 160.

À titre d'exemple patristique, Augustin traite le Psaume 143 comme un hymne de victoire sur la bataille de David contre Goliath. Il présente David comme une figure d'identification pour ses lecteurs chrétiens : « Vous savez qui est David ? Soyez vous-mêmes des David. » Il identifie « l'humble David » au « Corps du Christ [...] qui combat dans ce monde ». En outre, Jésus est présenté comme « notre David » qui « a vaincu le diable avec ses propres armes », tout comme Goliath a eu la tête tranchée par sa propre épée. David est présenté comme le Christ, et Goliath est vilipendé comme une figure du diable. Le commentaire d'Augustin porte aussi des éléments anti-juifs, puisqu'il contraste les cinq pierres symbolisant les cinq livres de la Torah, à la seule pierre nécessaire au Christ-David, à savoir la grâce divine du Nouveau Testament²⁸.

Au Moyen-Âge, l'ouvrage normand *Li Quatre Livre des Reis* (XII^e siècle) présente David comme un « chevalier parfait²⁹ ». À l'époque médiévale, les « chansons de geste » assimilent les croisades contre les Sarrasins au combat de David contre Goliath. Roland, le personnage le plus célèbre de ce genre, doit se battre avec Ferracutus, décrit comme « *de genere Goliad* ». Curieusement, cette représentation de David comme un guerrier en armes subvertit le récit biblique, puisqu'en 1 S 17,38-39, David refuse l'armure du roi. Mazo Karras étudie la masculinité de David au Moyen-Âge chrétien et juif dans les commentaires bibliques et talmudiques et dans les arts visuels. Elle présente

28. Philipp SCHAFF, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Peabody, Hendrickson (coll. « First Series », 8), 1888.

29. Simone MASER, *L'image de David dans la littérature française*, Orléans, David, 1996, p. 42-46.

David et Goliath comme une étude de cas illustrant la façon dont les masculinités se transforment pour soutenir une variété d'objectifs dans les cultures médiévales. Karras montre comment l'histoire diffère sensiblement pour les juifs qui, contrairement aux chrétiens, n'avaient pas d'armées ni de royaumes³⁰.

Entre 1550 et 1650, la poésie loue l'héroïsme de David contre Goliath. « *David's prowess is seen as the physical incarnation of moral energy which evokes a sense of wonder in the reader; he may, then, be seen as a sort of religious "Herculean hero", a superior mortal whose virtue [sic] and élan put him outside the common moral order*³¹. » Le David biblique devient un héros épique baroque: « *David was primarily a champion. His victory over Goliath was the triumph of truth, beauty, and virtue over hideous evil*³². » Par exemple, le poème de Michael Drayton « *David and Goliath* » (1630) raconte « l'histoire dans un style épique baroque [...] pour glorifier le passage à l'âge adulte de David, qui "prouve sa virilité" face à Goliath ». L'embellissement de David comporte des aspects corporels tels que son incroyable chevelure et ses mains somptueuses qui incitent les soldats qui le regardent à le louer. La beauté de David est opposée à la monstruosité de Goliath. Leur conflit n'est pas seulement celui du bien contre le mal, mais aussi de la beauté contre la laideur :

30. Ruth MAZO KARRAS, *Thou Art the Man: The Masculinity of David in the Christian and Jewish Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2021.

31. Raymond-Jean FRONTAIN et Jan WOJCIK, *The David Myth in Western Literature*, West Lafayette, Purdue University Press, 1980, p. 4.

32. S. L. MCKENZIE, *King David*..., p. 3.

«David represents order, proportion, and harmony, Goliath the disorder of nature without the civilising arts³³.»



FIGURE 1 : *David terrassant Goliath*, Peter Paul Rubens.

33. Anthony ALLINGHAM, «David as an Epic Hero», dans R.-J. FRONTAIN et J. WOJCİK (dir.), *The David Myth...*, p. 86-95 (93).

Les peintures et sculptures de la Renaissance représentant David et Goliath apportent des nuances intéressantes sur l'homme idéal. Dans certains cas, David prend l'image d'un combattant viril. Daniele da Volterra (*David et Goliath*, 1550-1555) et Peter Paul Rubens (*David terrassant Goliath*, vers 1616) représentent un guerrier adulte aux muscles tendus engagé dans une action violente. Dans ces exemples, la peau de David est pâle par rapport à celle de Goliath, un détail qui est cohérent avec le développement de la blancheur européenne comme marqueur social et ethnique, et de la peau plus foncée comme marqueur d'une stratégie d'aliénation. À l'inverse, le *David avec la tête de Goliath* de Domenico Fetti (1614-1622) et celui de Felice Ficherelli (XVII^e siècle) montrent un jeune David immobile qui détourne le regard de la tête coupée du géant. Malgré leurs nuances, toutes ces représentations soulignent la domination de David sur Goliath : dans son corps à corps (Volterra), dans son élan de décapitation (Rubens), ou dans sa pose après l'acte (Fetti, Ficherelli), les peintres placent le corps du géant sous la main, le pied, le genou ou le corps de David. Comment devons-nous interpréter le contraste entre les représentations enfantines plus innocentes et paisibles de David (Fetti, Ficherelli) et la violence d'une décapitation ? La position de David en tant que jeune qui part perdant atténue-t-elle cette violence ? Son teint pâle et sa beauté légitiment-ils le meurtre de l'autre sombre et laid ? Ces représentations peuvent-elles être liées à la légitimation d'une « guerre juste » ?



FIGURE 2 : *David avec la tête de Goliath*, Domenico Fetti.

La décapitation de Goliath est un motif très courant dans lequel l'épée occupe une place prépondérante. Le choix de représenter l'épée au lieu de la fronde fait de David le héros qui a coupé la tête d'un géant. La bravoure, le courage et l'honneur associés à sa victoire portent davantage sur la perspective de 1 S 17,51 (« David courut, s'arrêta près du Philistin,

lui prit son épée en la tirant du fourreau et avec elle acheva le Philistin et lui trancha la tête.») que sur celle de 1 S 17,50 («David triompha du Philistin par la fronde et la pierre. Il frappa le Philistin et le tua. Il n'y avait pas d'épée dans la main de David.»). Pour les peintres, la décapitation semble apporter une glorification plus efficace.



FIGURE 3: *David et Goliath* de Titien.

Contrairement à 1 Sa 17,45-47, presque aucun art de la Renaissance ne cherche à attribuer la victoire de David à Dieu. La masculinité de David n'apparaît pas comme religieuse. En général, il n'y a pas de signes de dévotion religieuse. L'exception importante est le *David et Goliath* (1542-1544) du Titien, dans lequel les mains de David sont jointes en prière et cachent son visage. Tout son corps est orienté vers le ciel. Cette représentation plus religieuse de David est interprétée par Coughlin comme une expression radicalement différente de la masculinité idéale, qui rejette les modèles précédents par lesquels la masculinité était établie par la violence et l'oppression³⁴. Coughlin met en évidence les masculinités opposées représentées dans le tableau du Titien : l'hyper-masculinité et ses conséquences représentées par le corps mort de Goliath sont opposées à la masculinité alternative exemplaire, féminine et religieuse de David.

La littérature protestante du XVI^e siècle assimile le pape à Goliath. C'est notamment le cas dans *La Desconfiture de Goliath* de Joachim de Coignac (1551), où l'identification à David vise à attaquer le pape catholique, et dans *Le glaive du géant Goliath, philistin et ennemi de l'Église de Dieu*, où Charles Leopard (1561) imagine le cou du pape tranché par sa propre épée³⁵. Dans les sermons militaires puritains, David est considéré comme un modèle pour les soldats en tant qu'homme

-
34. Michael Trevor COUGHLIN, « Titian, Poetics and the Performance of Masculinity », Master thesis in the Department of History in Art, University of Victoria, 2009, p. 4.
35. Joachim de COIGNAC, *La Desconfiture de Goliath*, Genève, Adam et Jean Riveriz, 1551. Charles LEOPARD, *Le glaive du géant Goliath, philistin et ennemi de l'Église de Dieu*, Lyon, Jean Saugrain, 1561. Cité par S. MASER, *L'image de David...*, p. 83.

de prière, religieux et combattant. Marie Ahearn cite le sermon de Samuel Mather en 1739 pour expliquer comment l'histoire de David et Goliath est utilisée pour montrer la légalité de la guerre, et que les armes sont une nécessité et doivent être fournies pour la guerre³⁶. Là encore, cet accent sur les armes va à l'encontre de 1 Sa 17.

En France, au XVIII^e siècle, David contre Goliath est une scène moins prisee, car elle évoque un héroïsme passéiste³⁷. Voltaire met en doute la véracité de la scène, et suggère que les motifs de David visent des gains personnels³⁸. Avec la fin de la monarchie au XVIII^e siècle, puis la chute de l'empire napoléonien au XIX^e siècle, David en tant que personnage royal perd aussi de son intérêt. Son «acte héroïque» contre Goliath n'est plus tant une démonstration de force qu'un exemple de ruse³⁹.

Dans des réinterprétations plus récentes, Noam Flinker évoque la caractérisation plus introspective de David telle qu'elle est proposée par le poète israélien moderne Yehuda Amichai⁴⁰: David se sent seul lorsqu'il revient inconfortablement avec la tête de Goliath, entouré de soldats bruyants qui

36. Marie L. AHEARN, «David, the Military Exemplum», dans R.-J. FRONTAIN et J. WOJCIK (dir.), *The David Myth...*, p. 106-119 (114-115).

37. S. MASER, *L'image de David...*, p. 133.

38. VOLTAIRE, *Collection complète des Œuvres de M. de Voltaire, volume 30*, Genève, Cramer, 1777, p. 315-316.

39. Comte de LAUTRÉAMONT, *Les Chants de Maldoror*, Paris, Balitout; Questroy et Cie, 1879.

40. Noam FLINKER, «Saul and David in Early Poetry of Yehuda Amichai», dans R.-J. FRONTAIN et J. WOJCIK (dir.), *The David Myth...*, p. 170-178. Voir Yehuda AMICHAÏ, «Two Hopes Away 1958», dans R. ALTER, *The Poetry of Yehuda Amichai*, New York, Farrar, Straus et Giroux, 2015, p. 21.

crachent, rient et jurent. Dans *Five Smooth Stones*, Ann Fairbairn propose une adaptation de la scène biblique pour répondre à un défi important de son époque: elle présente Goliath, l'ennemi maléfique, comme le racisme, et David Champlin comme un combattant pour les droits civiques⁴¹. Dans *Mémoire du roi David*, Carlo Coccioli décrit David comme l'homme universel par excellence. Sa victoire sur Goliath est censée montrer comment l'intelligence doit l'emporter sur la force brutale⁴². David est toujours présenté comme l'incarnation de la masculinité, mais celle-ci est reconfigurée avec les valeurs du XX^e siècle, en vue d'une caractérisation moins ethnocentrique et plus intelligente.

Dans son analyse des représentations de David dans les bibles pour enfants, Cheryl Exum note l'importance du combat avec David. « *The story of the boy of faith who overcomes the older, bigger, and stronger bully is a favourite subject for children's Bibles [...] The younger David appears, especially through illustrations but also by means of the retelling, the more an inspiration he is to young readers*⁴³. » Règle générale, dans ces bibles, cet épisode souligne la foi de David – et des jeunes lecteurs – en Dieu. Elles illustrent un discours genré qui transmet aux enfants que la violence masculine est valorisée lorsqu'elle est liée à une idéologie religieuse. Cette manière de raconter l'histoire

41. Ann FAIRBAIRN, *Five Smooth Stones*, New York, Crown, 1966. Cité par S. L. MCKENZIE, *King David...*, p. 4.

42. Carlo COCCIOLI, *Mémoires du roi David*, Paris, Édition de la Table ronde, 1976, p. 68.

43. Jo Cheryl EXUM, « A King Fit for a Child: The David Story in Modern Children's Bibles », dans T. LINFELT, C. V. CAMP et T. BEAL (dir.), *The Fate of King...*, p. 241-259 (241).

transmet aux garçons et aux filles qu'un homme peut être violent si Dieu est avec lui, que la violence est acceptable si elle est exercée contre un adversaire laid, plus grand et étrange.

En résumé, les représentations littéraires et visuelles de David ont été utilisées pour créer des rôles pour les lecteurs/spectateurs masculins et féminins. La glorification de l'agression masculine de David contre Goliath (et d'autres hommes) a donné naissance à un discours genré qui a façonné les hommes pour qu'ils incarnent ce type de masculinité violente. Comme nous l'avons mentionné, il y a quelques exceptions qui montrent que David peut être dépeint comme un homme gracieux et pieux dans cet épisode.

DAVID ET BETHSABÉE

La tradition androcentrique a blâmé Bethsabée, qui aurait fait ce qu'il fallait pour attiser le désir de David. Or, 2 Sa 12,9-14 indique que selon les perspectives du prophète Nathan et de Dieu, David est celui qui est coupable. Pourtant, le châtiement du roi a été transféré sur le corps d'une femme et son nouveau-né.

La plupart des reprises de l'épisode de David et Bethsabée font preuve de ce que les anglophones appellent « *himpathy* ». Kate Manne définit cette expression comme une sympathie inappropriée et disproportionnée envers les hommes puissants en cas de comportement misogyne, de violence à caractère

sexuel ou de féminicide⁴⁴. La tendance générale est de légitimer le comportement de David, soit par une lecture allégorique positive de ses crimes, soit par une insistance sur son repentir qui présente David comme profondément humain et faillible, et qui doit être pardonné. Des lecteurs se sont opposés à ce que 2 S 11 soit interprété comme un viol⁴⁵. Cependant, l'histoire de David et Bethsabée a généré des discours genrés dans lesquels l'inégalité des sexes et les privilèges de classe sont des vecteurs de pouvoir qui s'exercent par l'entremise d'une sexualité masculine violente. La légitimation de David a encouragé ce que l'on appelle aujourd'hui la « culture du viol » : une structure complexe de croyances qui encourage les agressions sexuelles perpétrées par des hommes sur des femmes, qui rend la violence « sexy » et la sexualité violente⁴⁶. Thiede exprime à quel point la violence sexuelle à l'égard des femmes est ancrée dans notre culture ainsi que dans les récits de David, et que dans les deux cas cette violence fait partie de ce qui définit la masculinité. « *Men become men through using women's bodies and through humiliating men who challenge their authority*⁴⁷. » Les reprises artistiques, religieuses et catéchétiques de l'épisode de David et Bethsabée ont souvent contribué à l'exploitation des femmes. La normalisation de la violence de David pose d'importants problèmes éthiques.

44. Kate MANNE, « Brett Kavanaugh and America's "'Himpathy' Reckoning », *New York Times*, 26 septembre 2018.

45. Alexander IZUCHUKWU ABASILI, « Was it Rape? The David and Bathsheba Pericope Re-Examined », *Vetus Testamentum*, 61, 1 (2011), p. 1-15.

46. Emilie BUCHWALD, Barbara FLETCHER et Martha ROTH, *Transforming a Rape Culture*, Minneapolis, Milkweed Editions, 1993, p. v. Voir aussi Johanna STIEBERT, *Rape Myths, the Bible, and #MeToo*, Milton Park, Routledge, 2021, p. 51-61.

47. B. THIEDE, *Rape Culture...*, p. 3.

Les écrits talmudiques et patristiques s'efforcent de justifier David en proposant des interprétations positives de son union sexuelle avec Bethsabée. Selon Jan Wojcik, «*Rabbi Raba interprets this to mean that David deliberately sinned in order to allow God to assert his superiority over David*⁴⁸». Dans le Talmud Shabbath, Rabbi Samuel ben Nahmani prétend que David n'était pas fautif (1 Sa 18,14), car «les soldats en temps de guerre étaient “divorcés” de leurs épouses⁴⁹». Les Pères de l'Église développent des lectures allégoriques qui allient la misogynie à l'antijudaïsme⁵⁰. Les *Commentarii in Libros Regum* (434) de Saint Eucherius, par exemple, présentent Urie comme une figure d'Israël orgueilleuse et inconsciente, afin de racheter David, dont l'union avec Bethsabée devient le symbole du passage d'une interprétation littérale à une interprétation spirituelle. Saint Isidore de Séville dans *Questiones in Vet. Testam in Regum II* (VII^e siècle) invite à aimer David qui a délivré l'Église (Bethsabée) du Diable (Urie)⁵¹!

Dans les sermons et les discours du Moyen-Âge à l'époque moderne, les crimes de David sont reconnus, pour le présenter comme le modèle de l'homme faillible qui se repent et qui est surtout pardonné⁵². Bossuet a écrit un discours destiné à

48. Jan WOJCIK, «Discriminations against David's Tragedy in Ancient Jewish and Christian Literature in the Middle Ages and Early Renaissance», dans R.-J. FRONTAIN et J. WOJCIK (dir.), *The David Myth...*, p. 12-37 (28-29).

49. *Ibid.*, p. 27-28.

50. S. MASER, *L'image de David...*, p. 37-38.

51. *Questiones in Vet. Testam in Regum II*, PL, 83-411,2. Cité par J. WOJCIK, «Discriminations...», p. 34.

52. Charles A. HUTTAR, «Frail Grass and Firm Tree: David as a Model of Repentance in the Middle Ages and Early Renaissance», dans R.-J. FRONTAIN et J. WOJCIK (dir.), *The David Myth...*, p. 38-54.

former le jeune prince de France dans lequel David est présenté comme un modèle : grand roi, conquérant, prophète, homme de Dieu. Par le repentir, même le crime de David permet de glorifier le Créateur⁵³.

Les peintures européennes se concentrent principalement sur le bain de Bethsabée nue, sans représenter David. En tant que spectateurs, nous adoptons la position de David dans une perspective de voyeurisme masculin et hétérosexuel. Pour Exum, Bethsabée est représentée comme l'objet du désir et de l'agression sexuelle de l'homme. L'attention portée à son corps renforce le discours sexiste selon lequel les femmes sont l'objet du « regard masculin ». Le viol de Bethsabée est sémiotique : « *By portraying Bathsheba in an ambiguous light, the narrator leaves her vulnerable, not simply to assault by David but also to misappropriation by those who come after him to spy on the bathing beauty and offer their versions of, or commentary on, the story*⁵⁴. » Gunn demande : « *What did the bathing scene mean to men? Subliminally at least, the message is that the female body is dangerous; but also, that the male gaze is dangerous*⁵⁵. » Dans son analyse des représentations de la scène dans les livres de prières, Gunn suggère que « *perhaps, the naked body is seen not as invitation to violate but as negative reinforcement against*

53. Jacques-Bénigne BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle*, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1681.

54. Jo Cheryl EXUM, « Bathsheba Plotted, Shot, and Painted », *Semeia*, 74 (1996), p. 47-73 (50).

55. David M. GUNN, « Bathsheba Goes Bathing in Hollywood: Words, Images, and Social Locations », *Semeia*, 74 (1996), p. 75-101 (79).

*looking, let alone acting*⁵⁶. » Pour Scholtz, les peintures qui montrent Bethsabée nue « renforcent l'idée selon laquelle elle est une tentatrice⁵⁷ ». Anne Létourneau précise : « *focus on Bathsheba's beautiful body—her wash, her motion towards the king, her self-sanctification and her pregnancy—frames the episode in a very erotic way, suggesting adultery. It conceals the sexual violence committed by the king who sends, takes and sleeps with the woman*⁵⁸ ». Le texte biblique et ce motif artistique participent au discours genré selon lequel la nudité féminine exposée constitue un consentement à la violence masculine à caractère sexuel. Exum suggère de détourner le regard, tandis que Guest et Létourneau affirment que tous les spectateurs ne sont pas oppressifs⁵⁹. Nous ne sommes pas obligés d'adopter le point de vue de David. Létourneau commente le *Bain de Bethsabée* (1643) de Rembrandt, dans lequel les yeux de Bethsabée sont remplis d'un désir personnel qui contraste avec le récit biblique. Elle voit également dans le *Bain de Bethsabée* de Gentileschi (1645) une forme de soin de soi.

56. *Ibid.*, p. 80.

57. Susanne SCHOLTZ, *Sacred Witness: Rape in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2010, p. 100.

58. Anne LÉTOURNEAU, « Beauty, Bath and Beyond: Framing Bathsheba as a Royal Fantasy in 2 Sam 11,1-5 », *SJOT*, 32, 1 (2018), p. 72-91 (72).

59. Deryn GUEST, « Looking Lesbian at the Bathing Bathsheba », *Biblical Interpretation*, 16 (2008), p. 227-262. Anne LÉTOURNEAU, « Bethsabée regardée : soins de beauté et érotisation », dans E. DI PEDE, O. FLICHY et D. LUCIANI (dir.), *Le récit : Thèmes bibliques et variations*, Leuven, Peeters (coll. « ETLB », 293), 2018, p. 279-292.



FIGURE 4: *Roi David jouant de la harpe*, Johann Zoffany.

Certains tableaux, comme le *Roi David jouant de la harpe* (1795) de Johann Zoffany, présentent une vision critique du roi biblique. Un petit ange innocent peint derrière une énorme harpe anachronique indique le septième commandement

(contre l'adultère dans la tradition réformée) tout en regardant David. Les spectateurs sont ainsi invités à regarder David et à le juger pour son crime.

Plus récemment, des films tels que *David and Bethsabée* (1951) et *King David* (1985) traitent l'épisode biblique comme une histoire d'amour sans aucun contexte d'agression et de violence. Pour Gunn, dans *David and Bethsabée*, Bethsabée obtient ce qu'elle désire, David⁶⁰. Pour Exum, les deux films rendent David moins coupable, aux dépens de Bethsabée⁶¹. Henriksen Garroway aborde la réception textuelle et cinématographique de Bethsabée dans 2 S 11. Elle examine comment les lacunes de l'histoire biblique sont comblées et comment les études féministes ont modifié la réception de l'histoire de Bethsabée⁶². Gunn montre que depuis 1980, Bethsabée émerge comme un sujet à part entière dans les films et les romans, ainsi que dans les études féministes⁶³.

La plupart des récits de cet épisode véhiculent un discours genré problématique. Le silence de Bethsabée jusqu'à ce qu'elle soit enceinte suggère que les femmes n'ont rien à dire sur la possibilité de pénétrer leur corps. Elle est regardée, possédée et échangée comme l'objet des désirs d'un homme. Blâmer Bethsabée pour la séduction du roi – une interprétation qui

60. David M. GUNN, « Bathsheba Goes Bathing... ».

61. Jo Cheryl EXUM, « Bathsheba Plotted... ».

62. Kristine HENRIKSEN GARROWAY, « Was Bathsheba the Original Bridget Jones? A New Look at Bathsheba on Screen and in Biblical Scholarship », *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender*, 24 (2013), p. 53-73.

63. David M. GUNN, « David and Bathsheba in Children's Bibles and Adult Novels », dans D. W. CLANTON et T. R. CLARK (dir.), *The Oxford Handbook of the Bible and American Popular Culture*, Oxford, Oxford Academic, 2020, p. 63-82.

n'est pas fondée sur le récit biblique⁶⁴ – est analogue au blâme des victimes modernes d'agressions sexuelles⁶⁵. La scène illustre la masculinité hégémonique biblique, dans laquelle le pouvoir est entre les mains de l'homme qui peut prendre les femmes qu'il veut, obtenir l'aide d'autres hommes et tuer ceux qui l'en empêchent. Cela transmet un message extrêmement dangereux aux hommes qui lisent cette histoire sans esprit critique.

Scholtz présente les textes bibliques qui posent des problèmes éthiques comme des opportunités pour examiner nos présupposés interprétatifs, pour découvrir l'histoire de l'interprétation et pour penser aux perspectives marginales comme celles des survivantes victimes de viol⁶⁶. Elle indique bien que si les textes bibliques décrivent des viols et diverses formes de violence à caractère sexuel, ces textes ne sont pas prescriptifs⁶⁷. Lecteurs et lectrices doivent user de discernement.

Cependant, le problème vient de l'idéalisation ou de la justification de figures bibliques importantes telles que David. Comme le dit Koenig, proposer David comme modèle engendre de sérieux effets éthiques : « *idealisation of David comes at an ethical cost*⁶⁸ ».

Thiede insiste sur le fait qu'en l'absence d'une position critique, la violence sexuelle inscrite dans les textes bibliques,

64. Ken STONE, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, Sheffield, Sheffield Academic Press (coll. « JSOTS », 234), 1996, p. 97.

65. J. STIEBERT, *Rape Myths...*, p. 62-65.

66. S. SCHOLTZ, *Sacred Witness...*, p. 7.

67. « Biblical rape texts describe human interaction as sexually violent but they do not prescribe it. » *Ibid.*, p. 7.

68. S. M. KOENIG, « Make War... », p. 517.

telle que celle des histoires de David où il prend des femmes et des concubines, rend «légitime la culture du viol d'aujourd'hui». «*In valorising male power and accepting male aggression in biblical texts, we do not simply condone rape cultures, we help perpetuate them*⁶⁹.» La masculinité de David est éthiquement mauvaise dans le récit de 1-2 Samuel, mais aussi lorsqu'elle est dépeinte comme un idéal par ceux qui l'ont lu et raconté.

HERMÉNEUTIQUES ET IMPLICATIONS ÉTHIQUES

D'un point de vue personnel, la rédaction de ce chapitre m'amène à réfléchir à la manière dont j'ai raconté l'histoire de David à mes propres enfants. Comme la plupart des parents, j'essaie généralement de limiter les histoires violentes ou misogynes que je leur lis. Cependant, j'ai remarqué que ce critère ne s'appliquait pas aux histoires bibliques. Et mes enfants l'ont remarqué! Lorsqu'il avait deux ans, mon garçon demandait toujours des histoires bibliques, en particulier les plus violentes comme Daniel et les lions, David et Goliath ou le livre de l'Apocalypse. Il était attiré par les histoires violentes de la Bible, puisqu'il n'y en avait pas dans les autres histoires que je lui racontais. Ma passion pour la Bible a entravé mon processus normal de sélection parentale.

Les représentations du roi David dans les histoires pour enfants peuvent avoir une influence sur la compréhension et la perception qu'ont les enfants de la violence et de la sexualité,

69. B. THIEDE, *Rape Culture...*, p. 11.

et sur la manière dont elles sont interprétées par les personnages masculins et féminins. Par conséquent, il devrait être important, dans le cadre familial mais aussi dans celui de l'éducation religieuse, d'évaluer de manière critique la façon dont ces thèmes sont présentés dans ces histoires, et de fournir aux enfants une compréhension plus nuancée et plus précise de ces questions.

Exum déclare que ses recherches sur les bibles pour enfants montrent que de manière générale, la sexualité est considérée comme plus suspecte que la violence⁷⁰. L'épisode de David et Bethsabée est souvent omis, alors que celui de David et Goliath est mis en avant. Gunn et Exum s'accordent à dire que les Bibles pour enfants cherchent à faire de David un « homme meilleur⁷¹ ». Exum présente trois dynamiques d'interprétation : la reproduction du texte biblique sans aborder les éléments violents dérangeants, l'omission de ces détails problématiques et les adaptations créatives. Elle examine comment la série Harry Potter fournit des histoires complexes pour les enfants qui pourraient nous inspirer pour conserver l'ambiguïté de David lorsqu'on transmet ces histoires aux enfants⁷².

Revenons à la question de Clines : « Pourquoi est-ce que les commentateurs défendent David et dissimulent ses fautes de manière quasi unanime⁷³ ? » Il répond en affirmant qu'il

70. « Retellings of the story of David and Bathsheba suggest that sex is considered more problematic than violence in Bibles for young readers. Authors often rely on brevity and omission of detail and circumlocution. » J. C. EXUM, « A King Fit... », p. 250.

71. D. M. GUNN, « David and Bathsheba... » ; J. C. EXUM, « A King Fit... ».

72. J. C. EXUM, « A King Fit... », p. 257.

73. D. J. A. CLINES, *Interested Parties...*, p. 234.

existe un « culte du héros fondé sur le genre » parmi les chercheurs masculins qui s'identifient à David en raison de leur masculinité commune. « *In brief, for these commentators, everything questionable, distasteful, and gross about David has been swallowed up by the modern myth of masculinity: if he is a real man, he has to be successful*⁷⁴. » Si c'est le cas, il faut peut-être travailler dans une autre direction.

Je propose de suivre l'herméneutique provocatrice (et un peu vulgaire) que Cavan Concannon a développée pour traiter les lettres de Paul. Contrairement à la plupart des lectures qui nettoient le sexisme, le racisme et l'exclusivisme de Paul en offrant diverses explications, Concannon oblige les lecteurs bibliques à s'intéresser à Paul en « restant dans la merde⁷⁵ ». Cette démarche interprétative peut aussi s'avérer intéressante dans le cas du roi David. En effet, la plupart des interprétations artistiques, académiques et religieuses ont racheté David comme ils l'ont fait avec Paul. Il est temps de nommer le dégoût qui accompagne l'histoire de David et d'arrêter de masquer ce qui pue (la violence, la masculinité hégémonique, l'ethnocentrisme). Si le fumier peut être un excellent engrais, il peut aussi rendre malade lorsqu'il est consommé. Au lieu de passer au crible les déchets pour trouver quelque chose de bon dans les histoires de David, il est temps de représenter David en reconnaissant les immondices qui sont les siennes ; de nommer ce qui est irrécupérable.

74. *Ibid.*, p. 237.

75. Cavan W. CONCANNON, *Profaning Paul*, Chicago, University of Chicago Press, 2021.

Les histoires de David donnent vie à des discours genrés qui posent des problèmes éthiques. L'agressivité et la violence sont-elles de bons moyens pour qu'un homme réussisse? Les femmes sont-elles des trophées ou des objets de tentation? David est devenu, sans esprit critique, un modèle pour de nombreux dirigeants politiques et religieux, mais aussi pour les garçons et les pères; ses histoires ont également affecté les femmes, les épouses et les filles. En abordant la violence narrative qui imprègne ces récits et en examinant leur discours genré, il paraît nécessaire de prendre position contre la violence de notre propre culture. « Dans la culture du viol, aucun homme ne viole seul⁷⁶. » Comme les nombreux personnages masculins secondaires qui aident David dans ses récits bibliques, les artistes, les prédicateurs et les universitaires doivent accorder une grande attention à l'impact éthique de leurs interprétations. « *Biblical gender violence extends beyond words on pages and "continue[s] to have power in contemporary communities to sustain rape-supportive discourses"*⁷⁷. »

Non seulement une approche critique de l'histoire de David est importante pour révéler les impacts éthiques de nos interprétations, mais c'est aussi une meilleure façon de comprendre les livres de Samuel. En mettant l'accent sur le sang innocent et la culpabilité associés à l'histoire de David dans les livres de

76. B. THIEDE, *Rape Culture...*, p. 23.

77. J. STIEBERT, *Rape Myths...*, p. 51. Voir Emily COLGAN et Caroline BLYTH, « Tough Conversations: Teaching Gender Violence in Aotearoa New Zealand », dans Caroline BLYTH, Emily COLGAN et Katie B. EDWARDS (dir.), *Rape Culture, Gender Violence, & Religion: Biblical Perspectives*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, p. 201-207 (204).

Samuel, Shepherd montre comment les morts violentes d'hommes innocents façonnent l'ensemble de l'histoire de David et aident à comprendre la chute de sa dynastie⁷⁸.

Sara Emmanuel a déclaré que les lettres de Paul « fonctionnent comme des sites intersectionnels de traumatisme⁷⁹ ». Je soutiens que les histoires de David (bibliques et autres) devraient être étudiées pour les déployer en tant que sites intersectionnels de traumatisme, pour examiner les effets éthiques des identités sociales qui se chevauchent ou s'entrecroisent, et les systèmes d'oppression, de domination ou de discrimination qui y sont liés. Je préconise de refuser de racheter la violence à caractère sexuel et la violence ethnocentrique de David simplement parce qu'il s'agit de l'Écriture sainte. « *Stories have power*⁸⁰. » Les récits reconfigurent l'histoire en tissant des souvenirs réels et imaginaires. Ils nous affectent et configurent nos identités. Les études sur les genres attirent l'attention sur les effets éthiques des histoires de David.

« Tu es cet homme ! » (2 S 12,7) Le prophète Samuel raconte à David une parabole au sujet d'une agnelle appartenant à un pauvre qui fut volée, égorgée et mangée par un homme riche. Le roi reconnaît l'injustice de la situation et est pris de colère contre l'homme riche, qui méritait selon lui la mort. C'est à ce moment que Samuel lui révèle que cet

78. David J. SHEPHERD, *King David, Innocent Blood, and Bloodguilt*, Oxford, Oxford University Press, 2023.

79. Sara EMMANUEL, « Trauma Studies in the New Testament: Why Paul? », *SBL Conference*, November 2022, en cours de publication.

80. Jione HAVEA, « David W[e]aves », dans T. LINAFFELT, C. V. CAMP et T. BEAL (dir.), *The Fate of King...*, p. 289-301 (291).

homme, c'est lui. L'homme de la parabole et le roi David expriment leur masculinité de manière hégémonique et violente. Il faut l'intervention d'un prophète pour qu'il voie son crime et se repente. Espérons que de raconter l'histoire de David permette aussi de voir nos propres constructions masculines violentes (souvent appelées toxiques) pour les transformer. Je termine en reprenant Leonard Cohen (et Donna Fewell⁸¹), en affirmant que l'histoire de David est, à bien des égards, un « Alléluia brisé ».

81. D. NOLAN FEWELL, « A Broken Hallelujah... », p. 101-122 (107).

Arsenic, Bible et arc-en-ciel: traduire ἀρσενικοῖται en 1 Co 6,9

FRANÇOIS DOYON

Faculté de théologie et de sciences religieuses

Université Laval

*I'm beautiful in my way 'cause God makes no mistakes
I'm on the right track, baby, I was born this way*

Lady Gaga, *Born This Way*

Qu'ont en commun l'arsenic, la Bible et le drapeau arc-en-ciel de la Gay Pride? Un mot ancien, mystérieux et obscur: ἀρσενικοῖται. Paul le forgea en son temps, dans sa première lettre aux Corinthiens (1 Co 6,9). Son sens précis nous échappe encore.

Ne savez-vous donc pas que les injustes n'hériteront pas du Royaume de Dieu? Ne vous y trompez pas! Ni les débauchés, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les ἀρσενικοῖται, ni les voleurs, ni les accapareurs, ni les ivrognes,

ni les calomnieurs, ni les filous n'hériteront du Royaume de Dieu¹.

Le mot « ἄρσενοκοῖται » est composé de deux mots grecs :

- 1) ἄρσεν : signifie « mâle ».
- 2) κοίτη : signifie « lit », mais est souvent utilisé dans un sens euphémique pour désigner le rapport sexuel.

La Bible de Wycliffe, du XIV^e siècle, traduisait ἄρσενοκοῖται par « *lechers azens kynde* » ou « *lechers against kind* », qui, en anglais moderne, donne « *lewd individuals against nature* » et en français, « individus lubriques contre nature ». Dans la Bible de Jacques Lefevre d'Étaples du XV^e siècle, le mot « ἄρσενοκοῖται » devient « ceux qui abusent de leur propre corps avec des hommes » ou « ceux qui commettent des abominations avec des hommes ». Ces formulations attestent de l'ambiguïté et de la complexité de ce mot. Au fil des siècles, à mesure que les langues, les cultures et les sociétés évoluaient, les traductions du mot « ἄρσενοκοῖται » se sont affinées et sont devenues plus précises. Des termes tels que « sodomites », « pédérastes » et, dans certaines versions anglaises, « *homosexuals* » ont été choisis dans des traductions plus récentes de la Bible (voir tableaux 1 et 2). Quelle serait donc la signification la plus précise et la plus contextuellement appropriée du mot « ἄρσενοκοῖται » en 1 Co 6,9?

1. 1 Co 6,9-10. Sauf indication contraire, je cite la TOB 2010.

Pour répondre à cette question, nous allons scruter le mot énigmatique « ἀρσενοκοῖται » à la lumière de diverses perspectives. Nous commencerons par une recension représentative des écrits disponibles pour cerner les discussions académiques existantes sur le sujet. Par la suite, nous plongerons dans le contexte spécifique de la société de Corinthe au I^{er} siècle, afin de mieux comprendre le contexte dans lequel ce mot a été employé. Pour contextualiser davantage notre enquête, nous examinerons les attitudes et les comportements relatifs à la sexualité entre hommes dans l'Empire romain du I^{er} siècle, en parallèle avec la morale sexuelle juive exposée dans l'Ancien Testament. Ces deux aspects nous aideront à comprendre les influences possibles qui ont façonné l'utilisation et la compréhension du mot « ἀρσενοκοῖται » à l'époque. Nous étudierons ensuite l'emploi du mot « ἀρσενοκοῖται » dans la littérature grecque de l'époque, de son apparition au I^{er} siècle jusqu'au XVI^e siècle, pour voir comment son utilisation et son interprétation peuvent avoir évoluées. Enfin, nous effectuerons une analyse critique des diverses traductions et hypothèses d'interprétation du mot pour mieux cerner les divergences d'opinions et la marge d'interprétation qui subsistent.

TABEAU 1 : Traductions modernes du mot « ἀρσενοκοῖται » en français

ANNÉE	ÉDITION	TRADUCTION
1814	Rutt et Shacklewell	<i>abominables</i>
1890	Darby Bible	<i>ceux qui abusent d'eux-mêmes avec des hommes</i>
1910	Bible Louis Segond	<i>infâmes</i>
1972	TOB	<i>pédérastes de tout genre</i>
1973	Bible de Jérusalem	<i>gens de mœurs infâmes</i>
1974	Osty et Trinquet	<i>sodomites</i>
2001	Bayard	<i>sodomites</i>
2010	TOB	<i>pédérastes</i>
2013	Traduction officielle liturgique	<i>sodomites</i>
2019	Nouvelle Français courant	<i>hommes qui couchent avec des hommes</i>

TABEAU 2 : Traductions modernes du mot « ἀρσενοκοῖται » en anglais

ANNÉE	ÉDITION	TRADUCTION
1611	King James Version	<i>abuser of themselves with mankind</i>
1890	Darby	<i>who abuse themselves with men</i>
1898	Robert Young's Literal Translation of the Bible	<i>sodomites</i>
1909	American Standard Version	<i>abusers of themselves with men</i>
1946	Revised Standard Version	<i>homosexuals</i>
1971	The Living Bible	<i>homosexuals</i>
1973	New International Version	<i>homosexual offenders</i>
1989	New Revised Standard Version	<i>sodomites</i>
1992	Good News Translation	<i>homosexual perverts</i>
1995	Contemporary English Version	<i>behave like a homosexual</i>

ANNÉE	ÉDITION	TRADUCTION
1996	New Living Translation	<i>practice homosexuality</i>
1999	Holman Christian Standard Bible	<i>anyone practicing homosexuality</i>
2001	English Standard Version	<i>men who practice homosexuality</i>
2001	Today's New International Version	<i>practicing homosexual</i>
2006	The New English Translation	<i>practicing homosexuals</i>
2011	Expanded Bible	<i>men who have sexual relations with other men</i>
2011	New American Bible (Revised Edition)	<i>sodomites</i>
2011	New International Version	<i>men who have sex with men</i>

RECENSION DES ÉCRITS

Voici un résumé des études réalisées depuis 1980 sur le mot « ἄρσενokoῖται » dans les lettres de Paul, présentée en ordre chronologique pour exposer l'évolution du débat.

Selon John Boswell, le mot « ἄρσενokoῖται » était à l'origine utilisé pour désigner les prostitués masculins, mais sa signification est devenue confuse au IV^e siècle². Robin Scroggs soutient lui aussi que le mot « ἄρσενokoῖται » fait référence à la pédérastie, qui est universellement considérée comme

2. John BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 28.

mauvaise³. Ce mot n'englobe pas nécessairement tous les homosexuels du Royaume de Dieu et il est clair qu'il ne désigne pas les lesbiennes. Victor Paul Furnish considère qu'il est probable que les mots «μαλακοί» et «ἄρσενokoϊται» se rapportent spécifiquement aux jeunes prostitués masculins et à leurs clients⁴.

Vers le milieu des années 80, des exégètes plus conservateurs ont critiqué les travaux qui donnaient au mot «ἄρσενokoϊται» un sens qui n'englobe pas tous les homosexuels. Selon David Wright, il est certain que les écrits juifs hellénistiques condamnaient clairement l'homosexualité que l'on trouvait dans le monde grec⁵. En réponse à Wright, William Petersen affirme que la traduction du mot «ἄρσενokoϊται» par «homosexuels» est erronée en raison de sa tentative d'imposer un concept moderne à l'Antiquité⁶. Wright a répliqué à Petersen en affirmant que l'inspiration du néologisme «ἄρσενokoϊτης» se trouve dans la version grecque de la Septante en Lévitique 18,22 et 20,13⁷. Il précise que son argumentation prend comme point de départ l'interdiction du Lévitique des actes homosexuels entre hommes. Selon lui, la confirmation de cette interdiction de tous les actes homosexuels se trouve dans les

3. Robin SCROGGS, *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate*, Philadelphie, Fortress Press, 1983.

4. Victor Paul FURNISH, *The Moral Teaching of Paul*, Abingdon Press, Nashville, 1985.

5. David WRIGHT, «Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ἄρσενokoϊται (1 Cor. 6:9; 1 Tim. 1:10)», *Vigiliae Christianae*, 38, 2 (1984), p. 125-153.

6. William PETERSEN, «Can ἀρσενokoϊται Be Translated by "Homosexuals"? (1 Cor. 6:9; 1 Tim. 1:10)», *Vigiliae Christianae*, 40, 2 (1986), p. 187-191.

7. David WRIGHT, «Translating ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ (1 Cor. 6:9; 1 Tim. 1:10)», *Vigiliae Christianae*, 41, 4 (1987), p. 396-398.

premières versions latines, syriaques et coptes des textes pauliniens qui conservent toute la force verbale de l'expression « ceux qui couchent avec des hommes ». Wright est à notre connaissance un des rares exégètes sérieux ayant défendu la traduction du mot « ἁρσενοκοῖται » par *homosexuals* (cette traduction est très populaire auprès des éditeurs de traductions anglophones de la Bible). La proposition de Wright est encore contestée en 2023 : « *This translation obviously owes more to contemporary evangelical obsessions with regulating sexual behavior than to sober scholarship, but whatever the best translation may be, there is no doubt that a certain type of behavior deemed “unmanly” was being attacked by Paul*⁸. »

Tiede affirme d'un ton modéré que, d'après le contexte, toute la liste de vices en 1 Co 6,9-10 concerne des actes abusifs et des relations non consentantes⁹. Pour sa part, Martin souligne que définir un mot en se basant sur sa supposée étymologie est une erreur, et que la seule façon de définir un mot est d'analyser son utilisation dans différents contextes¹⁰. En examinant le contexte de l'utilisation du mot « ἁρσενοκοῖται » dans les textes bibliques, Martin suggère que le mot pourrait référer à de l'exploitation économique par des moyens sexuels, comme le viol ou la prostitution, plutôt qu'à des relations sexuelles entre personnes de même sexe.

-
8. James CROSSLEY et Robert MYLES, *Jesus: A Life in Class Conflict*, Winchester/ Washington, Zer0 Books, 2023, p. 148.
 9. David TIEDE, « Will Idolaters, Sodomizers, or the Greedy Inherit the Kingdom of God? A Pastoral Exposition of 1 Cor 6:9-10 », *Word & World*, 10, 2 (1990), p. 147-155.
 10. Dale MARTIN, *The Corinthian Body*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1999.

James De Young reprend un argument déjà avancé par Wright en 1984¹¹. Il affirme qu'il est probable que Paul ait lui-même inventé un néologisme qu'il a tiré d'un amalgame d'éléments provenant de Lévitique 20,13 LXX¹². Paul considère donc la loi morale du Lévitique au moins en partie légitime pour son lectorat corinthien. Les traductions des Bibles anglophones du mot «ἀρσενοκοῖται» par «*homosexuals*» ou «*sodomites*» sont justifiées par cette interprétation. Selon Robert Gagnon, la combinaison des mots «μαλακοὶ¹³» et «ἀρσενοκοῖται» désigne la violation de la norme de mariage décrite dans Gn 1-2, c'est-à-dire une union entre un homme et une femme¹⁴. Gagnon soutient que Paul s'est opposé non seulement aux cas d'exploitation des prostituées, mais aussi à toutes les relations sexuelles avec des prostituées, et que c'est la même chose pour 1 Co 6,12-20, car si, dans ses écrits, Paul ne laisse aucune place à l'interprétation quant à l'acceptabilité

11. D. WRIGHT, «Homosexuals or Prostitutes?».

12. James DE YOUNG, «The Source and NT Meaning of ἀρσενοκοῖται, with Implications for Christian Ethics and Ministry», *Masters Seminary Journal* 3/2 (1992), p. 191-215.

13. Μαλάκια signifie «mollusque». La signification exacte du mot «μαλακοὶ» en 1 Co 6,9 est un sujet de débat. Bien que le terme grec classique «μαλακός» signifie littéralement «doux» ou «tendre», il a aussi été utilisé de manière péjorative pour qualifier quelqu'un de «mou» ou «faible». Certains, comme Dale B. Martin, soutiennent que dans ce contexte, μαλακοὶ se réfère à des hommes qui se prostituent ou se livrent à des actes sexuels passifs, une interprétation qui s'appuie sur l'utilisation du terme dans d'autres contextes de la Grèce antique (Dale B. MARTIN, *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2006). Cependant, d'autres chercheurs, comme David F. Greenberg, suggèrent que μαλακοὶ désigne plutôt une faiblesse morale ou un manque de discipline (David F. GREENBERG, *The Construction of Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, 1988).

14. Robert A. J. GAGNON, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*, Nashville, Abingdon Press, 2001.

des relations sexuelles avec une prostituée en les condamnant toutes fermement, de la même manière il condamne toutes les formes d'homosexualité. De la même façon, Paul n'admet aucune exception ou condition sous lesquelles les pratiques homosexuelles pourraient être acceptées. La prostitution, l'inceste et l'homosexualité sont tous jugés inacceptables en toutes circonstances. Pour le dire dans les mots d'Obi-Wan Kenobi, Paul « *deals in absolutes*¹⁵ ». Jean-Baptiste Edart affirme que l'opinion de Paul sur les relations homosexuelles en est sans équivoque une de rejet et de condamnation¹⁶. Paul s'appuie sur des traditions ancrées dans la loi divine, en particulier dans Genèse 1, Genèse 19, Lévitique 18,20 et Deutéronome 4. Ces traditions sont fondées sur l'anthropologie de la différence sexuelle de Genèse 1-2. Il ne s'agit donc pas simplement d'une question de contexte culturel spécifique au I^{er} siècle de notre ère, mais d'un schème mental basé sur la révélation biblique.

Cristina Richie s'oppose à la traduction du mot « ἀρσενοκοῖται » par *homosexuals*, qu'on retrouve dans plusieurs traductions anglaises de la Bible. Alors qu'aujourd'hui, le mot « homosexuel » désigne une personne attirée uniquement par des membres de son sexe, y compris les femmes, les mots « μαλακοὶ » et « ἀρσενοκοῖται » ne font pas référence aux

15. La citation « *Only a Sith deals in absolutes* » provient de *Star Wars: Episode III – Revenge of the Sith*. Elle est prononcée par le personnage Obi-Wan Kenobi, interprété par Ewan McGregor, lors de son combat avec Anakin Skywalker sur la planète Mustafar.

16. Jean-Baptiste EDART, « Récentes herméneutiques bibliques sur l'homosexualité », *Nova et Vetera*, 84, 4 (2009), p. 449-465.

sentiments ou aux attractions, mais aux actes¹⁷. Simon Hedlund soutient que le mot «ἀρσενokoῖται» réfère à des hommes participant à un acte sexuel socialement abusif entre personnes de même sexe¹⁸. Il propose la traduction «*men who engage in socially abusive sex with men*». George Hollenback examine la signification controversée du mot «ἀρσενokoῖτης» dans 1 Co 6,9 et 1 Tim 1,10 en l'analysant et en le comparant avec l'expression similaire «ἀνδροκοιτέω», qui est plus ancienne et utilisée dans les contrats juridiques en Égypte romaine¹⁹. Paul ou celui qui a inventé le mot «ἀρσενokoῖτης», cherchant un mot plus générique pour décrire tout mâle qui a des relations sexuelles avec un autre mâle, et qui était familier avec le vocabulaire des interdictions lévitiques dans la Septante, aurait simplement remplacé ἀνδρός par ἀνὴρ et aurait inventé le nom «ἀρσενokoῖτης». La démonstration de Hollenback présume que Paul voulait désigner tous les homosexuels avec son néologisme, donc on ne peut utiliser cette étude pour justifier la traduction du mot «ἀρσενokoῖται» par «homosexuels» sans commettre une pétition de principe.

Enfin, dans la seconde édition de *The Queer Bible Commentary*, Holly Hearon conclut que le mot «ἀρσενokoῖται» désigne les hommes qui prostituent d'autres hommes²⁰.

17. Cristina RICHIE, «An Argument Against the Use of the Word "Homosexual" in English Translations of the Bible», *The Heythrop Journal*, 51, 5 (2010), p. 723-729.

18. Simon HEDLUND, «Who Are the ἀρσενokoῖται, and Why Does Paul Condemn Them (1 Cor 6:9)?», *Svensk Exegetisk Årsbok*, 82 (2017), p. 116-153.

19. George HOLLENBACK, «An Overlooked Backdrop to the Coining of ἀρσενokoῖτης», *Early Christianity*, 8, 2 (2017), p. 269-273.

20. Holly HEARON, «1 and 2 Corinthians», dans Mona WEST et Robert SHORE-GOSS (dir.), *The Queer Bible Commentary*, Londres, SCM Press, 2022, p. 641.

L'analyse documentaire qui précède permet de constater qu'il n'existe pas de consensus quant à la signification précise du mot « ἀρσενοκοῖται » en 1 Co 6,9. Depuis les travaux de John Boswell, la discipline s'est retrouvée dans un état de tension herméneutique, oscillant entre des exégèses favorables aux homosexuels et des interprétations qui les condamnent. Cette alternance, s'étalant sur plus de quatre décennies, ne peut être réduite à une simple juxtaposition d'opinions divergentes ; elle manifeste plutôt un phénomène dialectique complexe qui interroge la nature même de l'approche exégétique²¹.

1 Co 6,9-10, LE DÉCALOGUE DES DAMNÉS

Reprenons les versets 1 Co 6,9-10. Nous y voyons une liste de dix catégories de personnes injustes (ἄδικοι) qui, selon Paul, seront exclues du Royaume de Dieu :

Ne savez-vous donc pas que les injustes n'hériteront pas du Royaume de Dieu ? Ne vous y trompez pas ! Ni les débauchés, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les ἀρσενοκοῖται, ni les voleurs, ni les accapareurs, ni les ivrognes, ni les calomnieurs, ni les filous n'hériteront du Royaume de Dieu.

21. Le concept de dialectique, tel qu'il est défini par Hegel et approprié dans les sciences humaines, peut offrir une grille de lecture permettant de comprendre cette tension. Selon cette logique, la thèse (une exégèse favorable à l'homosexualité) et l'antithèse (une exégèse condamnant l'homosexualité) coexistent dans un état d'opposition et de complémentarité. Cette opposition dialectique met en lumière les limites inhérentes à chaque approche et ouvre la voie à une synthèse herméneutique ultérieure, bien que celle-ci puisse demeurer évasive ou constamment en mutation.

Ἡ οὐκ οἶδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἄρσενόκοιται οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοιδοροὶ, οὐχ ἄρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν²².

Ce verset est un décalogue de damnés. Par ailleurs, hormis μαλακοί, chacune de ces catégories de personnes est condamnée ailleurs dans la Bible²³. Il semble que l'objectif de cet avertissement soit d'encourager, au moyen de la menace d'exclusion du Royaume de Dieu, les membres de la communauté de Corinthe à mener une vie conforme aux enseignements de Paul et à renoncer aux pratiques qui étaient courantes dans la culture païenne environnante, particulièrement à Corinthe. Cette morale basée sur la maîtrise des désirs vise à contenir les individus dans une «camisole de force sociale»²⁴. Paul énumère des comportements condamnables, principalement liés à l'excès, la démesure et la domination, caractéristiques d'une morale aristocratique, d'une morale de rapaces. À l'opposé, les vertus telles que la tempérance, la modestie et la chasteté sont liées à la morale des humbles et des justes, à la morale des agneaux. En condamnant les comportements de domination

22. Eberhard NESTLE *et al.*, *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland), 28^e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

23. Πόρνοι (1 Th 4,3); Εἰδωλολάτραι (1 Co 10,14); Μοιχοὶ (Ex 20,14, Mt 5,27-28); Μαλακοί (1 Co 6,9); Ἀρσενόκοιται (1 Co 6,9, 1 Tm 1,10); Κλέπται (Ex 20,15, Ep 4,28); Πλεονέκται (Lc 12,15, Col 3,5); Μέθυσοι (Pr 23,20-21, Ep 5,18); Λοιδοροὶ (Ex 23,1, Ep 4,29); Ἀρπαγες (Ex 22,22-24, 1 Co 5,11).

24. Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, *Généalogie de la morale* (traité 2, § 2), Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1994 [1887], p. 61.

et d'exploitation, Paul inverse la hiérarchie des valeurs de l'aristocratie romaine²⁵.

CORINTHE, VILLE OUVERTE

La première lettre de Paul aux Corinthiens est en partie influencée par le contexte culturel de Corinthe, une cité qui avait la réputation d'être un bordel à ciel ouvert. La Corinthe du I^{er} siècle était connue sous le nom de *Colonia Julia Corinthiensis*, une colonie romaine fondée par Jules César en 44 av. J.-C. Cette cité romaine succédait à la Corinthe grecque, détruite en 146 av. J.-C.

La réputation de Corinthe comme centre du commerce sexuel s'étend sur plus d'un demi-millénaire avant l'arrivée de Paul. Platon a critiqué la moralité des filles de Corinthe, les qualifiant de vicieuses²⁶. En tant que port d'importance, Corinthe a sans doute connu un commerce sexuel florissant, stimulé par le flux régulier de marins en escale. Le caractère unique de Corinthe est incarné par le sanctuaire d'Aphrodite, la déesse grecque de l'amour, de la beauté, du désir et de la procréation. Situé en haut de la cité, le temple d'Aphrodite était la première chose que les voyageurs voyaient en arrivant. Cette vue, si éloignée des normes religieuses juives de

-
25. PAUL VEYNE, *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, 1976.
26. PLATON, *République* III, 404d, dans LUC BRISSON, *Platon: Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008. Toutes les citations de Platon dans le présent travail sont tirées de cette édition.

l'époque, a pu choquer un juif profondément pieux comme Paul, contribuant à influencer le ton et le contenu de ses lettres aux Corinthiens.

La bisexualité active était la norme chez les Romains. Il était courant pour les hommes de condition libre de pénétrer des partenaires des deux sexes²⁷. Pour qu'une relation homosexuelle soit acceptable, le partenaire passif devait être un esclave, un affranchi ou un homme non citoyen²⁸. La sexualité d'un homme libre devait toujours être virile et dominatrice²⁹. Autrement dit, le corps du citoyen romain masculin ne doit pas être pénétré, mais le sexe des personnes qu'il pénètre n'a aucune importance. La loi n'hésitait pas à châtier ceux qui tentent de pénétrer un mâle de condition libre³⁰. Un exemple de répression est celui d'un simple soldat qui tua un tribun lui ayant fait des avances sexuelles en 104 av. J.-C.³¹. Le commandant en chef de l'armée, Marius, qui était également l'oncle du tribun assassiné, acquitta le soldat en reconnaissant la légitime défense et le récompensa même pour sa vertu. Chez les Romains, le refus d'un simple légionnaire d'être pénétré justifie le meurtre d'un tribun qui lui a fait des avances.

27. G  r  ldine PUCCINI-DELB  Y, *La vie sexuelle    Rome*, Paris, Taillandier, 2006.

28. Eva CANTARELLA, *Bisexuality in the Ancient World*, New Haven, Yale University Press, 1992.

29. Paul VEYNE, *Roman Erotic Elegy: Love, Poetry, and the West*, trad. David PELLAUER, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

30. D. GREENBERG, *The Construction of Homosexuality*.

31. PLUTARQUE, *Marius*, 14.3-6, trad. John DRYDEN, dans *Plutarch's Lives*, vol. 2, Londres, J. M. Dent & Sons, 1910.

En résumé, il existait des individus et des groupes dans l'histoire correspondant à la définition du mot « homosexuel » bien avant 1869, année de la création du mot « *Homosexualität* »³². Les choses existent indépendamment des mots qui les disent. Je me permets donc d'affirmer que la première lettre de Paul aux Corinthiens a été reçue par des *Corinthiens homosexuels suivant le Christ*. Ces frères débauchés se considéraient comme membres de la communauté de Jésus-Christ et suivaient ce qu'ils croyaient être le bon chemin, et qui rejetaient l'éthique de Paul, que nous allons explorer dans la section suivante³³.

GÉNÉALOGIE DE LA MORALE DE PAUL

L'éducation de Paul a été profondément ancrée dans la tradition pharisienne (Ac 22,3). Les pharisiens étaient un groupe religieux du judaïsme du Second Temple qui valorisait l'observance stricte de la Torah. Voici le premier passage de la

32. Le journaliste allemand Karl-Maria Kertbeny introduit les mots « *Homosexualität* » et « *Heterosexualität* » dans une correspondance privée en 1869, dans le contexte de son argumentation contre une loi prussienne qui criminalisait les relations sexuelles entre hommes. Richard von Krafft-Ebing a popularisé le mot « *Homosexualität* » dans son œuvre intitulée *Psychopathia Sexualis*, qui est une étude clinico-médico-légale des anomalies sexuelles. Publié pour la première fois en 1886, cet ouvrage a été largement reconnu et utilisé dans le domaine de la sexologie. C'est dans ce contexte que le mot « *Homosexualität* » a gagné en visibilité et en reconnaissance, ce qui a contribué à son utilisation ultérieure dans le discours médical. La première occurrence connue du mot « homosexualité » remonte à 1891. Il a été utilisé dans un article du Dr Chatelain, publié en France dans les *Annales médico-psychologiques* (t. 14, p. 330), et est devenu synonyme partiel pour les mots « lesbianisme », « pédérastie », « pédophilie », « saphisme », « tribadisme » et « uranisme ».

33. Joseph A. MARCHAL, *Appalling Bodies: Queer Figures Before and After Paul's Letters*, Oxford University Press, 2019.

Bible mentionnant l'homosexualité, cité dans le grec de la Septante aux fins de comparaison avec les textes de Paul, qui écrivait en grec :

καὶ μετὰ ἄρσεως οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός· βδέλυγμα γάρ ἐστιν. (Lv 18,22)

Et avec un homme, tu ne te coucheras pas comme [tu le ferais] dans le lit d'une femme ; c'est une abomination.

Un second passage du Lévitique renforce cette interdiction en précisant que les hommes qui ont des relations sexuelles avec d'autres hommes doivent être exécutés :

καὶ ὅς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσεως κοίτην γυναικός, βδέλυγμα ἐποίησαν ἀμφοτέροι· θανατούσθωσαν, ἔνοχοί εἰσιν. (Lv 20,13)

Et celui qui a couché avec un homme dans le lit conjugal d'une femme, une abomination les deux ont commise, à mort, mettez-les à mort, ils sont coupables.

Le mot «*נִזְבָּה*», traduit par βδέλυγμα dans la Septante, a fait l'objet de nombreuses interprétations. Par exemple, Michael Coogan explique que *נִזְבָּה* se réfère plus précisément à quelque chose qui est rituellement impur ou interdit plutôt qu'à quelque chose qui est intrinsèquement immoral ou mauvais³⁴. De plus, le Lévitique, qui fait partie de la Torah, contient de nombreuses lois rituelles et de pureté qui ne sont généralement pas considérées comme applicables aux chrétiens. Par exemple, Sarah Ruden note que les interdictions de manger certains types de fruits de mer ou de porter des vêtements en tissus mixtes sont également qualifiées de *נִזְבָּה* dans

34. Michael COOGAN, *God and Sex: What the Bible Really Says*, New York, Hachette Book Group, 2010.

le Lévitique³⁵. Enfin, l'interprétation des interdictions du Lévitique comme des jugements sur les relations modernes confond les actes sexuels et les relations romantiques, qui sont des aspects distincts de l'expérience humaine.

USAGES DU MOT « ἈΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ » DANS LES ÉCRITS GRECS DU I^{ER} AU VI^E SIÈCLE

Comprendre les contextes d'utilisation du mot « ἄρσενοκοῖται » dans les écrits grecs du I^{er} au VI^e siècle est nécessaire pour interpréter précisément son sens dans des textes tels que 1 Co 6,9. Étant donné que ce mot est rare et que son sens précis est sujet à débat, l'examen de son utilisation dans différents contextes peut fournir des indices importants sur sa signification. Une synthèse est présentée au tableau 3 à la fin de la présente section.

Polycarpe de Smyrne

Polycarpe de Smyrne (69-155) était un chrétien de l'Antiquité qui a vécu au II^e siècle. Il était un disciple de l'apôtre Jean de Zébédée et l'un des Pères apostoliques de l'Église primitive. Polycarpe est particulièrement connu pour sa lettre aux Philippiciens, un texte où il défend la doctrine de la résurrection des morts et la continuité entre les enseignements des apôtres et ceux de l'église de son temps. Polycarpe y cite

35. Sarah RUDEN, *Paul Among the People: The Apostle Reinterpreted and Reimagined in his Own Time*, New York, Image, 2010.

1 Co 6,9-10, mais sans ajouter aucune indication permettant de comprendre le sens qu'il attribuait au mot « ἄρσενικοῖται » :

Il est bon en effet de restreindre les désirs de ce qui est dans le monde, parce que tout désir fait la guerre contre l'esprit et que « ni les prostituées, ni les dépravés, ni les ἄρσενικοῖται n'obtiendront en héritage le royaume de Dieu », ni ceux qui commettent des actes déplacés. C'est pourquoi ils doivent s'abstenir de tout cela en se soumettant aux presbytres et aux diacres comme à Dieu et au Christ; que les vierges mènent leur vie avec une conscience sans tache, et pure³⁶.

Polycarpe cite la liste des vices de 1 Co 6,9-10 pour affirmer qu'il est important de mener une vie qui honore Dieu en suivant ses commandements et en se conformant à sa gloire. Les vierges sont également encouragées à mener une vie pure. Le mot « ἄρσενικοῖται » figure dans une citation de 1 Co 6,9-10, dans un contexte d'exhortation à la pureté.

Oracle sibyllin 2.70-77

Les *Oracles sibyllins* constituent un recueil de textes apocalyptiques, d'origine judéo-chrétienne, qui ont été écrits en grec et attribués à une sibylle de l'Antiquité³⁷. Il s'agit d'un corpus littéraire complexe et hétérogène composé de quatorze livres ou oracles écrits à des époques et par des auteurs

36. Bernard POUDERON, Jean-Marie SALAMITO et Vincent ZARINI, *Premiers écrits chrétiens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2016.

37. Voir John COLLINS, « The Sibylline Oracles », dans James CHARLESWORTH (dir.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, Garden City, Doubleday & Co., 1983.

différents, entre le II^e siècle av. J.-C. et le VI^e siècle de notre ère. Les textes des *Oracles sibyllins* présentent des caractéristiques communes, notamment une vision du monde eschatologique (qui annonce la fin des temps), le retour du Christ et le Jugement dernier. Le mot « ἀρσενοκοῖται » figure dans l'un de ces oracles :

Ne volez pas de graines... Ne commettez pas l'ἀρσενοκοιτεῖν, ne trahissez pas d'informations, n'assassinez pas. Donne à celui qui a travaillé son salaire. N'opprime pas le pauvre. Prends garde à tes paroles. Garde dans ton cœur une affaire secrète. (Prenez soin des orphelins, des veuves et de ceux qui sont dans le besoin.) Ne sois pas disposé à agir injustement, et par conséquent ne donne pas congé à celui qui agit injustement³⁸.

Ce passage donne une série de conseils sur la conduite morale et éthique : des interdictions contre le vol, la trahison, le meurtre, l'oppression des pauvres et l'injustice. Le mot « ἀρσενοκοιτεῖν » serait-il alors le seul « crime sexuel » digne de mention ? La prostitution et l'adultère seraient-elles des fautes moins graves ? L'oracle aborde les péchés sexuels en 2.279-82, mais ne mentionne pas le sexe entre mâles. Aux fins de notre enquête, cette piste est intéressante, car le « crime » pourrait justement ne pas être d'ordre ou de portée sexuelle : il est présent en 2,70-77 (non sexuel) alors qu'il est absent en 2,279-82 (sexuel).

38. Traduction de l'auteur.

Aristide d'Athènes

Aristide d'Athènes (mort en 134) était un orateur et écrivain grec non chrétien de l'époque hellénistique (II^e siècle av. J.-C.). Il était un défenseur de la justice et de l'équité qui considérait que la moralité était le socle de la société. Aristide écrit ἀρσενοκοῖται dans une liste de vices sans apporter de précision sur son sens :

Car voici : quand les Grecs ont établi les lois, ils ne se sont pas rendu compte qu'ils condamnaient leurs dieux par leurs propres lois. En effet, si leurs lois sont justes, c'est que leurs dieux sont impies, puisqu'ils ont transgressé la loi en s'entretenant, en pratiquant la magie, en commettant l'adultère, en enlevant et en volant, en [étant des] ἀρσενοκοῖται et autres méfaits³⁹.

Aristide et les lois grecques rangent ici ἀρσενοκοῖται dans la rubrique des « méfaits ».

Actes de Jean, 36

Les Actes de Jean sont un texte apocryphe du II^e siècle qui raconte les aventures de l'apôtre Jean, considéré comme l'un des plus proches disciples de Jésus⁴⁰. Selon ce récit, Jean rencontre un sorcier nommé Hermias qui essaie de l'attirer dans son groupe de disciples. Jean refuse et prévient Hermias et ses disciples qu'ils seront châtiés pour leurs actes. « Pareillement, toi le sorcier, le magicien, le rapace, le spoliateur, l'ἀρσενοκοίτης,

39. B. POUDERON, J.-M. SALAMITO et V. ZARINI, *Premiers écrits chrétiens*.

40. Knut SCHÄFERDIEK, « The Acts of John », dans Edgar HENNECKE et Wilhem SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha*, vol. 2, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, p. 166-167.

le voleur et vous tous qui faites partie de cette bande, vous aboutirez, sous la conduite de vos œuvres, dans le feu inextinguible, dans les ténèbres immenses, dans l'abîme du châtement et les menaces éternelles⁴¹. » Le sexe n'est pas le thème de cette liste de vices. Jean ne mentionne pas ἄρσενokoίτης à la section 35, qui traite des dépravations sexuelles, comme dans les *Oracles sibyllins*.

Saint Théophile d'Antioche

Saint Théophile d'Antioche (mort entre 183 et 185) était un théologien et écrivain chrétien du II^e siècle. Il est surtout connu pour ses trois livres adressés à Autolykos, un ami philosophe, dans le but de le convertir au christianisme. Il mentionne le mot « ἄρσενokoίτης » dans le Livre II de *À Autolykos*, dans le contexte d'un appel moral à l'autoexamen et à la purification. Il énumère une série de péchés et suggère que ceux qui commettent ces péchés ne peuvent voir Dieu, sauf s'ils se purifient de toute souillure. Le passage utilise aussi une métaphore sur l'impossibilité de voir la lumière du soleil lorsqu'une couche de bois recouvre les yeux, symbolisant l'aveuglement spirituel causé par l'impureté.

Montre donc toi aussi qui tu es, si tu n'es pas adultère, si tu n'es pas prostitué, si tu n'es pas voleur, si tu n'es pas rapace, si tu n'es pas fraudeur, si tu n'es pas ἄρσενokoίτης, si tu n'es pas insolent, si tu n'es pas insultant, si tu n'es pas colérique, si tu n'es pas

41. Éric JUNOD et Jean-Daniel KAESTLI, « Actes de Jean », dans François BOVON (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens 1*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1997, p. 996.

envieux, si tu n'es pas vantard, si tu n'es pas arrogant, si tu n'es pas violent, si tu n'es pas avide d'argent, si tu n'es pas désobéissant à tes parents, si tu ne vends pas tes enfants. Car Dieu ne se révèle pas à ceux qui font ces choses, à moins qu'ils ne se purifient d'abord de toute souillure. Tout te recouvre donc, comme une couche de bois recouvre les yeux pour qu'ils ne puissent voir la lumière du soleil; de même, tes impiétés t'obscurcissent, ô homme, pour que tu ne puisses voir Dieu⁴².

Le mot «ἀρσενokoίτης» est séparé des péchés sexuels (adultère et prostitution) par trois péchés d'injustices économiques et aucun des mots qui suivent ἀρσενokoίτης ne se rapporte aux péchés sexuels. Comme dans les Actes de Jean, le sens du mot «ἀρσενokoίτης» se situe probablement dans la sphère des péchés d'exploitation économique plutôt que dans celle des péchés sexuels⁴³. Théophile pensait-il au proxénétisme en écrivant ce mot?

Pseudo-Hyppolite

La *Réfutation de toutes les hérésies* est un ouvrage anonyme écrit après 222 qui critique les différentes sectes et mouvements hérétiques de l'époque. Le texte cite un passage tiré d'un écrit gnostique séthien: «Mais Naas a commis une transgression, car il est allé vers Ève, l'a séduite et a commis l'adultère avec elle, ce qui est une violation de la Loi. Il alla aussi vers Adam et l'utilisa comme un adolescent, ce qui est

42. SAINT THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *À Autolykos*, livre II.

43. *Ibid.*, p. 122.

aussi une infraction à la loi : adultère et ἀρσενοκοιτία⁴⁴. » Le serpent Naas aurait violé la Loi en séduisant Ève et en commettant l'adultère avec elle, ainsi qu'en pénétrant Adam. Le mot « ἀρσενοκοιτία » est associé à l'usage sexuel d'un adolescent : Naas le serpent pénètre Adam dans un contexte de sexualité interdite qui évoque la pédérastie.

Évangile de Judas

L'Évangile de Judas est un écrit gnostique de la seconde moitié du II^e siècle qui présente des dialogues entre Jésus et ses disciples, ainsi qu'entre Jésus et Judas. Le texte en copte dialectal de l'Évangile de Judas a été publié pour la première fois par le *National Geographic*. Les premiers interprètes du texte y lisent une apologie de Judas face aux autres disciples, ainsi qu'une mise en lumière de la Gnose en opposition aux tendances chrétiennes majoritaires. Cette interprétation se fonde sur une phrase de l'Évangile que citait Irénée de Lyon : « Tu les surpasseras tous, car tu sacrifieras l'homme qui me sert d'enveloppe charnelle⁴⁵. » Surpasser en quel sens ? Les surpasser dans le bien ou dans le mal ? Selon Louis Painchaud, l'analyse du contexte de cette phrase et l'analyse intertextuelle montrent que cette phrase signifie que Judas

fera pire que tous les autres apôtres, puisqu'il sacrifiera l'homme même qui porte Jésus. Il ne répond donc pas à une demande de Jésus ni n'est exalté, ni blanchi. Pour l'auteur de l'Évangile

44. Traduction de l'auteur.

45. Rodolphe KASSER et al., *L'Évangile de Judas : Du Codex Tchacos*, trad. Daniel Bismuth, Paris, Flammarion (coll. « Champs classiques »), 2008, p. 59.

de Judas comme pour celui du *Témoignage véritable*⁴⁶, le vrai Dieu, contrairement à Saklas aka Yahveh, l'entité maléfique adorée par les douze, ne veut pas de sacrifice humain⁴⁷.

Selon l'Évangile de Judas, Jésus n'est pas le fils de Yahveh, mais celui de Barbelô, une déesse supérieure à Yahveh. Dans une section du texte on trouve la liste des vices des prêtres. Parmi ces vices, il y a celui de coucher avec des hommes (passages en gras) :

Jésus [demanda] : « Comment sont [ces prêtres] ? » Ils [répondirent] : « Certains [...] deux semaines; [certains] sacrifient leurs propres enfants, d'autres leurs femmes, et font assaut de louanges et d'humilité; **certains couchent avec des hommes**; certains commettent des [tue]ries; d'autres une multitude de péchés et d'actes illicites. Et les hommes qui se tiennent devant l'autel [invo]quent ton [nom], et tandis qu'ils sont dans toutes les œuvres de leur déficience, les sacri[fices...] [ceux] – là brûlent. » [...]

Jésus leur dit : « Ceux que vous avez vus recevant les offrandes à l'autel – voilà qui vous êtes. C'est là le Dieu que vous servez, et vous êtes ces douze hommes que vous avez vus. Et les bêtes que vous avez vues, qu'on menait au sacrifice, ce sont tous ceux que vous fourvoyez devant cet autel-là. Il se tiendra [...] et fera ainsi usage de mon nom, et les générations pieuses lui resteront attachées avec persévérance. Après lui, un autre homme viendra se tenir là en soutien, représentant des [fornicateurs], et un autre viendra se tenir là en soutien, représentant des tueurs d'en[fants],

46. Jean-Pierre MAHÉ, *Le témoignage véritable* (NH IX, 3): *gnose et martyre*, vol. 23, Québec, Presses Université Laval, 1996, p. 82-83.

47. Louis PAINCHAUD, « À propos de la (re)découverte de l'Évangile de Judas », *Laval théologique et philosophique*, 62, 3 (2006), p. 553-568.

et un autre, de **ceux qui couchent avec les hommes**, et de ceux qui s'abstiennent, et le reste de ceux qui se complaisent dans le stupre, l'illicite et l'égarement, et ceux qui disent : "Nous sommes comme les anges" ; ce sont là les étoiles qui mènent toutes choses à leur mot⁴⁸. »

Cette analyse des actions et des comportements attribués aux prêtres révèle une série de vices qui semblent contraster avec leur position religieuse. On y décèle des actions aussi graves que le sacrifice rituel d'enfants et de conjointes, renvoyant à des pratiques ancestrales largement condamnées dans de nombreuses traditions culturelles.

Jean IV le Jeûneur

Jean IV le Jeûneur (aussi connu sous le nom de Jean IV de Constantinople ou Jean IV Nesteutes, mort en 595) était un patriarche de Constantinople du VI^e siècle. Selon lui, ἀρσενικοιτία a trois variantes : la subir (la moins grave), l'infliger à autrui (plus grave que la précédente) ou l'infliger et la subir (la plus grave de toutes). Il affirme qu'il faut déterminer dans quelle situation le pénitent se trouve, combien de fois cela s'est produit, la durée, et si c'était avant ou après le mariage, et avant ou après l'âge de 30 ans. L'extrait semble mettre l'accent sur les pratiques sexuelles plutôt que sur l'orientation sexuelle dans le contexte du confessionnal. Cette interprétation est confirmée par le passage suivant :

48. R. KASSER *et al.*, *L'Évangile de Judas : Du Codex Tchacos*, p. 38-39.

Τὸ μέντοι τῆς ἀρσενικοιτίας μύσος πολλοὶ καὶ μετὰ τῶν γυναικῶν αὐτῶν ἐκτελοῦσιν⁴⁹/La souillure de l'ἀρσενικοίτης, beaucoup l'accomplissent même avec leurs propres femmes⁵⁰.

Les ἀρσενικοίτης, dans ce contexte, sont des hommes qui commettent un péché avec leurs épouses, comme le sexe anal entre un homme et sa femme. Jean IV le Jeûneur semble donc ici parler de la pénétration anale, qui peut être pratiquée tant par les couples hétérosexuels que par les couples homosexuels.

TABEAU 3 : Tableau sommaire des usages du mot « ἀρσενοκοίται »

AUTEUR/TEXTE	CONTEXTE D'UTILISATION DE ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ	INTERPRÉTATION
Polycarpe	Dans une citation de 1 Co 6,9	Présenté comme un vice, sans définition précise
<i>Oracles sibyllins</i>	Dans une liste de vices	Présenté comme un vice, sans définition précise
Aristide (non chrétien)	Dans une liste de vices	Présenté comme un vice, sans définition précise
Actes de Jean	Pour décrire un personnage négatif, Hermias	Associé à l'immoralité et à la malveillance, sans définition précise
Théophile d'Antioche	Dans une liste de vices	Associé aux vices qui empêchent de voir Dieu, sans définition précise

49. Jean LE JEÛNEUR, *Pénitentiel*, édité par Jacques-Paul MIGNE, dans *Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum*, Series Graeca in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque ecclesiae graecae A. S. Barnaba ad Photium, 1857, p. 962.

50. Traduction de l'auteur.

AUTEUR/TEXTE	CONTEXTE D'UTILISATION DE ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ	INTERPRÉTATION
Réfutation de toutes les hérésies	Dans un contexte de transgression sexuelle	Associé à une transgression sexuelle commise par le serpent Naas sur Adam
Évangile de Judas	Critique des comportements des disciples de Jésus représentés comme des prêtres du Temple de Jérusalem	Associé aux relations sexuelles entre hommes
Jean IV le Jeûneur	Dans la discussion des divers péchés et transgressions d'un pénitentiel	Référence à la pénétration anale, tant entre hommes qu'entre un homme et son épouse

Bilan

En plus d'un demi-millénaire, seulement huit occurrences extrabibliques du mot sont connues, ce qui est vraiment très peu. La définition exacte de ce mot pose un défi, étant donné sa rareté dans la littérature antique et l'absence d'une définition précise dans la majorité de ses contextes d'utilisation, presque exclusivement des énumérations. On sait que le mot peut désigner des personnes dans une relation hétérosexuelle, car au VI^e siècle, il a été interprété comme se référant à des actes sexuels déplorables (probablement des pénétrations non vaginales) entre un homme et sa femme. Cependant, cela peut représenter une évolution sémantique du mot, un demi-millénaire après la mort de Paul, qui n'a pas nécessairement de rapport avec son sens en 1 Co 6,9. L'idée d'un acte sexuel entre un serpent et un homme est une interprétation très inhabituelle du mot « ἀρσενokoῖται ». Il est important de noter que, vu le très petit nombre d'occurrences, parler d'interprétation inhabituelle n'est pas vraiment

significatif, car le nombre d'occurrences est trop petit pour permettre une généralisation statistique. L'étymologie d'un mot ne révèle pas nécessairement son sens. Par exemple, en grec ancien, σάρξ signifie littéralement «chair», mais dans le Nouveau Testament, il est souvent utilisé pour symboliser la nature humaine pécheresse. Toutefois, si le mot «ἀρσενokoῖται» est un néologisme de l'auteur de 1 Co 6,9, son sens originel est probablement son sens étymologique, car c'est de cette manière que les néologismes sont généralement construits.

CRITIQUE DES TRADUCTIONS D'ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ

Entre 1946 et 2006, la très grande majorité des traductions anglaises du mot «ἀρσενokoῖται» en 1 Co 6,9 utilisent le mot *homosexuals* ou *homosexuality*. Il ne fait nul doute que la traduction anglaise du mot «ἀρσενokoῖται» par *homosexuals* est erronée. Un individu peut s'identifier comme homosexuel sans nécessairement avoir de relations sexuelles, tout comme un prêtre catholique peut s'identifier comme hétérosexuel tout en faisant vœu de chasteté. La coexistence du mot «μαλακοί» aux côtés du mot «ἀρσενokoῖται» dans les textes pose la question de savoir s'ils se réfèrent à deux aspects différents des relations homosexuelles, ou s'ils sont simplement deux mots différents utilisés pour décrire le même comportement. Par exemple, est-ce que μαλακοί et ἀρσενokoῖται font référence respectivement à des rôles passifs et actifs dans les relations homosexuelles? Ou bien ces mots réfèrent-ils à des types de comportements sexuels spécifiques, ou peut-être à des attitudes

ou des pratiques culturellement ou socialement condamnées? Pendant 60 ans, les anglophones ont été trompés par une traduction fautive qui a servi à justifier bibliquement la haine des gais et lesbiennes. Ce n'est certes pas la première fois que la Bible est utilisée pour faire obstacle à la justice et au progrès, comme on peut le constater en lisant les *Mémoires d'un esclave* de Frederick Douglass :

J'affirme sans hésitation que la religion, dans le sud, n'est qu'une couverture pour masquer les plus horribles crimes, une manière de justifier la plus épouvantable barbarie, une façon de sanctifier les messages les plus haineux et, enfin, un sombre abri derrière lequel les actes les plus noirs, les plus immondes et les plus ignobles des propriétaires d'esclaves trouvent leur protection la plus sûre⁵¹.

La traduction du mot «ἀρσενοκοῖται» par «sodomites» englobe tous ceux et celles qui pratiquent la sodomie, peu importe leur orientation sexuelle. Historiquement, le terme «sodomite» a été utilisé pour désigner une personne qui pratique le sexe anal, indépendamment de son orientation sexuelle. En effet, le mot «sodomite» n'est pas exclusivement associé aux hommes gais et ne représente certainement pas l'ensemble des hommes gais. Le mot «sodomie» en français réfère à l'acte sexuel impliquant la pénétration de l'anus par un pénis ou un objet sexuel comme un godemiché⁵². La sodomie n'est pas une

51. Frederick DOUGLASS, *Mémoires d'un esclave*, traduction de Normand BAILLARGEON et Chantal SANTERRE, Montréal, Lux, 2004, p. 92-93.

52. Le mot «sodomie» est polysémique. Le *Traité de chasteté* de René D. Louvel explique que la «sodomie complète» se réfère à des rapports sexuels entre deux hommes ou deux femmes, quel que soit le mode d'interaction physique. Il souligne l'importance de déterminer, lors de la confession, si l'acte de sodomie est

pratique réservée aux hommes gais. De nombreux couples hétérosexuels ont également recours au sexe anal. Ainsi, définir «sodomite» comme une personne qui pratique le sexe anal n'implique pas une référence spécifique aux hommes gais. En outre, tous les hommes gais ne pratiquent pas le sexe anal. Certains hommes gais pratiquent des actes sexuels non pénétrants, tels que la masturbation mutuelle, le frottage ou le sexe oral. Ces préférences varient autant que les individus qui les possèdent, ce qui montre qu'on ne peut pas généraliser le comportement sexuel en fonction de l'orientation sexuelle.

Les traductions «hommes qui couchent avec des hommes» ou «*men who have sex with men*» sont certes plus précises que «sodomites» ou «*homosexuals*», mais, comme nous avons vu, la plupart des usages du mot «ἀρσενοκοῖται» se situent dans un contexte d'exploitation plutôt que dans le registre des péchés sexuels. Ces propositions de traductions manquent donc encore de précision.

La TOB et la Bible Français Courant sont, à ma connaissance, les seules traductions françaises ou anglaises à traduire ἀρσενοκοῖται par «pédérastes». Ce choix exclut le lesbianisme et est cohérent avec la majorité des contextes d'utilisation

aggravé par des facteurs tels que la violence, l'inceste ou le sacrilège. La «sodomie incomplète» est définie comme des actes sexuels qui ne sont pas répréhensibles en raison du sexe des participants, mais qui utilisent des parties du corps inappropriées pour le sexe. Bien que la «sodomie incomplète» puisse, selon Louvel, sembler moins grave que la sodomie complète, il la considère comme un grave péché, qui profane le corps et utilise de manière indigne les organes génitaux. Il mentionne également un autre type de sodomie, qui implique un acte sexuel entre personnes de sexes différents, mais qui se déroule en dehors de l'organe sexuel féminin. Il considère cet acte contre nature comme un crime grave (René D. LOUVEL, *Traité de chasteté*, Paris, Éditions du Golem, 1970 [début du XIX^e siècle]).

connus du mot « ἄρσενοκοῖται », qui est celui de l'exploitation et de l'abus d'autrui. Paul aurait interdit la relation entre adolescents et adultes pour plusieurs raisons encore valables aujourd'hui. Paul aurait compris que les relations pédérastiques sont perturbantes et nuisibles aux jeunes. Cependant, si Paul voulait désigner les pédérastes, il n'aurait pas utilisé le néologisme ἄρσενοκοῖται, car il existait déjà le mot « παιδεραστής ». Il est certes possible que Paul ait créé des néologismes sans réelle nécessité, mais je le considère comme un assez bon écrivain pour comprendre que l'invention de nouveaux mots pour des concepts déjà bien exprimés dans sa langue d'écriture est une futile tentative de se démarquer.

Si on postule que le mot « ἄρσενοκοῖται » fait explicitement référence à des individus masculins s'engageant dans des relations sexuelles non consentantes avec des garçons, des adolescents ou des hommes adultes, alors le verset condamnerait des comportements intrinsèquement répréhensibles tels que le viol et la pédophilie. Cependant, si on décide d'adopter une interprétation du mot « ἄρσενοκοῖται » comme étant une référence à tous les hommes s'engageant dans des relations sexuelles avec d'autres hommes, alors 1 Co 6,9 devrait alors être étiqueté comme un « texte de terreur », un verset terroriste. Phyllis Tribble emploie cette formule pour décrire les passages scripturaux qui, par leur interprétation et leur application, ont engendré des comportements violents qui incitent à la haine et à la discrimination des individus marginalisés. Si la Bible était un

ouvrage publié en 2023, il est clair que certains passages pourraient donner lieu à des allégations d'incitation à la haine⁵³.

Une traduction mettant l'accent sur des comportements spécifiques plutôt que sur une catégorie générale de personnes permettrait de refléter le sens littéral du mot, tout en prenant en compte les incertitudes entourant son interprétation. Par exemple, en traduisant ἀρσενοκοῖται par «hommes qui pratiquent des relations sexuelles immorales avec d'autres hommes», on met l'accent sur la notion d'immoralité du comportement, plutôt que sur l'identité personnelle, ce qui rejoint les interprétations de Tiede et Hedlund. Le principal défaut de cette proposition est qu'elle exclut seulement l'étiquette identitaire «homosexuels» au sens contemporain, mais pas «sodomites» ni «pédérastes», qui désignent des comportements précis non pratiqués par tous les homosexuels, comme nous l'avons vu précédemment. Le mot «immorales» ne fait que reconduire le débat à un autre niveau dans la mesure où, si on ne précise pas ce qui est moral et ce qui est immoral, quelqu'un pourrait décider que tout sexe entre deux hommes est immoral. La seule solution me semble être de restreindre le sens du mot «ἀρσενοκοῖται», par exemple en le réservant à

53. La tendance à utiliser des «traumavertissements» (ou «avertissements de contenu») s'est généralisée dans divers domaines culturels et académiques, visant à alerter le public sur des contenus susceptibles de déclencher des réactions émotionnelles fortes ou de remémorer des expériences traumatisantes. Ces avertissements sont souvent présents dans les livres, les films, les cours universitaires et même les articles en ligne qui abordent des sujets comme la violence, les agressions sexuelles, la discrimination, etc. Cependant, il est à noter que la Bible, texte fondamental pour plusieurs traditions religieuses et qui contient des passages décrivant des actes de violence, des conflits, et d'autres sujets potentiellement sensibles, n'est généralement pas accompagnée de tels avertissements.

la désignation des relations sexuelles non consenties. Je refuse cependant cette solution, car elle est exagérément spéculative et impossible à justifier à partir des sources historiques dont nous disposons. Invoquer la notion de consentement est anachronique, car la réalité désignée par le mot « consentement » n'avait aucune importance à l'époque de Paul.

Il est possible que *μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται* puisse désigner en 1 Co 6,9 des individus ayant un comportement non sexuel. On peut envisager, par exemple, que *μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται* soit une métaphore faisant référence à des hommes (ἄνερ) fortunés, dévots de la jouissance, qui, telles des figures dionysiaques, passent leurs journées indolentes à se prélasser sur des lits (κοίτη) somptueux, se délectant de grappes de raisins et de vins exquis, indifférents à la souffrance des pauvres. Un tel type de vice est dénoncé dans le Nouveau Testament. Par exemple, l'avertissement de Jésus, professant l'impossibilité pour les riches à accéder au royaume des cieux, illustre clairement cette idée. De plus, dans la deuxième lettre de Paul aux Corinthiens, les détenteurs de richesses qui se montrent réticents à faire preuve de générosité sont réprouvés pour leur abstention à donner ou pour leur tendance à offrir parcimonieusement face à la détresse d'autrui (2 Co 8-9). En outre, cette vie de luxe ostentatoire, de débauche et d'excès était également une honte que les philosophes de l'époque avaient coutume de dédaigner et de railler. L'interprétation du mot « *ἀρσενοκοῖται* » dans cette optique est cependant conjecturale, car il n'existe pas de texte utilisant clairement le mot en ce sens.

Admettons que le mot «ἀρσενικοῦται» réfère à une activité sexuelle. Cela n'implique pas nécessairement que cette activité soit homosexuelle, comme l'a compris Jean IV le Jeûneur, ni qu'elle soit une forme de sodomie. Il faut sortir des sentiers battus et prendre le taureau par les cornes. Le mot grec «ἀνδρός» et l'élément chimique ἀρσενικόν sont deux concepts qui datent du même moment et qui peuvent jeter une certaine lumière sur l'analyse des possibilités de traduction, le premier étant un cousin sémantique et le deuxième, un cousin morphologique. Il vaut la peine d'étudier les liens sémantiques et morphologiques entre le mot grec ancien «ἀνδρός», signifiant «de l'homme» ou «propre à l'homme», et le mot «ἀρσενικόν», qui se traduit par «masculin» et a donné naissance au mot «arsenic» en français et en anglais. Dans un contexte alchimique, ἀνδροδάμας, signifiant littéralement «dompteur d'hommes», a été utilisé pour désigner la pyrite arsenicale et le sulfure d'arsenic⁵⁴, deux substances toxiques⁵⁵. Cette utilisation pourrait suggérer une métaphore de la puissance ou de la virilité. Néanmoins, la signification de Ἀνδροδάμας ne se limite pas à cette interprétation. Selon le contexte, il peut aussi évoquer l'image d'un leader ou d'une figure d'autorité, capable d'exercer un contrôle ou une influence sur les autres, ou celle d'un individu ayant une compétence particulière dans la gestion des esclaves. Les mots «ἀνδρός», «ἀνδροδάμας» et «ἀρσενικόν» partagent une relation avec la notion de masculinité, mais

54. Marcellin BERTHELOT et Charles-Émile RUELLE, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, Paris, Georges Steinheil, 1887.

55. Paul n'était pas alchimiste. Je ne fais qu'explorer les usages du préfixe *arsen* pour en dégager les potentialités de sens.

véhiculent des significations différentes. *Ανδρός* réfère généralement à la masculinité ou aux caractéristiques typiquement masculines, tandis que *ἄρσηνος* décrit quelque chose qui est associé aux hommes ou qui les influence. Par exemple, *ἄρσηνος βασιλεὺς* signifie « roi des hommes » et *ἄρσηνος κολος* se traduit par « dominateur des hommes ». *Αρσενικόν* évoque aussi des qualités associées à la masculinité comme la force, la puissance ou la virilité. Son lien avec l'élément chimique arsenic, toxique, suggère une association avec la force ou la puissance ainsi qu'avec la nocivité ou la toxicité. Le mot « arsenal » possède un champ sémantique similaire. Par conséquent, le mot « *ἄρσενικοῦται* » pourrait désigner des personnes sexuellement violentes, des agresseurs ou des individus à la masculinité sexuellement toxique. Cette interprétation voit le mot non pas comme dénotant une orientation sexuelle spécifique, mais plutôt comme un comportement sexuel violent et dominateur.

Les Écritures ne sont pas prolixes au sujet de l'homosexualité. Elles ne devraient pas être un obstacle insurmontable à l'amélioration de la doctrine de l'Église sur la question de l'homosexualité, dans la mesure où il est démontré que l'homosexualité n'est nuisible en aucune façon. Il est également à noter que, malgré la multiplicité des références bibliques soulignant l'importance de la circoncision comme geste d'allégeance envers le Divin, les chrétiens contemporains ne se voient pas contraints à cette pratique⁵⁶. Ceci illustre la capacité d'évolution et d'adaptation des interprétations religieuses face

56. Il y a des textes du NT qui traitent de cet enjeu de façon explicite (pour dire que la circoncision n'est plus d'actualité) – voir Rm 2,29; 3,1; 1 Co 7,19; Ga 5; etc.

aux contextes socioculturels changeants. 1 Co 6,9 est un texte de terreur qu'on devrait laisser de côté, comme ceux qui suggèrent que la Terre est plate (Es 41,9) ou qui recommandent de battre les enfants (Pr 23,13), au lieu de surtraduire un de ses mots afin de cibler directement les homosexuels.

Enfin, la signification exacte du mot étant incertaine, il serait déplorable de le traduire par un mot qui ciblerait précisément un groupe de personnes. Ce serait nuire à des personnes en prétendant savoir ce que l'on ne sait pas. Voilà pourquoi, comme Tiede⁵⁷ et Hedlund⁵⁸, je tends à privilégier des traductions qui mettent l'accent sur des actes sexuels entre hommes : «hommes qui ont des relations sexuelles avec d'autres hommes» ou «hommes qui commettent des actes homosexuels». Ce sont probablement les traductions les plus neutres et les plus proches du sens littéral du mot. Toutefois, ces deux propositions ne précisent pas les circonstances ou les types de relations auxquels le mot faisait référence à l'époque.

CONCLUSION

La recherche universitaire s'est longuement penchée sur le mystère de l'interprétation du terme grec «ἀρσενοκοῖται», un mot présent dans la première épître de Paul aux Corinthiens. Cette énigme persiste à cause du manque de nouvelles sources antiques qui pourraient contribuer à clarifier sa signification. Dans cet esprit, il est impératif de considérer ce terme avec

57. D. TIEDE, «Will Idolaters, Sodomizers, or the Greedy...?».

58. S. HEDLUND, «Who Are the ἀρσενοκοῖται...?».

une prudence rigoureuse pour éviter de lui attribuer une signification trop précise, qui pourrait s'avérer erronée.

Parmi les interprétations potentielles, deux hypothèses prédominent. D'une part, le terme pourrait désigner les riches désœuvrés qui passent leur temps sur des lits de banquet. D'autre part, il pourrait indiquer un comportement sexuel agressif et dominateur. Avec l'état actuel de la recherche, la poursuite de l'investigation des interprétations suggérées pour ἀρσενοκοῖται ainsi que la découverte de nouveaux textes antiques constituent des pistes de recherche prometteuses.

Dans la liste des vices énumérés par Paul, on trouve les adultères et les débauchés (1 Co 6,9-10). Il est à noter qu'avant d'aborder cette liste, Paul avait précédemment condamné la prostitution (1 Co 6,15-16). Il est manifeste dans ses écrits qu'il désapprouve les relations sexuelles hors mariage (1 Th 4,3). De ce fait, il est cohérent pour lui de condamner les relations intimes entre hommes, puisqu'elles sont, par définition, hors du cadre matrimonial. Dans 1 Co, la fornication entre hommes, représentée par le mot « ἀρσενοκοῖται », est condamnée tout comme toutes les autres formes de fornication (1 Co 6,9 ; 1 Tim 1,10). D'un point de vue logique, l'homosexualité ne devrait pas susciter chez les chrétiens plus de réprobation que les relations prémaritales. J'argumenterais donc en faveur de la traduction la plus littérale du mot « ἀρσενοκοῖται » dans le Nouveau Testament. Il est de ces termes, à l'instar du *Dasein* chez Heidegger, qui gagneraient idéalement à rester non traduits.

La traduction la plus littérale la plus probable du mot « ἄρσενοκοῖται » est « ceux qui partagent un lit avec un mâle » ou « hommes qui couchent avec des hommes ». Κοίτη (κεῖμαι) est un euphémisme pour désigner le rapport sexuel ; au pluriel, cela fait référence à des excès sexuels, à la promiscuité, aux affaires illicites (Rm 13,13) ; et idiomatiquement, κοίτην ἔχειν, littéralement « avoir un lit », c'est-à-dire avoir un rapport sexuel (Rm 9,10)⁵⁹. Nous avons vu que sa signification exacte dans le contexte des écrits de Paul (comme dans 1 Co 6,9 et 1 Tim 1,10) a fait l'objet de nombreux débats parmi les exégètes et les théologiens. Nous avons également vu que, dans de nombreuses traductions de la Bible, il est associé à des pratiques homosexuelles (ou même directement à tous les homosexuels), mais que la nature exacte de ces pratiques (s'il s'agit par exemple d'actes spécifiques, de relations exploiteuses ou de toutes relations homosexuelles en général) reste un sujet de discussion. À mon avis, Paul pensait au type de relations homosexuelles qui prévalaient à son époque, des relations inégalitaires dont on peut fortement douter qu'elles soient librement consenties. On peut parler ici de relations sexuelles immorales.

Face à l'incertitude entourant la signification du mot « ἄρσενοκοῖται », l'humilité épistémique commande d'adopter une approche prudente lors de la traduction et de l'interprétation de ce mot dans un contexte contemporain, car 1 Co 6,9

59. L. L. BELLEVILLE, « The challenges of translating ἄρσενοκοῖται and μαλακοί in 1 Corinthians 6.9: A reassessment in light of Koine Greek and first-century cultural mores », *The Bible Translator*, 62 (2011), p. 22-29.

est utilisé par des chrétiens conservateurs pour stigmatiser les homosexuels, et cette stigmatisation incite certaines personnes à se suicider. Par conséquent, les traductions des passages de Paul sur les relations homosexuelles ne devraient pas être plus précises que ne le permet notre compréhension réelle du mot grec⁶⁰. Un mot au sens vague doit être traduit par un mot tout aussi vague, sinon on ne fait qu'imposer ses préjugés.

60. Transmettre un degré de précision qui dépasse notre compréhension réelle des termes grecs originaux risque d'imposer des interprétations modernes ou culturellement spécifiques sur le texte, ce qui pourrait entraîner des conclusions théologiques ou éthiques potentiellement erronées. Néanmoins, il est également crucial de reconnaître que toute traduction est en elle-même un acte d'interprétation. Le traducteur, même en s'efforçant de maintenir le degré d'ambiguïté du texte source, ne peut échapper entièrement à la nécessité d'opter pour certaines nuances sémantiques au détriment d'autres. L'acte de traduction est inévitablement ancré dans des contextes et des paradigmes interprétatifs qui influenceront le résultat.

Une « Bible liturgique » des genres et identités sexuelles

ÂNGELO CARDITA

Faculté de théologie et de sciences religieuses

Université Laval

Se fixer sur les passages bibliques qui semblent condamner l'homosexualité, même pour déconstruire cette vision, n'est pas la meilleure approche quand on interroge la Bible du point de vue des différentes identités sexuelles¹. Ces passages se réduisent à quelques versets, autant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament². Leur importance est non

1. Après l'enjeu de l'homosexualité dans la Bible, l'heure actuelle témoigne de l'appropriation « queer » de la Bible : K. STONE, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, New York, Sheffield Academic Press, 2001. R.-J. FRONTAIN (dir.), *Reclaiming the Sacred. The Bible in Gay and Lesbian Culture*, New York, Harrington Park Press, 2003 (2nd ed.).
2. T. HORNER, *Jonathan loved David. Homosexuality in Biblical Times*, Philadelphie, The Westminster Press, 1978. M. NISSINEN et K. I. STJERNA, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 1998. R. A. J. GAGNON, *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*, Nashville, Abingdon Press, 2001. Th. RÖMER et L. BONJOUR, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2005. I. HIMBAZA, A. SCHENKER et J.-B. EDART, *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible*, Paris, Cerf, 2007.

seulement relative, mais très réduite face à la taille et à la richesse des textes bibliques dans leur ensemble. Corrélativement, chercher des récits bibliques qui témoigneraient de relations homosexuelles dans la Bible n'est pas une bonne perspective non plus. Cela ne serait qu'un coup de force anachronique, projetant sur les textes des catégories et des attentes très récentes, inconnues des auteurs bibliques et de leurs circonstances historiques. Cette étude souhaite prendre de la distance par rapport à ces deux perspectives et propose une approche centrée sur la dimension *rituelle* de la Bible.

La Bible rapporte des rites et la proclamation liturgique des écritures fait partie des liturgies juives et chrétiennes³. Toutefois, l'aspect le plus important ne réside pas dans cette dialectique entre les témoignages textuels de certains rites et les reprises rituelles du texte biblique, mais dans *la connaturalité du texte biblique et du contexte liturgique*. Ainsi, il ne s'agit pas de déterminer l'origine rituelle du texte ni, à l'opposé, la dépendance du rite à l'égard du mythe, mais d'accepter leur corrélation. La Bible elle-même est un livre rituel non seulement parce qu'elle nous informe de l'existence de certains rites ou parce qu'elle gagne une forme vive dans la lecture liturgique publique, mais parce qu'elle ne se laisse pas réduire aux seules

R. SCROGGS, *The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate*, Philadelphie, Fortress Press, 1983. B. J. MALINA, «The New Testament and Homosexuality? Part 1: The Social System behind Romans 1», *Verbum et Ecclesia*, 23, 1 (2002), p. 141-150; «The New Testament and homosexuality? Part 2: The Traditions Influencing Paul's Thinking in Romans 1», *Verbum et Ecclesia*, 23, 2 (2002), p. 393-407.

3. Â. CARDITA, «Hacia una lectura ritual de la Biblia», *Aportes Bíblicos*, 27 (2018), <<https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/apbi/article/view/109/467>>, consulté le 24 novembre 2023.

dimensions textuelles et sémantiques. « La lettre tue, mais l'esprit vivifie » (2 Co 3,5-6). Cela vaut pour la Bible et pour les rites liturgiques. Ces derniers incluent toujours la *lettre* biblique, et celle-ci manifeste l'*esprit* du rite. Dans les églises chrétiennes en général, les célébrations liturgiques et sacramentelles requièrent toujours la Parole, mais les *célébrations de la Parole* constituent des liturgies en elles-mêmes. À chaque fois, l'écoute de la Parole se donne dans le cadre de la ritualité de la proclamation des écritures. Dans et par le rite, la Bible apparaît comme un signifiant relié à d'autres signifiants, et c'est ainsi que l'on peut retirer d'elle des choses nouvelles et anciennes (voir Mt 13,52).

Dans les rites, la parole mythique est proclamée comme fondement de l'action, laquelle se présente alors comme réactualisation du mythe annoncé. Les rites ont cependant tendance à cacher les véritables opérations qu'ils mettent en œuvre. Les rites instituent la différence entre la nature et la culture, tout en occultant le caractère arbitraire de cette différenciation. Celle-ci se présente ainsi comme « naturelle » et nécessaire aux yeux des sujets rituels. Par conséquent, quand on fait face à des rites semblant dépendre d'un mythe ancestral, récité au cœur du rite comme son fondement, le plus probable est que le mythe soit en train de décrire les *effets* du rite, dont le premier n'est que la mise en récit du mythe lui-même. Ainsi, la proclamation des mythes sur le couple originaire dans le cadre des rites de mariage n'est qu'un trompe-l'œil laissant croire que le rite est mis en œuvre en réponse au mythe quand, en réalité, c'est le mythe qui reçoit son contenu et sa force du rite. Ce n'est pas au rite d'être légitimé par le mythe. Au

contraire, c'est la puissance de légitimation du mythe qui dépend du rite. En raison de sa *performativité*, le rite est la véritable instance opérative et communicative. C'en est ainsi pour les mythes des couples paradigmatiques (Adam et Ève⁴; Christ et l'Église⁵). Ils semblent se référer au mariage hétérosexuel comme une réalité «naturelle» en correspondance au dessein du Créateur. En réalité, ce que le rite s'efforce de présenter comme «naturel» doit être perçu comme une production *culturelle* instituée par le rite lui-même. Par conséquent, pour rompre la chaîne de légitimation de la normativité hétérosexuelle, il faut offrir des alternatives rituelles ouvrant vers d'autres possibilités de compréhension des textes bibliques.

Notre problème dans cette étude n'est pas la difficulté à identifier des textes bibliques pour une célébration d'union conjugale de deux personnes du même sexe, mais les raisons de cette difficulté. En eux-mêmes, des textes comme Gn 1,27-28 ou Gn 2,18-24 ne parlent pas du mariage; c'est la puissance tacite des rites de mariage que produit cette identification. Par conséquent, notre proposition ne consiste pas d'abord à proposer des textes bibliques pouvant être référés aux identités homosexuelles et utilisés dans le contexte d'une liturgie d'union conjugale de deux personnes du même sexe, mais d'explorer les raisons pour y proclamer des textes bibliques comme Parole de Dieu. Alors, la performativité des rites

-
4. Dans son contexte littéraire, le thème principal d'un passage comme Gn 2, 18-24 concerne plutôt «les origines des cieux et de la terre» (voir Gn 2, 4).
 5. P. RÉMY, «Le mariage, signe de l'union du Christ et de l'Église: les ambiguïtés d'une référence symbolique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66, 3 (1982), p. 397-415.

changera l'horizon de perception du discours biblique, l'ouvrant aux attentes et aux expériences des personnes de genres divers.

Pour atteindre cet objectif, nous suivrons le parcours suivant. On commencera par élaborer la perspective du rite liturgique comme cadre de la forme et du contenu du texte biblique. Cet aspect est fondamental, car si l'on réduit le rite à un cadre externe au texte et à une forme détachée de son contenu, on tombe inconsciemment dans un fonctionnalisme sémantique qui ne permet pas de voir l'œuvre souvent tacite, mais puissante du rite. On ne retiendra que la sémantique du texte pour lire le rite en fonction de celle-ci. Notre proposition repose sur le postulat que le rite est un signifiant composé de plusieurs signifiants, dont, parmi ceux-ci, la matérialité du texte dans ses différentes formes. Dans le rite ainsi entendu, non seulement la « lettre » ne s'oppose pas à « l'esprit », mais devient sa médiation. Ensuite, on introduira la notion de « modèle » de liturgie de la Parole. Le mouvement liturgique et la réforme de la liturgie du concile Vatican II ont redécouvert l'importance des écritures et de la Parole pour la célébration, et cela a ouvert la porte au développement d'une diversité de modèles de ritualisation de la Parole. Il faut désormais non seulement les identifier, mais les analyser d'un œil critique. On se concentrera ici, dans un premier moment, sur le « modèle dogmatique », tel qu'il est objectivé dans la célébration de la liturgie de la Parole du mariage catholique. Cette dernière semble répondre à deux exigences : celle de reproduire les mythes sur les couples paradigmatiques, et celle de s'ouvrir à la sensibilité actuelle qui voit dans l'amour la principale

motivation du mariage. Le danger inhérent au difficile équilibre entre ces deux aspects est de tomber dans l'idéologie, autant celle de la fondation théologique que celle de la légitimation amoureuse. Cependant, la possibilité ouverte par la reprise critique de cette problématique est de reconstruire le modèle dogmatique de liturgie de la Parole comme une opération rituelle consciente du danger d'éventuelles dérives idéologiques et en mesure de les miner de l'intérieur. Par la suite, l'analyse d'une liturgie de la Parole dans le contexte d'un programme rituel de mariage de personnes du même sexe illustrera et renforcera cette possibilité. On creusera alors un « modèle pastoral » de liturgie de la Parole. Finalement, on reprendra la question de la diversité des modèles de liturgie de la Parole pour proposer des pistes concrètes de lecture et de ritualisation de ce que l'on pourrait considérer comme une « Bible liturgique » des genres et identités sexuelles⁶. Selon nous, la clé de l'interprétation des écritures comme Parole de Dieu pour les différentes identités sexuelles se trouve dans la ritualisation de la lecture et de l'appropriation des écritures par les personnes concrètes, dans leurs propres circonstances. La Parole pourra alors retourner à Dieu après avoir produit ses effets (voir Is 55,11).

6. L.-M. CHAUVET, *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, Assisi/Roma, Cittadella/Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, p. 68-120 (« Le statut de la Bible liturgique »).

LE RITE COMME CADRE DE LA FORME ET DU CONTENU DU TEXTE

La Bible traverse les temps et, comme dans le cas des rites, cette persistance est plus d'ordre symbolique que factuel. La Bible que nous lisons aujourd'hui n'est pas la même que celle qui a nourri l'imaginaire et les pratiques religieuses et sociales de nos ancêtres. Le texte matériellement identique se transforme au fil des contextes. Le texte qui nous parvient est radicalement différent des expériences façonnant les contextes et qui subsistent dans le texte comme « pré-texte » ou « hypotexte »⁷.

Ce que la Bible nous raconte – et la façon dont elle le fait – à propos d'Abraham, Moïse, Jésus ou Paul se distingue radicalement de ce qu'ils ont vécu. Il n'existe pas seulement une question quant au rapport entre le « Jésus de l'histoire », le sujet qui a vécu certaines expériences à la base des textes du Nouveau Testament, et le « Christ de la foi », le personnage divin qui en est le cœur interprétant. Cette question en implique une autre, celle de la dialectique entre les expériences des personnages bibliques et la mise en récit faisant de ces expériences des paradigmes de foi. Cette dialectique s'ouvre à la dynamique de l'identification ou de l'appropriation par le lecteur/auditeur actuel, quand certains éléments, communs à l'expérience des personnages bibliques telle qu'elle est racontée et à l'expérience des lecteurs/auditeurs, commencent à s'entrecroiser, rendant les modèles bibliques pertinents du point

7. Par « hypotexte », on entend les aspects en lien avec la constitution et la transmission du texte qui n'en laissent que des traces tacites, qu'il faut interpréter et reconstituer.

de vue du lecteur/auditeur et surtout en l'introduisant dans l'intrigue.

Le rite est le cadre privilégié de cette transmutation, précisément parce que le rite se trouve dans le texte biblique, moins comme un thème explicite que comme une trace du contexte expérientiel – le *Sitz im Leben* – apte à s'accorder avec les nouveaux contextes de lecture, d'audition et de réception du texte, dans la mesure où ces derniers sont aussi de nature rituelle – comme une liturgie de la Parole – ou «quasi-rituelle»⁸. Les rites religieux – les liturgies – ont toujours été un berceau non seulement de dynamiques d'appropriation interprétative des textes bibliques, mais plus radicalement de la Bible comme telle⁹. La constitution du canon biblique ne peut se penser sans présupposer le canon rituel à l'intérieur duquel s'opère le discernement des textes jugés inspirés et qui commande le processus de mise en intrigue et d'organisation de l'ensemble des textes¹⁰. Par conséquent, avant même que la Bible ne parle de certains rites de façon thématique, les rites

-
8. Même la lecture spirituelle et l'étude exégétique de la Bible impliquent un cadre – temps, lieux, postures, chaînes d'action – et un ensemble de règles, partagés et renforcés par une communauté de lecture; ceci suffit pour parler d'une «quasi-ritualité».
 9. Ph. BÉGUERIE, «La Bible née de la liturgie», *La Maison Dieu*, 126 (1976), p. 108-116. K.-P. JONS, «Liturgie berceau de l'écriture», *La Maison-Dieu*, 189 (1992), p. 55-78.
 10. G. BONACCORSO, «La Parola e la Scrittura nel contesto rituale», dans Associazione Professori di Liturgia (dir.), *La Parola di Dio tra scrittura e rito*, Rome, Edizioni Liturgiche, 2002, p. 51-71. Y.-M. BLANCHARD, «Interdépendance entre la formation du Canon biblique chrétien et la lecture liturgique», dans M. KLÖCKENER, B. BÜRKI et A. JOIN-LAMBERT (dir.), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2006, p. 69-93. Â. CARDITA, «“Verbum Domini” : quando a Escritura devém palavra», *Theologica*, 44, 2 (2009), p. 321-357.

qui ont façonné ou influencé sa genèse et transmission « parlent » déjà en elle, constituant la strate expérientielle la plus profonde du texte, c'est-à-dire son « hypotexte ». Il en est de même quant à la réception et à l'appropriation des textes. Ces derniers ne sont pas des contenus adressés à notre esprit, mais des récits invitant les lecteurs à collaborer à l'élaboration et l'achèvement de l'intrigue ; à devenir des acteurs au sein de la narration. Les différents genres littéraires de ces récits ne sont que les traces des différentes situations rituelles impliquant cette dynamique de production et reproduction des textes bibliques. Pour la même raison, les rites créent les conditions propices pour la reprise et l'actualisation de cette dynamique à travers la proclamation, l'écoute, le commentaire, la prière et la bénédiction¹¹.

Privés de l'accès au mirador « transcendantal », les lecteurs ne peuvent entrer en contact avec les textes bibliques qu'en plongeant dans des pratiques de lecture, dont les rites liturgiques. Ces derniers ne sont pas extrinsèques ni à la forme ni au contenu des textes bibliques. Au contraire, les rites liturgiques sont le cadre donnant forme au contenu des textes bibliques, tout en impliquant les lecteurs/auditeurs. C'est ici que se situe l'enjeu des identités sexuelles.

Parce que ni les personnages bibliques ni les lecteurs/auditeurs des textes bibliques ne sont des anges, leurs identités sexuelles ne sont jamais évacuées, bien qu'elles ne semblent pas être requises pour entrer en relation avec les textes bibliques.

11. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 2008 [1987] (2^e éd.).

La question des identités sexuelles est également absente des textes bibliques. L'enjeu se trouve précisément dans ce double angle mort qui, dans un âge conscient de la dimension sexuelle de l'identité, risque de devenir instrument de violence¹². Les auteurs bibliques ne connaissent pas la question des identités sexuelles. Ce que les textes présupposent à cet égard n'est qu'une perception empirique et naïve des choses, teintée de convictions religieuses : qu'il faut un rapport sexuel entre un homme et une femme pour enfanter ; que le rôle de l'homme est actif et celui de la femme est passif ; que la génération est bénédiction de Dieu et collaboration à son œuvre. Par conséquent, tout acte et tout rapport sexuel qui semble mettre ce dessein divin en question est prohibé. La relation avec les textes ne réclame pas nécessairement la mise en valeur des identités sexuelles. Précisément parce que l'on présuppose la vision du sens commun, on ne ressent pas le besoin de s'interroger sur l'identité sexuelle du lecteur, de la même façon que l'identité sexuelle des personnages n'est pas l'aspect principal du texte. Les identités sexuelles peuvent donc être refoulées de la relation qui s'établit entre le lecteur/auditeur et le texte, même si le lecteur/auditeur ne peut se soustraire à son identité sexuelle comme on le ferait d'un vêtement inapproprié à une circonstance.

Les rites de mariage – profanes et religieux – ont été les principaux rites de l'institution de la normativité sociale de

12. G. DUTTGE, W. ENGEL et B. ZOLL, *Sexuelle Identität und Gesellschaftliche Norm*, Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, 2010. M. DORAIS et S. BRETON, *Nouvel éloge de la diversité sexuelle*, Montréal, VLB éditeur, 2019 (nouvelle édition).

l'hétérosexualité¹³. Ce n'est pas parce que Dieu a créé l'homme et la femme, les a bénis, et a ordonné de se multiplier et de remplir la terre que l'on se marie. Au contraire, parce que l'on se marie, cette expérience humaine est religieusement réinterprétée. Des textes bibliques comme Gn 2,18-24 semblent affirmer la normativité de l'hétérosexualité parce qu'ils ont commencé à être lus et interprétés dans le cadre et en fonction de rites de mariage. Strictement parlant, ces textes ne se réfèrent pas au mariage et encore moins à la famille, mais parce qu'ils sont compris et utilisés en fonction du mariage, cette réalité finit par s'imposer au texte. Si l'on ne considère pas l'aspect rituel, on risque de projeter inconsciemment sur les textes ce qui est dit par la performativité du rite. L'alternative au refoulement rituel n'est pas la prise de distance par rapport au rituel, mais le dévoilement critique de sa dynamique. Pour cette raison, l'étude de la liturgie de la Parole de la célébration du mariage est nécessaire à toute lecture biblique réalisée dans une perspective de genre et d'identité sexuelle.

« MODÈLES » DE LITURGIE DE LA PAROLE

La réforme liturgique du concile Vatican II a accordé une place d'importance aux écritures et à la Parole de Dieu¹⁴.

13. P. BOURDIEU, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1 (1982), p. 58-63.
14. « Dans la célébration de la liturgie, la Sainte Écriture a une importance extrême. C'est d'elle que sont tirés les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante ; c'est sous son inspiration et sous son impulsion que les prières, les oraisons et les hymnes liturgiques ont jailli, et c'est d'elle que les actions et les symboles reçoivent leur signification. Aussi, pour procurer la restauration, le

Quantitativement, on lit désormais la presque totalité de la Bible au cours des trois cycles annuels de lectures pour la messe, considérant aussi la Liturgie des Heures, notamment les Offices de lectures, et les cycles hebdomadaires de lectures¹⁵. Le lectionnaire de la messe catholique est d'une telle richesse qu'il a servi de référence pour le renouveau de la liturgie de la Parole d'autres églises chrétiennes. Pourtant, l'importance du lectionnaire déborde le cadre de la messe dominicale et hebdomadaire, structurant aussi toutes les autres célébrations liturgiques, la Liturgie des heures et les sacrements¹⁶.

Apparemment, surtout en ce qui concerne le lectionnaire de la messe dominicale, on a toujours une même structure: une première lecture de l'Ancien Testament suivie d'un Psaume responsorial; ensuite, une lecture du Nouveau Testament et, finalement, l'Évangile précédé d'une acclamation. La liturgie de la Parole continue, dans un deuxième moment, avec l'homélie, le credo et des prières litaniques¹⁷. Les célébrations de la Parole, parce qu'elles tendent à remplacer l'eucharistie là

progrès et l'adaptation de la liturgie, il faut promouvoir ce goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture dont témoigne la vénérable tradition des rites aussi bien orientaux qu'occidentaux» (SC 24; voir aussi SC 35, 51). Ces dispositions sont à l'origine des nouveaux lectionnaires, dont la motivation biblique, théologique et pastorale se trouve dans *L'Ordo Lectionum Missae* (deuxième édition typique: 1981). En français: «Présentation Générale du Lectionnaire Romain (PGLR)», dans *Parole de Dieu et année liturgique*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1998, p. 5-75.

15. Pourtant, la PGLR se réfère principalement à la messe (voir n^{os} 1 et 60).

16. «Quant à l'ensemble de lectures proposé dans les autres parties du lectionnaire, pour les célébrations des saints, les messes rituelles ou pour circonstances diverses, les messes votives ou les messes pour les défunts, il possède ses lois propres» (PGLR 65).

17. PGLR, chapitre II, n^{os} 11-37.

où il n'est pas possible de la célébrer, manifestent la tendance à reprendre cette même structure de « surface ». Cependant, le critère pour identifier et caractériser un « modèle¹⁸ » se trouve dans le *lien herméneutique* qui s'établit entre les différentes lectures configurant la forme liturgique « profonde » d'une liturgie de la Parole¹⁹. Dans la liturgie actuelle, il est possible d'identifier six modèles :

- Le modèle « typologique » : les lectures sont choisies à partir de l'Évangile, comme figures (*typos*) anticipatrices des gestes et paroles de Jésus²⁰.

18. Avery Dulles a été l'un des pionniers de cette approche en théologie avec ses « modèles d'Église » (A. DULLES, *Models of the Church*, New York, Image Books, 1978) et « de Révélation » (*Models of Revelation*, New York, Doubleday, 1983). Pour Dulles, un « modèle » résulte de l'emploi d'une image de façon réflexive et critique. « *When an image is employed reflectively and critically to deepen one's theoretical understanding of a reality it becomes what is today called a "model"* » (*Models of the Church*, p. 27). Un modèle peut assumer une fonction *explicative* ou une fonction *heuristique*. Sur le plan explicatif, le modèle propose une synthèse d'une réalité déjà connue; sur le plan heuristique, il conduit à de nouvelles idées. Strictement parlant, *le modèle consiste dans les relations qui structurent un système*. Il est toujours le fruit d'une abstraction, voire d'une simplification et d'une schématisation, de telle sorte qu'il peut se présenter comme un cas type. « *As an ideal case, the type may be called a model. That is to say, it is a relatively simple, artificially constructed case which is found to be useful and illuminating for dealing with realities that are more complex and differentiated* » (*Models of Revelation*, p. 30). Il n'y a jamais un seul modèle, mais une pluralité de modèles en tension. Dans ce contexte, le *modèle dominant* constitue un « paradigme » (T.S. Kuhn).

19. N. RUWET, *Introduction à la grammaire générative*, Paris, Plon, 1968 (2^e éd.).

20. « En effet le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien, et l'Ancien Testament est dévoilé dans le Nouveau » (PGLR 5). À propos du système de trois lectures pour les dimanches : « Ce système manifeste l'unité des deux Testaments et de l'histoire du salut, dont le centre est le Christ célébré dans son mystère pascal. » (PGLR 66) « Dans ce lectionnaire, les textes de l'Ancien Testament sont choisis avant tout pour leur correspondance avec les textes du Nouveau Testament qu'on lit à la même messe, et spécialement avec l'Évangile (c'est toujours le cas pendant le temps ordinaire). » (PGLR 67)

- Le modèle « mystagogique » assume une finalité initiatique : les lectures bibliques thématisent des aspects en lien avec un parcours qui culminera dans la célébration du sacrement²¹.
- Le modèle « pastoral » prend comme critère principal la réponse aux situations particulières²².
- Le modèle « doxologique » configure une liturgie de louange. Ainsi, quand on considère la Liturgie des heures, sa particularité se trouve non seulement dans l'organisation différente de ses éléments constitutifs (la forme liturgique de surface), mais dans le principe herméneutique qui y est mis en œuvre, lequel est de nature « doxologique » ou « laudative »²³.
- La *lectio divina* ou modèle « spirituel » : lecture, souvent extensive de la Bible, comme nourriture spirituelle²⁴.
- Le modèle « dogmatique » : quand une doctrine, dans le sens technique d'une formulation dogmatique, se pose comme principe herméneutique fondamental.

21. « [...] la liturgie du Carême dispose en effet les catéchumènes, par les divers degrés de l'initiation chrétienne, et les fidèles, par la commémoration du baptême et par la pénitence, à célébrer le mystère pascal » (PGLR, chapitre V, point 3, sur le temps du Carême).

22. « Le peuple de Dieu a le droit de recevoir en abondance le trésor spirituel de la parole de Dieu [...] » (PGLR 45). « L'organisation des lectures que présente le lectionnaire du Missel romain a été conçue, suivant l'esprit même du 2^e concile du Vatican, dans un but avant tout pastoral » (PGLR 58; voir aussi 78, 81, 87, 88).

23. SC 83-84; voir aussi la Présentation Générale de la Liturgie des Heures (PGLH). <https://liturgie.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/11/import/pdf/import-PRESENTATION_GENERALE_DE_LA_LITURGIE_DES_HEURES.pdf>.

24. D. ROBERTSON, *Lectio Divina. The Medieval Experience of Reading*, Cistercian Publications, 2011.

Il est particulièrement pertinent ici d'identifier et de caractériser le *modèle dogmatique* de liturgie de la Parole qui correspond, selon nous, à celui de la liturgie de la Parole du mariage catholique. Dans ce cas, les différentes lectures se réfèrent dans la mesure du possible au sacrement, notamment à la promesse de Jésus rattachée au sacrement, considérée comme le moment de son institution. Ce choix semble logique dans le contexte de la célébration du sacrement, mais on doit y discerner au moins deux aspects problématiques. Ce principe de structuration herméneutique continue à réagir aux critiques des réformateurs du XVI^e siècle qui ont fait appel au critère de l'identification dans les écritures des mots de l'institution de chaque sacrement par Jésus pour démanteler le septénaire sacramentel, reconnaissant au terme deux sacrements seulement : le baptême et la cène²⁵. Comme note positive, on doit souligner que, dans l'Église catholique, on ne peut plus célébrer un sacrement sans la Parole, mais comme note négative, il faut signaler que les critères de détermination des passages de l'écriture, notamment pour la célébration du sacrement du mariage, sont encore de nature apologétique, laissant percevoir une interférence de type dogmatique dans la mesure où leur principe fondamental vient à coïncider avec l'affirmation du dogme catholique de l'institution du sacrement par le Christ. En résumé, l'enjeu est que l'on assume le point de vue de la critique protestante classique, faisant de la célébration du

25. Le *Prélude de la captivité Babylonienne de l'Église* de Luther (1520) reste paradigmatique : M. LUTHER, *Œuvres*, Tome II, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 157-260.

sacrement une réponse à cette critique. La tonalité apologétique est donc le premier aspect problématique du modèle dogmatique de liturgie de la Parole. Le deuxième aspect problématique découle du premier et consiste à penser la célébration en fonction de la définition doctrinale.

Face à cet enjeu, et pour s'affranchir de la tendance apologétique, reconnaître la présence active de la Parole dans son aspect performatif permettrait la prise de distance du critère de la formulation dogmatique²⁶. La Parole est de nature sacramentelle. Pour cette raison, la célébration de la Parole peut et doit configurer des liturgies en elles-mêmes. Cette possibilité met en valeur la ritualisation des écritures comme condition d'entrée en relation avec la Parole de Dieu. Le rite joue avec la différence et l'identité entre l'écriture et la Parole, faisant des écritures la médiation de la Parole²⁷. La reconnaissance des écritures comme Parole de Dieu est un autre exemple d'un effet du rite qu'il ne faut pas confondre avec la sémantique du texte. Les écritures se destinent ultimement au rite, parce qu'elles dérivent du rite qui en fait d'elles le *signifiant* non pas

26. Â. CARDITA, «Le caractère performatif de la Parole de Dieu. Validation d'une proposition de Benoît XVI», *Questions Liturgiques / Studies in Liturgy*, 101, 1-2 (2021), p. 94-116.

27. «[...] l'économie du salut, que la parole de Dieu ne cesse de rappeler et de répandre, atteint sa pleine signification dans l'action liturgique : ainsi la célébration liturgique devient elle-même une proclamation continue, pleine et efficace de la parole de Dieu» (PGLR 4). «En écoutant la parole de Dieu, l'Église s'édifie et grandit : les merveilles que Dieu accomplit jadis de maintes manières dans l'histoire du salut sont rendues présentes, dans la vérité du mystère, par les signes de la célébration liturgique ; en retour, Dieu se sert de l'assemblée des fidèles célébrant la liturgie, pour que sa parole poursuive sa course et qu'on lui rende gloire, que son nom soit exalté dans toutes les nations.» (PGLR 7)

exactement de la Parole de Dieu en tant que signifié du rite, mais en tant que signifié *des référents* du texte. Ces derniers en viennent à coïncider avec les gestes et les paroles des personnages du récit, ainsi qu'avec les événements historiques dans leurs conditions socio-culturelles, mais toujours *attribués à Dieu* qui agit et parle « en » eux. Le rite est donc la situation herméneutique qui permet d'entendre la Parole de Dieu et d'y répondre par la proclamation des textes des écritures. La lettre du texte se réfère à des personnages humains et à des circonstances historiques, mais le rite manifeste l'esprit qui vivifie le texte, attribuant ce dernier à l'auteur divin intentionnellement présent et agissant dans le rite. Celui-ci est donc assertif, mais en termes pré-dogmatiques et an-apologétiques dans la mesure où ce qu'il affirme n'est pas de nature conceptuelle ou spéculative. Pour cette raison, le rite est *foi en acte* – affirmation dans la certitude performative – et pas seulement un acte de foi – profession d'une croyance dans une certaine représentation cognitive²⁸.

Toutefois, le rite ne cesse pas d'être action humaine. Par conséquent, il s'expose toujours à la possibilité de la manipulation. Sa gloire et sa misère coïncident ici, puisqu'en tant que phénomène humain, le rite manifeste que la grâce de Dieu n'agit qu'en suscitant la réponse et la collaboration des sujets humains, dans la liberté. Cependant, et précisément pour cette raison, il peut en venir à occulter et à obstruer la gratuité de l'action divine. Alors, ce n'est plus l'autre divin qui agit et parle *per ritus et preces*, notamment quand les gestes et les mots

28. Voir PGLR 45 et 47.

doivent passer à exprimer des formulations dogmatiques en dépit d'une expérience de liminalité. Dans ces conditions, le rite n'est plus la condition de possibilité d'une rencontre dialogale, mais un dérivé idéologique, le champ inerte et vide d'application et de reproduction de théories et d'abstractions. Concevant la liturgie de la Parole du mariage en fonction de l'idée dogmatique de l'institution du sacrement, on finit par priver le sacrement de la Parole, et pour n'y entendre que ce que l'on pense déjà savoir sur le mariage. De cette façon, on tombe aussi dans le préjugé idéologique de la normativité hétérosexuelle, confondu avec le dessein de Dieu.

LE PROGRAMME RITUEL DE LA LITURGIE DE LA PAROLE DU MARIAGE CATHOLIQUE

Une liturgie de la Parole présuppose le découpage et le retrait des textes bibliques de leur contexte littéraire pour les intégrer au contexte liturgique qu'ils visent à configurer. Au besoin, on fera aussi des adaptations, les plus fréquentes étant les omissions de certains versets²⁹, mais il ne faut pas oublier d'autres aspects comme le choix d'une autre traduction³⁰. Un texte biblique n'arrive jamais vierge à la célébration. Il a été découpé et habillé, recevant une nouvelle forme et donc passant par des modifications l'affectant aussi sur le plan du contenu. Pour cette raison, l'exégèse biblique est insuffisante

29. PGLR 77.

30. R. DE ZAN, *Unius Verbi Dei multiplices thesauri. La lettura liturgica della Bibbia: appunti per un metodo*, Rome, Edizioni Liturgiche, 2021.

pour rendre compte de la reprise liturgique des textes bibliques. De même, une théologie liturgique peu attentive à la pragmatique linguistique se montrera très démunie face à la complexité de la « Bible liturgique ». Le défi est donc de reconstituer cette complexité et de prendre en considération la dimension vive et active de la célébration.

Ici, les études théâtrales peuvent être de grande utilité³¹. Contrairement à la tendance de l'exégèse et de la théologie liturgique à se fixer sur le texte, les approches dramaturgiques opèrent sur la base de la distinction et de la relation mutuelle qui se donne entre le plan *textuel* et le plan *scénique*. La coexistence de ces deux plans définit le *texte dramatique*. Ce dernier n'existe pas d'abord comme réalité textuelle, mais comme un projet destiné à la mise en scène. Par conséquent, l'analyse d'un texte dramatique devra toujours rendre compte de cette finalité « spectaculaire ». Ainsi, la question n'est pas celle de renoncer au texte, mais de le placer au cœur de la dynamique liant le texte dramatique au *texte spectaculaire*. L'analogie avec la liturgie se donne d'emblée ou presque. L'action liturgique vive peut être considérée comme l'équivalent du texte spectaculaire et le livre liturgique qui en contient la description normative comme l'équivalent du texte dramatique. Le parcours analytique peut prendre l'un des deux pôles comme point de départ, toujours pour rendre compte de la globalité du processus. Si l'on se concentre sur le livre liturgique, il

31. F. DE TORO, *Semiótica del teatro. Del texto a la puesta en escena*, Buenos Aires, Galerna, 1987.

faudra considérer le mécanisme conduisant à la célébration vivante; si l'on part de cette dernière, il faudra reconstruire sa relation avec le livre liturgique. Cela nous conduit à la notion de «programme rituel» comme équivalent du «texte de la mise en scène» dans le contexte des études dramatiques.

Le «programme rituel» est une manifestation particulière des diverses possibilités de configuration du rite et de ses éléments constitutifs³². Plongeant tout de suite dans l'analyse de la liturgie de la Parole d'un mariage selon la liturgie catholique actuelle, et confrontée au livre liturgique destiné à cette célébration, le *Rituel du mariage*³³, la question qui préside à l'élaboration d'un programme rituel concret est donc celle des choix à faire, notamment des lectures à proclamer. Cependant, on ne peut pas réduire l'approche à la seule dimension textuelle ni celle-ci à son seul aspect sémantique, car les lectures devront être proclamées à haute voix, par quelqu'un, dans un certain endroit, à un certain moment de la célébration, et dans un certain ordre.

Nous avons déjà parlé de la forme de surface et de la forme profonde. C'est la forme profonde qui caractérise et donne identité au modèle. Dans ce cas, on est devant un «modèle

-
32. L'élaboration d'un «programme rituel» suppose une analyse proleptique du livre liturgique, anticipant la célébration vive. En faisant cela, on fait des choix (quel texte prononcer et comment, quel geste faire et par qui, à quel endroit, en quel moment, etc.) en vue de la célébration, exactement comme dans le cas d'une mise en scène théâtrale. Du point de vue de l'élaboration du programme rituel, on anticipe la célébration; du point de vue de cette dernière, on retourne au programme rituel qui en a servi de base.
33. Association épiscopale liturgique pour les pays francophones, *Rituel du mariage*, Paris, Desclée-Mame, 2005. Traduction de la deuxième édition typique latine de 1990.

dogmatique» de liturgie de la Parole parce que le principe fondamental de sélection et d'organisation des lectures est donné par l'idée du mariage comme sacrement institué par Jésus. En ce qui concerne la forme de surface, le *Rituel du mariage* renvoie à la forme habituelle de la liturgie de la Parole. Cela signifie que la première partie, celle de la proclamation des écritures, pourra se réduire à une première lecture de l'Ancien ou du Nouveau Testament, le Psaume responsorial et l'Évangile, précédé d'une acclamation. Dans sa forme plus développée, on pourra avoir une première lecture de l'Ancien Testament, le Psaume responsorial, une deuxième lecture du Nouveau Testament, l'acclamation et l'Évangile. Les deux formes supposent divers ministères³⁴ : des lecteurs pour la proclamation des lectures, un psalmiste et un chantre pour le Psaume et l'acclamation, éventuellement une chorale et des instrumentistes, le diacre pour l'annonce de l'Évangile. La deuxième partie de la liturgie de la Parole est souvent polarisée par l'homélie, mais elle comprend aussi la profession de foi (credo) et l'oraison des fidèles. L'homélie est réservée au ministre ordonné (évêque, prêtre ou diacre) présidant la célébration. L'oraison des fidèles est dirigée par le diacre ou par un lecteur. Quand on met en évidence la globalité de cette forme de surface, émerge aussi le caractère dialogal de la liturgie de la Parole. Cependant, cette forme de surface s'appuie sur une forme profonde qui coïncide avec le principe herméneutique d'organisation interne de l'ensemble.

34. PGLR chapitre III (n^{os} 38-57).

Dans ce cas, ce principe herméneutique fondamental se manifeste dans l'indication de la rubrique selon laquelle «on doit toujours choisir au moins une lecture qui parle explicitement du mariage³⁵». Cette rubrique est très curieuse. Elle indique le critère à appliquer dans le choix des lectures, mais non le critère qui a été appliqué dans la sélection des textes bibliques proposés par le *Rituel du mariage* pour la liturgie de la Parole d'un mariage. En théorie, acceptant l'interprétation du *Rituel du mariage*, il serait possible de faire cette sélection en appliquant exclusivement ce critère. Pourtant, le *Rituel du mariage* semble avoir considéré d'autres critères. Bien qu'on ne les indique pas, il est possible de les déduire à partir des choix du *Rituel du mariage*. Le but envisagé aura été de mieux correspondre à des circonstances différentes, mais cela a obligé à augmenter et à diversifier l'éventail des possibilités, élargissant les critères de sélection. On semble alors avoir donné la préférence à des textes sur l'*amour*, soit l'amour sexuel (ex. : Ct 2,8-10. 14. 16a ; 8,6-7a) soit l'amour fraternel (ex. : Jn 15,12-16), son effet qui est l'unité (ex. : Jn 17, 20-26) ou encore l'amour théologal (ex. : 1 Co 12,31-13,8a). Il est à noter que l'amour de Dieu est la thématique de tous les versets proposés pour l'acclamation à l'Évangile. De même, la tonique des Psaumes retenus, à l'exception près du Psaume 127 qui, selon l'interprétation du *Rituel du mariage*, parlerait du mariage, est celle de la bonté ou de l'amour du Seigneur. Le critère de la thématique de l'amour est appliqué aussi à l'Évangile et aux autres lectures du Nouveau Testament. Cependant,

35. *Rituel du mariage*, n° 153.

on semble y avoir considéré encore un troisième critère, celui du bon conseil de vie (ex. : Rm 12,1-2. 9-18 ; Mt 7,21. 24-29).

Face à cet élargissement, on comprend mieux la motivation de la rubrique exigeant le choix d'au moins une lecture explicitement sur le mariage. Il serait tout à fait possible de se centrer uniquement sur la thématique de l'amour. Cette rubrique manifeste la préoccupation apologétique qui caractérise, selon nous, le modèle dogmatique, conditionnant aussi la déjà relative flexibilité du *Rituel du mariage*. Celui-ci ne permet le choix d'autres lectures de thématique plus générale et aussi plus en syntonie avec la sensibilité socio-culturelle actuelle qu'à condition de retenir au moins une lecture explicitement sur le mariage. Or, ce critère a besoin d'une critique pointue. À l'exception près d'une lecture retirée du livre de Jérémie (Jr 31,31-32a. 33-34a), les prophètes brillent par leur absence. Cela nous laisse étonnés. C'est avec la littérature prophétique que le mariage commence à être connoté avec l'alliance, passant à être utilisé comme métaphore pour parler de la relation de Dieu avec le peuple³⁶. La monogamie trouvera ici un premier repère. Pour ce qui est de l'autre aspect critique, un examen attentif montre que la plupart des textes qui, selon le *Rituel du mariage*, parleraient du mariage, *ne le font qu'indirectement*. Les textes de la Genèse (Gn 1,26-28.31a ; Gn 2,18-24) sont des mythes essayant d'expliquer la condition humaine. Le chapitre 31 du livre des Proverbes (Pr 31,10-13.19-20.30-31) fait l'éloge d'une bonne épouse, comme le texte du livre de Siracide (Si 26,1-4.13-16 ; Néo-Vulgate,

36. Voir, par exemple : Os 1-3 ; És 54 ; Ez 16 ; Mal 2,10-16.

Si 26,1-4.16-21). En ce qui concerne l'Évangile, l'enjeu de Mt 19, 3-6 et de Mc 10, 6-9 est plutôt le divorce.

Les textes bibliques sur le mariage sont rares³⁷, mais il est effectivement possible de composer une liturgie de la Parole avec ce petit nombre de passages. Le *Rituel du mariage* n'applique pas seulement un principe thématique, exigeant toujours au moins une lecture biblique sur le mariage, mais aussi, dans une visée pastorale de réponse et d'adaptation aux différentes circonstances, un principe d'ouverture à la sensibilité actuelle qui voit dans l'*amour* la motivation, le but et le bien du mariage. La rubrique qui exige l'application du critère thématique révèle, selon nous, les biais apologétiques du modèle dogmatique de liturgie de la Parole. Cependant, dans la continuité de l'ouverture pastorale déjà opérée, ne serait-il pas possible, et même souhaitable, que les critères qui en découlent passent à primer sur les critères dogmatiques? Plus radicalement, qu'est-ce qui empêcherait de lire les relations homosexuelles à la lumière du message biblique de l'amour? Nous sommes convaincus que la question décisive est désormais cette dernière. Dans la situation actuelle, la liturgie du mariage reconnaît la pertinence de cette ligne herméneutique uniquement dans le cas du mariage hétérosexuel. Toutefois, on n'exclut pas son application aux relations homosexuelles.

C'est ici que l'on doit considérer la force tacite de la performativité rituelle, présentant comme «naturelles» les catégories que le rite est en train d'instituer, tout en se posant

37. J.-N. ALETTI, «Famille, mariage, genre et sexe. Le point de vue d'un bibliste», *Études*, 419, 7 (2013), p. 63-73.

comme réponse et reprise d'un mythe fondateur. Alors, ce que le rite montre comme « naturel » doit être considéré comme *culturel*, tant les causes du rite que les *effets* qu'il est en train de reproduire. Pour cette raison, la Bible semble parler du mariage hétérosexuel et monogame, même dans le cas des textes contemporains de la polygamie. En réalité, ce n'est plus la Bible qui parle dans le rite, mais l'hégémonie culturelle, laquelle est perpétuée à travers les dispositifs symboliques et tacites du rite. À l'heure actuelle, cette hégémonie est entrée en crise, et le rite catholique du mariage en manifeste un symptôme quand il se laisse refaçonner par l'ouverture au discours sur l'amour comme l'une des bases du mariage. Pour cause de cette référence, la performativité rituelle du mariage est devenue ambiguë : en s'appropriant le discours biblique sur l'amour, elle s'ouvre aussi à d'autres réalités qui peuvent y trouver assise, dont notamment les relations homosexuelles. Le *Rituel du mariage* cache donc une bonne nouvelle dirigée aux personnes homosexuelles : « Tous ceux qui aiment sont enfants de Dieu et ils connaissent Dieu » (1 Jn 4, 7b)³⁸.

UN EXEMPLE LORS DE L'UNION CONJUGALE DE DEUX PERSONNES DU MÊME SEXE

Entre-temps, l'Église catholique a pris du retard face à la compréhension émergente de la complexité de l'expérience humaine de la sexualité, tandis que la plupart des Églises chrétiennes acceptent déjà la condition homosexuelle et la

38. Voir *Rituel du Mariage*, n° 265, premier verset pour l'acclamation à l'Évangile.

diversité de genres, en arrivant même à prononcer des bénédictions nuptiales lors d'unions conjugales de personnes du même sexe³⁹. Il est vrai que, dans les traditions protestantes, le mariage est surtout une affaire sociale⁴⁰. Par conséquent, accompagner les fluctuations sociales affectant le mariage est plus simple, en théorie, pour les églises protestantes. Plongeons donc dans un exemple de programme rituel de liturgie de la Parole, lors de l'union conjugale de deux personnes du même sexe. Nous choisissons deux formulaires de l'Église épiscopale des États-Unis en raison de leur accessibilité et diffusion (voir annexes). On met en œuvre la même approche analytique, dans une perspective dramaturgique, portant une attention particulière à la relation entre la forme de surface et la forme profonde.

Les formulaires sont souples et les consignes très générales. On fournit une liste de péricopes de l'Ancien et du Nouveau Testament. On offre aussi une liste de lectures évangéliques. Cela suggère que la forme de surface tend à se réduire à une version brève, consistant dans une lecture, suivie d'un Psaume ou un autre chant, et l'Évangile. La rubrique sent le besoin de préciser que «si la Sainte Communion doit être célébrée, un

39. Cela n'empêche pas de trouver des tensions, précisément à partir de lectures normatives de la Bible. Comparer, par exemple, D. W. S. BELOUSEK, *Marriage, Scripture, and the Church. Theological Discernment on the Question of Same-Sex Union*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2021, avec C. HERBERT, *Towards a Theology of Same-Sex Marriage. Squaring the Circle*, Londres/Philadelphie, Jessica Kingsley, 2021.

40. Selon Luther, «comme le mariage a existé chez les infidèles dès le commencement du monde et qu'il y persiste encore aujourd'hui, il ne peut pas être défini comme un sacrement de la nouvelle loi et de la seule Église [...]». LUTHER, *Prélude de la captivité*, p. 232.

passage des Évangiles conclut toujours les lectures». On ajoute encore que «lorsque la bénédiction est célébrée dans le contexte de l'Eucharistie dominicale, les lectures du dimanche sont utilisées, sauf si l'on a la permission de l'évêque pour prendre les passages adaptés à la bénédiction nuptiale» (formulaire 1). Cette rubrique rappelle des traits spécifiques du modèle typologique de liturgie de la Parole, qui a son critère herméneutique principal dans la référence christologique, discernée notamment dans les textes de l'Ancien Testament, en tant que figures prophétiques ou anticipatrices de la révélation en Jésus-Christ. La présence des lectures du dimanche renforce l'importance accordée au modèle typologique. Cependant, il est possible d'entrevoir dans ces formulaires un «modèle pastoral».

Trois aspects confirment la teneur pastorale de ce modèle de liturgie de la Parole : l'inclusion de textes sur l'amour (ex. : 1 Co 12,31b-13,13), de textes pouvant être mis en corrélation avec les différentes identités sexuelles (ex. : Rt 1,16-17) et la possibilité de prendre «d'autres lectures de l'Écriture adaptées à l'occasion» (formulaire 2). En effet, quand on ne célèbre pas l'eucharistie, et si le jour de la célébration n'est pas le dimanche, on peut utiliser d'autres textes plus adaptés aux circonstances, même en dépit de l'Évangile. En plus, les propositions de lectures ne manifestent pas une tendance vers la concentration thématique, mais le principe herméneutique qui semble être mis en valeur est celui de la réponse à la particularité de chaque situation.

Les deux liturgies de la Parole (catholique et protestante) s'ouvrent à l'amour comme critère contextuel. Cependant, là

où le rite catholique exige la proclamation d'une lecture biblique sur le mariage, le rite protestant laisse les portes ouvertes à au moins deux possibilités différentes: la lecture dominicale (modèle typologique) ou la lecture existentielle (modèle pastoral). Le rite catholique semble plus systématique que le rite protestant dans ses propositions. Comme nous avons déjà remarqué, le critère de l'amour se manifeste clairement dans les possibilités de choix des Psaumes responsoriaux et dans la sélection de versets alléluïatiques du rite catholique. Les propositions de psaumes du rite protestant ne semblent pas suivre un critère, et on ne fait aucune référence aux versets à chanter avec l'acclamation à l'Évangile.

Le rite catholique tend à expliciter les règles rituelles et donc à se présenter clairement comme une réalité normative pour le couple de nouveaux mariés et aussi pour les ministres ordonnés. À son tour, la fluidité du rite protestant ouvre les portes à la possibilité d'un exercice du pouvoir non régulé, qui peut coïncider avec la règle de la communauté, mais aussi avec les coups de cœur du pasteur ou de la pasteure.

Dans les deux cas, le défi pastoral n'est pas automatiquement relevé. Dans le contexte catholique, on risque de perpétuer une vision dogmatique du mariage qui tend à entrer en conflit avec la diversité sexuelle, dans la mesure où le mariage semble consacrer l'hétérosexualité, et celle-ci réaffirmer la valeur sociale du mariage par l'exclusion d'autres formes d'union conjugale. Dans le contexte protestant, on peut vivre exactement le même enjeu, si le pasteur ou la pasteure possèdent une vision dogmatique du mariage comme réalité

divinement instituée, confirmée par la *sacra pagina*, de l'union d'un mâle et d'une femelle. Une variante consisterait dans la mise en œuvre d'une distinction d'apparence théologique et pastorale entre le mariage (compris comme l'union d'un homme et d'une femme) et d'autres types d'alliance conjugale, dont celles entre personnes du même sexe.

Selon nous, le défi du modèle pastoral implique l'audace de ritualiser la Bible en réponse à la particularité humaine et existentielle de chaque personne. Il ne s'agit pas de lire la Bible en y cherchant des passages justifiant les situations – dans ce cas, l'amour homosexuel –, mais de lire les circonstances en conversation avec la Bible, c'est-à-dire en écoutant en elle ce que les générations ont discerné comme Parole de Dieu pour donner continuité et actualité à la même dynamique herméneutique. Par conséquent, il ne s'agit non plus d'un travail de bureau, mais d'une démarche humaine au sein de la communauté de foi, consistant dans la mise en scène du récit biblique par sa proclamation liturgique. Dans ce contexte, et dans ce contexte seulement, l'écoute n'est pas qu'une métaphore, mais gagne l'aspect d'une réalité factuelle, inhérente et proportionnelle à l'articulation sonore du texte, selon un format particulier. De cette façon, la communauté effectivement réunie en assemblée se manifeste comme auditrice de la Parole, la transmettant dans la mesure de son accueil. C'est ici que nous souhaitons placer la pertinence des différents modèles de liturgie de la Parole mentionnés plus haut. La corrélation entre l'expérience de foi témoignée par le texte et celle qui est faite par nous, aujourd'hui, avec le texte, se laisse commander par le principe herméneutique caractérisant la structure profonde

d'une liturgie de la Parole. Il n'y a aucune raison pour retenir uniquement le format herméneutique du modèle typologique. Autant le rite catholique que le rite protestant s'ouvrent aux possibilités du modèle pastoral qui est, à notre avis, celui offrant aux personnes de genres divers le «droit» de prise de parole sous la forme du «don» de l'appropriation de la Parole de Dieu consignée dans les écritures, dans la foi et la communion ecclésiales. Les traits fondamentaux de la pastoralité peuvent d'ailleurs s'accorder aux modèles restants. Ici, le rite catholique du mariage, malgré son caractère dogmatique et sa tendance apologétique, constitue un exemple à déployer dans la mesure où il incorpore déjà le principe de la réponse aux circonstances particulières. Le dialogue œcuménique sur la «sacramentalité» des bénédictions nuptiales lors des unions conjugales de personnes du même sexe est l'un des sentiers à prendre dans ce sens, à condition d'accepter la primauté du principe pastoral sur le principe dogmatique.

CONCLUSION: UNE «BIBLE LITURGIQUE» DES GENRES ET IDENTITÉS SEXUELLES

Notre thèse est qu'une Bible «pour tous» existe déjà dans les prémices d'une «Bible liturgique» des genres et identités sexuelles. La lecture de la Bible en tant que littérature est une porte d'entrée, et un nombre grandissant de personnes y arrive par ce chemin. Cependant, si précieuse qu'elle soit, cette approche est limitée. Elle réclame un achèvement, quand le lecteur, après avoir ouvert son esprit au texte, y plongera sans

réserve ou barrières. Alors, la distance entre le lecteur et le texte s'estompera et le lecteur se laissera lire et vivifier par le texte, devenu action, événement. Le texte quitte ainsi l'espace de la page pour entrer dans le temps et se manifester dans une forme vive et sonore, grandissant comme la semence lancée à terre s'il en trouve les conditions favorables (voir Mc 4, 13ss; Mt 13, 18ss; Lc 8, 4ss). Les rites chrétiens ne sont que les ramifications de la rencontre avec le Christ dans les écritures – « Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24,27) – culminant dans la fraction du pain – « Et ils racontèrent ce qui leur était arrivé en chemin, et comment ils l'avaient reconnu au moment où il rompit le pain » (Lc 24,35). Or, notre thèse est que cette même expérience de relecture des écritures est à l'œuvre chaque fois qu'une personne homosexuelle, un couple homosexuel, une famille dont l'enfant vient de « sortir du placard », une communauté paroissiale accueillante et reconnaissante à l'égard de ses membres de condition homosexuelle, arrêtent sur le chemin pour célébrer et relire les écritures afin de comprendre et d'annoncer l'œuvre de Dieu en eux.

Cette expérience se fait encore sous le signe de sentiments analogues à la tristesse ressentie par les deux disciples sur le chemin d'Emmaüs et sous la contrainte de la discrétion. L'Église catholique vit dans la dissonance cognitive et comportementale par rapport aux personnes homosexuelles. À leur tour, la plupart de ces dernières, sûrement par souci de survie, acceptent les conditions du pacte de secret. Un petit reste commence cependant à se manifester. Quelques fidèles,

exerçant ou non des ministères, théologiens, personnes consacrées, prêtres, diacres et évêques commencent à assumer des postures d'ouverture et à mettre en discussion l'hégémonie idéologique qui tend à refouler les expériences de vie des personnes de genres divers, offrant ainsi des contributions significatives pour changer leur situation. Il faut plus, beaucoup plus. Cependant, le plus important existe déjà, et c'est la conversion à la Parole comme événement temporel primant sur la dimension spatiale des écritures. La « Bible liturgique » n'est pas que la forme de surface de l'organisation de nos lectionnaires ; elle est surtout le retour du texte à la vie, par la proclamation, le chant et la musique, la prière et la bénédiction, dans la ritualité liturgique et sacramentelle. La canonisation des textes a exigé leur spatialisation, d'abord comme texte étendu sur la page, ensuite fixé dans sa version orthodoxe et, finalement, mis en ordre dans le canon. La ritualisation liturgique ressuscite le texte, permettant qu'il soit actualisé et approprié dans sa dynamique dialogale, au fil du temps.

Le discernement du contenu à transmettre, par la distinction des aspects historiques du texte, est absolument nécessaire à l'herméneutique biblique, mais il faut aller plus loin et créer les conditions de son écoute comme Parole de Dieu, ainsi que pour une réponse à la même, dans la liberté, ici et maintenant. C'est pour cette raison que la *lectio divina*, d'une part, et l'étude exégétique, d'autre part – bien qu'elles soient nécessaires – ne sont jamais suffisantes pour entendre et se laisser féconder par la Parole de Dieu contenue dans les écritures. La liturgie n'arrive pas qu'après l'écoute des écritures, comme réaction. L'écoute est déjà un geste rituel, soutenant la proclamation et

tous les autres déploiements liturgiques de la Parole, jusqu'au sacrement *stricto sensu*. L'Église qui fait le sacrement le fait seulement dans la mesure où elle se laisse façonner par l'écoute de la Parole en tant qu'acte liturgique. Par conséquent, l'appropriation liturgique, ritualisée, des écritures par les personnes homosexuelles fait d'elles auditrices et aussi annonciatrices de la Parole au monde et à l'Église, notamment quand cette dernière persiste dans la surdité et la cécité face aux merveilles opérées par Dieu dans les personnes homosexuelles, leurs familles, leur histoire et milieux de vie.

ANNEXES

*Église épiscopale des États-Unis, bénédiction
nuptiale (Formulaire 1)*

Les fidèles s'assoient. Ensuite, un ou plusieurs des passages suivants de l'Écriture sont lus. Si la Sainte Communion doit être célébrée, un passage des Évangiles conclut toujours les lectures. Lorsque la bénédiction est célébrée dans le contexte de l'Eucharistie dominicale, les lectures du dimanche sont utilisées, sauf si l'on a la permission de l'évêque pour prendre les passages adaptés à la bénédiction nuptiale.

Rt 1: 16-17

1 S 18: 1b, 3, 20: 16-17, 42a; ou 1 S 18: 1-4

Ec 4: 9-12

Ct 2: 10-13, 8: 6-7

Mi 4:1-4

Rm 12: 9-18

1 Co 12: 31b-13: 13

2 Co 5: 17-20

Ga 5: 14, 22-26

Ep 3: 14-21

Col 3: 12-17

1 Jn 3: 18-24

1 Jn 4: 7-16, 21

Entre les lectures, un psaume, un cantique ou un hymne peut être chanté ou proclamé. Les psaumes⁴¹ appropriés sont les suivants :

Psa 65

Psa 67

Psa 85 : 7-13

Psa 98

Psa 100

Psa 126

Psa 127

Psa 133

Psa 148

Psa 149 : 1-5

Les passages appropriés des Évangiles sont les suivants :

Mt 5 : 1-16

Mc 12 : 28-34

Lc 6 : 32-38

Jn 15 : 9-17

Jn 17 : 1-2, 18-26

41. Numérotation massorétique.

*Église épiscopale des États-Unis, bénédiction
nuptiale (Formulaire 2)*

Ensuite, un ou plusieurs des passages suivants de la Sainte Écriture sont lus. D'autres lectures de l'Écriture adaptées à l'occasion peuvent être utilisées. S'il doit y avoir la communion, un passage de l'Évangile conclut toujours les lectures.

Gn 1: 26-28

Ct 2: 10-13; 8: 6-7

Tb 8: 5b-8

1 Co 13: 1-13

Ep 3: 14-19

Ep 5: 1-2

Col 3: 12-17

1 Jn 4: 7-16

Entre les lectures, un psaume, un cantique ou un hymne peut être chanté ou proclamé. Les psaumes appropriés sont les suivants:

Ps 67

Ps 127

Ps 128

Lorsqu'un passage de l'Évangile doit être lu, tous se lèvent, et le diacre ou le ministre nommé dit :

Le Saint Évangile de notre Seigneur Jésus-Christ selon

Les fidèles : Gloire à toi, Seigneur Jésus.

Mt 5: 1-10

Mt 5: 13-16

Mt 7: 21, 24-29

Jn 15: 9-12

Après l'Évangile, le lecteur dit :

L'Évangile du Seigneur.

Les fidèles : Louange à toi, ô Christ.

Une homélie ou une autre réponse aux lectures peut suivre.

Galates 3,25-29 : l'audace en Jésus-Christ ; auto-détermination et émancipation des personnes dans la Bible

JOAN CHARRAS-SANCHO

Ph. D., diacre

Église réformée zurichoise de langue française

JULIETTE MARCHET

Faculté de théologie protestante

Université de Strasbourg

Comment lire la Bible quand on est queer¹ ? Vaut-il mieux fermer ce vieux livre poussiéreux et passer à autre chose, ou y a-t-il encore quelque chose d'émancipateur à y trouver ? Cette question peut paraître radicale pour certaines

1. Le mot *queer*, qui veut dire « bizarre ou étrange » en anglais, est un terme parapluie qui a été récupéré par la communauté LGBTQIA+ et que nous utilisons ici pour parler de toutes les identités liées aux minorités sexuelles et de genre.

personnes², mais pour beaucoup de personnes LGBTQIA+³ chrétiennes, c'est une question qui s'est réellement posée à un moment de leur vie et de leur parcours de foi. Pour répondre à cette question, les théologiens, théologiennes, pasteurs et pasteures queers citent souvent un verset comme ayant un certain potentiel libérateur : Galates 3,28. « Il n'y a plus ni Juif ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ⁴. »

Pourquoi nous intéresser à ce verset ? D'abord, car il a fait couler beaucoup d'encre concernant son interprétation. Ensuite, parce qu'il semble tiré tout droit d'une liturgie baptismale⁵. Or, à nos yeux, le défi que rencontrent les personnes LGBTQIA+ chrétiennes n'est pas uniquement lié à leur

2. Nous ferons le choix dans cet article de l'usage de l'écriture inclusive qui comprend l'emploi du point médian ou des doublets au long ainsi que l'accord de proximité. L'objectif est de rappeler au lectorat l'existence de femmes, que ce soit dans le monde de la Bible ou de la recherche.
3. LGBTQIA+ est l'acronyme de lesbiennes, gays, bisexuels, transgenres, queers, intersexes, asexuels, etc.
4. Pierre Bühler va même jusqu'à compléter la suite d'oppositions en écrivant « il n'y a plus ni hétérosexuel ni homosexuel », invitant à penser plus loin le verset bien connu. P. BÜHLER, « Pour un (Saint) esprit d'inclusivité », dans Y. BOURQUIN et J. CHARRAS SANCHO (dir.), *L'accueil radical, Ressources pour une Église inclusive*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 193-204 (199).
5. Le verbe à l'aoriste βαπτίσθητε en Gal 3,27 est assez clair sur le fait que Paul décrit l'événement du baptême comme quelque chose qui a eu lieu une fois pour toutes. De plus, le verset 27 et les suivants semblent expliciter la signification du baptême donnée par Paul, que l'on trouve aussi en 1 Co 12,13 et Col 3,11. On peut citer Michel Gourgues :

La référence commune au baptême en 1 Co 12,13 et en Ga 3,28 amène à postuler pour ce formulaire une origine liturgique et plus précisément baptismale. Très tôt, avant Paul ou du moins avant la première aux Corinthiens, lors de la célébration du baptême, les chrétiens auraient proclamé que celui-ci marquait le dépassement des différences qui pouvaient exister entre eux. C'est ainsi qu'à l'évocation du baptême comme lieu du don de l'Esprit, 1 Co 12,13,

relation au texte biblique, mais aussi à leurs pratiques religieuses. En effet, la vie chrétienne, même celle protestante basée sur le *sola scriptura*, ne se limite pas à lire la Bible. Elle comprend aussi des temps communautaires et des rites religieux, plus communément appelés « actes pastoraux ». Dans cet article, il sera donc important pour nous d'étudier dans un premier temps la réception d'un passage, Gal 3,28, que nous qualifierons à partir de maintenant aussi de « passage audacieux », pour déterminer son cadre d'utilisation et la façon dont l'audace de ce passage peut être valorisée ou non. Nous avons fait le choix de qualifier un verset biblique d'audacieux en opposition aux fameux « passages de la terreur » (*clobber passages*) qui désignent ces six passages bien trop souvent utilisés et cités pour nuire aux droits des personnes queers contemporaines⁶. De plus, dans les réflexions féministes populaires actuelles, on souligne régulièrement de manière humoristique « l'audace » qu'auraient les hommes à prendre une trop grande place ou à se battre pour leurs droits seuls⁷.

en se souvenant de la proclamation faite lors de la liturgie, aurait été amené à joindre celle de l'identité diversifiée des baptisés.

M. GOURGUES, « “Ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre, ni mâle et femelle” (Ga 3,28). Sur une contribution de la première génération chrétienne à une affirmation des droits humains », *Sciences et Esprit*, 69, 2 (2017), p. 241-262 (252).

6. Il s'agit de Gn 19,1-38 (l'histoire de Sodome), Lv 18,22 et 20,13 (les relations entre deux hommes comme abomination), Ro 1,26-27 (les relations non naturelles), 1 Co 6,9-11 (Paul condamne les *aresnekoiti*), 1 Ti 1,9-10 (Paul condamne les *malakoi*). Certaines personnes font le choix d'ajouter d'autres passages à cette liste « de la terreur ».
7. L'expression relevant plus de la culture populaire qu'universitaire, on renverra à ce sujet à l'article de *Urban dictionary*, « *male audacity* », <<https://www.urbandictionary.com/define.php?term=male%20audacity>>, consulté le 15 septembre 2023, ou simplement à une recherche sur Google ou YouTube avec les mots clés « *male audacity* ».

Il nous était donc important de proposer en parallèle une audace biblique et inclusive.

Comment notre verset est-il mobilisé pour accompagner un moment particulièrement engageant de la vie des personnes chrétiennes, c'est-à-dire le baptême ? Ainsi, après avoir exploré les multiples interprétations possibles de Gal 3,28 allant de la théologie «classique» à la théologie queer, nous nous intéresserons dans une deuxième partie à l'usage qui en est fait dans neuf liturgies francophones officielles. Nous ferons aussi un détour par une liturgie audacieuse de changement de nom de personnes transgenres. Dans une troisième partie, nous proposerons quelques réflexions sur l'usage des identités en théologie avant d'ouvrir notre recherche sur l'importance de l'autodétermination, qui est au cœur des questionnements queers et féministes.

GALATES 3,28 DANS LA RECHERCHE

Un verset avec un potentiel émancipateur ou non ?

Galates 3,28 est un verset biblique qui semble occuper grandement la recherche contemporaine. Et on peut comprendre les chercheurs et les chercheuses qui, à la suite des lectrices et lecteurs, s'arrêtent sur ce passage curieux. Dans cette lettre écrite par Paul entre 47 et 52 de notre ère, ce dernier s'emploie à penser la différence entre Juifs et Grecs en se concentrant sur un problème principalement masculin : la circoncision. Ainsi, d'un point de vue féministe, l'épître aux Galates est une lettre qui traite de phallus pour appuyer un

objectif théologique : les nouveaux convertis n'ont pas besoin de se faire circoncire, car ce n'est plus la loi ni les œuvres qui priment, mais la foi en Jésus Christ ressuscité⁸. Il n'est plus nécessaire de changer de groupe ethnique ou de nationalité pour rejoindre le peuple de Dieu.

Mais pourquoi nous parler aussi à cet endroit du texte de la différence entre esclaves et libres, et hommes et femmes, alors que seule la première partie de la formule est importante dans le contexte de Galates ? L'ajout paraît surprenant, et cette bizarrerie fait le bonheur des exégètes, puisque Paul semble ouvrir une brèche dans son propos, jusqu'alors contrôlé. Mais plus que cela même, la formule de Paul en Gal 3,26-28 peut être vue en opposition directe avec ce que devaient expérimenter les disciples de Jésus dans leur contexte patriarcal et esclavagiste antique⁹. Michel Gourgues fait ainsi remarquer l'existence à la même époque de la prière matinale des hommes juifs présents dans le Talmud palestinien : « Rabbi Yehoudah dit : Un homme doit réciter chaque jour trois bénédictions : “Merci de ne pas m'avoir créé païen, merci de ne pas m'avoir créé ignorant, merci de ne pas m'avoir créé femme”¹⁰. » Ainsi, cette formule néo-testamentaire semble « malgré tout » libératrice et chemine vers une fin de sexisme/misogynie par rapport à son contexte de rédaction.

8. B. KAHL, « *Der Brief an die Gemeinden in Galatien. Vom Unbehagen der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins* », dans L. SCHOTTROFF et M.-T. WACKER (dir.), *Kompendium Feministische Theologie*, 3^e édition, Munich, Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 603-611 (604).
9. Y. DREYER, « Remembering the “Oldest Creed”, Overcoming the Age-Old Anomaly », *Neotestamentica*, 53, 2 (2019), p. 249-269 (255).
10. M. GOURGUES, « “Ni Juif ni Grec...” », p. 255.

Et en effet, aujourd'hui encore, plusieurs auteurs et autrices voient dans cette péricope une source biblique pour affirmer l'unité de tous les êtres humains dans la diversité, mais aussi, de manière plus actuelle, l'égalité entre les femmes et les hommes¹¹. D'autres, cependant, comme Rhoda Ayomiotan Bamisile, ne trouvent pas dans Gal 3,28 une formule qui pourrait appuyer une nouvelle structure sociale. Bamisile critique ainsi son interprétation en théologie féministe. Pour elle, ce passage traite de la nature du salut et de la position spirituelle à adopter devant Dieu. Vouloir y trouver un argument pour l'égalité entre les genres semble être à ses yeux une surinterprétation du texte¹². Ainsi, le défi de l'interprétation de Gal 3,28 dans notre contexte contemporain est celui du poids que l'on peut donner à Gal 3,28 relativement aux nombreux autres textes de Paul sur le sujet de la différence hommes/femmes ou esclaves/libres. Il est aussi utile de se rappeler que

-
11. Voir C. L. WESTFALL, «Male and Female, One in Christ. Galatians 3:26-29», dans R. W. PIERCE, C. L. WESTFALL et C. L. MCKIRLAND, *Discovering Biblical Equality: Biblical, Theological, Cultural, and Practical Perspectives*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2021, p. 102-114 (110): «dans l'Église, ces identités distinctes ne devaient pas avoir l'importance qui leur était attribuée dans la culture gréco-romaine ou dans le judaïsme. Les identités et les relations entre les groupes doivent être réinterprétées et modifiées par les commandements inclusifs de Paul à l'Église». Pareillement, T. ADEYEMO (Gen. Ed.), *Africa Bible Commentary*, Nairobi, Kenya, Word Alive Publishers, 2006, p. 1422: «Leur vie prenait les caractéristiques, les vertus et les intentions du Christ. En raison de ce changement, les différences entre eux disparaissaient, car ils se ressemblaient tous en tant que membres de la famille du Christ. Les catégories telles que la race, le statut et le sexe n'ont plus d'importance. Ils ne font plus qu'un.»
 12. R. A. BAMISILE, «Interpreting Galatians 3:28 in the Light of Feminist Theology», *The American Journal of Biblical Theology*, 21, 44 (2020), p. 1-15 (9). Plus loin, elle affirme qu'il peut y avoir une égalité ontologique entre les sexes, mais qu'il doit rester une différence et une subordination fonctionnelle entre les hommes et les femmes (p. 10).

même si le contenu de Gal 3,28 nous paraît révolutionnaire et nous rappelle des textes beaucoup plus récents, comme certains discours pour les droits de la personne, il reste l'extrait d'un texte antique issu d'un contexte très différent du nôtre. C'est ce que fait remarquer Jeremy Punt lorsqu'il explique qu'à ses yeux, Paul n'avait pas pour ambition d'ajouter à sa lettre un sens émancipateur ou libérateur des normes. En effet, les distinctions supposées dans les lettres de Paul entre sexe et genre présupposent l'inégalité de genre basée sur l'infériorité féminine : « Paul suggère, en utilisant la formule baptismale de Gal 3,28, que la nouvelle source d'identité et donc d'harmonie au sein de la communauté est le corps masculin du Christ¹³. » Dans ce contexte, pour parvenir à l'androgynie, les femmes devaient devenir de plus en plus masculines : « Ainsi, plutôt que d'éliminer les distinctions de sexe et de genre, Gal 3,28 a maintenu et même radicalisé la masculinité, comme l'indique le baptême de la femme dans une image divine qui était considérée comme une masculinité parfaite¹⁴. » Cette lecture remet alors en cause un potentiel vraiment libérateur du verset pour les femmes ou les personnes qui ne sont pas des hommes cisgenres¹⁵.

13. J. PUNT, « Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28. A Postcolonial, Queer Reading of an Influential Text », *Neotestamentica*, 44, 1 (2010), p. 140-166 (162).

14. *Ibid.*, p. 154.

15. « Une personne est cisgenre quand le genre qui lui a été attribué à la naissance d'après ses organes génitaux est celui qui est pleinement le sien. On parle de cisidentité. La cisidentité est simplement une façon de vivre son genre ; elle est très largement majoritaire dans notre société et, du fait de cette domination numérique, notre société est faite pour des personnes cisgenres. » LEXIE, *Une histoire de genres. Guide pour comprendre les transidentités*, Vanves, Marabout, 2021, p. 279.

Gal 3,28 est-il une formule au potentiel libérateur et révolutionnaire ou un verset finalement assez conservateur? On peut dire que les deux interprétations se côtoient. On citera encore, pour un point de vue assez conservateur, ou en tout cas hétéronormatif et binaire, la relation que fait apparaître Daniel Wayne Roberts entre Gal 3,28 et Gn 2,24. En se concentrant sur ἄρσεν καὶ θῆλυ, «l'homme et la femme» en grec, Roberts note qu'ils ne sont utilisés nulle part ailleurs chez Paul, et seulement deux autres fois dans le Nouveau Testament (Mt 19,4 et Mc 10,6). Dans l'Ancien Testament, le parallèle le plus direct serait avec Gn 1,27, puisque רכז et הבקנ sont traduits dans la Septante par la même formulation ἄρσεν καὶ θῆλυ. De plus, les deux couples – juif/grec et esclave/libre – utilisent la conjonction οὐδὲ, mais le couple mâle/femelle utilise la conjonction καὶ, exactement comme en Gn 1,27. Toutefois, pour Roberts, le véritable parallèle est celui entre Gal 3,28 et Gn 2,24, puisque c'est dans ce parallèle que Jésus fait face à la question des pharisiens sur le divorce¹⁶.

Penchons-nous enfin sur la compréhension de notre péricope comme formule baptismale. En effet, le verset 27 annonce la situation d'un baptême (ἐβαπτίσθητε). Dans le monde de la recherche, beaucoup sont d'accord pour proposer l'hypothèse que la structure triple du verset 28 serait issue d'une formule préexistante, déjà utilisée dans les communautés

16. Gal 3,28 est une «citation subtile et délibérée par Paul de Gen 1,27 pour attirer l'attention sur l'unité trouvée dans le Christ comparée à l'unité de l'homme et de la femme dans le mariage par une allusion ou un écho à Gen 2,24». D. W. ROBERTS, «Male and Female in Galatians 3:28: A short Biblical Theology of Unity», *STR*, 13, 1 (2022), p. 1-23 (6).

judéo-chrétiennes. Par exemple, Michel Gourgues donne cinq raisons à cette hypothèse : le parallèle avec Gn 1,27, la rupture par rapport au contexte de la lettre, le vocabulaire employé, la discontinuité thématique et l'absence d'explication¹⁷. Il fait aussi remarquer les parallèles évidents avec 1 Cor 12,13 et Col 3,11, deux autres formules baptismales que l'on retrouve dans les lettres pauliniennes. Cependant, dans ces deux autres exemples, on ne trouve pas la différence mâle/femelle propre à Galates. Yolanda Dreyer va même plus loin en expliquant qu'ici, Paul est moins intéressé par la formule de baptême que par le caractère révolutionnaire de la formule qu'il cite, mais il se retrouve à parler de baptême, car cela faisait partie d'un credo ancien utilisé dans les premières communautés¹⁸. Le cœur du propos de Paul serait alors l'alternative politique proposée, et non pas le baptême¹⁹. L'indication claire d'une source pour cette tradition baptismale existante n'ayant pas encore été trouvée, il est cependant difficile de donner un rôle trop important à ce potentiel credo originel²⁰.

Gal 3,26-28 était-elle une véritable formule de baptême utilisée par des groupes chrétiens du premier siècle ou bien surtout une figure de style paulinienne ? À quel moment la formule a-t-elle cessé d'être utilisée ? Ces questions doivent malheureusement rester en suspens, mais ce qui nous intéresse ici est tout de même le caractère révolutionnaire et libérateur du baptême qui semble transparaître dans le travail des différents

17. M. GOURGUES, « "Ni Juif ni Grec..." », p. 249-250.

18. Y. DREYER, « Remembering the "Oldest..." », p. 258.

19. *Ibid.*, p. 256.

20. J. PUNT, « Power and Liminality... », p. 147.

auteurs et autrices cités. À la suite de cette enquête, il apparaît que par le baptême, en revêtant le Christ, les individus ne sont plus séparés par leurs différences, qu'elles soient visibles ou invisibles. Comme les Juifs et les Grecs ne sont plus séparés par les conventions culturelles malgré leurs différences phalliques, les esclaves et leurs maîtres sont justifiés de la même manière, tout comme les hommes et les femmes.

Gal 3 et la théologie queer : la remise en cause des identités de genre?

Après avoir passé en revue de façon non exhaustive la manière dont on parle de Gal 3,28 dans la recherche contemporaine occidentale, nous avons cherché les fois où le même passage apparaît chez des chercheurs et chercheuses queers et féministes.

Comme exposé plus haut, Punt montre que même si ce verset a un contenu on ne peut plus audacieux et libérateur pour la vie des personnes croyantes, il ne peut déployer toute sa force qu'en prenant de la distance avec son contexte d'écriture. Ainsi, Collen M. Conway fait remarquer que, «dans le monde antique, l'androgynie ne signifiait pas l'égalité, comme si cet être primitif était compris comme étant à parts égales mâle et femelle. Cette perfection ontologique était typiquement comprise comme incorporelle et masculine²¹». Harald Matern est aussi critique du réel potentiel de ce verset sauf

21. C. M. CONWAY, «The construction of Gender in the New Testament», dans A. THATCHER (dir.), *The Oxford Handbook of Theology of Sexuality and Gender*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 222-238 (229).

dans un sens eschatologique, car, pour lui, il est avant tout question ici de la dimension spirituelle de la foi, puisqu'il s'agit d'une ancienne formule baptismale. Paul, en rédigeant sa lettre aux Galates, n'aurait pas appelé à mettre fin aux différences de genre (binaires) dans la vie quotidienne des premiers chrétiens et chrétiennes, comme le prouvent de nombreux autres textes du corpus paulinien (p. ex. Éph 5,22-6,5 ou Col 3,18-4,1)²².

Toutefois, comme l'indique Muriel Schmidt, la théologie queer « remet systématiquement en question les normes sociales, notamment celles qui concernent la sexualité et le genre ; [...] revisite le discours classique de la théologie chrétienne et revendique l'effacement des binaires essentialistes qui la fondent²³ ». Elle ne va donc pas s'arrêter à ce premier obstacle qu'est le contexte patriarcal et hétéronormatif de Paul. Colleen M. Conway écrit ainsi : « Je dirais qu'il n'y a aucune raison théologique pour que les interprétations du texte biblique soient limitées par "l'hégémonie de la critique historique" ». Ici, la théorie queer peut faire un meilleur travail, en reconnaissant à la fois la réalité du contexte historique du Nouveau Testament et la lecture délibérément à contre-courant de celui-ci²⁴. » Gal 3,28 et sa péricope vont donc être étudiées et interprétées pour leur potentiel de remise en cause des identités de genre binaires (homme/femme).

-
22. H. MATERN, « [...] und schuf sie als Mann und Frau. Ethische Herausforderungen transidenter Individualität aus theologischer Perspektive », dans M. SCHOCHOW, S. GEHRMANN et F. STEGER (dir.), *Inter* und Trans*identitäten. Ethische, soziale und juristische Aspekte*, Giessen, Psychosozial-Verlag, 2016, p. 135-154 (147-148).
 23. M. SCHMID, « Queer theology? De quoi parle-t-on? », dans Y. BOURQUIN et J. C. SANCHO (dir.), *L'accueil radical...*, p. 69-84 (64).
 24. C. M. CONWAY, « The Construction of Gender... », p. 229.

Pour commencer, les perspectives queers et féministes se sont intéressées à la relation entre Gal 3,28 et les premiers chapitres de la Genèse. Les recherches de Katy E. Valentine remettent par exemple en question le rapport hétéronormatif proposé par Daniel Wayne Roberts entre Gal 3,28 et Gen 2,24. D'après elle, ce qui est clair, c'est plutôt le parallèle entre Gal 3,28 et Gen 1,27, qui est une citation directe et manifeste du texte juif. Dans son article, «Examining Scripture in Light of Trans Women's Voice», elle montre de façon détaillée et documentée comment l'être androgyne qui existait avant la création de la femme et de l'homme peut nourrir notre compréhension queer et transinclusive de Galates. Être ni homme et femme est une réalité pour des personnes aujourd'hui et l'androgyne originel, même s'il reste un mythe, donne une place à ces personnes dans notre vision chrétienne du monde. Valentine est ainsi allée interroger des personnes trans pour leur demander quel rapport elles entretenaient avec ces deux passages. Elle démontre que, plus qu'un verset croustillant pour les exégètes, Gal 3,28 trouve un écho important dans la vie de foi des personnes trans²⁵. Le théologien trans Austen Hartke écrit aussi dans son livre que ce passage a joué un rôle important dans son parcours de foi: «Le lien avec le baptême, la négation du genre comme barrière à l'acceptation, la métaphore de l'adoption au sein d'une famille croyante: tout cela parlait directement à mon cœur. J'ai décidé que ce serait le

25. K. E. VALENTINE, «Examining Scripture in Light of Trans Women's Voice», dans S. SCHOLZ (dir.), *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford Handbooks, 2020, p. 508-523.

verset de mon baptême et je suis retournée chez moi pour demander à mon ancien pasteur de fixer une date²⁶. »

Dans une perspective plus théorique, Susannah Cornwall explique que dans ce verset, ce « qui a cessé d'être "en Christ", c'est le schéma masculin et féminin de l'existence humaine : un système restreint et hétéronormatif dans lequel les êtres humains n'ont de sens qu'à travers une soi-disant complémentarité sexuelle ». En Christ, les identités de genre n'ont pas le dernier mot sur nous et aucune n'a le dessus sur les autres. « Elles font partie de notre devenir, mais elles ne sont pas le devenir lui-même²⁷. » Gal 3,28 est un verset audacieux qui nous appelle aussi à l'audace, voire au courage de penser une société hors du binarisme de genre, une société et une Église où les personnes trans, non binaires et toutes personnes repensant les enfermements des normes de genre sont les bienvenues. Bien sûr, il est difficile de s'imaginer vivre dans un monde terrestre sans les catégories de genre qui structurent actuellement nos modes de vie. Mais face à l'identité de chrétiens et chrétiennes à laquelle nous sommes appelés, celle du genre est beaucoup moins importante, voire inutile²⁸. Le théologien trans Justin Sabia-Tanis fera aussi remarquer que l'objectif de Paul n'est pas, dans Gal 3, d'effacer les différences, mais de changer la manière dont nous voyons les différences.

26. A. HARTKE, *Transforming: The Bible and the Lives of Transgender Christians*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2018, p. 156.

27. S. CORNWALL, « Apophysis and Ambiguity: The "Unknowingness" of Transgender », dans M. ALTAUS-REID et L. ISHERWOOD, *Transformations*, Londres, SCM Press (Controversies in Contextual Theology Series), 2009, p. 13-40 (27).

28. *Ibid.*

L'unité en Christ change la donne dans notre relation aux autres et à leurs différences²⁹.

Or, quelle meilleure manière de faire partie de cette Église que de passer par le baptême, ce que justement Gal 3 annonce? Katy Rudy écrit ainsi :

Par notre baptême, nous devenons de nouvelles personnes, avec une ontologie nouvelle et radicalement différente; tout ce que nous pensons, voyons et faisons dans le monde doit refléter notre appartenance au corps du Christ. Ce qui unit les chrétiens, ce n'est pas la richesse, la classe sociale, les lois édictées par l'homme, l'origine ethnique, la race ou la nationalité, mais plutôt le moi de Dieu, qui se révèle à nous à travers notre appartenance à l'Église chrétienne. Notre première identification est et doit être chrétienne; toute identification qui prendrait le pas sur notre baptême est à éviter³⁰.

Rudy rappelle aussi que l'appartenance chrétienne – qui passe par le baptême et la conversion et non par la reproduction biologique – n'a jamais été une question d'héritage familial³¹. Pour Linn Marie Tonstad, «[a]près le baptême, la distinction entre homme et femme n'a pas d'importance du point de vue chrétien, et les personnes queers, trans, intersexes et non binaires devraient accepter et célébrer le fait que Dieu les a créées ainsi³²».

29. J. SABIA-TANIS, *Trans-Gender: Theology, Ministry, and Communities of Faith*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2018, p. 80-84.

30. K. RUDY, *Sex and the Church: Gender, Homosexuality, and the Transformation of Christian Ethics*, Boston, Beacon Press, 1997, p. 97.

31. E. STUART, «The Theological Study of Sexuality», dans A. THATCHER (dir.), *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 18-31 (25).

32. L. M. TONSTAD, *Théologie Queer*, Genève, Labor et Fides, 2022, p. 44-45.

Pour ces auteurs et autrices, nous sommes d'abord un en Christ avant d'être des hommes ou des femmes. Notre identité de personnes baptisées nous amène à mettre nos autres identités de côté, à les oublier même. Pourtant, ces identités ne sont jamais à supprimer. Ainsi, Hartke nuance cette idée :

Il y a deux façons d'interpréter ce que Paul dit dans Galates 3:28 à propos de notre unité dans le Christ : soit cela signifie que nous sommes tous blanchis et homogénéisés et que nos différences sont effacées, [...] soit cela signifie que nous sommes appelés à trouver un moyen de faire en sorte que nos différentes identités s'intègrent, comme les éclats brillants de couleurs assorties qui composent les vitraux d'une cathédrale. Sommes-nous appelés à la similitude ou à l'unité³³ ?

C'est là le double enjeu paradoxal de la théologie queer : penser les identités sexuelles et de genre en articulant la fin des catégories sans jamais y arriver, et les mettre en valeur pour lutter pour les droits des minorités de genre et sexuelle. Gal 3 peut à la fois être utilisé pour appeler à la fin totale et irréversible des identités de genre comme pour attirer l'attention sur le fait que, finalement, le genre ne devrait pas prendre la place prépondérante qu'il a actuellement dans nos sociétés et nos Églises. La théologie queer nous pousse à sortir de notre zone de confort intellectuel et à nous ouvrir aux marges, par exemple à celles³⁴ qui, depuis toujours, ne trouvent pas leur place dans la binarité de genre. Finalement, c'est Elizabeth Stuart qui fera remarquer, en s'appuyant sur Gal 3,28, que s'il y a bien un lieu et une

33. A. HARTKE, *Transforming...*, p. 161.

34. Le mot «celleux» est la contraction de «celles» et «ceux» et permet d'englober toutes les personnes qu'importe leur genre ou leur non-genre.

communauté où une vie hors des identités binaires et des concepts stables de sexualité ou de genre est possible, c'est bien dans l'Église³⁵. Alors, ayons un peu d'audace!

GALATES 3 ET LA PRATIQUE DU BAPTÊME

Les théologies luthéro-réformées sont unanimes sur un point: le baptême est un sacrement et l'unité autour du baptême est le moteur du travail œcuménique³⁶. Sans magistère comme le catholicisme ou les différents organes décisionnels communs existant dans d'autres confessions telles que l'anglicanisme ou l'orthodoxie, les différentes Églises luthériennes, réformées ou unies mettent en place des commissions liturgiques ou des groupes de travail mandatés pour rédiger des liturgies de baptême. Afin de déterminer si le verset de Galates 3 est utilisé pour les baptêmes dans les Églises luthériennes et réformées, nous examinerons neuf liturgies de baptêmes provenant de France et des cantons suisses. Nous recenserons les versets utilisés, puis analyserons la structure et l'orientation théologique de ces liturgies, avec une attention particulière pour Ga 3,26-27 et, plus largement, pour la notion d'identité.

35. E. STUART, « The Theological Study... », p. 25.

36. Conseil œcuménique des Églises, *Foi et Constitution, Baptême, Eucharistie, Ministère*, Paris, le Centurion, Presses de Taizé, 1982, p. 7 (§D6).

Corpus de l'enquête

Les liturgies de baptême choisies viennent d'Églises dont nous, les deux autrices, sommes proches, et dont l'une des langues liturgiques est le français. Juliette Marchet est en vicariat dans l'Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine (UEPAL), tandis que Joan Charras-Sancho, après y avoir servi un temps, est à présent diacre auprès de la communauté francophone de l'Église réformée cantonale de Zurich. Dès lors, il nous fallait des liturgies françaises mais aussi des liturgies suisses, sans nous limiter à une seule Église cantonale : les exemples utilisés à Vaud et Berne ont retenu notre attention. L'UEPAL étant l'union d'une Église luthérienne et d'une Église réformée, tandis que l'Église protestante unie de France est une Église qui unit les luthériens, luthériennes et les réformés et réformées, il nous a semblé important de prendre un exemple spécifiquement luthérien aussi. Certaines liturgies sont le fruit d'un travail inter-Églises, rassemblées par exemple par la confession ou l'histoire commune. Là aussi nous avons cherché trois exemples. Par ailleurs, il nous a semblé qu'une enquête diachronique allant de 1897 à 2007 permettait de souligner les changements ou les variations, voire les emprunts dans le temps.

Brèves remarques générales

Les liturgies sélectionnées³⁷, bien qu'elles soient issues d'Églises de cultures locales très diverses, ont en commun les rubriques principales du déroulement: instruction/bref rappel catéchétique du baptême; engagement des adultes en la personne des parrains, marraines et parents; institution en Matthieu 28, 18-19 (à une exception près); baptême trinitaire avec, parfois, le rituel de dire le prénom de la personne baptisée publiquement; prière; bénédiction. Jusqu'à quatre situations sont envisagées: un baptême d'adulte, un baptême de catéchumène, un baptême d'enfant/bébé ou un baptême d'enfant malade. Dans ce dernier cas, le ton est plus solennel, moins festif. Toutes les liturgies semblent pensées pour des ministres

37. *Liturgie des Églises réformées de France*, Paris/Nancy, Berger-Levrault, 1897, p. 120-130; *Liturgie de l'Église nationale évangélique réformée du Canton de Vaud*, Lausanne, Presses de l'Imprimerie Centrale, 1940, p. 261-278; *Liturgie de l'Église nationale vaudoise*, Lausanne/Vevey, Maison Steiner/Les presses des Arts Graphiques Klausfelder, 1963, p. 370-387; *Liturgie de baptême de l'Église réformée de France*, Paris, Berger-Levrault, 1963, p. 211-236; *Liturgie des temps de fêtes à l'usage des Églises réformées de la Suisse romande*, Epalinges, Imprimerie La Concorde, 1979, p. 299-302; *Le baptême, don de Dieu*, Communion protestante luthéro-réformée, Strasbourg, Oberlin, 1990; *Liturgie de l'Église réformée du Canton de Berne*, commission jurassienne, 1993, p. 1-38; *Liturgie de l'Église protestante unie de France* (EPUDF), adoptée par le Synode national de Mazamet, 1996, <https://epudf.org/wp-content/uploads/2022/04/liturgie_bapteme.pdf>, consulté le 16 octobre 2023; *Liturgie de l'Alliance nationale des Églises Luthériennes de France*, 2007, <https://acteurs.uepal.fr/public_files/file/liturgie_bapteme_ok.pdf>, consulté le 16 octobre 2023. Cette alliance a regroupé l'Église protestante de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine (EPCAAL), l'Église luthérienne malgache en France et l'Église évangélique luthérienne en France. À la suite de deux processus différents et séparés de quelques années, l'Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine (UEPAL) regroupe à présent l'EPCAAL et l'Église protestante réformée d'Alsace et de Lorraine (EPRAL), tandis que l'EPUDF regroupe à présent l'Église réformée de France (ERF) et l'Église évangélique luthérienne de France (EELF).

ordonné-e-s, et toutes les paroles sont prononcées depuis le pupitre, l'ambon ou la table de communion, sauf pour la liturgie de 1897, qui propose de les prononcer depuis la chaire jusqu'au moment du baptême. Ces liturgies, à l'exception de celle de 1979 qui situe les baptêmes le samedi de la semaine pascale, sont prévues pour un culte dominical classique, sans mention explicite de temps liturgique.

Versets de baptême proposés

Une très grande diversité de versets de baptême est mobilisée pour ces neuf liturgies: 72 versets en tout, dont 54 du Nouveau Testament et 18 de l'Ancien Testament³⁸. La surprise

38. La liturgie des Églises réformées de France, 1897: Mt 19,4; 1 Co 7,14; 1 Pierre 3,21 et 1 Pierre 5/10-11.

La liturgie de l'Église nationale évangélique réformée du Canton de Vaud, 1940: Ps 100,5; Ex 8,4; Mt 19,4 (3x); Mc 16,15-16 (2x); Lc 18,16 (3x); Jn 21,15-17; Ac 2,38-39 (2x); Ac 3,19 (2x); Rm 12,12 et Ep 6,4; Ph 4,3.

L'Église nationale vaudoise, 1963: Gn 17,7; Es 43,1; Ez 36,25; Mt 3,15-17; Mc 10,13-16; Mc 16,15-16 (2x); Jn 1,29; Jn 3,1-5; Ac 1,5; Ac 2,38-39; **Ga 3,26**, Ph 4,3; Col 2,12 et Tite 3,4-7.

La liturgie de baptême de l'Église réformée de France, 1963: Nb 6,25; Ezs 43,1; Es 54,10; Ez 36,26; Jn 3,1-5; Jn 19, 30; Rm 6,11; Ep 3,20-21; Ph 2,7-11; Ph 3,20-21; Ph 4,7; 1 Th 5,23-24; 1 Jn 4,19 et Jude 24-25.

La liturgie des temps de fêtes à l'usage des Églises réformées de la Suisse romande, 1979: Gn 17,7 (2x); Gn 22; Ex 14-15; Es 54,10 (3x); Es 55; Es 63; Es 65; Ez 36,26; Mc 16,1-8; Mc 16,15-16 (2x); Jn 20,1-18; Rm 6,11; Rm 15,7; 1 Co 6,11; 1 Co 12,13; **Ga 3,26**; Ep 2,4-6; Col 2,8-10; Col 2,12 (2x) et Col 3,1-4.

Le baptême, don de Dieu, CPLR, Éditions Oberlin, Strasbourg, 1990: Ps 51, Es 43,1; Es 43,13-16; Es 61,10; Jr 31,31-33; Ez 36,26; Lc 2,2-3; Lc 3,16; Lc 10,20; Jn 3,1-5; Rm 6,3-4 (3x); Rm 7,18.20-24; 1 Co 12,13; **Ga 3,26**; Ep 5,25-26 et He 10,22.

La commission jurassienne de liturgie de l'Église réformée du Canton de Berne, 1993: Jr 31,31-33; Ez 36,26; Jn 3,1-5; Jn 6,44-47; Ac 2,38-39; Ac 8,26-38; Rm 6,3-4; Rm 6,11; 1 Co 12-13; Ep 4,1-6; Col 2,12; Tite 3,4-7 et 1 Pi 2,9-10.

se trouve d'ailleurs dans le fait que le verset le plus proposé soit issu de l'Ancien Testament: Ezéchiel 36,25-26 étant utilisé dans six liturgies parmi les neuf étudiées! En prenant la traduction la plus consensuelle pour les Églises luthéro-réformées qui fut longtemps celle de Louis Segond 1910, mais aussi en étudiant à quel endroit de la liturgie ce passage est utilisé, il semble que plusieurs éléments puissent expliquer cette franche adhésion. Tout d'abord, dans les textes d'accueil ou d'instruction, l'utilisation de ce passage rappelle l'un des sens du baptême: créer un sentiment d'appartenance, souligné au verset 24, dans lequel Dieu semble parler à la première personne du singulier: «Je vous retirerai d'entre les nations, je vous rassemblerai de tous les pays, et je vous ramènerai dans votre pays.» Ensuite, l'usage de l'eau comme symbole de purification est mis en exergue par le verset 25: «Je répandrai sur vous une eau pure, et vous serez purifiés; je vous purifierai de toutes vos souillures et de toutes vos idoles.» L'aspect plus intérieur du baptême, particulièrement sensible lors d'un baptême d'adulte, est souligné par les versets 26 et 27: «Je vous donnerai un cœur nouveau, et je mettrai en vous un esprit nouveau; j'ôterai de votre corps le cœur de pierre, et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous, et je ferai en sorte que vous suiviez mes ordonnances, et que

La liturgie de l'Église protestante unie de France (EPUdF), 1996: Ez 36,26; Jn 5,24; Ac 2,38-39; Rm 6,3-4 (3x); Rm 8,36-39; **Ga 3,26** et Tite 3,4-7.

La liturgie de l'Alliance nationale des Églises Luthériennes de France, 2007: Ps 103,5; Es 41,10; Es 43,1 (2x); Es 54,10; Mt 3,15-7; Mt 19,14; Mt 26,13; Mc 1,11; Lc 18,16; Jn 3,1-5; Jn 8,11 et 2Co 6,18.

vous observiez et pratiquiez mes lois.» Enfin, le verset 28 est de l'ordre de la promesse et à nouveau de l'appartenance, deux éléments clés de la catéchèse baptismale : « Vous habitez le pays que j'ai donné à vos pères ; vous serez mon peuple, et je serai votre Dieu. »

L'autre verset fréquemment utilisé, soit dans cinq liturgies sur neuf, est celui en Actes 2,38, qu'on peut lire dans la version en Louis Segond 10 : « Pierre leur dit : Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus Christ, pour le pardon de vos péchés ; et vous recevrez le don du Saint Esprit. » Étant donné la teneur fortement doctrinale de ce verset, il est utilisé soit lors de l'instruction, qui comprend une brève catéchèse, soit en complément de l'institution, pour renforcer la conformité biblique du sacrement du baptême.

Ces deux exemples à part, la plupart des 70 versets restants sont utilisés entre 1 et 3 fois, à l'exception du passage qui nous intéresse tout particulièrement : Galates 3,26-27.

Galates 3,26 : quels usages ?

Le verset de Galates 3 se situe dans une moyenne haute d'utilisation avec un usage dans quatre liturgies différentes, dont trois suisses (Église nationale vaudoise, Églises réformées de la Suisse romande, Église réformée du canton de Berne) et une française (Communion protestante luthéro-réformée).

Chronologiquement, la première occurrence apparaît dans la liturgie de ce qui était alors l'Église nationale vaudoise, qui fut adoptée lors du synode de 1962 pour être en usage dans

tous les temples après son édition en 1963. Elle propose quatre formulaires, allant de A à D : un pour les adultes et trois pour les enfants qui varient pour leur première partie, mais sont similaires pour la seconde partie à l'instar du formulaire B, qui retient notre attention. La rubrique proposée est précédée par l'invocation, le chant liturgique, l'introduction et le chant, et s'ouvre par un texte d'exorcisme pour se poursuivre par une longue instruction – qui mobilise les versets de Jean 1,29 ; Actes 1,5 ; Jean 3,3 ; Galates 3,26 – suivie d'un résumé de l'enseignement de l'Église sur le baptême. Le symbole des apôtres ou une confession de foi précède la prière avant la deuxième partie, qui est le cœur du baptême. De façon très intéressante, le texte en Galates est proposé sous cette forme : « L'apôtre Paul dit : "vous êtes tous fils de Dieu par la foi en Jésus-Christ. Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ... tous vous êtes un en Jésus-Christ. Et si vous êtes à Christ, vous êtes... héritiers du Christ, selon la promesse"³⁹. » En choisissant sciemment de passer sous silence le passage « Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. » (TOB), les auteurs et autrices de cette liturgie ont fait un choix. Celui de faire disparaître son potentiel de libération des catégories identitaires au profit d'une seule identité qui unit les baptisés : être fils ou héritier – tout est au masculin. L'audace du verset passe à la trappe pour invisibiliser les différences par la

39. *Liturgie de l'Église nationale vaudoise...*, p. 375.

masculinisation et l'uniformisation d'un langage genré au masculin (fils/héritiers).

Chronologiquement parlant, la deuxième occurrence de Galates 3,23 se trouve dans la liturgie des temps de fêtes des Églises réformées de la Suisse romande de 1979. Son placement dans la section dédiée aux baptêmes lors du samedi de la semaine pascalle appelle à plusieurs remarques introductives, tirées du cahier d'accompagnement de cette liturgie éditée lors du Renouveau liturgique des Églises réformées romandes, dans le sillage du travail engagé par le groupe de théologiens conservateurs «Église et Liturgie». Dans ce cahier, les baptêmes célébrés la nuit de Pâques sont ainsi commentés :

C'est faire écho à S. Paul qui écrit : « vous avez été ensevelis avec le Christ par le baptême ; vous êtes aussi ressuscités avec lui par la foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts » (Col 2, 12 ; cf. aussi Rm 6, 3-4, Ep. 2, 4-6, Col 3, 1-4). Le baptême nous introduit dans un mouvement véritablement pascal qui est la source de toute progression dans la vie chrétienne⁴⁰.

On remarquera que le terme « frères » est utilisé tout au long de la liturgie, ainsi que le terme masculin « officiant »⁴¹. Cette approche met beaucoup l'accent sur la mort de notre ancienne personnalité (appelée « vieil homme », par fidélité à une utilisation littérale des textes bibliques⁴²) et propose

40. *Cahier d'accompagnement de la liturgie des temps de fêtes à l'usage des Églises réformées de la Suisse romande de 1979*, Épalinges, Imprimerie La Concorde, p. 4.

41. Le masculin est majoritairement employé dans les liturgies étudiées.

42. « Seigneur Dieu, c'est par ta volonté que nous sommes baptisés en la mort de ton fils, Jésus-Christ ; veuille donc nous faire la grâce d'ensevelir avec lui notre vieil homme en mourant à nos convoitises trompeuses et à nos affections mauvaises. »

Genèse 1 en première lecture, ainsi qu'un texte introductif qui parle d'humanité régénérée à la fois par la résurrection du Christ et par l'action conjointe des eaux du baptême et de l'Esprit-Saint⁴³. Ensuite, pour la partie appelée «la veillée de lectures et de prière», qui est une longue célébration riche en textes bibliques, trois lectionnaires sont mobilisés tour à tour selon l'année, avec chacun son corollaire de textes bibliques⁴⁴, pour déployer trois thématiques: l'eau, les miracles et la promesse divine. Il est important de constater que, quel que soit le calendrier utilisé, la troisième lecture est toujours remplacée par celle en Ézéchiel 36,16-28 sur un cœur nouveau et un Esprit nouveau. À la suite de la proclamation de l'Évangile de Pâques et des sonneries des cloches, se trouve la lecture de l'épître de la nuit de Pâques, avec une prédilection pour Col 2,8-10.12-15 lorsqu'il y a un baptême l'année du lectionnaire utilisant les Évangiles de Matthieu et Luc, et pour Romains 6, 3-11 l'année du lectionnaire utilisant les Évangiles de Marc et Jean. La prédication est suivie de la confession et des engagements des catéchumènes et vient le moment de l'institution, complétée par une prière d'admission à la cène. Enfin, l'assemblée est exhortée avec un texte inspiré de 1 Co 12,13a et Rm 15,7 et invitée à renouveler ses engagements du baptême en confessant sa foi avec des textes inspirés de Rm 6,3-4 et Ga 3,27. Le tout est suivi de l'eucharistie, que nous n'étudierons pas, et de la bénédiction. L'usage de

Liturgie des temps de fêtes à l'usage des Églises réformées de la Suisse romande..., p. 278.

43. *Ibid.*, p. 279-290.

44. Ces textes bibliques sont à la note 38.

Galates 3 vient après les lectures centrales et se trouve là aussi réduit et circonscrit au verset 27 : « Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. » (TOB) Cette notion de revêtir Christ prend le pas sur le potentiel du verset, ce qui ne manque pas de surprendre, pour une liturgie baptismale.

En troisième place dans la chronologie vient la brochure de préparation au baptême : *Le baptême, don de Dieu*, fruit du travail de la Communion protestante luthéro-réformée, éditée en 1990. Cette brochure est à la fois un manuel introductif au baptême sous la forme d'une catéchèse qui se veut moderne et une explication de la liturgie de baptême. Dans ce cadre, 19 textes bibliques sont proposés pour le déroulement liturgique dont le très populaire Ezéchiel 36,25-27, mais aussi l'indication des versets 26 et 27 en Galates 3. Cette indication se trouve dans la section « Un vêtement » de la partie « Des textes bibliques »⁴⁵. Étonnamment, les deux versets ne sont pas transcrits, puisque n'est offert à la lecture directe que : « Tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu en Jésus-Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. » Fait intéressant, il n'y a même pas de points de suspension ou de crochets, alors que là encore, le choix éditorial diminue grandement la richesse de ce passage, tandis que les différences entre les humains listées par l'apôtre Paul sont tronquées.

La quatrième et dernière liturgie dans la chronologie est celle de la commission jurassienne de liturgie de l'Église

45. *Le baptême, don de Dieu...*, p. 53.

réformée du canton de Berne votée en 1993, qui s'inscrit dans la tradition des Églises réformées de Suisse romande qui ont élaboré, en 1953, un projet de liturgie de baptême, revu en 1974, puis arrivé à épuisement des stocks. L'introduction permet de situer contextuellement cette liturgie et rappelle le caractère unique du baptême. Il déconseille aussi l'utilisation de textes à caractère catéchétique pendant la célébration du sacrement. Des recommandations ayant trait à la liturgie la précédent. Le point 2 nous intéresse: « La liturgie du baptême s'ouvre par un accueil et la lecture d'un passage biblique soulignant un des aspects de la théologie baptismale. » La liturgie en elle-même s'ouvre avec l'accueil et se poursuit avec 14 choix de lectures bibliques, dont font partie Ezéchiel 36, 23-27 et Galates 3, 26-27. Vient ensuite le moment de la confession de foi, proposée sous deux formes, puis l'institution, reprise du n° 216 du livret de chant d'Église Psalms et Cantiques et basée sur Matthieu 28. Étant donné que la formule des autres liturgies étudiées varie, il nous a semblé intéressant de la transcrire dans le cadre de cette enquête: « N., je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi nous te recevons dans la famille de Dieu, dans l'Église de Jésus-Christ. Tu appartiens désormais au Seigneur pour le servir. Le Père te garde dans son amour. Le Fils te sauve par sa croix. Le Saint-Esprit te fortifie dans la foi⁴⁶. » L'acte du baptême est suivi de l'exhortation qui amène les parents (parrains et marraines) à s'engager, sous deux formules, une affirmative et une interrogative, tandis que les membres de l'Église présent·e·s sont

46. *Liturgie de l'Église Réformée du Canton de Berne...*, p. 27

exhorté-e-s à leur tour. Quatre prières sont ensuite proposées, la quatrième étant un schéma de prière. Aucun texte biblique n'est cité. Une annexe propose une liturgie de présentation des enfants non baptisés. Cette liturgie est la seule à proposer explicitement et dans son entier le verset de Ga 3,26-27 :

Tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. Et si vous appartenez au Christ, c'est donc que vous êtes la descendance d'Abraham; selon la promesse, vous êtes héritiers⁴⁷.

Cette brève enquête binationale prenant en compte quatre Églises issues de la Réforme nous amène à pointer un usage du passage en Galates, dans le cadre des liturgies baptismales, plutôt problématique : en effet, pourquoi en couper presque systématiquement la partie qui est la plus subversive et audacieuse, qui nomme justement une hiérarchie des identités ? Pourquoi passer à côté de cette démonstration catéchétique nous appelant à dépasser cette hiérarchie ?

Livrets d'accompagnement au baptême

Si la brochure de préparation au baptême *Le baptême, don de Dieu* de 1990 est à la fois un livret catéchétique et une liturgie, deux autres livrets ont été édités dans les années 2010 dans une intention clairement didactique, le plus récent en 2019 par la

47. *Le baptême, don de Dieu...*, p. 18.

pasteure réformée et théologienne inclusive Carolina Costa⁴⁸, dans lequel, de manière un peu surprenante au vu de sa théologie, Galates 3,26-27 n'est pas évoqué, et c'est le second, par la pasteure Caroline Bretones, positionnée du côté des pasteures et pasteurs attestants, qui mobilise ce verset. L'EPUDF a ainsi édité en 2013, aux éditions Olivétan, un parcours catéchétique issu d'un travail collectif sous la direction de Caroline Bretones, appelé *Le grand plongeon. Revisiter le baptême comme un chemin de vie*⁴⁹. Ce parcours a été pensé comme un apport des théologien(ne)s, théologien(ne)s et pasteures et pasteurs luthériens au processus d'union en cours. Il s'ouvre par cette affirmation: «Les luthériens ont tendance à aborder la catéchèse à partir d'éléments doctrinaux là où les réformés préféreront l'aborder à partir des Écritures bibliques⁵⁰. » Dans le chapitre sur la mort et la résurrection dans le cadre du baptême, le verset Galates 3,27 est mobilisé⁵¹, car il est présenté comme une alternative abrégée de la formule baptismale «être baptisé au nom de Jésus-Christ». D'une part, il est expliqué qu'être plongé en Christ, c'est être baptisé «en sa mort» et donc entrer dans sa vie, en participant à sa mort et à sa résurrection. D'autre part, au

48. C. COSTA, *Baptême. Plongez dans l'aventure!*, Carouge, Éditions Atalahalta, 2019. Ce livre-jeu pour parents, édité hors du circuit des Églises institutionnelles, s'adresse directement aux parents et part de leur vécu, de leurs émotions. Il se comprend comme un parcours récapitulatif de leur désir d'enfant jusqu'au jour du baptême de leur enfant. Il est émaillé de citations, bibliques ou pas, et d'espace où les parents peuvent s'exprimer à la première personne, mais Galates 3 n'y est pas mobilisé.

49. C. BRETONES (dir.), *Le grand plongeon. Revisiter le baptême comme un chemin de vie*, Lyon, Olivétan, 2013.

50. *Ibid.*, p. 7.

51. *Ibid.*, p. 49.

chapitre appartenance⁵², le verset est aussi mobilisé, plus longuement et dans son entièreté. L'utilisation de la formule « Vous avez revêtu le Christ » est commentée comme étant le point commun de toutes les personnes chrétiennes, c'est-à-dire le fait que le baptême ne crée pas une nouvelle « appartenance communautaire », mais abolit les frontières, même les plus radicales. « L'unique code vestimentaire des baptisés, c'est le Christ⁵³. » Le passage suivant est le seul dont la théologie sous-jacente semble rejoindre l'usage que font les théologies queers du verset en Galates 3,26-27 : « Cela ne veut pas dire que tous les baptisés fusionnent en Christ, qu'ils y perdent leur individualité et leur personnalité. L'unité en Christ est compatible avec la différence. On exprime cela à l'aide du mot "communion". Ce mot signifie qu'en Jésus-Christ, les baptisés sont reliés les uns aux autres alors même qu'ils ont parfois très peu de points communs, alors même qu'ils sont parfois tellement "autres"⁵⁴. »

Il est vraiment intéressant de trouver dans cet ouvrage coordonné par la pasteure Caroline Bretones une réflexion sur les risques d'une réduction des individus à une unité essentialisée. En effet, les théoriciens et théoriciennes queers rappellent sans cesse que notre quête d'une identité finie et fixée est vaine. Il faut accepter l'inconfort, l'instabilité, les différences de l'identité... même chrétienne ! Car même si évidemment, nos identités jouent un rôle majeur dans notre vie, en Christ, elles n'ont pas le dernier mot sur nous et aucune n'a le dessus sur les autres. Dans la formule de baptême proposée par Gal 3,

52. *Ibid.*, p. 82.

53. *Ibid.*, p. 83.

54. *Ibid.*, p. 83.

26-27, les personnes baptisées forment une communauté où les identités ne sont pas essentialisées et où la rencontre entre les autres et moi est possible.

Galates 3 et les rituels de changement de nom

Mais pourquoi utiliser Gal 3 dans une liturgie de baptême? En le faisant, on l'a vu, les théologiens et théologiennes queers espèrent montrer que le genre ne joue pas de rôle central dans la communauté de Dieu, une conviction théologique qui ne semble pas centrale dans les liturgies baptismales étudiées. En effet, la communauté chrétienne est unie dans une foi commune et un baptême commun. La relégation des catégories de genre surprend, met en colère, voire mène à la violence ceux qui la pensent impossible⁵⁵. En effet, nous avons tous et toutes tendance à construire une partie de notre identité et de notre mode de paraître (ou performance, pour reprendre le vocabulaire de Judith Butler) sur la base de notre genre⁵⁶. Pourtant, certaines personnes remettent en cause la pratique cisnormative qui s'appuie sur la croyance que tous les individus souhaitent vivre dans le genre qui leur a été assigné à la naissance. En effet, on regroupe sous le terme de transidentité toutes les expériences d'individus qui vivent ou souhaitent

55. On nommera ici le phénomène de la «panique trans» ou «*trans panic attacks*», qui désigne un concept sociologique visant à décrire le fait que des agresseurs de personnes trans aient tendance à plaider non coupables et à se dédouaner lors de leurs procès en expliquant qu'ils ont été effrayés par leurs victimes et que leur geste ne peut être compris que comme de la légitime défense. Cet argument donne malheureusement souvent lieu à des acquittements ou des allègements de peine.

56. J. BUTLER, «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», *Theatre Journal*, 40, 4 (1988), p. 519-531 (527).

vivre dans un genre différent de celui qui leur a été assigné à leur naissance. La réalité de vie des personnes transgenres entre énormément en résonance avec la promesse du baptême de Gal 3. On a d'ailleurs vu avec Katy E. Valentine que le parallèle va même plus loin en rappelant le passage de Gn 1,27 lié au mythe de l'être androgyne originel qui existait avant la distinction de l'homme et de la femme⁵⁷.

Lors de leur parcours de transition, beaucoup de personnes transgenres prennent la décision de changer de nom. Cela fait partie de leur transition sociale, dont l'objectif est d'être reconnu par leur entourage dans le (non-)genre qui est le leur, même si aucune transition médicale n'a eu lieu. Cette pratique très courante pose cependant problème et nécessite une certaine audace pastorale lorsque la personne a déjà été baptisée avec le nom donné par ses parents durant l'enfance, et qu'elle souhaite obtenir la reconnaissance de son nouveau nom dans la communauté religieuse. Dans beaucoup de traditions chrétiennes, le re-baptême étant interdit, les ministres du culte refusent pour des raisons théologiques, mais bien entendu aussi transphobes. En ce qui concerne la transphobie des liturgies, on ne peut que les inviter à s'intéresser à ce que vivent réellement les personnes transgenres et à rencontrer et écouter des personnes concernées au lieu d'objectifier, d'infantiliser ou de diaboliser ces personnes. En ce qui concerne les raisons théologiques, elles sont évidemment plus intéressantes pour nous ici. Une excuse qui est souvent donnée aux personnes trans lorsqu'elles demandent la reconnaissance d'un changement de

57. K. E. VALENTINE, « Examining Scripture... », p. 508-523.

nom dans leur communauté religieuse serait que Dieu a connu la personne avant elle-même et que le nom donné lors du baptême est le nom véritable que Dieu connaît et qu'on ne peut pas changer en s'appuyant par exemple sur Esaïe 49,16 ou Jérémie 1,5 («Avant que je t'eusse formé dans le ventre de ta mère, je te connaissais...»). Pourtant, en refusant aux personnes trans de reconnaître le nom qu'elles ont choisi pour la vie qu'elles souhaitent vivre pleinement, et en refusant de reconnaître qui elles sont vraiment, ne risque-t-on pas surtout de s'opposer à la vie, à leur vie? En tout cas, on remet en cause leur droit à l'autodétermination en affirmant que le nom choisi par les parents a plus de valeur aux yeux de Dieu que celui choisi par la personne elle-même.

La communauté trans chrétienne a donc créé, face à ces demandes de changement de nom (*renaming*), des liturgies de bénédiction. Celles-ci se développent énormément dans l'espace anglophone, mais ont aussi commencé à arriver en Europe dans de nombreuses Églises. La plupart des ressources sont à trouver dans des ouvrages de théologiennes trans comme celui de Justin Sabia-Tanis⁵⁸. D'autres sont en ligne et libres d'accès comme sur le site du théologien trans Austen Hartke⁵⁹ ou sur des sites communautaires⁶⁰.

58. J. SABIA-TANIS, *Trans-Gender...*, p. 189-191.

59. A. HARTKE, «A Ritual for Renaming and Remembrance of Baptism», <<http://austenhartke.com/blog/2016/4/11/a-ritual-for-renaming-and-remembrance-of-baptism>>, édité le 11 avril 2016, consulté le 16 septembre 2023.

60. De nombreux sites anglophones proposent des liturgies. Par exemple: <<https://transmissionministry.com/resources/ministry-resources/#liturgy>>, consulté le 16 septembre 2023.

Le développement de ces liturgies est passionnant et démontre encore une fois la grande créativité de la communauté trans. Ce qui l'est aussi est de voir que dans ce contexte, Galates 3 peut parfois être retenu. On donne ici la traduction de la liturgie proposée par la célèbre pasteure Nadia Bolz-Weber dans sa communauté⁶¹ :

Presider: <i>Holy One of Blessing, in baptism you bring us to new life in Jesus Christ and you name us Beloved. We give you thanks for the renewal of that life and love in Mary Christine Callahan, who now takes on a new name. Strengthen and uphold him as he grows in power, and authority, and meaning of this name: we pray in the Name above names, Jesus, your Son, whom with you and the Holy Spirit, the Triune God, we adore.</i> Amen <i>(Lindsey) A reading from the letter of Paul to the Galatians.</i>	Personne président: Saint de la bénédiction, par le baptême, tu nous fais entrer dans une vie nouvelle en Jésus-Christ et tu nous nommes bien-aimés. Nous te remercions pour le renouvellement de cette vie et de cet amour en Mary Christine Callahan, qui porte désormais un nouveau nom. Fortifie-le et soutiens-le alors qu'il grandit en pouvoir, en autorité et en signification de ce nom : nous prions dans le Nom au-dessus des noms, Jésus, ton Fils, que nous adorons avec toi et le Saint-Esprit, le Dieu trinitaire. Amen <i>(Lindsey) Lecture de la lettre de Paul aux Galates.</i>
<i>There is no longer Jew or Greek, there is no longer slave or free, there is no longer male and female; for all are one in Christ Jesus.</i> <i>The word of the Lord</i>	Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus ni homme et femme ; car tous ne font qu'un dans le Christ Jésus. <i>La parole du Seigneur</i>
Thanks be to God <i>(Laying on of hands)</i>	Grâces soient rendues à Dieu <i>(Imposition des mains)</i>

61. N. BOLZ-WEBER, « Liturgical Naming Rite for a Transgender Church Member », <<https://www.patheos.com/blogs/nadiabolzweber/2012/01/liturgical-naming-rite-for-a-transgendered-church-member>>, mis à jour le 21 janvier 2012, consulté le 16 septembre 2023.

Let us pray: <i>We pray for your servant Asher, with thanks for the journey and awakening that have brought him to this moment, for his place amongst your people, and for his gifts and calling to serve you.</i> <i>O God, in renaming your servants Abraham, Sarah, Jacob, Peter, and Paul, you gave them new lives and new tasks, new love and new hope.</i> <i>We now hold before you our companion. Bless him with a new measure of grace as he takes this new name. Write him again in your heart and on your palm. And grant that we all be worthy to call ourselves Christians, for the sake of your Christ whose name is Love, and in whom, with you and the Spirit, we pray. Amen</i>	Prions: Nous prions pour ton serviteur Asher, en le remerciant pour le voyage et l'éveil qui l'ont amené à ce moment, pour sa place parmi ton peuple, et pour ses dons et son appel à te servir. Ô Dieu, en rebaptisant tes serviteurs Abraham, Sarah, Jacob, Pierre et Paul, tu leur as donné une nouvelle vie et de nouvelles tâches, un nouvel amour et une nouvelle espérance. Nous tenons maintenant devant toi notre compagnon. Bénis-le avec une nouvelle mesure de grâce alors qu'il prend ce nouveau nom. Inscris-le à nouveau dans ton cœur et sur ta paume. Et fais que nous soyons tous dignes de nous appeler chrétiens, à cause de ton Christ dont le nom est Amour, et en qui, avec toi et l'Esprit, nous prions. Amen
The Giving of the name Pr. Nadia: <i>By what name shall you be known?</i> Kate: <i>The name shall be Asher.</i> Asher: <i>My name is Asher.</i> <i>The community may respond by repeating</i> Your name shall be Asher. Pr. Nadia: <i>Bear this name in the Name of Christ. Share it in the name of Mercy. Offer it in the name of Justice.</i> <i>Christ is among us making peace right here right now. The peace of Christ be with you all. And also with you.</i>	L'attribution du nom Pr. Nadia: Par quel nom seras-tu connu? Kate: Le nom sera Asher. Asher: Je m'appelle Asher. La communauté peut répondre en répétant Tu t'appelleras Asher. Pr. Nadia: Portez ce nom au nom du Christ. Partagez-le au nom de la Miséricorde. Offrez-le au nom de la Justice. Le Christ est parmi nous, il fait la paix ici et maintenant. Que la paix du Christ soit avec vous tous. Et aussi avec vous.

Il est sans doute important de rappeler que la liturgie de changement de nom n'est pas un nouveau baptême, mais a le mérite d'accompagner la personne dans une nouvelle vie, celle qu'elle mènera avec un nouveau nom, celui par lequel elle se sentira vraiment reconnue et appelée. Elle est aussi un moment pour la personne de réaffirmer sa foi et de renouveler l'alliance déclarée lors du baptême. Enfin, ce rite peut aider la communauté de la personne dans l'accueil de ce changement. Dans *The Book of Occasional Services*, publié en 2018 par l'Église épiscopaliennne, il est proposé soit de réaliser le rite de manière indépendante, soit de l'insérer à la place de la Parole de Dieu lors d'une célébration de la Sainte Cène. Dans ce guide, Galates 3,28 est d'ailleurs l'une des lectures proposées⁶². Si les liturgies queers sont pleines de l'audace de Gal 3,28, pourquoi les liturgies de baptême ne le seraient-elles pas ?

LIBÉRONS LES LITURGIES DE BAPTÊME DU CORSET DE LA CIS-HÉTÉRO-NORMATIVITÉ!

La structure globale des liturgies de baptême étudiées est d'ordre catéchétique et doctrinal. Il apparaît que le souci premier des rédacteurs et rédactrices est de s'assurer que les baptêmes auront été célébrés dans une certaine optique, voire d'en faire un moment consensuel qui s'éloigne de la subversion du baptême. Le fait que Galates 3 ait été cité dans moins

62. The Episcopal Church, «The Book of Occasional Services 2018», <https://www.episcopalchurch.org/wp-content/uploads/sites/2/2021/01/lm_book_of_occasional_services_2018.pdf>, consulté le 16 septembre 2023.

de la moitié des liturgies étudiées semble déjà pointer une réserve envers les versets 26 à 28, et le fait que ces versets n'ont pas été utilisés dans leur globalité mais de façon tronquée nous amène à un constat : leur potentiel audacieux est soit sous-estimé, soit parfaitement bien compris et donc écarté. En enlevant les étiquettes, on fait rentrer les gens dans la norme que représente la binarité femme-homme, que nous choisissons de nommer, à la manière des étiquettes sans faux semblant de Galates 3,26-28, l'hétéronormativité. Or, nous croyons, à la suite de toutes les féministes mobilisant cette citation, que « [c]e qui ne se nomme pas n'existe pas⁶³ ». Par ailleurs, la longue liste de versets mobilisés laisse entrevoir une intention de guidance forte pour orienter les personnes croyantes vers ce qu'elles doivent être en passant par les eaux du baptême (comme le fait d'utiliser Éphésiens 4). Le potentiel libérateur dans le sens d'une plus grande autodétermination en Christ est à peine abordé. Galates 3,26-28, au contraire, nomme les hiérarchies dans les identités et ouvre le champ des possibles, tout en autorisant chacun et chacune à s'autodéterminer. C'est ici que nous voyons un lien évident avec les théologies queers qui n'ont pas peur de l'inconfort, de l'instabilité, du « ni... ni », et d'interroger l'essentialisation des identités. Il est évident qu'en choisissant des versets qui nomment les choses, on court le risque de renforcer certaines discriminations, et les charges sexistes, antisémites ou esclavagistes de ce passage ne peuvent pas être ignorées. De fait, lorsque les identités sont essentialisées et lorsqu'on réduit

63. Cette citation est attribuée à İlhan Berk, un poète turc (1919-2008).

une personne à un seul aspect de sa personne, les relations sont biaisées et incomplètes. Pourtant, les lectures théologiques queers libératrices nous permettent de mieux saisir à quel point, en Christ, les identités, de genre ou pas, n'ont pas le dernier mot sur nous et dans le cas de multiples identités, aucune n'a le dessus sur les autres. Cependant, Pierre Bühler nous rend aussi attentives et attentifs au danger de l'indifférenciation pastorale⁶⁴. Affirmer qu'aucune identité ne prend le pas sur celle que nous choisissons de revêtir par notre baptême ne doit pas gommer ce qui fait de chacun et chacune de nous une personne unique aux yeux de Dieu·e ! Plus on voudra mettre en place des droits « neutres » en matière de genre, plus ils appuieront les privilèges des hommes cisgenres, puisque souvent, ce qu'on nomme universel ne l'est pas vraiment, mais a tendance à toujours retomber dans un « masculin pluriel⁶⁵ ». À la même mesure que les personnes transgenres qui veulent être vues, entendues et nommées correctement, il nous semble indispensable, en théologie pastorale de 2024, de ne pas ignorer, minimiser, gommer ou écarter ce qui existe, mais au contraire de prendre au sérieux les défis qui se présentent à nous. En ce sens, le texte baptismal de Galates 3, 26-28 nous inspire à refuser que les identités servent de prétexte à certains discours sur la division, pour préférer la communion, présente et à venir, des différences assumées en Christ, une communion dans la

64. P. BÜHLER, « Pour un (Saint) esprit d'inclusivité... », p. 200.

65. J. PUNT, « Power and Liminality... », p. 162.

diversité qui nous permet de nous revêtir de l'audace de l'Évangile et de l'amour inconditionnel de Dieu-e⁶⁶!

66. La Communion de Leuenberg, charte fondamentale qui établit et réalise l'unité de l'Église entre les traditions de la Réforme en Europe, et dont toutes les Églises citées font partie, a inspiré ainsi le document de l'UEPAL, qui affirme: « Nous témoignons de l'amour inconditionnel de Dieu pour tous les êtres humains. Malgré bien des défaillances, cette foi nous a été transmise à travers les siècles par des témoins fidèles à l'Évangile. Elle nous libère par la relation qui nous unit à Dieu et donne ainsi sens à notre vie. Elle nous entraîne sur le chemin du service et de la solidarité. Nous croyons que Dieu aime tout être humain quelles que soient son appartenance, sa croyance, sa condition sexuelle ou sociale. C'est pourquoi nous voulons surmonter divisions et barrières, en attestant l'égale valeur de tous les êtres humains devant Dieu. » UEPAL, *Pour vivre, croire et témoigner ensemble*, Strasbourg, 2023, p. 8. <https://www.uepal.fr/wp-content/uploads/2023/01/uepal_16_P_170x240.pdf>.

Promenade à travers les herméneutiques queers

RÉPONSE DE VALÉRIE NICOLET

Institut Protestant de Théologie, Paris

Sébastien Doane évoque, pour décrire cet ouvrage, l'image des « tapas », des petites bouchées qui donnent envie de découvrir davantage de saveurs et de plats. Au moment de terminer cet ouvrage et d'offrir quelques éléments de réflexion finaux, je pense pour ma part à une promenade dans les différents paysages dessinés par les questions de genre et de sexualités dans un contexte chrétien. La variété des lectures proposées dans ce volume est à la mesure de la flexibilité des approches queers : elles peuvent en effet, comme le rappellent Jean-Jacques Lavoie et Anne Létourneau dans leur contribution sur le Cantique des cantiques, être des lectures portées par certaines communautés minorisées en raison de leur orientation sexuelle ou de leur identité de genre, elles peuvent fonctionner comme des lectures libératrices, mais elles peuvent surtout, et de manière plus caractéristique, offrir un point de vue différent sur une même

réalité ou un même texte. Elles ont alors plutôt une position stratégique, un regard «en biais», sans nécessairement nourrir une intention apologétique.

Ce regard queer se retrouve explicitement dans les contributions d'Ângelo Cardita et de François Doyon. La contribution d'Ângelo Cardita délimite la liturgie comme un espace pour faire vivre les textes bibliques de façon nouvelle et injecte, de façon implicite, la réflexion de Judith Butler sur la notion de «répétition» par rapport au rite. Le rite, à travers la répétition, fixe et établit ce qui semble le précéder. Il n'y a rien de naturel dans ce que le rituel évoque et, à travers une répétition approximative (ce que Butler appelle la répétition avec une différence), il existe des possibilités d'agir sur la réalité créée par le rite. François Doyon réinterprète le mot ἀρσενικοίτης à travers sa proximité sonore et étymologique avec «arsenic», pour proposer de lire la condamnation des ἀρσενικοῖται en 1 Co 6,9 comme la condamnation de ceux qui s'engagent dans un comportement sexuel toxique. Ces deux contributions sont des exemples convaincants de ces changements de regard, de ces pas de côté qui permettent de renouveler notre perception et notre façon de comprendre les textes bibliques, ainsi que le monde.

L'ouvrage offre aussi des contributions qui s'inscrivent dans une veine plus activiste et apologétique, prenant le soin de réfléchir au mal et aux dommages provoqués par des emplois violents des textes bibliques et cherchant à développer des approches plus libératrices ou plus éthiques. C'est le cas de la réflexion de Joan Charras-Sancho et Juliette Marchet autour

de l'emploi de Gal 3,28 dans les liturgies. Yvan Bourquin et Nicole Rochat proposent de réfléchir à la part féminine du Dieu biblique, et à ce qui peut être gagné quand on prend en compte cette dimension. Similairement, Sébastien Doane remet en question la fascination exercée par la figure du roi David, et souligne les problèmes liés à une définition de la masculinité marquée par la violence, les conquêtes et l'agressivité. Il plaide pour une lecture plus éthique de la figure. La dimension libératrice est aussi mise en avant dans la lecture que Jean-Jacques Lavoie et Anne Létourneau proposent du Cantique des cantiques.

À travers la diversité des approches réunies dans cet ouvrage, on voit bien le potentiel des lectures queers, ainsi que leur originalité. Il paraît également utile qu'un ouvrage existe en français pour contribuer à la connaissance de ces approches, qui sont pour l'instant plus développées dans le monde anglophone. Pour contribuer à la réflexion amorcée par ce projet de Sébastien Doane, j'aimerais pour ma part revenir de manière plus systématique sur quelques enjeux liés aux approches queers, qui me semblent émerger de ce volume également. La généalogie des approches queer est maintenant bien établie, et rappelée de façon utile par Sébastien Doane, qui évoque les grands auteurs et les grandes autrices queers (Michel Foucault, Judith Butler, Teresa de Lauretis, Eve Kosofsky Sedgwick) à l'origine des intuitions à l'œuvre dans les sciences bibliques. Évidemment, on pourrait sans doute prolonger le parcours en évoquant des références plus contemporaines, telles que Sara Ahmed, Lee Edelman, Jack Halberstam, Lauren Berlant ou Jasbir Puar. Celles-ci montreraient à quel point les approches

queers se sont éloignées de la matrice libérationniste pour s'interroger principalement sur les réseaux de pouvoir à l'œuvre dans les textes, notamment les textes bibliques, et pour souligner ce que les textes sont en mesure de faire. Elles insisteraient aussi sur la façon dont les approches queers sont ancrées dans l'interdisciplinarité, avec notamment les féminismes, bien sûr, mais aussi les études des genres ou les réflexions sur le temps, en particulier le rapport au passé et au futur, et sur les affects. Cependant, l'ouvrage dirigé par Doane donne déjà amplement matière à réflexion, et j'aimerais revenir sur trois éléments qui me paraissent particulièrement pertinents dans le contexte actuel.

Je les présenterai brièvement ici avant de les approfondir. Du point de vue herméneutique, l'acquis des approches queers s'incarne dans une position interprétative qui va au-delà des textes, et assume la positionnalité de l'interprète. D'un point de vue plus large, qui rejoint des débats qui traversent les sociétés actuelles, les lectures queers soulèvent deux questions. La conviction des approches queers, pour lesquelles le sujet est constamment fluide, instable, perpétuellement remis en question, nous met au défi sur deux plans: comment pouvons-nous rendre compte de nos convictions, notamment éthiques, et de nos propres présupposés? En tant qu'interprètes, nous nous retrouvons dans des positions où nous devons ou voulons dire quelle lecture nous semble plus appropriée pour notre société et nos questions. Dans la démarche déconstructive propre aux approches queers, il nous faut trouver un équilibre entre la critique de réseaux de pouvoir injustes et la nécessité d'également nous questionner sur nos

propres convictions. La deuxième question est également en lien avec cette position déconstructive et s'articule autour de la position militante. Comment concilier une position queer et une herméneutique militante? Comment articuler la prise en compte des différences propre aux approches queers et la mise en place de communautés qui veulent réunir des personnes différentes? Ces questions n'ont pas de réponses simples et immédiates, mais la critique queer se doit d'y réfléchir.

APPORT HERMÉNEUTIQUE : OSER ALLER AU-DELÀ DES TEXTES

Plusieurs des contributions réunies dans ce livre nous invitent à une approche décomplexée des textes bibliques, et à oser risquer de s'éloigner du sens historique ou premier des textes. Ici les approches queers occupent une place particulièrement utile pour l'herméneutique biblique et invitent à repenser la tension entre exégèse historico-critique et application contemporaine ou herméneutique. Le modèle adopté en sciences bibliques, particulièrement dans les contextes universitaires germanophones et anglophones au XX^e siècle, était influencé par les Lumières et l'idée d'un universalisme construit à partir de la position de l'intellectuel européen, inscrit dans l'objectivité de la méthode historico-critique¹.

1. Pour une discussion de l'émergence du modèle historico-critique de lecture de la Bible, voir: Michael C. LEGASPI, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2010, et pour l'universalisation de la position de l'intellectuel européen, Caroline VANDER STICHELE et Todd PENNER, «Mastering the Tools or Retooling the Masters? The Legacy of Historical-Critical

Dans ce cadre, les actualisations du texte biblique, ou pour le dire autrement, ses potentialités de sens, sont contrôlées par un modèle qui se réclame de la neutralité, mais qui, en réalité, reflète la position de l'intellectuelle ou l'intellectuel occidental, éduqué et dans une position de pouvoir.

Les approches queers montrent d'une part les limites des approches historico-critiques quand elles prétendent à l'universalisme, et d'autre part, introduisent la possibilité de développer des potentialités de sens qui tiennent compte d'autres positionnalités, notamment des positionnalités minorisées. Au contraire des approches historico-critiques traditionnelles qui ont tendance à se présenter comme si elles étaient le fruit de la neutralité et de l'objectivité, sans reconnaître la part explicite d'imagination présente dans leurs reconstructions historiques, les approches queers identifient explicitement le rôle de l'imaginaire dans leur herméneutique. Souvent, elles utilisent une reconstruction du passé qui prend en compte la perspective de groupes invisibilisés dans les reconstructions traditionnelles, pour poser d'autres questions au texte et s'intéresser à d'autres thématiques. Par ailleurs, les approches queers assument également la liberté offerte à l'interprète, et peuvent dire que, s'il y a bien sûr beaucoup de choses que les textes bibliques ne font pas, les interprètes de leur côté peuvent faire ces choses-là, tout en reconnaissant explicitement les endroits où ils et elles dépassent, bousculent ou critiquent les textes. Il faut donc oser aller au-delà des textes, prendre le risque d'un dialogue créatif

Discourse», dans VANDER STICHELE et PENNER, *Her Master's Tools? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005, p. 1-29.

avec les textes, dialogue qui peut, par exemple, comme le montre Ângelo Cardita, s'incarner dans la liturgie.

METTRE EN QUESTION NOS PRÉJUGÉS

Dans leur mouvement de perpétuelle remise en question, les lectures queers s'accordent mal avec une position apologétique. Elles cherchent constamment à s'interroger sur les rapports de pouvoir, sur les positions qui deviennent hégémoniques et sur les dynamiques, même libératrices, qui ont tendance à se fossiliser. Imaginer Dieu avec des attributs féminins par exemple relève bien d'une forme de glissement du genre, puisque, particulièrement dans le christianisme, Dieu est perçu comme Père, une identification répétée de façon hebdomadaire non seulement dans la récitation du Notre Père, mais aussi dans de nombreuses déclarations de foi anciennes, et notamment dans le Symbole des Apôtres. En même temps, une approche queer rappelle que l'emploi de caractéristiques féminines pour parler de Dieu peut aussi s'inscrire dans des dynamiques de pouvoir.

Par exemple, un Dieu qui reçoit des attributs féminins démontre sa puissance ultime, puisque même des attributs traditionnellement perçus comme féminins ne diminuent pas son pouvoir. La masculinité hégémonique peut être telle qu'elle avale même le féminin sans en être diminuée. Historiquement, cela se vérifie par exemple dans l'absorption de la divinité Ashéra,

consort de YHWH, dans la figure du Dieu unique². Nul besoin d'une consort féminine si YHWH est en mesure de cumuler le masculin et le féminin. Le potentiel subversif d'un Dieu féminisé ou même d'un Dieu non binaire recule, si ce Dieu s'inscrit à nouveau dans des rapports de pouvoir inégalitaires.

Les approches queers n'ont cessé de compliquer nos rapports à nos propres préjugés et nous forcent à continuellement remettre en cause les normes qui guident nos interprétations. Par exemple, nous avons pris l'habitude (et je pense que c'est plutôt une bonne habitude!) de privilégier des lectures plus éthiques des textes bibliques, plus égalitaires, plus orientées vers la vie. C'est le cas, pour illustrer mon propos, de la lecture de la figure de David faite par Sébastien Doane. Il invite à remettre en question les présupposés violents contenus dans le récit à propos du roi David, et notamment l'idée transmise par l'histoire qu'il serait justifiable pour un homme d'être violent si Dieu est avec lui. Je ne peux qu'être d'accord avec cette lecture. Une position queer, néanmoins, invite à réfléchir aux raisons qui nous font dire qu'une telle lecture est à privilégier et à nous demander s'il y a des situations dans lesquelles notre hiérarchie des interprétations pourrait être différente, et pour quelles raisons? On pourrait par exemple imaginer lire l'épisode de la décapitation de Goliath par David à la lumière du geste de Judith à l'encontre d'Holopherne, et

2. Sur YHWH et son Ashéra, voir Thomas RÖMER, *L'invention de Dieu*, Paris, Seuil, 2014. Résultats repris, résumés et illustrés par exemple sur le site maintenu par Emmanuelle Pastore, enseignante-chercheuse en exégèse biblique à l'Institut catholique de Paris et au Collège des Bernardins (Paris), et accessible par le lien suivant: <<https://www.via-egeria.com/yhwh-et-ashera>>, consulté le 25 mars 2024.

réfléchir aux dynamiques de genre impliquées par ces deux récits, surtout à l'aune de leur réception dans la peinture³. Une approche queer nous invite à mettre en lumière nos propres présupposés quand nous lisons le récit de Judith et Holopherne comme l'expression d'une agentivité de la part de Judith, et le geste de David comme une violence supplémentaire et non nécessaire.

Cette incessante critique des approches queers, qui les rapprochent des herméneutiques du soupçon, met à mal leur rapport avec des interprétations de libération. C'est le dernier point sur lequel j'aimerais revenir.

APPROCHES QUEERS ET HERMÉNEUTIQUE DE LIBÉRATION

Une des questions les plus actuelles en lien avec les perspectives queers est peut-être leur potentiel émancipateur. Comme cela a été relevé tant par Sébastien Doane que par Jean-Jacques Lavoie et Anne Létourneau, l'intention première des herméneutiques queers n'est pas celle des approches libérationnistes. Au contraire, Sébastien Doane a par exemple rappelé l'ouvrage de Cavan Concannon sur Paul, qui suggère de ne pas essayer de développer une interprétation apologétique

3. Voir la représentation de David et Goliath et de Judith et Holopherne par Le Caravage. Pour une illustration de Judith et Holopherne, voir : <[https://fr.wikipedia.org/wiki/Judith_et_Holopherne_\(Le_Caravage\)#/media/Fichier:Judith_y_Holofernes,_por_Caravaggio.jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Judith_et_Holopherne_(Le_Caravage)#/media/Fichier:Judith_y_Holofernes,_por_Caravaggio.jpg)>, consulté le 25 mars 2024. Pour David et Goliath : <[https://fr.wikipedia.org/wiki/David_avec_la_t%C3%AAtede_Goliath_\(Le_Caravage,_Rome\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/David_avec_la_t%C3%AAtede_Goliath_(Le_Caravage,_Rome))>, consulté le 25 mars 2024.

des lettres⁴. Lauren Berlant, dans *Cruel Optimism*, rappelle elle aussi les dangers liés au désir pour quelque chose qui empêche en fait l'épanouissement du sujet⁵. Il me semble intéressant dans notre contexte qui se veut post-postmoderne de se pencher sur la tension entre approches libérationnistes et herméneutique queer. Cette tension s'exprime dans deux domaines auxquels les perspectives queers doivent se confronter.

D'une part, les théoriciens et théoriciennes queers peuvent parfois faire part d'une perspective très critique à l'égard des textes bibliques, affirmant, comme le fait Concannon, qu'il n'y a rien à sauver dans la Bible. On retrouve cela aussi dans certaines perspectives postcoloniales, comme celle de Ralph Broadbent ou de Michael Prior⁶. À cause des réseaux de pouvoir dans lesquels les textes bibliques sont enfermés, certains et certaines interprètes, plutôt d'ailleurs dans des positions privilégiées, se questionnent sur la possibilité d'utiliser la Bible comme transmettant un message de salut et de libération. Les perspectives queers, héritières des pensées postmodernes, ont tendance à critiquer l'idée d'une identité stable, articulée autour de concepts nationaux, par exemple. Les revendications identitaires de certaines communautés, ou leur emploi des textes bibliques pour affirmer leur identité particulière, peuvent facilement se retrouver en tension avec des

4. Cavan W. CONCANNON, *Profaning Paul*, Chicago, Chicago University Press, 2021.

5. Lauren BERLANT, *Cruel Optimism*, Durham, Duke University Press, 2011.

6. Ralph BROADBENT, «Postcolonial Biblical Studies in Action. Origins and Trajectories», dans R. S. SUGIRTHARAJAH, *Exploring Postcolonial Biblical Criticism. History, Method, Practice*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012, p. 57-93 et Michael PRIOR, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

théories qui mettent en avant des identités fluides, constamment en changement. Dans ce contexte, l'emploi libérateur des textes peut sembler problématique.

Concannon, par exemple, invite à résister au désir de proposer des interprétations réparatrices, et à demeurer plus longtemps dans ce qu'Eve Kosofsky Sedgwick appelle des interprétations paranoïaques⁷. Il reste qu'il est plus simple de soupçonner le potentiel libérateur des textes bibliques à partir d'une position de pouvoir. En effet, lorsque l'on se situe du côté des personnes qui ont été ou qui sont opprimées⁸, la nécessité d'affirmer et d'utiliser le potentiel libérateur des textes bibliques peut être plus essentielle. Les approches queers se doivent de faire une place pour ces voix également, en dialogue critique, et pour soutenir les luttes pour plus d'émancipation, de droits et de liberté. Il n'appartient pas à celles et ceux qui ne partagent pas les diverses expériences d'oppression de juger si les lectures réparatrices interviennent trop rapidement, ou donnent trop de crédit à des textes jugés par ailleurs condamnables ou irrécupérables. Concannon propose une différence entre faire réparation pour les vies des personnes qui ont été blessées ou violentées par Paul, et récupérer la figure de Paul elle-même⁹. Il semble essentiel de laisser la possibilité

7. Pour les deux notions d'interprétations réparatrices et paranoïaques (*paranoid and reparative readings*), voir EVE KOSOFSKY SEDGWICK, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, Duke University Press, 2003.

8. Concannon, il est vrai, critique principalement les reprises émancipatrices de Paul par les philosophes continentaux (tels Alain Badiou, Jacob Taubès, Jean-François Lyotard, Giorgio Agamben), qui bénéficient d'un certain nombre d'avantages liés à leur genre, leur statut social et leur éducation.

9. CONCANNON, *Profaning Paul*, p. 12: «*I remain unconvinced that repairing Paul is either possible or a more urgent task than repairing the lives of his readers.*»

aux personnes traumatisées par Paul ou ses interprètes de décider comment elles veulent approcher la figure de l'apôtre.

D'autre part, l'herméneutique queer doit réfléchir à l'articulation d'interprétations soucieuses de l'intersectionnalité avec la question du particularisme et de l'universalisme. Je ne m'intéresse pas ici à l'argument de la dérive identitaire et particulariste tel qu'il est brandi dans le discours politique pour critiquer les mouvements soucieux des droits des plus faibles (tels que des mouvements féministes, LGBTQIA+ et antiracistes, par exemple), car cette critique est souvent mal informée et mal intentionnée. Les perspectives queers doivent réfléchir à leur négociation des différences, et s'interroger sur la manière dont le respect des différences est porté dans une société marquée par l'individualisme. Joan Charras-Sancho et Juliette Marchet suggèrent la piste de l'identité chrétienne comme une identité unificatrice qui n'efface pas les différences. Je crois en effet à l'importance de cette notion en contexte chrétien, mais je vois aussi les limites de cette proposition marquée par un biais chrétien dans une société pluraliste. Dans le dialogue avec l'affirmation queer des droits individuels et particuliers, je pense que la notion de droit peut être fructueuse. Face à une critique de l'État de droit, particulièrement dans certains États européens et en Amérique du Nord, la défense de la constitution comme ce qui garantit le respect

des droits de la personne et ce qui permet de revendiquer des espaces de liberté et d'expérimentation qui respectent l'autre me paraît essentiel. Conceptualiser l'articulation de la théorie queer avec la réflexion sur l'État de droit reste une tâche à faire, à laquelle théologiens, théologiennes et biblistes se doivent de contribuer.

Cet ouvrage audacieux, intégrant des théories queers et féministes, remet en question les catégories binaires de genre, tout en mettant en lumière la richesse des identités et des sexualités présentes dans les textes bibliques. En comblant une lacune pour le public francophone, il offre une perspective variée et innovante sur le Cantique des cantiques, le visage féminin de Dieu, la masculinité violente de David, les traductions de Paul aux implications homophobes ainsi que des approches audacieuses pour lire la Bible en contexte liturgique. Avec cette diversité d'analyses, ce livre révèle le potentiel créatif des lectures queers et leur capacité à renouveler notre compréhension des Écritures. Si la Bible a été – et est encore – utilisée comme arme pour marginaliser, opprimer et même tuer des personnes qui ne correspondent pas aux normes sexuelles, ce volume est un incontournable pour résister à ces effets éthiques dévastateurs et découvrir une Bible plurielle et inclusive.

Professeur d'études bibliques à l'Université Laval, SÉBASTIEN DOANE s'intéresse aux rapports complexes entre textes bibliques et lectorats. Il a notamment publié des articles savants sur l'étude des masculinités de personnages bibliques ainsi que *Sortir la Bible du placard: la sexualité de la Genèse à l'Apocalypse* chez Fides en 2019.

