

**Université de Montréal**

**Comment en sommes-nous arrivés à « God Hates Fags » ?  
*Analyse de la matrice des possibilités interprétatives  
de Lévitique 18,22 et 20,13***

**Par  
Brandon Haskel-Martinez**

**Institut d'études religieuses, Faculté des arts et des sciences**

**Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de  
Maîtrise ès arts en sciences des religions**

**Octobre 2023**

**© Brandon Haskel-Martinez, 2023.**

Université de Montréal

Institut d'études religieuses, Faculté des arts et des sciences

---

*Ce mémoire intitulé*

**Comment en sommes-nous arrivés à « God Hates Fags » ?**  
*Analyse de la matrice des possibilités interprétatives de Lévitique 18,22 et 20,13*

*Présenté par*  
**Brandon Haskel-Martinez**

*A été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

**Fabrizio Vecoli, PhD.**  
Présent-rapporteur

**Anne Létourneau, PhD.**  
Directrice de recherche

**Alain Gignac, PhD.**  
Membre du jury

# Remerciements

Tout d'abord, je tiens à exprimer ma gratitude envers **Prof. Anne Létourneau** pour sa générosité tant en termes de temps que de connaissances. Par sa rigueur et sa minutie, elle a toujours veillé à respecter mes positions, même lorsque j'avais tort. Je lui suis très reconnaissant.

Je souhaite également remercier **Prof. Fabrizio Vecoli** qui a su transformer mon intérêt pour l'histoire des religions en une véritable ~~obsession~~ passion. Je suis profondément reconnaissant et, surtout, à jamais inspiré par cela.

Enfin, je tiens à exprimer ma reconnaissance envers **Prof. Alain Gignac**. Même si je n'ai pas suivi de cours avec lui, il demeure le directeur de l'**Institut des études religieuses** (IER), dont je porterai l'*alma mater* avec fierté. Je lui adresse mes sincères remerciements.

Ensuite, j'aimerais exprimer ma gratitude envers **les professeures et professeurs** de l'IER qui m'ont incontestablement formé et préparé pour cette épreuve. De plus, je tiens à remercier l'**équipe administrative** qui a toujours fait preuve d'une grande patience à mon égard, malgré ma compréhension *relative* des dates de remises. Merci beaucoup et je m'excuse pour le stress occasionné.

Malheureusement, mon **entourage** et mon cercle **amical** ne manifestent aucun intérêt pour la religion, la philologie ou l'histoire des religions : malheureusement pour elles et eux, *évidemment*. Cependant, je serais ingrat de ne pas les remercier, sachant qu'il n'y a pas une conversation au cours des deux dernières années où je n'ai pas intégré les mots « mémoire » ou « Lévitique ». Je tiens donc à vous remercier, même si vous ne lirez probablement pas ce mémoire, pour avoir été un soutien moral et pour m'avoir encouragé dans ma passion. Mention spéciale à **Olivier Roy-Turgeon** pour avoir lu le premier chapitre de ce travail, mais également pour être et avoir été un bon ami.

J'aimerais remercier ma **mère**, mes **sœurs**, mon **père**, ma **tante** et mon **beau-frère** pour m'avoir appuyé dans mes démarches : désolé d'avoir manqué plusieurs soupers du dimanche pour travailler sur ma recherche.

Pour terminer et en refusant toute fausse humilité, j'aimerais remercier la personne qui a été là de la première lettre au dernier point. Dans les mots au très sage **Snoop Dogg**,

*Last but not least, I wanna thank **me**  
I wanna thank me for believing in **me**  
I wanna thank **me** for doing all this hard work.*

# Résumé

Historiquement et jusqu'à aujourd'hui, la Bible a été utilisée afin de justifier une homophobie, soit-elle religieuse ou laïque. Les passages de prédilection employés à cet effet sont le récit de Sodome et de Gomorrhe en Genèse (Gn) 19 et les interdits du Lévitique (Lv) en 18,22 et 20,13. Depuis au moins les travaux de Derrick Sherwin Bailey (1955), le récit de Genèse 19 est souvent interprété à travers le prisme du thème de l'inhospitalité au sein des traditions chrétiennes, plutôt qu'un interdit spécifique de l'homosexualité. En revanche, les extraits du Lévitique, en tant que textes de loi, présentaient un autre type d'autorité et ont eu droit à une réception distincte. Ainsi, selon une approche historique maximaliste, il serait considéré comme historiquement illégal pour un homme d'avoir des rapports sexuels avec un autre homme, sous peine de mort. Dans le cadre de ce mémoire, je propose d'explorer Lv 18,22; 20,13 et ses interprétations contemporaines, à partir d'une analyse exégétique et d'une excursion comparatiste en histoire des religions. En somme, quelles lectures pouvons-nous faire du Lévitique 18,22 et 20,13 concernant les relations sexuelles entre hommes à la lumière du contexte sociohistorique du Proche-Orient ancien ?

**Mots-clés** : histoire des religions, interprétation biblique, homosexualité et religion, méta-étude, Bible hébraïque, Lv 18,22, Lévitique 20,13, Proche-Orient ancien

...

## Abstract

Historically and up to the present day, the Bible has been used to justify homophobia, whether religious or secular. The preferred passages employed for this purpose are the account of Sodom and Gomorrah in Genesis (Gen) 19 and the prohibitions in Leviticus (Lev) 18:22 and 20:13. Since at least the works of Derrick Sherwin Bailey (1955), the narrative of Genesis 19 has often been interpreted through the lens of the theme of inhospitality within Christian traditions, rather than as a specific prohibition of homosexuality. On the other hand, the Leviticus verses, as legal texts, held a different type of authority and received distinct reception. Thus, according to a maximalist historical approach, it would be considered historically illegal for a man to engage in sexual relations with another man, punishable by death. In the scope of this paper, I propose to explore Leviticus 18:22 and 20:13 and their contemporary interpretations through exegesis and a comparative excursion into the history of religions. Ultimately, what interpretations can we derive from Leviticus 18:22 and 20:13 regarding sexual relations between men in light of the sociohistorical context of the ancient Near East?

**Keywords**: history of religions, biblical interpretation, homosexuality and religion, meta-study, Hebrew Bible, Lev. 18:22, Leviticus 20:13, Ancient Near East

# Table des matières

<b>Remerciements</b> .....	<b>I</b>
<b>Résumé</b> .....	<b>II</b>
<b>Table des matières</b> .....	<b>III</b>
<b>Sigles et abréviations</b> .....	<b>VIII</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
0.1. <b>Pertinence de la recherche</b> .....	<b>3</b>
0.2. <b>Problématique</b> .....	<b>5</b>
0.3. <b>Cadre conceptuel et théorique</b> .....	<b>9</b>
0.4. <b>Terminologie</b> .....	<b>16</b>
0.5. <b>Objectifs de recherche</b> .....	<b>17</b>
0.6. <b>Questions de recherche</b> .....	<b>19</b>
0.7. <b>Structure du mémoire</b> .....	<b>21</b>
<b>Chapitre I – Traduction et critique textuelle</b> .....	<b>26</b>
1.1. <b>Traduction</b> .....	<b>28</b>
1.1.1. Lv 18,22 .....	<b>28</b>
1.1.2. Lv 20,13 .....	<b>28</b>
1.1.3. Traductions en français et en anglais.....	<b>28</b>
1.2. <b>Méthodologie de traduction</b> .....	<b>29</b>
1.2.1. Approche.....	<b>29</b>
1.2.2. Possibilités méthodologiques .....	<b>32</b>

1.2.3. Enjeux.....	33
1.2.4. Critiques de mon approche.....	36
<b>1.3. Critique textuelle.....</b>	<b>37</b>
1.3.1. Témoins textuels de Lv 18,22 & 20,13 .....	39
<b>1.4. Analyse grammaticale et linguistique .....</b>	<b>43</b>
1.4.1. Analyse morphologique de Lv 18,22.....	43
1.4.2. Analyse morphologique de Lv 20,13.....	48
<b>Chapitre II – Considérations historiques et littéraires : genre littéraire, datation et enjeux comparatifs</b> .....	<b>52</b>
<b>2.1. Méthodologie.....</b>	<b>55</b>
2.1.1. Présentation d’éléments narratifs et structurels du texte : .....	55
2.1.2. Identification du genre littéraire:.....	55
2.1.3. Datation .....	56
<b>2.2. Présentation d’éléments narratifs et structurels du texte .....</b>	<b>58</b>
2.2.1. Structure du Lévitique.....	61
2.2.2. Code de sainteté .....	64
<b>2.3. Identification du genre littéraire .....</b>	<b>66</b>
2.3.1. Le Lévitique comme collection de lois du Proche-Orient ancien.....	67
2.3.2. Similitudes dans les thèmes, le vocabulaire et les formulations casuistiques .....	68
2.3.3. Analyse de la forme .....	70
2.3.4. Terminologie de la justice en Mésopotamie et dans le Lévitique .....	72
2.3.5. Loi et l’alliance .....	75
2.3.6. Explication des similitudes entre les lois du POA et celles du Lévitique.....	78
<b>2.4. Le Lévitique et les lois sacrées grecques.....</b>	<b>82</b>
2.4.1. Formulation casuistique cultuelle grecque.....	83
2.4.1.1. Texte A .....	83
2.4.1.2. Texte B .....	84
2.4.2. Similitudes entre littérature grecque et textes bibliques .....	87
<b>2.5. Datation .....</b>	<b>89</b>
2.5.1. Méthode historique maximaliste et datation pré-exilique du Lévitique .....	90
2.5.2. Critique de la méthodologie des biblistes maximalistes.....	91
2.5.3. Critique de l’établissement de la datation à partir de la langue.....	92
2.5.4. Critique de l’option préférentielle pour la datation la plus ancienne .....	96

2.5.5. Pour une datation post-exilique du Lévitique.....	98
2.5.5.1. Le Lévitique conscient des effets de l'exil : utopie post-exilique.....	99
2.5.5.2. [Im]praticabilité du Lévitique.....	101
2.5.5.3 Glissement anachronique : les pantalons des prêtres.....	102
<b>2.6. Synthèse de la partie I .....</b>	<b>106</b>
<b>Chapitre III – Histoire de la réception critique, <i>Wirkungsgeschichte</i>.....</b>	<b>111</b>
<b>3.1. Méthodologie.....</b>	<b>114</b>
3.1.1. Découpage et sélection.....	114
3.1.2. Précisions .....	115
3.1.3. Interprétations .....	116
<b>3.2. Interprétations fondamentalistes .....</b>	<b>117</b>
3.2.1. Lévitique 18,22 et 20,13 : des interdits de l'homosexualité.....	120
3.2.2. Un exemple d'interprétation fondamentaliste juive de Lv 18,22 & 20,13 .....	124
3.2.3. Justification de la dimension fondamentaliste de cette interprétation .....	127
3.2.4. Fondamentalisme chrétien .....	128
3.2.5. Précision sur l'interprétation fondamentaliste.....	131
3.2.6. Interdiction universelle des pratiques sexuelles entre hommes. ....	131
<b>3.3. Interprétations circonstancielles.....</b>	<b>138</b>
3.3.1. L'expression <i>miškabê 'iššāh</i> et la particule de comparaison .....	138
3.3.2. Interprétations circonstancielles traditionnelles .....	141
3.3.3. Interprétation traditionnelle : interdiction de pénétrer analement un homme .....	142
3.3.4. Interprétation traditionnelle : interdiction de se faire pénétrer .....	147
3.3.5. Interprétation traditionnelle : interdiction de coucher avec un homme de manière non-consentante et humiliante.....	150
3.3.6. Interprétation traditionnelle : interdiction d'avoir des relations sexuelles avec un prostitué du temple .....	153
<b>3.4. Interprétations circonstancielles post-particule de comparaison.....</b>	<b>157</b>
3.4.1. Interprétations circonstancielles   Inceste : Interdiction de l'inceste masculin.....	157
3.4.2. Interprétations circonstancielles   Inceste : Interdiction d'inceste entre hommes <i>comme</i> l'inceste avec des femmes. ....	160
3.4.3. Interprétations circonstancielles   Configuration familiale : Interdiction de coucher avec des hommes du cercle familial de son épouse.....	162
3.4.4. Interprétations circonstancielles   Configuration familiale : Interdiction de coucher avec un homme marié.....	166

<b>3.5. Interprétations alternatives .....</b>	<b>170</b>
3.5.1. Interprétation alternative : Interdiction de pédérastie .....	170
3.5.2. Interprétation alternative   interdiction d’avoir des relations sexuelles avec une femme accompagnée d’un homme – interdiction de la polyandrie.....	174
<b>3.6. Conclusion .....</b>	<b>181</b>
<b>Chapitre IV – Les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en Méditerranée ancienne : comparatisme .....</b>	<b>185</b>
<b>4.1. Méthodologie.....</b>	<b>187</b>
4.1.1. Question de recherche.....	187
4.1.2. Corpus à l’étude et constats .....	190
4.1.3. Le concept d’homosexualité : enjeux et débats .....	191
<b>4.2. Mésopotamie .....</b>	<b>196</b>
4.2.1. Sexualité, équilibre du cosmos et divinités.....	197
4.2.2. Dynamiques de pouvoir dans la sexualité mésopotamienne .....	199
4.2.3. Relations sexuelles entre hommes.....	200
4.2.4. Relation entre hommes de statut égal [?] .....	204
4.2.5. Synthèse section Mésopotamie .....	205
<b>4.3. Égypte ancienne .....</b>	<b>207</b>
4.3.1. Sexualité entre femmes .....	209
4.3.2. Représentations artistiques de rapports sexuels de même sexe.....	210
4.3.3. Synthèse de la section de l’Égypte ancienne .....	211
<b>4.4. Grèce ancienne.....</b>	<b>213</b>
4.4.1. L’amour en Grèce ancienne .....	213
4.4.2. La pédérastie chez les divinités.....	217
4.4.3. Pédérastie institutionnelle.....	217
4.4.4. Rôle et statut social.....	219
4.4.5. Et les femmes ? .....	220
4.4.6. Synthèse de la section Grèce ancienne .....	220
<b>4.5. Analyse comparative .....</b>	<b>222</b>
<b>4.6. Synthèse et conclusion .....</b>	<b>227</b>
<b>5. Conclusion.....</b>	<b>229</b>
<b>5.1. Objectifs du mémoire .....</b>	<b>232</b>

<b>5.2. Synthèses des interprétations .....</b>	<b>235</b>
5.2.1. Les interprétations fondamentalistes .....	235
5.2.2. Les interprétations circonstancielles traditionnelles .....	236
5.2.3. Interprétations circonstancielles post-particule de comparaison .....	239
5.2.4. Interprétations alternatives .....	242
<b>5.3. Derniers mots.....</b>	<b>245</b>
<b>Références .....</b>	<b>247</b>

# Sigles et abréviations

<b>1 Co</b> – 1 Corinthiens	<b>JIFGA</b> – Jewish Institut for Global Awareness
<b>1 Ti</b> – 1 Timothée	<b>JONAH</b> – Jews Offering New Alternatives for Healing
<b>1 R</b> – 1 Rois	<b>KJV</b> – King James Version
<b>1 S</b> – 1 Samuel	<b>LC</b> – Langue cible
<b>2 Co</b> – 2 Corinthiens	<b>LGBTQ</b> – Gai, Lesbienne, Bisexuel, Transgenre, Queer.
<b>2 R</b> – 2 Rois	<b>LS</b> – Langue source
<b>ACE</b> – Avant ère commune	<b>Lv</b> – Lévitique
<b>APA</b> – American Psychology Association	<b>LXX</b> – Septante
<b>AT</b> – Ancient Testament	<b>M</b> – Mésopotamie
<b>BCE</b> – Before Common Era	<b>Mi</b> – Michée
<b>BDB</b> – Brown Driver Biggs	<b>Nb</b> – Nombre
<b>BHS</b> – Biblia Hebraica Stuttgartensia	<b>NKJV</b> – New King James Version
<b>EC</b> – Ère commune	<b>NLT</b> – New Living Translation
<b>CV</b> – Consonne voyelle	<b>NT</b> – Nouveau Testament
<b>Dt</b> – Deutéronome	<b>POA</b> – Proche-Orient ancien
<b>EA</b> – Égypte ancienne	<b>Pr</b> – Proverbes
<b>EC</b> – Ère commune	<b>PS</b> – Pentateuque Samaritain
<b>Es</b> – Ésaïe	<b>Ps</b> – Psaumes
<b>Ex</b> – Exode	<b>Rm</b> – Romains
<b>Ez</b> – Ézéchiël	<b>RSV</b> – Revised Standard Version
<b>GA</b> – Grèce ancienne	<b>TB</b> – Talmud de Babylone
<b>Gn</b> – Genèse	<b>TJ</b> – Talmud de Jérusalem
<b>HARSAH</b> – Hommes ayant des relations sexuelles avec des hommes	<b>TM</b> – Texte massorétique
<b>HB</b> – Hebrew Bible	<b>TOB</b> – Traduction œcuménique de la Bible
<b>IER</b> – Institut d'études religieuses	<b>WBT</b> – <i>Westboro Baptist Church</i>
<b>Jg</b> – Juges	

# Introduction

---

Le 12 octobre 1998 à 12h53 du matin, l'on déclara mort Matthew Shepard<sup>1</sup>. Ce jeune homme américain fut tué par deux hommes. Quelques jours avant, le 6, celui-ci marchait seul dans une route de Laramie, une ville au Wyoming. Après s'être fait offrir de se faire ramener chez lui, il se fit voler ses effets personnels, battre, défoncer le crâne à coup de pistolet et torturer. On le laissa attaché à une clôture en bois fendue pendant huit heures, attendant sa mort. Les rapports policiers décrivent le corps de Shepard, complètement ensanglanté, sauf quelques traces sur ses joues, nettoyées par ses larmes<sup>2</sup>. Ce crime était motivé par la haine : Shepard était homosexuel. Ses funérailles furent conduites le 16 octobre :

**GOD HATES FAGS  
MATT IN HELL  
FAGS DIE GOD LAUGHS<sup>3</sup>**

C'est ce que scandèrent les membres de la *Westboro Baptist Church* (WBC), sous la direction du pasteur Fred Phelps, célébrant le fait qu'il y avait une « tapette » de moins sur terre. Cette manifestation lors de funérailles entraîna des conséquences légales aux États-Unis, menant à une loi interdisant de tels rassemblements. Les images de cet évènement sont, pour moi, assez *étranges*. D'un côté, l'on voit des membres de la famille de Matthew Shepard complètement bouleversés, des personnes de la communauté LGBTQ apeurées et consternées et des personnes vêtues de blancs afin de créer un *mur* pour cacher *l'autre côté*. De l'autre côté, on voit des personnes avec un immense sourire prêchant « la bonne nouvelle », dont plusieurs enfants âgés de moins de 10 ans<sup>4</sup>. Toutefois, *Maranatha* est ici remplacé par un discours haineux. Le plus *étrange*<sup>5</sup> est la conviction qui semble être celle de la WBC que ceci était « la » chose à faire. C'est ce qui m'a le plus marqué lorsque j'ai appris cette histoire. J'avais environ 15 ans lorsque j'ai pris connaissance de la tragique fin de feu Matthew. Sur le coup, je n'avais qu'une question. Une question qui, jusqu'à présent, me tracasse, voire me hante : comment en arrive-t-on là ? Comment en arrive-t-on à « God Hates Fags » ? Avec le temps, cette question se complexifiera, encore et encore. Ce mémoire est, en quelque sorte, le partage de ce processus et de ma hantise.

---

<sup>1</sup> Poudre Valley Health System, « Matthew Shepard Medical Update », Colorado, 12 octobre 1998, 1-11.

<sup>2</sup> Beth Loffreda, *Losing Matt Shepard. Life and Politics in the Aftermath of Anti-Gay Murder*, New York : Columbia University Press, 2000, 24.

<sup>3</sup> Loffreda, *Losing Matt Shepard*, 111.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Encore une fois, pour moi.

## 0.1. Pertinence de la recherche

---

Le mot *pertinence* peut être rapproché étymologiquement du terme latin *pertinens*, dérivé du verbe *pertinēre*, soit atteindre, s'étendre à un endroit, arriver, mais également concerner, avoir référence à et appartenir<sup>6</sup>. Ce terme latin est formé de la combinaison du préfixe *per-* (intensif) et du verbe *tenēre*, signifiant « tenir »<sup>7</sup>. Ainsi, *pertinence* exprime l'idée d'une étroite relation, d'une adéquation appropriée par rapport à un sujet donné : ce qui concerne. Ce mémoire peut trouver *pertinence* et *appartenance* dans plusieurs disciplines. En effet, il établit des connexions significatives avec divers domaines de connaissances. Puisqu'il est question de l'étude d'un texte biblique, la question de l'appartenance s'élargit exponentiellement. Travaillant sur un passage du Lévitique/*Wayikra*, mon travail pourrait être pertinent, *ou jugé impertinent*, par des homologues en études juives, en études bibliques ou en théologie. Seulement, il ne faudrait pas prétendre que l'étude de la Bible se limite au monde académique. Pasteurs, pastoresse, sœurs, frères, rabbins, croyant.es et incroyant.es, en somme, toute personne intéressée par la Bible pourrait être interpellée par une telle étude<sup>8</sup>. Une partie de ce travail aurait pu se retrouver dans un travail en théologie de la libération. Inévitablement, puisque je remets en question l'interprétation traditionnelle, il y aura des *tendances* déconstructionnistes. Or, tout en demeurant solidaire à la cause, je dois préciser que je ne vise pas une « libération », mais plutôt une analyse critique des méthodologies produites par des experts et expertes concernant des passages spécifiques. Puisqu'il est question de l'histoire du concept de l'homosexualité et des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe dans le monde ancien, une partie de ce travail pourrait également se comprendre comme étant de l'ordre de l'histoire de la sexualité. Encore une fois, *oui, mais non*. L'histoire de la sexualité sera effectivement une composante de cette analyse, mais sera secondaire à l'analyse du texte : mon intérêt est le texte d'abord et avant tout. Tout en insistant sur l'aspect fort subjectif de la pertinence, je considère d'abord et avant tout que ce travail appartient à l'histoire des religions. Non seulement par l'utilisation de méthodes spécifiques à la discipline, dont le comparatisme, mais également

---

<sup>6</sup> « Pertinent », Paul Robert, Josette Rey-Debove, et Alain Rey, *Le Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* (Paris : Éditions Le Robert, 2011), 1872.

<sup>7</sup> « Per-tineō », Charlton T. Lewis et Charles Short, *A Latin Dictionary* (Oxford : Clarendon Press, 1958 [1879]), 1358.

<sup>8</sup> Le terme pastoresse n'est pas commun, mais il existe et est surtout utilisé en contexte évangélique. Peut signifier une femme de pasteur ou bien une pasteur femme. « Pastoresse », *Dictionnaire français. La Langue Française* (s.d.), <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/pastoresse>.

parce que je m'intéresse à la manière dont les textes religieux ont été interprétés et compris à travers différentes époques et cultures.

Indéniablement, traiter de questions concernant des enjeux propres à la sexualité ou aux conditions des personnes LGBTQ<sup>9</sup> pourrait être considéré politique. Empiriquement parlant, on a assisté à une montée de l'extrême droite de manière globale et les acquis de certaines luttes sont maintenant fragilisés<sup>10</sup>. Je considère qu'il n'y a aucune position qui puisse m'épargner une telle étiquette, celle d'être « politisé ». Si parler d'enjeux LGBTQ rend une recherche politique, devrions-nous conclure que de ne pas le faire serait apolitique ? Selon cette logique, une recherche portant sur l'hétérosexualité serait considérée comme apolitique, tandis qu'une recherche portant sur l'homosexualité serait perçue comme politique. Pour moi, cela n'a aucun sens. En fin de compte, ce mémoire n'a pas pour aspirations de changer des lois civiles, des dogmes religieux ou de prétendre qu'il existait un *âge d'or* où tout le monde cohabitait sans discriminations sexuelles. Aucunement, puisque ce qui m'intéresse, en toute honnêteté, ce sont les auteurs/scribes du Lévitique et les personnes qui ont lu les textes au moment de leur rédaction : le passé, quoi.

Il y a moins de 100 ans, au Canada, être homosexuel constituait un crime civil, moral et religieux<sup>11</sup>. Le terme homosexuel, compris comme une orientation sexuelle, est virtuellement indissociable de termes tels que sodomite ou pédéraste<sup>12</sup>. Encore maintenant, être homosexuel est

---

<sup>9</sup> LGBTQ est un acronyme composé de Lesbienne, Gai, Bisexuel.le, Transgenre et Queer. Par *queer*, l'on se réfère à un terme parapluie [anglicisme] englobant les identités non-hétérosexuelles. À la base une insulte, le terme est maintenant réapproprié par certaines personnes. Voir Annamarie Jagose, *Queer Theory. An Introduction*, Melbourne: Melbourne University Press, 1996.

<sup>10</sup> Ceci est empiriquement observable tant au Canada qu'aux États-Unis. Aux États-Unis, l'on note 670 projets de loi anti-LGBTQ, dont 238 en 2023. Voir Joe Raedle, « Nearly 240 anti-LGBTQ bills filed in 2022 so far, most of them targeting trans people », NBC News, 20 mars, 2022. <https://www.nbcnews.com/nbc-out/out-politics-and-policy/nearly-240-anti-lgbtq-bills-filed-2022-far-targeting-trans-people-rcna20418> ; Rachel Aiello, « Facing calls to act, Canadian lawmakers note 'rising tide' of hate and violence against LGBTQ2S+ community », CTV News, 17 mai, 2023. <https://www.ctvnews.ca/politics/facing-calls-to-act-canadian-lawmakers-note-rising-tide-of-hate-and-violence-against-lgbtq2s-community-1.6402660>

<sup>11</sup> Cette affirmation pourrait signaler que ce n'est plus le cas *maintenant*. Ceci est faux. Toutefois, affirmer que les conditions de vie des personnes LGBTQ sont les mêmes qu'il y a 100 ans serait également faux : il y a eu, quand même, des *changements*. Déjà, être homosexuel ne constitue plus un crime depuis 1969 au Canada (loi C-150). Voir Sébastien Chauvin et Arnaud Lerch, *Sociologie de l'homosexualité* (Paris : Éditions La Découverte, 2013)

<sup>12</sup> Par exemple au Canada, en raison de son projet de loi C-150, on traita Pierre Elliot Trudeau d'homosexuel, alors que « [d]ans ce temps-là, utiliser le mot homosexuel, c'était un peu comme dire "pédophile" aujourd'hui [...] ». Voir Sylvain Larocque, *Mariage Gai. Les coulisses d'une révolution sociale*, Montréal : Flammarion Québec, 2005, 19.

passible de la peine de mort dans 12 pays dans le monde<sup>13</sup>. Je considère que pour être objectif, il est nécessaire de reconsidérer les analyses classiques portant sur le sujet. L'enjeu est, quant à moi, très simple et se doit d'être compris comme un enjeu sociohistorique. La recherche n'est pas un concept qui existe en dehors d'un espace-temps. Elle est produite par des personnes, elles-mêmes des *produits* de la société : nous appartenons à un temps donné, une société donnée<sup>14</sup>. Si, donc, dans un temps spécifique de production d'analyse biblique ou historique, il était *normal* de considérer *anormal* une partie de la démographie humaine et que, moins d'un siècle plus tard, les mœurs ont changé, n'est-il pas pertinent d'avoir un doute quant à la neutralité des chercheurs, nécessairement façonnés par leur contexte respectif ? Je ne pourrais pas conduire une recherche universitaire en me basant exclusivement sur des travaux jugés trop anciens. Je serais critiqué. Or, étrangement, ceci ne s'applique pas au sujet de l'interprétation de Lv 18,22 et 20,13, plusieurs présupposés anciens guidant encore la majorité des analyses. L'interprétation « classique » est si profondément intégrée quelle semble axiomatique : il est *évident* qu'il est question d'homosexualité dans ces versets. Cette évidence a été remise en question seulement au cours des 20 dernières années.

---

## 0.2. Problématique

Au centre de cette étude se trouve la visée suivante : analyser de manière critique les *révélés* dominants entourant des textes religieux et leurs interprétations afin de démêler et mettre en exergue les préjugés et les dynamiques de pouvoir inhérents qui façonnent notre compréhension de l'histoire des religions. Pour ce faire, je mets en question certaines hypothèses conventionnelles. Ceci pourrait passer pour du révisionnisme ou un acte politique. Pour ma part, je considère ceci comme une formalité scientifique : si les conclusions des historien.nes des religions, théologien.nes et biblistes s'avèrent, un chercheur *en devenir* [moi] devrait, en théorie, pouvoir reproduire les résultats. La reproduction de résultats s'inscrit dans une logique de

---

<sup>13</sup> « 12 countries have jurisdictions in which the death penalty is imposed or at least a possibility for private, consensual same-sex sexual activity. At least 6 of these implement the death penalty – Iran, Northern Nigeria, Saudi Arabia, Somalia and Yemen – and the death penalty is a legal possibility in Afghanistan, Brunei, Mauritania, Pakistan, Qatar, UAE and Uganda. », dans Human Dignity Trust, « Map of Countries that Criminalise LGBT People » (2023), <https://www.humandignitytrust.org/lgbt-the-law/map-of-criminalisation/>

<sup>14</sup> Cette formulation durkheimienne reviendra souvent tout au long de ce mémoire : c'est mon héritage sociologique.

falsifiabilité théorique, ma foi, fort conventionnelle. Loin de moi l'idée de traiter l'histoire telle une science naturelle, voire de tomber dans l'objectivisme. Cependant, bien que l'histoire soit certainement interprétative, elle n'est pas arbitraire. Une interprétation historique commence par un texte. J'utiliserai des exemples, tout au long de ce mémoire, souvent absurdes. Je considère que l'utilisation de tels exemples est nécessaire pour mettre en lumière certaines incongruités méthodologiques. Par exemple, je vais répéter que *water* ne peut être traduit pas *cheval* : sur le plan strictement linguistique, l'étude d'un texte se doit de pouvoir être défendue par rapport au fonctionnement d'une langue donnée. Dit plus clairement, une interprétation qui ne prend pas en compte la composante grammaticale d'un texte s'éloigne, quant à moi, dudit texte, créant quelque chose d'*alternatif*. Mon problème n'est pas, en soi, la nature de l'interprétation, c'est-à-dire sa composante anti-rapports sexuels entre hommes. Plutôt, c'est la non-congruence entre le texte et l'interprétation qui, me semble-t-il, mérite une certaine attention critique.

Lévitique 18,22 et 20,13 sont des versets au cœur de plusieurs enjeux, autant pour les chercheur.es que les croyant.es et les pratiquant.es. Dans certaines communautés juives et chrétiennes, ces versets sont instrumentalisés afin de dénigrer les personnes LGBTQ. L'histoire de l'homophobie religieuse est vaste et, évidemment, fluide. Par exemple, de nos jours, l'Église catholique s'oppose aux pratiques et ne vise plus – théoriquement – une inhérence pécheresse<sup>15</sup>. L'homosexualité masculine est, donc, comprise comme une tendance qui mène au péché, puisque le sexe doit se faire uniquement dans une visée de procréation : il est *difficile*, pour deux hommes, de procréer. Du côté des mouvements protestants, il est laborieux de définir le rapport à l'homosexualité sans généralisation abusive : il existe une pléthore de mouvements et de dénominations, tous aussi singuliers les uns que les autres. Certaines églises luthériennes et anglicanes ont changé leurs positions à travers le temps, en s'ouvrant à une théologie inclusive, comme la *Evangelical Lutheran Church in America* qui, tout en admettant un non-consensus sur la question, appelle au respect et à la protection légale des couples de même sexe<sup>16</sup>. L'*Anglican Church of Canada*, à la suite du Synode général de 2016, décida d'autoriser les mariages légaux entre personnes de même

---

<sup>15</sup> Voir § 2357-2359, dans « Catechism of the Catholic Church », *Libreria Editrice Vaticana*, 2019, [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_\\_\\_P85.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P85.HTM)

<sup>16</sup> « It has called upon congregations and members to welcome, care for, and support same-gender couples and their families and to advocate for their legal protection. », dans *Evangelical Lutheran Church in America*, « A Social Statement on Human Sexuality: Gift and Trust », 19 août, 2009, 19. <https://www.elca.org/Faith/Faith-and-Society/Social-Statements/Human-Sexuality>

sexe en tant qu'option locale, bien que le vote afin d'adopter une motion générale n'ait pas passé, n'ayant pas obtenu les deux tiers de votes nécessaires<sup>17</sup>. À l'autre extrémité du continuum des positions adoptées par des églises ou des dénominations, l'on retrouve la *Westboro Baptist Church* qui s'engage à se présenter à tous les défilés de la fierté gaie en arborant des pancartes indiquant *God Hates Fags*<sup>18</sup>. Ceci est, de leur point de vue, logique : la Bible nous dit que l'homosexualité est une abomination pour Dieu en Lv 18,22 et 20,13 ; les homosexuels sont des *fags* ; en conclusion, *God Hates Fags*. Une lecture, donc, fondamentaliste qui demeure diffuse au sein de groupes démographiques plus conservateurs. Il n'est pas inhabituel de retrouver des discours anti-LGBTQ+ *inspirés* par une interprétation biblique. Ceux-ci posent problème non seulement aux croyant.es appartenant à la diversité sexuelle (ou en questionnement) voulant préserver leur identité religieuse/spirituelle, mais également aux personnes LGBTQ non-croyantes qui se retrouvent privées de leurs droits ou ostracisées<sup>19</sup> en raison des croyances de personnes anti-LGBTQ.

En préparation pour l'élaboration de ce mémoire, j'ai suivi un cours de théorie en sciences des religions<sup>20</sup>. Pour un des travaux, j'ai dû faire la lecture d'un livre portant sur l'étiologie de la religion<sup>21</sup>. Dans les faits, l'on devrait plutôt parler de la *non*-étiologie de la religion : cet *objet* non autonome n'existerait pas et serait, plutôt, une construction venant de certains départements en études religieuses. La « religion » ne serait applicable que pour les traditions comportant un terme similaire, réduisant le non-phénomène aux langues romanes. En essayant d'ignorer l'aspect présomptueux de cette recherche, un élément de l'analyse m'est resté en tête, celui de la cryptothéologie. Pour ce dernier, les départements en sciences des religions font de la cryptothéologie, soit une théologie camouflée derrière une approche non-théologique. Dans le cadre de ma recherche, remettre en question ou problématiser une traduction traditionnellement utilisée à des fins homophobes pourrait signaler un *désir* que les versets soient *autre chose*, ouvrant

---

<sup>17</sup> Maryse Zeidler, « Anglican Church rejects same-sex marriage approvals in vote Social Sharing », *CBC News*, 13 juillet, 2019. <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/anglican-church-rejects-same-sex-marriage-approvals-in-vote-1.5211051>

<sup>18</sup> Voir à ce sujet, [www.godhatesfags.com](http://www.godhatesfags.com); « Fag » est une abréviation de « faggot », terme péjoratif similaire à « tapette » en français québécois.

<sup>19</sup> Par exemple, un couple homosexuel athée voulant se marier.

<sup>20</sup> REL 6120 - Théories en sciences des religions, donné par Prof. Vecoli.

<sup>21</sup> Voir Russel T. McCutcheon, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York/Oxford : Oxford University Press, 1997.

la porte à une non-condamnation de l'homosexualité au sein des religions ayant comme autorité la Bible hébraïque ou chrétienne. Pourrait-on alors me soupçonner de faire de la cryptothéologie ? Comme mentionné précédemment, je reste solidaire de la cause, mais faire théologie n'est ni ma place ni mon intention. Je ne défendrai pas une interprétation *pro* ou *anti*-homosexualité, mais bien une interprétation historiquement plausible tenant en compte autant des aspects philologiques du texte que son contexte sociohistorique.

Tout d'abord, sauf exception, les exégètes et biblistes tiennent pour acquis – que l'on soit d'accord ou non – que le texte mentionne des rapports sexuels entre hommes. Sur le plan philologique, nous en arrivons à une interprétation en termes de relation sexuelle entre hommes en répondant à la question « comment couche-t-on avec une femme ? ». Cette question est construite à partir des versets en traduction, où l'on mentionne qu'un homme ne devrait pas coucher avec un homme **comme** on couche **avec** une femme. Or, la particule de comparaison « comme » et la préposition « avec » sont des ajouts de traduction. Depuis le début des années 2000, plusieurs recherches ont été conduites en considérant l'absence de ce terme, terme nécessaire afin de construire une comparaison entre la manière de coucher avec un homme et *avec* une femme. Une telle interprétation semble donc issue d'une tradition et non du texte *en soi*. En supposant même que comparaison tienne, un autre problème surgit : peut-on définir, *de facto*, que des rapports entre hommes sont synonymes du concept moderne d'homosexualité ? La réponse est plus complexe et moins évidente qu'il ne paraît au premier abord. Tout en faisant référence à ces débats, ce qui m'intéresse est la signification historique de l'expression *miškābê 'iššāh* utilisée dans ces versets. On suppose que l'expression *miškābê 'iššāh* était comprise par ses auteurs/scribes, utilisées deux fois de la sorte et deux fois avec le mot *zākār*<sup>22</sup> : pour nous, elle demeure cependant cryptique. Néanmoins, une matrice de possibilités sémantiques située existait : un sens, multiple ou singulier, existait pour *eux*<sup>23</sup>. Or, limites épistémologiques obligent, *un* tel sens ne se donne pas à nous, nous devons passer par un processus de (re)construction historique. Ceci, évidemment, nécessite un degré de créativité, ce qui suppose un certain relativisme. Pour ma part, je m'en tiens à l'idée qu'*un* tel sens existait, mais qu'il est, pour nous, moins évident à saisir, faute de ne pas avoir vécu dans le contexte historique du Proche-Orient ancien, en raison d'un manque de données pour

---

<sup>22</sup> Nb 31,17-18; Jg 21,11-12.

<sup>23</sup> Autant les auteurs/scribes que les personnes ayant fait connaissance des textes.

comprendre et de l'ontologie même du « sens »<sup>24</sup>. Il est donc nécessaire de proposer des hypothèses pour tenter de s'en rapprocher. Répondre à la question de l'intention des auteurs/scribes, à l'affirmation de l'existence d'un sens objectif indépendant de nos cognitions me dépasse – en tant que personne – et dépasse les limites du présent projet. Outre les considérations herméneutiques, l'affirmation de mes limites, mon positionnement spatio-temporel et mes incertitudes quant à ce débat ouvert, ma visée est plutôt technique : je me concentre sur la *logique* du texte et du langage. L'expression *miškabê 'iššāh* ne pouvait avoir une infinité de sens : une matrice de possibilités située se doit, par la logique du langage, d'avoir existé. Je ne prétends aucunement y avoir accès, mais je prétends au moins disqualifier une imposition ou une projection conceptuelle à un temps donné et une société donnée.

---

### 0.3. Cadre conceptuel et théorique

---

Ce travail est conceptuellement chargé, car il est composé de trois parties ayant des éléments méthodologiques distincts. L'introduction de chaque partie disposera d'une section dédiée à sa méthodologie. Pour l'instant, il me semble important de catégoriser ce travail. Le sujet de ce projet est une **méta-étude** des interprétations de Lévitique 18,22 et 20,13 et un exercice d'historicisation du discours anti-homosexualité en **exégèse**. Sur le plan disciplinaire, le mémoire est vaste, mais cohérent : de l'exégèse d'inspiration historico-critique *en histoire des religions*, axée sur l'**Israël ancien**. Je tiens à cette nuance. Bien que je sois en dialogue avec plusieurs spécialistes en études bibliques, mon intérêt porte également sur la dissémination de l'hypothétique prohibition touchant aux relations sexuelles entre hommes, au sein de différentes traditions et religions dans le monde méditerranéen ancien. Plutôt que de proposer *une* interprétation, j'analyserai plusieurs catégories interprétatives en les jugeant par rapport à leur possibilité, plausibilité et probabilité. J'éliminerai celles qui, d'après mon analyse, s'éloignent de l'ordre du possible. J'adopte une perspective de **constructivisme réaliste** qui considère la connaissance comme étant construite par des procédés sociaux et historiques, tout en reconnaissant le rôle de certains facteurs objectifs dans le monde au

---

<sup>24</sup> Je fais référence aux difficultés liées à la connaissance et à la compréhension du sens. Par *ontologie du sens*, il est question de la *nature* philosophique et métaphysique du concept : la *nature* même du sens, sa réalité et sa possibilité d'existence.

sein de cette dite construction<sup>25</sup>. C'est l'élément « non-arbitraire » auquel je fais référence. Une telle perspective pourrait paraître contradictoire [constructivisme/réalisme], mais je ne crois pas que l'on doive reproduire une binarité conceptuelle. En guise d'exemple, pourquoi devoir choisir entre l'holisme durkheimien et l'individualisme méthodologique wébérien ? Considérer tant les facteurs socialement construits que ceux se *présentant* comme étant objectifs ne peut qu'enrichir une recherche. Ce cadre s'appuie, également, sur diverses perspectives, notamment **l'athéisme méthodologique, l'épistémologie historique, l'interprétation et la traduction, l'analyse biblique minimaliste, l'historicité des catégories et des concepts et la synthèse/autoréflexion critique**. Pour faciliter une compréhension claire de mes positions, postures et méthodologies, le cadre conceptuel suivant offre une vue d'ensemble de ces éléments, permettant ainsi d'appréhender de manière approfondie ma démarche de recherche :

**Méta-étude :** « La méta-étude est une méthode de recherche qui intègre l'analyse de la théorie, des méthodes et des résultats de recherches qualitatives, ainsi que la synthèse de ces connaissances pour développer de nouvelles perspectives sur les phénomènes étudiés<sup>26</sup>. » Bien que dérivée des sciences sociales, cette *forme* d'analyse fut développée pour la recherche qualitative dans le domaine de la santé. Je considère qu'une telle approche est fort pertinente dans la présente étude, où je conduirais une analyse de plusieurs interprétations. La méta-étude se comprend en trois moments : méta-analyse des données, méta-méthode et méta-théorie.

**Méta-analyse des données :** Ce moment est l'analyse des résultats et des interprétations. J'examinerai et j'analyserai de manière critique les diverses interprétations, par une évaluation du contenu, des arguments, des explications philologiques et de la plausibilité historique, entre autres. Je cherche à identifier les similitudes et les divergences entre les interprétations et à souligner les forces et les faiblesses.

**Méta-méthode :** Cela correspond à une analyse des méthodes et des méthodologies employées et utilisées dans les études examinées. L'analyse

---

<sup>25</sup> Le volet constructiviste est influencé par Berger, que je présenterai. Quant à l'aspect *réaliste*, je m'inspire du professeur en sciences politiques canadien Samuel Barkin, qui applique ce constructivisme réaliste dans un contexte de relations internationales. En somme, c'est un constructivisme classique insistant sur le fait qu'il existe des limites, des volets non-constructivistes. « Realist constructivism could also do so by including in any exploration of power, not only postmodern theory's study of subjective text and positivist realism's study of objective phenomena, but also constructivism's study of intersubjectivity – of norms and social rules. » Voir Samuel J. Barkin, « Realist Constructivism », *International Studies Review* 5, n°3 (2003): 325-342. [citation p. 338]

<sup>26</sup> Barbara L. Paterson, Sally E. Thorne, Connie Canam, et Carol Jillings. *Meta-Study of Qualitative Health Research: A Practical Guide to Meta-Analysis and Meta-Synthesis* (Californie : SAGE Publications, Inc., 2001), 1.

ira au-delà de l'évaluation superficielle, mais sera surtout concernée par l'ordre des fondements philosophiques et épistémologiques de ces méthodes.

**Méta-théorie :** Cette section de la méta-analyse n'aura pas un lieu dédié. C'est plutôt une réflexion latente tout au long du mémoire qui s'effectue dans l'analyse des cadres théoriques, des paradigmes et des perspectives plus larges qui sous-tendent les points de vue des chercheur.es. Par exemple, je me concentrerai sur le concept d'homosexualité, sa compréhension et son utilisation transhistorique/ahistorique. En examinant les aspects méta-théoriques, je vise à comprendre comment les différent.es spécialistes *comprennent*, et ce, en passant par leurs positionnements théoriques.

**Exégèse aux éléments historico-critiques :** L'exégèse historico-critique vise à comprendre et interpréter des textes en tenant compte de leur contexte historique, de leur formation et de leur transmission<sup>27</sup>. Par *historico-critique*, il est question d'un double intérêt : la situation représentée dans le texte et la situation ayant permis la création dudit texte. Pour y arriver, l'on emploie plusieurs méthodes, dont la critique textuelle, l'analyse de la forme et de la structure du texte, entre autres. En somme, c'est de tenter de comprendre le texte dans son milieu de vie, son *Sitz im Leben*<sup>28</sup>. Dans mon travail, je ne réaliserai pas une exégèse historico-critique classique, car certains éléments traditionnels, tels que l'histoire de la rédaction ou la critique des sources, ne seront pas abordés. Ainsi, mon approche exégétique *s'inspire* de certains de ses outils, sans s'identifier pleinement à l'exégèse historico-critique traditionnelle.

**Histoire des religions :** L'histoire des religions est une discipline académique « vouée à l'étude critique des phénomènes religieux<sup>29</sup>. » Sa *tâche* est d'ordonner, de coordonner, de décrire ou de reconstruire des ensembles de doctrines, ou de pratiques (entre autres), historiquement attestés ou vérifiables, à partir de faits dûment constatés ou établis<sup>30</sup>. Dans les mots de Müller :

---

<sup>27</sup> Voir John H. Hayes et Carl R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook* (Atlanta : John Knox Press, 1987); François Bovon et Grégoire Rouiller, dir. *Exegesis : problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)* (Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1975)

<sup>28</sup> Ma compréhension du *Sitz im Leben* est certainement influencée par Gunkel, celui-ci le comprenant comme « l'usage social dans lequel un genre littéraire à son origine. » Cependant, je ne limite pas le *Sitz im Leben* à une critique de la forme. Dans les faits, le *milieu de vie* devrait être au pluriel, en tenant compte des relations humaines, conditions historiques et conventions organisationnelles autour du texte. Voir Martin J. Buss, « The Idea of Sitz im Leben », *History and Critique* 90, n°2 (1978) : 157-170. [citation p. 170]

<sup>29</sup> Jean-Marie Husser, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris : Ellipses, 2017, 9.

<sup>30</sup> Ceci est une paraphrase modifiée de la définition que donne Puech. Voir Henri-Charles Puech, dir. *Encyclopédie de la Pléiade : Histoire des religions I* (Paris : Éditions Gallimard, 1970), xii.

It becomes therefore the duty of those who have devoted their life to the study of the principal religions of the world in their original documents, and who value religion and reverence it in whatever form it may present itself, to take possession of this new territory in the name of true science, and thus to protect its sacred precincts from the inroads of those who think that they have a right to speak on the ancient religions of mankind [...] without ever having taken the trouble of learning the languages in which their sacred books are written<sup>31</sup>.

**Athéisme méthodologique** : L'athéisme méthodologique met en premier plan l'importance d'appréhender la connaissance et la compréhension de manière *neutre*. Je mets *neutre* en italique, car cette position ne saurait être reconnue ainsi par des membres de communautés religieuses données. Concrètement, c'est l'idée de mettre en suspens toute explication surnaturelle ou, de ma compréhension, traditionnelle sans preuve empiriquement observable, soit-elle qualitative ou quantitative<sup>32</sup>. Ceci n'est pas une posture ontologique ou objectiviste : que Moshè ait séparé la mer en deux n'est pas une fausseté, plutôt une vérité en suspens, le temps d'une analyse.

**Épistémologie historique** : La compréhension du contexte historique d'un texte est cruciale pour mener une exégèse d'inspiration historico-critique. L'épistémologie historique informe mon approche en soulignant l'importance de l'analyse historique dans la formation de notre compréhension de la connaissance. Appliquer le constructivisme réaliste à l'analyse historique signifie reconnaître les caractéristiques objectives du monde qui ont façonné le texte, tel que les facteurs sociaux, culturels, politiques et économiques, entre autres. Tout en acceptant mes limites et ma subjectivité, je considère qu'une objectivité qualifiée est possible<sup>33</sup>.

**Interprétation et traduction** : L'interprétation et la traduction sont des gestes interprétatifs qui peuvent façonner le sens d'un texte. Appliquer une perspective constructiviste réaliste à l'interprétation et à la traduction, c'est reconnaître à la fois

---

<sup>31</sup> Je trouve cette citation un peu pompeuse, *très 19<sup>e</sup> siècle*. Je l'inclus, car je partage l'idée de l'importance de l'étude des documents dans leur langue d'origine. Appliquée à ma recherche, cela signifie ne pas ignorer les éventuelles divergences entre les traductions et les textes traduits. « First Lecture », dans Friedrich Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, Londres : Longmans, Green, and Co, 1873, 93.

<sup>32</sup> Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books Editions, 1967), 100.

<sup>33</sup> « For Toulmin, rationality is redefined as the ability to change one's mind for good reasons. On this basis, Gossman brings rationality into the realm of decision and practice, drawing a methodological rather than foundational distinction between rationality and irrationality. Historical judgements, thus defined, are intersubjectively verifiable [...]. », dans William H. Thornton, « Beyond the Poetics of History: Narrativity and Referential in the New Literary Historiography », *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, n°81/82 (1993): 87-98. [Citation p. 93]; L'objectivité qualifiée est une traduction libre de « qualified objectivity ». Pour une application de ce terme aux études bibliques et en histoire des religions, voir Lester L. Grabbe, « Pinholes Or Pinheads In the Camera Obscura? The Task of Writing a History of Persian Yehud », dans *Convegno Internazionale. Recenti tendenze nella ricostruzione della storia antica d'Israele (Roma, 6-7 marzo 2003)* (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 2005), 157-182.

l'aspect construit de la connaissance et, au risque de me répéter, les facteurs objectifs du texte pouvant guider ou contraindre notre interprétation<sup>34</sup>. Pour que le langage *fonctionne*, il se doit de se référer à un système. Pour que les auteurs/scribes du Lévitique puissent diffuser leurs textes dans une langue donnée, ils devaient exprimer ce qu'ils voulaient dire *dans cette langue*. Il y a donc des limites objectives au langage : « As a sign system, language has the quality of objectivity<sup>35</sup>. » Les champs sémantiques ou les zones de signification sont formés par le langage et ils sont circonscrits linguistiquement. Le vocabulaire, la grammaire et la syntaxe sont axés sur l'organisation de ces champs sémantiques<sup>36</sup>. L'analyse grammaticale et morphologique des passages est intrinsèquement liée aux interprétations possibles. Je *sais* qu'aucun terme dans les deux versets ne sera, objectivement, traduit ni n'aura la signification, disons, de « réfrigérateur »<sup>37</sup>. Revendiquer l'aspect objectif du langage peut sembler incongru, sachant qu'il est certainement socialement et historiquement construit. Cependant, c'est justement cette distinction *claire* entre objectif et subjectif que je refuse. Une objectivité est une subjectivité qui a été objectivée<sup>38</sup>. Le langage est certainement une construction humaine, mais une fois construite, il devient objectif<sup>39</sup>.

**Minimalisme biblique :** Le minimalisme biblique est une perspective problématisant la vision traditionnelle (souvent confessionnelle et/ou politique) considérant la Bible hébraïque comme étant un texte historique. Cette perspective est, également, nommée « historiographie critique<sup>40</sup> ». En toute honnêteté, je ne connaissais pas cette posture en études bibliques, car – en histoire, particulièrement en histoire des religions –, il me semble qu'il s'agit de la perspective par défaut. Du point de vue historique, l'histoire

<sup>34</sup> La distinction entre les moments *grammatical* et *psychologique* de l'interprétation est fortement inspirée par Schleiermacher. Voir Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism. And Other Writings*, sous la direction d'Andrew Bowie (Cambridge : Cambridge University Press, 1998),

<sup>35</sup> Peter L. Berger et Thomas Luckmann, *The Social Construct of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York : Anchor Books Editions, 1966), 38.

<sup>36</sup> Berger et Luckmann, *The Social Construct of Reality*, 41.

<sup>37</sup> Je peux faire l'interprétation que Lévitique 18,22 est un interdit d'utiliser son réfrigérateur. Seulement, ceci ne sera pas rigoureux ni historiquement ni philologiquement parlant : l'analyse des parties composantes du texte [vocabulaire, syntaxe, grammaire] est cruciale pour comprendre un texte dans son contexte historique. Après, si l'on désire faire une interprétation *autre*, l'on peut certainement ignorer le texte et interpréter ce que l'on souhaite. Seulement, il est légitime de se questionner à savoir si l'on interprète Lv 18,22 ou bien l'on applique notre interprétation à un texte suffisamment ambigu ayant la possibilité de vouloir *tout* dire.

<sup>38</sup> Du moins, selon l'approche de Berger et de Luckmann, *The Social Construct of Reality*, 18.

<sup>39</sup> Mon explication semble très similaire à la compréhension durkheimienne de la société : la société est socialement construite, mais elle est *plus* que ses composantes. Ainsi, la société devient quelque chose d'autonome. Je crois que des liens peuvent certainement se faire, sans passer par une explication métaphysique : la grammaire d'une langue paraît, pour une personne naissant dans un contexte linguistique spécifique, *externe*, voire *autonome* vis-à-vis de sa personne. Je suis né et la grammaire française existait; je vais mourir et la grammaire française va – très probablement – encore exister. Elle me dépasse.

<sup>40</sup> Voir Łukasz Niesiołowski-Spanò, « How Did “Minimalists” Change Recent Biblical Scholarship? » *Scandinavian Journal of the Old Testament* 34, n°1 (2020) : 43-50.; Robert David, « Coupez-le en deux... » (1R 3,25). La question de la royauté unifiée sous le couperet de l'archéologie. », *Théologiques* 21, n°1 (2013) : 67-96.

des religions s'efforce, notamment, de mettre en évidence certaines incongruités historiographiques. Koselleck affirme en effet que : « The historian begins with the assumption that no linguistic testimony entirely captures the reality that he or she is trying to ascertain<sup>41</sup>. » J'apprends donc la Bible hébraïque comme un texte littéraire d'abord et avant tout. Ceci est fort cohérent avec une posture d'athéisme méthodologique, mettant en suspens tant des affirmations supra-empiriques qu'historiographiques. Le minimalisme biblique trouve comme antonyme le maximalisme biblique, où l'on tient pour acquise l'historicité des textes bibliques. Ces deux positions peuvent se comprendre tel un spectre : non pas des *absolus*, mais plutôt des tendances, des penchants. Ceci se traduit par : je ne refuse par l'historicité de certains éléments au sein de la Bible hébraïque, plutôt, je tiens pour acquis que *tout* est littéraire jusqu'à preuve du contraire.

**Histoire des catégories et des concepts** : Les catégories et les concepts sont historiquement contingents et sont sujets au changement. Ils ne sont pas fixes. Suivant les travaux de Koselleck, il y aurait trois types de concepts, allant du plus « fixe » au plus « situé »<sup>42</sup>. Appliqué à l'interprétation, on touche à l'enjeu de l'anachronisme et à l'utilisation transhistorique de certains concepts modernes : peut-on utiliser le concept d'« homosexualité » dans le monde ancien ? Sous quelles modalités ? Il y a là, inévitablement, une composante *méta*. Les catégories et les concepts utilisés pour interpréter se doivent également de passer par une évaluation critique. En somme, l'on problématise les catégories/concepts que l'on décèle *dans* le texte, mais également celles et ceux que nous, en tant que chercheur.es, utilisons.

**Synthèse et réflexivité critique** : La synthèse de différentes perspectives et approches me semble importante afin d'obtenir une compréhension plus nuancée du texte. Au cours de cette recherche, je prendrais en considération plusieurs interprétations et approches, allant de lectures fondamentalistes aux lectures *queer*. Je souhaite pouvoir extraire des données, que l'on pourrait utiliser afin de comprendre ces versets, à partir de *toutes* les interprétations. Après tout, même les erreurs possèdent une richesse heuristique. Quant à la réflexivité critique, c'est de reconnaître mon propre positionnement. À moins d'être un martien scrutant la Terre de loin, prétendre qu'une extériorisation complète est possible me semble, au minimum, discutable. Après avoir mis en exergue l'aspect socialement construit des *choses*, selon moi, être inconscient de ma propre personne, de ma propre historicité constituerait un manque de cohérence. Dans les faits, bien qu'être un martien peut, j'imagine, avoir certains avantages, je considère mon humanité beaucoup plus enrichissante et utile pour cette recherche. Je

---

<sup>41</sup> Reinhart Koselleck, *Sediments of Time. On Possible Histories*, trad. et sous la direction de Sean Franzel et Stefan-Ludwig Hoffman (Stanford : Stanford University Press, 2018 [2000]), 18.

<sup>42</sup> « Begriffsgeschichte and Social History », dans Reinhart Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, trad. Keith Tribe (New York : Columbia University Press, 2004 [1979]), 75-92.

pars du principe que les auteurs/scribes étaient des personnes comme moi. Qui sait, peut-être de mon âge, ayant leurs propres convictions, inquiétudes, *biais historiques*. Bref, j'opte pour une approche ne délaissant pas l'humanité, tant la mienne que celles des personnes concernées<sup>43</sup>.

Mon positionnement exégétique s'inspire des principes de la critique historique de Troeltsch (1898) modulés à mes sensibilités modernes<sup>44</sup> :

- La critique ne permet pas une classification vrai/faux. Plutôt, la prétention à un degré de probabilité plus ou moins élevé, toujours ouvert à la révision.
- Le principe d'analogie, qui permet un jugement de probabilité, présuppose que nos expériences ne sont pas radicalement différentes de celles des êtres du passé. Cela dit, la clef se trouve, quant à moi, dans l'équilibre : de supposer que le passé est radicalement différent du présent même semble tout aussi problématique que considérer le présent comme étant identique au passé. Il est *pertinent* et *utile* de reconnaître à la fois la continuité et la discontinuité entre le passé et le présent.
- Le principe de corrélation où aucun évènement ne peut se détacher de son temps et de son espace historiquement situé. Or, à ceci s'ajoute le refus personnel d'une explication monocausale. Je mise plutôt sur la variété des types d'explications en histoire où un dépassement entre comprendre et expliquer, à *la Ricœur*<sup>45</sup>, me semble une position médiane sage.
- Le principe d'autonomie : un ajout d'Harvey hérité de Kant, l'idée que les historien.nes et critiques de la Bible se doivent d'être libres de toute autorité, soit-elle cléricale ou séculière.

Suivant ces principes, on ne peut parler d'une interprétation historico-critique vraie ou fausse.

---

<sup>43</sup> Sur l'idée d'une réflexivité critique en histoire des religions, voir Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago Studies In The History of Judaism. Chicago : University of Chicago Press, 1982, xi. ; Je pars du principe que « Je suis un homme ; je considère que rien de ce qui est humain ne m'est étranger », Térence, *Heautontimoroumenos*, I, 1, 77, tel que cité dans Fabrizio Vecoli, « Liberté académique et histoire des religions : un témoignage », dans *Identité, « race », liberté d'expression. Perspectives critiques sur certains débats qui fracturent la gauche*, sous la direction de Rachad Antonius et Normand Baillargeon (Québec : Presses de l'Université Laval, 2021), 320.

<sup>44</sup> Traduction libre et paraphrase à partir de Van A. Harvey. *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*, New York : Macmillan, 1966, 14-15; Ernst Troeltsch, « Historiography », dans *Encyclopedia of Religion and Ethic VI*, dir. James Hastings (New York : Charles Scribner's Sons, 1914), 716-723.

<sup>45</sup> Voir Paul Ricoeur, *Temps et récit, 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil, 1983.

La majorité des termes employés seront expliqués au cours du travail. Les termes en hébreu ou en grec seront translittérés, sauf exception<sup>46</sup>. Les éléments terminologiques suivants ne font pas partie de l'analyse *en soi* et doivent donc être expliqués.

**Noms propres** : J'utiliserai les noms hébraïques des personnages bibliques pour deux raisons. La première est esthétique : je trouve ça charmant *Moshè* à la place de Moïse. La deuxième se trouve dans le champ conceptuel de l'anachronisme. Moshè, selon moi, rajoute une certaine distance quant au Moïse : l'idée étant de le ramener dans son contexte hébraïque. Après tout, je travaille sur le Tanakh et non l'Ancien Testament. Ce choix fut inspiré par la Bible de Chouraqui, où l'on utilise la forme hébraïque des noms propres<sup>47</sup>.

**Auteurs/scribes** : Dans cette étude, j'adopte une approche interdisciplinaire pour explorer le processus de production et de transmission des textes dans les sociétés anciennes. Pour décrire la dynamique de la création d'œuvres écrites, il est essentiel de reconnaître autant le rôle des auteurs que celui des scribes. Le terme *auteurs* désigne les personnes qui ont assumé la responsabilité créative de la composition et de la rédaction du contenu des textes. Il s'agit des personnes qui ont contribué, par leurs idées et leurs réflexions intellectuelles, à façonner les œuvres écrites. En revanche, le terme *scribe* désigne les personnes qualifiées qui maîtrisaient l'art de l'écriture et de la copie. Ces scribes ont joué un rôle essentiel dans la préservation et la diffusion des connaissances en transcrivant et en reproduisant les textes. En examinant les efforts de collaboration entre les auteurs et les scribes, nous comprenons mieux comment les textes sont nés et se sont transmis de génération en génération. La relation symbiotique entre ces deux rôles met en évidence le processus complexe de la production textuelle, en soulignant non seulement l'apport intellectuel des auteurs, le savoir-faire des scribes, mais également le fait qu'il n'est pas si évident de distinguer l'un de l'autre : auteurs/scribes.

**Possible/Plausible/Probable** : J'utiliserai ces trois termes pour qualifier le degré de vraisemblance des événements ou des hypothèses présentés dans mon analyse<sup>48</sup>.

**Possible** indique qu'une *chose* peut se produire ou être vraie, sans nécessairement impliquer une forte probabilité. Ceci indique une absence d'obstacle logique/théorique à sa réalisation. **Plausible** indique que la *chose*, comprise comme un événement ou

---

<sup>46</sup> Les détails quant à la translittération seront présentés lors de l'analyse.

<sup>47</sup> André Chouraqui, *La Bible*, Paris : Desclée de Brouwer, 1989.

<sup>48</sup> Inspiré par Ruud van der Helm, « Towards a Clarification of Probability, Possibility and Plausibility: How Semantics Could Help Futures Practice to Improve », Dans *Foresight* 8, n°3 (2006) : 17–27. Il utilise ses concepts afin de parler du futur. Je ne vois pas de mal à les utiliser pour de parler du passé.

une hypothèse, semble cohérente ou vraisemblable compte tenu des informations disponibles et du contexte donné : une probabilité raisonnable. La plausibilité n'indique ni ne confirme la certitude de la *chose*. Par **probable**, j'indique une forte chance que la *chose* se produise ou s'avère, et ce, en fonction des preuves ou données empiriquement observables, soient-elles quantitatives ou qualitatives. Sans pour autant assurer une certitude *sans nul doute raisonnable*, une probabilité élevée suggère que la *chose* est plus susceptible de se réaliser ou d'être vérifiée. Ainsi, « possible » implique une faisabilité sans évaluer la probabilité, « probable » suggère une forte probabilité, tandis que « plausible » renvoie à quelque chose de crédible ou de vraisemblable, sans spécifier une probabilité précise.

**Lévitique/lévitique [adj.]** : À plusieurs reprises, vous trouverez la formulation « lévitique [adj.] ». Ceci a pour objectif, évidemment, de préciser que le terme est un adjectif. Il y a le danger de percevoir *lévitique* comme une faute d'orthographe, référant au livre. Pour être certain d'être clair, je préciserai à chaque fois. Superflu ? Peut-être, mais je préfère être superflu que de manquer de clarté<sup>49</sup>.

---

## 0.5. Objectifs de recherche

Cette recherche comprend trois objectifs généraux, eux-mêmes se déployant en trois sous-objectifs.

### Objectif 1 : Analyse linguistique et traduction

**Sous-objectif 1a** : Produire une traduction précise des versets de Lévitique 18,22 et 20,13, en utilisant les compétences linguistiques acquises durant le programme.

**Sous-objectif 1b** : Analyser les catégories grammaticales (noms, verbes, etc.) des mots utilisés dans les versets en utilisant des méthodes d'analyse linguistique appropriées.

**Sous-objectif 1c** : Identifier la structure de phrase au sein des versets et en décrire les éléments clés, en utilisant des techniques d'analyse linguistique appropriées.

---

<sup>49</sup> Je suis conscient que l'un n'empêche pas l'autre : je peux être à la fois superflu et manquer de clarté.

## **Objectif 2 : Analyse historique et interprétative**

**Sous-objectif 2a** : Situer le livre du Lévitique dans son contexte historique et déterminer sa date approximative de rédaction en utilisant des méthodes d'analyse historique.

**Sous-objectif 2b** : Analyser les différentes interprétations proposées par les chercheur.es, en suivant leur cheminement conceptuel et en étayant cette analyse par des preuves pertinentes.

**Sous-objectif 2c** : Évaluer la validité et la fiabilité des différentes interprétations, en utilisant des méthodes d'analyse critique.

## **Objectif 3 : Analyse comparative et problématisation**

**Sous-objectif 3a** : Comparer les perspectives de différentes cultures et religions de la Méditerranée ancienne quant aux relations entre personnes de même sexe.

**Sous-objectif 3b** : Problématiser le concept d'homosexualité en examinant de manière critique ses complexités et ses implications.

**Sous-objectif 3c** : Saisir la complexité de la question et mettre en évidence les différentes approches historiques pour aborder le problème. En somme, mettre en lumière le fait que l'interprétation jugée « évidente » a changé à travers le temps : elle n'est pas si *évidente* que ça. Bref, il s'agit de problématiser ce qui est communément accepté et de faire passer les affirmations de plusieurs biblistes par un examen critique.

Ces objectifs permettront de démontrer ma compréhension approfondie de l'histoire des religions, ainsi que mes capacités à analyser et à produire une traduction précise de l'hébreu biblique. De plus, ils témoignent de ma réflexivité critique en montrant mon intérêt non seulement pour les travaux de mes pairs, mais aussi pour leurs méthodologies, leurs arguments et leurs approches déployées dans un large éventail de cadres conceptuels. Dans le cadre de ce mémoire, je cherche en effet à problématiser les fondements épistémologiques de ces approches, contribuant ainsi à une compréhension plus nuancée et plus riche du sujet.

Ce travail est animé par trois questions. La première question est, en réalité, plutôt éditoriale :

### 1 – COMMENT EN EST-ON ARRIVÉS A « GOD HATES FAGS » ?

« God Hates Fags » est, d’abord et avant tout, un slogan. S’intéresser au développement de ce slogan reviendrait à m’interroger sur le processus artistique de Fred Phelps, pasteur de la *Westboro Baptist Church*. Comme cela fut mentionné précédemment, il est ici question de rhétorique de la violence. Avec cette question, je m’intéresse aux composantes de l’affirmation de la WBC. Qu’est-ce qui pousse une congrégation à affirmer que Dieu déteste spécifiquement *les tapettes* ? D’où tiennent-ils cette information ? Qu’est-ce qui, dans la Bible, leur donne la certitude que Dieu déteste ? En s’intéressant un peu à leur manière de procéder, on se rend vite compte que la *Westboro Baptist Church* utilise les versets bibliques comme justification. Pour Michel Cobb, professeur de littérature anglaise à l’Université de Toronto, ces versets fonctionnent en fait comme des « notes de bas de page » indiquant une vérité irréfutable<sup>50</sup>. En effet, très vite, les versets du Lévitique à l’étude, sont cités par la WBC. Dieu déteste les tapettes, car *il l’a dit* en Lv 18,22 et 20,13. Partant de cette affirmation, je pose la deuxième question :

### 2 – QUELLES LECTURES POUVONS-NOUS FAIRE DU LEVITIQUE (18,22 & 20,13) CONCERNANT LES RELATIONS SEXUELLES ENTRE HOMMES A LA LUMIERE DU CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE DU PROCHE-ORIENT ANCIEN ?

Comme je le présenterai, je ne vise pas *une* lecture, mais bien une matrice de possibilités interprétatives. Je souhaite considérer un éventail de possibilités et de compréhensions en tenant compte des différentes interprétations proposées par les chercheur.es et les spécialistes. Ce faisant, je souhaite mettre en exergue la complexité de la tâche et, surtout, problématiser l’appel à l’« évidence ». La pluralité des interprétations proposées est, également, un héritage de considérations post-modernes, incluant la nécessaire historicisation du concept de vérité<sup>51</sup>. Cependant, *trop* de post-modernisme a l’effet de m’élever dans une dimension *autre* beaucoup trop

---

<sup>50</sup> Michael Cobb, *God Hates Fags : The Rhetorics of Religious Violence*, New York/Londres : New York University Press, 2006, 25.

<sup>51</sup> Voir Alain Gignac, « Qu’est-ce qui valide une interprétation ? Qu’elle soit "vraie" ou qu’elle soit "juste" ? », *Science et Esprit* 73, n°1-2 (2021) : 95–113.

relative. J'ai besoin d'un ancrage pour fonctionner. Cet ancrage est ma troisième question. Celle-ci sera latente et devrait rester en tête tout au long de la lecture :

### 3 – QUEL EST LE CRIME ?

Pour Durkheim, le crime est un acte qui « offense certains sentiments collectifs, doués d'une énergie et d'une netteté particulières<sup>52</sup>. » Dans le Lévitique, ce sont des transgressions de promesses, de règles de puretés, de directives pour la prêtrise et bien plus, incluant des lois. Il faut respecter ces lois. Les versets 18,22 et 20,13 interdisent de faire *quelque chose*. Cette chose n'est pas claire, mais nous savons qu'elle est considérée comme une *tô 'ēbāh* par Yhwh, la divinité des Benéi Israël<sup>53</sup>. C'est donc une offense sérieuse. L'enjeu est pragmatique pour moi, car la complexité du texte l'est *pour nous*. Le Lévitique inclut des malédictions adressées à ceux et celles ne respectant pas les commandements et lois lévitiques [adj.]. Il est question de cannibalisme forcé, de disette, de peste, de faire entasser son cadavre sur celui des idoles abominables, bref de choses non souhaitables<sup>54</sup>. Imaginons-nous la situation : je suis un Ben Israël, ma divinité [Yhwh] habite littéralement dans une tente et il *crie*<sup>55</sup> des informations à Moshè, celui qui m'a libéré d'Égypte. Si je ne respecte pas ce qui est dit, je vais non seulement souffrir, mais les générations subséquentes aussi. Je sais que je ne dois pas coucher avec la sœur de mon frère<sup>56</sup>. Je sais aussi que je ne dois pas coucher avec la sœur de ma femme<sup>57</sup>. Si j'ai touché un récipient d'argile pendant que j'ai des écoulements, je dois le briser ; si le récipient est en bois, je dois le rincer à l'eau<sup>58</sup>. Ce sont des directives assez claires, suffisamment claires pour que les Benéi Israël puissent comprendre et suivre. Je repose donc la question. Qu'est-ce que, *moi*, jeune homme dans le désert, si je veux suivre Lv 18,22 et 20,13, je ne dois **pas** faire ? *Quel est le crime* ? Cet appel au pragmatisme n'est pas sans limites. Comme nous le verrons, même selon les récits bibliques, la loi passe par un processus d'interprétation et de réforme. Autrement dit, « la » façon de faire commandée par Yhwh n'est pas dépourvue d'ambiguïté<sup>59</sup>. Je considère, tout de même, que la question a un bon potentiel

---

<sup>52</sup> Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : Presses Universitaires de France, 1937, 67; « Particulières » est effectivement au pluriel.

<sup>53</sup> Les fils d'Israël.

<sup>54</sup> Lv 26,14-39.

<sup>55</sup> D'où le titre du livre en hébreu : il crie, *Vayiqra*.

<sup>56</sup> Lv 18,14.

<sup>57</sup> Lv 18,18.

<sup>58</sup> Lv 15, 12.

<sup>59</sup> Ex 18,12-26

heuristique, pouvant guider la recherche. Donc, trois questions : une question éditoriale, une question spécifique de recherche et une question sous-jacente.

---

## 0.7. Structure du mémoire

Ce mémoire est composé de trois parties et quatre chapitres. Le choix de ce découpage est justifié par la *nature* méthodologiquement distincte de chaque section. Ces sections sont à comprendre comme étant représentatives des objectifs présentés précédemment : traduire, interpréter, comparer. Évidemment, ces catégories ne sont pas mutuellement exclusives, car il y aura de la traduction, de l'interprétation et de la comparaison dans les trois parties. L'idée est plutôt de classer chaque section en fonction de ses perspectives méthodologiques distinctes, en accord avec l'approche de la méta-étude.

### Partie I : LE TEXTE

#### **Chapitre I : Traduction et critique textuelle**

Comment traduire les versets de Lv 18,22 et 20,13 ? Quels termes les auteurs/scribes ont-ils utilisés ? Ces termes sont-ils rares, courants ? Quel est le sujet de la phrase ? Y a-t-il un sujet ? Quel temps de verbe est employé ? Comme annoncé plus tôt, une partie non-négligeable de ce chapitre sera dédiée aux enjeux méthodologiques de la traduction. Plusieurs méthodes existent pour traduire un texte : Comment faire un choix de méthode et quels sont les effets sur la traduction ? Comment a-t-on historiquement traduit ces versets ? Le volet de la critique textuelle vise à établir le texte sur lequel je travaille et que je souhaite traduire. Nous n'avons pas *le* texte original du Lévitique. Il s'agit donc de travailler à partir d'éditions critiques (BHS, BHQ) du texte massorétique et de déceler les divergences en comparant le texte à l'étude à d'autres témoins textuels. J'appréhende cette première partie comme étant le déploiement des données permettant une interprétation. Nos interprétations sont contingentes et dépendent du texte : il me semble qu'il est *primordial* de comprendre comment le texte est structuré, composé.

## **Chapitre II : Considérations historiques et littéraires : genre littéraire, datation et enjeux comparatifs.**

Le titre résume bien ce dont ce chapitre traite. Comprendre un texte ne se limite pas au langage, mais bien à la *façon* dont il est véhiculé, sa forme, son contexte. Dans ce deuxième chapitre, je m'intéresse à la datation du Lévitique et au genre narratif auquel on peut associer ces « lois ». On proposera un examen critique des positions traditionnelles que l'on retrouve, principalement, en études bibliques et théologiques. En effet, selon certains, le Lévitique serait un « code » de lois appliqué en contexte pré-exilique, mosaïque, et ce, de manière historique. Je considère ceci comme étant à l'opposé d'une démarche historique, car on accepte comme une donnée objective de la réalité ce que le texte décrit. Donc, je présenterai une analyse visant à dater et à déterminer le genre littéraire du Lévitique, en me concentrant sur des aspects philologiques et historiques du texte, mais également en examinant de près les affirmations de mes pairs. Les trois questions sous-jacentes seront : De quelle période date-t-on le Lévitique ? Quel est le genre littéraire du Lévitique et des versets spécifiques à l'étude ? Quel fut la fonction du Lévitique ? Ces trois questions sont intimement liées.

En terminant la lecture de cette première partie, l'on devrait comprendre les mécanismes *langagiers* des versets à l'étude, mais également pouvoir situer le Lévitique dans le temps et dans l'espace.

## **Partie II : L'INTERPRETATION**

### **Chapitre III : Histoire de la réception critique, *Wirkungsgeschichte*.**

Cette deuxième partie présente la méta-analyse des données, soit l'analyse des résultats et des interprétations mêmes. Dans ce chapitre, j'entreprendrai une étude approfondie de ces dernières. Mon objectif est d'analyser de manière critique chaque interprétation, en évaluant le contenu, les arguments, les explications philologiques, la plausibilité historique et tous les autres aspects pertinents. Je chercherai également à identifier les points communs, les divergences et les schémas récurrents dans ces interprétations, tout en soulignant leurs forces et leurs limites, comme je l'ai mentionné ultérieurement. La *Wirkungsgeschichte* suppose de mettre au premier plan l'apport de

la *tradition*, à saisir comme une connaissance nous venant du passé, au sein d'écoles de pensées. Similairement, dans une perspective de sociologie de la connaissance, il s'agira de tenter d'appréhender des constructions de la tradition, allant des traditions religieuses aux traditions laïques. De prime abord, ceci peut paraître cryptique, mais correspond avant tout à l'explicitation d'écoles interprétatives. Les interprétations sont divisées conceptuellement : interprétations fondamentalistes, interprétations circonstanciées et interprétations alternatives. La question principale de recherche prend tout son sens dans cette partie où je présenterai les diverses lectures que l'on peut faire de Lv 18,22 et 20,13.

### **Partie III : COMPARER**

#### **Chapitre IV : Les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en Méditerranée ancienne : comparatisme.**

Si les deux premières parties restent très proches d'une étude biblique traditionnelle, la dernière s'en détache *un peu*. En fait, je propose une étude biblique sans Bible. Ou plutôt, de s'imaginer la réception des pratiques sexuelles entre hommes en Israël ancien *si les versets bibliques n'existaient pas*. Partant de la prémisse que les êtres humains se façonnent entre eux et que personne ne se crée *seul*, ce dernier chapitre est une comparaison des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe dans le monde méditerranéen ancien. Pour ce fait, j'analyserai quelques textes au sein de diverses religions et traditions de cette région. Comment les relations sexuelles étaient-elles perçues, par exemple, en Égypte ancienne ou en Mésopotamie ? Les auteurs/scribes n'étaient pas déconnectés de leur contexte. Tout passera, sans surprise, par un examen critique de la possibilité d'une généralisation à partir d'un échantillon restreint. De même, l'enjeu de l'historiographie critique sera traité : par raisonnement analogique, quelle réception de ces pratiques peut-on imaginer au sein du monde lévitique [adj.] ou celui des auteurs/scribes de ce monde ? Comme je le défendrai, la question même de cette section n'est pas sans faille : ma tentative d'y répondre est, en soi, une démonstration des faiblesses méthodologiques auxquelles on peut se heurter.

Je suis probablement biaisé, car *j'ai* produit cette recherche, mais je considère cette tri-compartmentation complète et, surtout, enrichissante par le respect des disciplines. Je tente, dans la première partie, de rester proche des méthodes philologiques et des théories en traduction. Dans

la deuxième, je m'efforce de comprendre l'argumentaire des biblistes en tentant de raisonner à partir de leurs propres arguments. En dernière partie, on retrouve la présentation d'un phénomène en comparant analytiquement ses diverses manifestations à travers le temps et un espace situé, ce qui est *classiquement* propre à l'histoire des religions. Or, ce n'est pas tout : mon analyse intègre également des sociologues, des sexologues, des théoriciens de la culture, des philosophes de la science, voire des philosophes *tout court*, me donnant le luxe d'avoir une recherche riche, nuancée et problématisée. Par *problématisée*, je fais référence au fait que personne ne semble être d'accord. Plus on ajoute des voix, plus le chœur est chaotique. Au début, ceci n'était pas facile sur ma personne<sup>60</sup>. Maintenant, c'est le contraire qui me semble indésirable : une recherche où tout le monde est d'accord. Ce sont ces dialogues, débats et tentatives de dépassement qui, il me semble, produisent de nouvelles connaissances. Sur le plan critique, j'ai été très influencé par les écrits de Momigliano qui, dans les années 80, appelait au dialogue entre les études classiques et les études bibliques, notamment par la comparaison différentielle. Dans ses mots, « I have never found the task of interpreting the Bible any more or less complex than that of interpreting Livy or Herodotus <sup>61</sup> ». Toujours selon Momigliano, l'intérêt de l'examen des textes historiques est sa visée : « recovering the truth of the past<sup>62</sup> ». Je vais dans le même sens. Toutefois, sensibilités herméneutiques obligent, ce travail ne sera pas sans problématisation et sans historicisation de la *vérité*. Or, mon côté pragmatique n'est jamais bien loin. Il devait y avoir *une ou des* façons de comprendre ces versets, tant par les auteurs/scribes que leurs contemporains. Mon travail sera de les expliciter, de les comparer et, enfin, de proposer celles étant plus proches de cette *vérité* au statut ontologique incertain.

---

<sup>60</sup> Sur le plan mental, je trouvais ça difficile que *toutes* les affirmations soient contestées. Je me rends à l'évidence que les consensus sont des animaux rares en recherche.

<sup>61</sup> Arnaldo Momigliano, « Biblical Studies and Classical Studies: Simple Reflections about Historical Method », *The Biblical Archaeologist* 45, n°4 (1982) : 224-228 [citation p. 224]

<sup>62</sup> *Ibid.*, 226.

# Partie I

---

LE TEXTE

## **Chapitre I – Traduction et critique textuelle**

---

L'exégèse biblique requiert une approche exhaustive de l'étude du texte, ce qui implique l'utilisation de différentes disciplines et méthodes. L'objectif de la présente exégèse est d'atteindre une compréhension informée du texte, *et non d'établir le sens du texte*<sup>63</sup>. Parmi les éléments fondamentaux d'un tel projet, nous retrouvons la traduction qui présuppose une analyse linguistique du texte. Ce processus nécessite un examen minutieux du texte massorétique (TM), et de la méthodologie de traduction, incluant les défis, polémiques et critiques que cela implique. De même, une analyse de la grammaire et de la linguistique du texte est nécessaire afin d'acquérir une compréhension plus riche de ce dernier. Ceci implique une analyse morphologique du texte, soit une « analyse et description des formes (variantes), de l'occurrence et de la fonction des morphèmes en tant que plus petits éléments signifiants d'une langue<sup>64</sup> » : c'est ce que je propose dans ce premier chapitre. Par conséquent, ce qui suit est dédié à une analyse rigoureuse des deux versets à l'étude, visant à extraire le plus d'informations possible.

---

<sup>63</sup>John H. Hayes et Carl R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook* (Atlanta : John Knox Press, 1987), 23.

<sup>64</sup>Habumod Bussmann, *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, trad. Gregory P. Trauth et Kerstin Kazzari (Londres/New York : Routledge, 1996), 769.

## 1.1.Traduction

### 1.1.1. Lv 18,22

---

Texte source<sup>65</sup>

וְאֵת־זָכָר לֹא תִשְׁכַּב מִשְׁכַּבִּי אִשָּׁה תוֹעֵבָה הוּא :

Translittération<sup>66</sup>

wə'et-zākār lō' tiškab miškəbê 'iššāh tô'ēbāh hī'

Traduction

Et avec un mâle tu ne coucheras [des] couchettes de femme. Abomination, elle/c'est.

### 1.1.2. Lv 20,13

---

Texte source<sup>67</sup>

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־זָכָר מִשְׁכַּבִּי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם :

Translittération

wə'îš 'āšer yiškab 'et-zākār miškəbê 'iššāh tô'ēbāh 'āsû šənêhem môt yûmātû dəmêhem bām

Traduction

Et homme qui couchera avec un mâle [des] couchettes de femme, abomination firent eux deux.  
Mourir : ils mourront. Leur sang sur eux.

### 1.1.3. Traductions en français et en anglais

- Thou shalt not lie with mankind, as with womankind: it is abomination. (KJV)
- You shall not lie with a male as with a woman; it is an abomination. (RSV)
- Do not practice homosexuality, having sex with another man as with a woman. It is a detestable sin. (NLT)
- Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme ; ce serait une abomination. (TOB)
- Avec un mâle, tu ne coucheras pas à coucherie de femme. C'est une abomination. (Chouraqui)

---

<sup>65</sup> Je travaillerai avec la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), publiée pour la première fois en 1967 et basée sur le *Codex Leningradensis*, le plus ancien manuscrit complet du texte massorétique de la Bible hébraïque. Voir Kittel, Rudolf, Karl Elliger, Albrecht Alt, et Adrian Schenker. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio quinta emendata (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), 189.

<sup>66</sup> Translittération selon le style « SBL Academic », dans « Transliteration Standards of *The SBL Handbook of Style* » : <http://www.viceregency.com/Translit.htm>

<sup>67</sup> *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), 192.

## 1.2. Méthodologie de traduction

---

### 1.2.1. Approche

La traduction a été réalisée par équivalence formelle : une traduction mot-à-mot. Cinq principales raisons me poussent à ce choix : (a) la transparence par rapport au texte source (TM), (b) la préservation de la fonction de la traduction, (c) la distinction entre traduction et commentaire (d), la préservation de la matrice des possibilités interprétatives, puis (e) l'inaccessibilité des pensées des auteurs.

#### a) Transparence par rapport à l'original

La traduction par équivalence formelle vise à préserver, dans la mesure du possible, la formulation, la structure, le style, la syntaxe et le vocabulaire du texte source, soit le TM<sup>68</sup>. Ce souci de préservation relève de la rigueur historique, qui prend en compte les choix des auteurs/scribes, ce qui inclut le choix de la formulation, du style, des mots, mais également le contexte historique et culturel dans lequel le texte a été écrit. L'idée sous-jacente est que la formulation du texte source est considérée comme une partie importante de son sens, voire qu'elle joue un rôle significatif dans la production des multiples niveaux de signification possibles. Par conséquent, lors de la traduction, il est primordial de capturer avec précision ces nuances et ces éléments afin de transmettre de façon précise le sens et l'essentiel du texte d'origine.

#### b) Fonction de la traduction

Du latin *tradūcere*<sup>69</sup>, soit faire passer, traduire, peut se comprendre tel « le remplacement du matériel textuel (langue source – LS) dans une langue par un matériel textuel équivalent dans une autre langue (langue cible – LC).<sup>70</sup> » Mon but est de traduire deux versets en hébreu, vers le

---

<sup>68</sup> Leland Ryken, *Choosing a Bible: Understanding Bible Translation Differences*, Illinois : Crossway Books, 2005, 24; Christiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained. Translation Theories Explored*, Londres/New York : Routledge, Taylor & Francis Group, 2018, 7.

<sup>69</sup> Traduction vient du latin *traductio*; traduire de *tradūcere*. « Traduire », *Petit Robert*, 2592.

<sup>70</sup> Traduction libre. John C. Catford, *A Linguistic Theory of Translation*, Oxford : Oxford University Press, 1978 [1965]), 20.

français : traduire ce que le texte dit, plutôt que ce qu'il *veut dire*, son supposé *message*. Une traduction formelle me permet de délimiter les moments de mon travail.

### c) Distinction entre traduction et commentaire

En continuation avec le point précédent, une traduction formelle s'efforce de rester fidèle au texte, sans proposer un commentaire précoce<sup>71</sup>. Autrement dit, des hypothèses sur des significations ne devraient pas être imposées à la traduction. La traduction m'aidera à développer des hypothèses interprétatives. Or, si la traduction choisie impose déjà une signification, il y a là ce que je considère comme une indifférenciation méthodologique. Par prudence, je vise simplement à diviser ma démarche de traduction en différentes étapes. Certainement, l'on peut proposer une formulation où *tout* est interprétation, rendant une traduction formelle tout aussi interprétative que d'autres méthodes de traduction. Soit. Toutefois, mon point est d'ordre pragmatique : un mot dans une LS n'a pas une infinité d'équivalences dans une LC. *Water* ne peut être traduit par *autobus*, ni *cheval*. Si *water* s'avère être un euphémisme, une métaphore ou toute autre figure de style, ceci devrait être expliqué en deuxième lieu.

### d) La préservation de la matrice des possibilités interprétatives

À des fins pratiques, les traductions commencent par une approche mot-à-mot. En résulte, du moins dans mon cas, des traductions brutes. Elles ne sont d'abord pas *naturelles* d'un point de vue linguistique, ce qui correspond à leur niveau de conformité aux normes et aux conventions de la LC<sup>72</sup>. Ensuite, cette traduction peut passer par un processus de naturalisation où le matériel textuel est lisible selon les normes socio-culturelles de la personne produisant la traduction. Tout en insistant sur le fait que les méthodes de traduction varient en fonction du texte que l'on traduit, je suis de l'avis qu'un trop-plein de *naturalité* nous détache beaucoup trop du texte source. Mes deux traductions ne sont pas esthétiquement plaisantes et ne sauraient être convenables dans un contexte francophone. Un processus de *naturalisation* du matériel textuel lisse le texte, résultant en une mutation de possibilités, dans la mesure où le texte traduit *naturellement* inclut une explication. Il n'est pas coutumier de produire des traductions dites brutes, car elles seraient « trop compliquées »,

---

<sup>71</sup> Ceci reste un idéal, un but à atteindre.

<sup>72</sup> Peter Newmark, *A Textbook of Translation*, New York : Prentice-Hall International, 1988, 20.

selon Waart et Nida<sup>73</sup>. Au contraire, il y a pour moi une richesse dans la complexité et, également, de la rigueur dans l'affirmation que l'on ne sait pas. Ces deux versets sont cryptiques et difficiles à comprendre : mon but est, justement, de mettre en exergue cette complexité. Dès lors, traduire les versets afin qu'ils soient lisibles pour les lecteurs et lectrices francophones est doublement problématique dans le cadre de ma démarche. Tout d'abord, la naturalité de la traduction est en enjeu pour un lectorat cible, une audience. Puisque je n'écris pas un roman et que je ne traduis pas une bible pour un auditoire, la simplicité de la traduction n'est pas un enjeu. Ensuite, comme je le proposerai dans ce travail, les possibilités interprétatives sont plurielles : afin de proposer une traduction *belle, naturelle et facile* à comprendre, il faut faire un choix. Certaines traductions l'ont fait, telle la *New Living Translation* qui va même jusqu'à utiliser le mot « homosexualité » dans sa traduction par équivalence dynamique<sup>74</sup>. Rigueur oblige, je ne prétends pas savoir exactement ce que ces versets disent et encore moins ce qu'ils veulent dire<sup>75</sup> : ladite complexité linguistique de la phrase, additionnée à la rétroprojection de toute une tradition d'interprétation du passage rendent difficiles la compréhension et l'interprétation précises. Autrement dit, certaines traductions *facilitent* la compréhension en y introduisant des concepts modernes.

#### e) L'inaccessibilité des intentions et des pensées des auteurs

Je traduis du matériel textuel : je n'ai pas accès aux intentions ni aux pensées des possibles auteurs ou autrices. Je ne sais pas ce que les scribes *voulaient dire*. Mon travail de traducteur se limite à trouver des équivalences formelles, dans ce cas-ci, en français. Proposer une paraphrase en présentant le tout tel « ce que l'auteur ou autrice voulait dire » me paraît à la fois prétentieux et problématique. En somme, ma traduction littérale s'oppose à la traduction par équivalence dynamique à la Nida, théorie prenant source dans la traduction biblique opérant dans le cadre de missions chrétiennes. L'enjeu n'est pas seulement la réception de la Bible par le lectorat, mais aussi surtout le fait de considérer la Bible tel un message et non comme un texte<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> Jan de Waard et Eugene A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville: Nelson, 1986), 39.

<sup>74</sup> Mark R. Norton, dir. *Holy Bible, New Living Translation* (Wheaton, Illinois : Tyndale House, 2004) Accessible en ligne : <https://www.biblestudytools.com/nlt/>

<sup>75</sup> Je ne peux pas savoir ce qu'une phrase veut dire si je ne peux même pas comprendre la structure grammaticale et syntaxique des composantes de la phrase.

<sup>76</sup> Claire Placial, « Application et limites de la théorie de l'équivalence dynamique en traduction biblique : le cas du Cantique des cantiques », *Atti del Convegno giornate internazionali di studi sulla traduzione, Cefalù 30-31 ottobre e 1 novembre 2008, voll. II, a cura di Vito Pecoraro, 2009. (2015): 4-5.*

### 1.2.2. Possibilités méthodologiques

Deux approches principales en traduction sont particulièrement pertinentes pour la tâche qui m'incombe : traduction par équivalence dynamique/fonctionnelle ou par équivalence formelle (également nommée littérale ou philologique<sup>77</sup>), termes inventés par l'américain Eugene A. Nida, théoricien en linguistique se spécialisant en traduction biblique<sup>78</sup>. Si l'équivalence formelle (*word-for-word*) s'intéresse à la préservation de la structure et de la formulation, l'équivalence dynamique (*thought-for-thought*), quant à elle, se penche plutôt sur les sens, les significations et la fonction du texte.

A translation of dynamic equivalence aims at complete naturalness of expression, and tries to relate the receptor to modes of behavior relevant within the context of his own culture; it does not insist that he understand the cultural patterns of the source-language context in order to comprehend the message<sup>79</sup>.

L'influence des travaux de Eugene A. Nida et de Kenneth Pike est importante : plusieurs bibles furent traduites suivant une approche par équivalence fonctionnelle. En français, l'on retrouve *La Bible en français courant* (1992) et la *Bible du Semeur* (1992); en anglais, notamment la *New Living Translation* (NLT). Ces bibles visent les lecteurs « peu familiers du texte biblique, et pour lesquels les versions traditionnelles présentent des difficultés indéniables<sup>80</sup>. » En préface, la NLT explique sa philosophie de traduction et sa méthodologie : l'utilisation d'un langage accessible, se limitant au niveau de lecture « of a junior high school student<sup>81</sup> ». Enfin, pour Nida, les personnes critiquant l'approche par équivalence fonctionnelle ne sont que des adorateurs de mots et ne comprennent pas *réellement* le texte<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, 4

<sup>78</sup> Ryken, *Choosing a Bible*, 6.

<sup>79</sup> Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden : Brill, 1964, 159.

<sup>80</sup> Jean-Marc Babut, *Lire la Bible en traduction*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1997, 13.

<sup>81</sup> « The translators have made a conscious effort to provide a text that can be easily understood by the average reader of modern English. To this end, we have used the vocabulary and language structures commonly used by the average person. The result is a translation of the Scriptures written generally at the reading level of a junior high school student » : Mark R. Norton, dir. « Introduction to the New Living Translation ». Dans *Holy Bible, New Living Translation* (Illinois : Tyndale House, 1996). <https://www.bible-researcher.com/nlt1preface.html>.

<sup>82</sup> « (...) they worship words instead of worshipping God as Revealed in Jesus Christ. ». David Neff. « Interview: Eugene Nida on Meaning-full translations. » *Christianity Today*, 7 octobre 2002, 46-49. <https://www.christianitytoday.com/ct/2002/october7/2.46.html>

### 1.2.3. Enjeux

La justification de mon approche et la critique de la traduction par équivalence fonctionnelle prennent sens lorsque l'on s'attarde aux propositions pour Lv 18,22; 20,13. À titre d'exemple, voici les traductions anglaises par équivalence dynamique de la NLT et de *The Living Bible*.

18,22| Do not practice homosexuality, having sex with another man as with a woman.  
It is a detestable sin. (NLT)

18,22| Homosexuality is absolutely forbidden, for it is an enormous sin. (The Living Bible)

Ce type de traductions s'affiche ouvertement comme visant l'accessibilité pour un lectorat possédant des habilités de lecture équivalente à une jeune personne au secondaire. La traduction à équivalence dynamique se présente de plus comme s'opposant à celles s'appuyant sur les méthodes s'intéressant aux mots et aux formulations du matériel source. Ce souci d'accessibilité et cette volonté d'éviter les complications dissimulent, selon moi, des dynamiques de pouvoir. Les versions présentées sont simples : l'homosexualité, pratiquée ou non, est un péché détestable. Nous pouvons certainement intellectualiser et théoriser l'enjeu davantage, mais il me paraît que l'on soit face à quelque chose de très pragmatique. Si nous avons un livre d'autorité et que l'intermédiaire entre celui-ci et la langue cible fait des ajouts ou s'offre de trop grandes libertés linguistiques, il est question de manipulation, que celle-ci soit-elle idéologico-religieuse, politique ou autre. Il est indéniable que – tôt ou tard – quelqu'un se rendra compte de la situation. Dans le contexte étatsunien des années 50 et 60, les traductrices et les traducteurs commencèrent notamment à moduler leurs techniques afin d'arriver à des fins spécifiques. Autrement dit, ils et elles réalisèrent que la manière de traduire les textes pouvait manipuler le lectorat, dépendamment des résultats désirés, allant de la consommation de biens à la foi religieuse<sup>83</sup>. Pour la théoricienne de la traduction Susan Bassnett (1945 –) et le professeur en philologie germanique André Lefebvre, la recherche empirique historique peut documenter les changements dans les modes de traduction. Or, pour expliquer de tels changements, le ou la traductologue se doit de plonger dans les « caprices et vicissitudes de l'exercice du pouvoir dans une société, puis dans la signification de l'exercice du

---

<sup>83</sup> Tymoczko, Maria, et Edwin Gentzler, dir. *Translation and Power* (Amherst : University of Massachusetts Press, 2002), xi; Le chercheur slovaque Anton Popovič (1933 – 1984) a développé un cadre méthodologique pour cerner les manipulations stylistiques de la traduction. Il aurait appliqué ce cadre à des textes bibliques dans [Anton Popovič, « Die grundlegende Bedeutung von Jiří Levýs Werk », *Slavica Slovaca* 6, n°4 (1971): 406-409. Malheureusement, ce texte est introuvable et en allemand. Voir Jaroslav Špírk, « Anton Popovič's Contribution to Translation Studies », *Target. International Journal of Translation Studies* 21, n°1 (2009) : 3-29.

pouvoir en termes de production de la culture, donc la production de traduction<sup>84</sup>. » En 1985 parut *The Manipulation of Literature*, une collection d'essais analysant les effets socio-politiques des traductions. On y insiste sur le rôle de la traduction comme étant tout aussi important que celui du texte « original », terme lui aussi problématisé : pour les spécialistes de la traductions José Lambert (1941 –), Lieven d'Hulst (1954 –) et Katrin van Bragt, on doit comprendre cette importance à partir de l'équivalence entre *littérature* et *traduction*, des systèmes complexes de communications<sup>85</sup>. Un exemple plus concret correspond à l'analyse des traductions de textes en espagnol vers le français au cours du 16<sup>e</sup> siècle par le professeur émérite belge en littérature comparée Hendrik van Gorp. Le récit « Lazarillo de Tormes » fut traduit en 1561 par « L'Histoire plaisante et facétieuse du Lazare de Tormes Espagnol. En laquelle on peult reconnoistre bonne patrie des mœurs, vie et conditions des Espagnols<sup>86</sup>. » Avec le temps, les traductions devinrent plus affirmatives dans la primauté de la culture française. Sur le plan technique, la traduction se concentra moins sur l'analyse philologique, mais bien sur l'acceptabilité de l'auditoire ou du lectorat. Enfin, vers la fin du 17<sup>e</sup> siècle, la traduction est si *libre* que l'on peut même questionner, selon van Gorp, si l'on est face à une traduction ou une adaptation<sup>87</sup>. Cet exemple parmi tant d'autres aborde la question de l'autorité de la traduction. N'ayant pas accès à un texte original, en raison de l'indisponibilité du texte ou des barrières linguistiques, la traduction devient *la version originale*. Si je ne peux lire le russe, André Markowicz me séparera de Dostoïevski. Si une personne ne peut lire l'hébreu, le ou la traductrice fera office d'intermédiaire.

Le recours aux références précédentes peut paraître ironique alors que les textes cités sont forts critiques des approches dites formalistes – celles que j'adopte –, jugeant que les personnes faisant appel à de telles méthodes statuent trop vite sur leur objectivité. Bien qu'il soit difficile d'atteindre une objectivité totale – voire impossible –, il me semble que tenter d'atteindre l'objectivité, dans les limites de nos capacités et en reconnaissant nos contraintes ne devrait pas être un défaut : « One account or explanation is not just as good as another in most cases. [...] The historical narratives

---

<sup>84</sup> Susan Bassnett et André Lefebvre, « Proust's Grandmother and the Thousand and One Nights : The 'Cultural Turn' in Translation Studies », dans *Translation, History and Culture*, dir. Susan Bassnett et André Lefebvre (New York : Cassell, 1990), 5.

<sup>85</sup> Tymoczko, *Translation and Power*, 149.

<sup>86</sup> Hendrik van Gorp, « Translation and Literary Genre. The European Picaresque Novel in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries », dans *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*, dir. (Londres/Sydney : Croom Helm, 1985), 139.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 140.

are stories of our creation, but they must be critically created<sup>88</sup> ». De plus, le choix de l'équivalence formelle comme approche de la traduction n'est pas fondé sur une affirmation d'objectivité absolue, mais découle plutôt de la reconnaissance de l'importance de conserver les éléments linguistiques et structurels inhérents au texte source (TM). Quant à ma méthodologie de traduction, je préfère parler de transparence et de réflexivité. Par l'application de l'équivalence formelle, l'objectif premier est de maintenir l'adéquation au texte source en adhérant étroitement à son vocabulaire, à sa structure grammaticale et à ses caractéristiques stylistiques. Cette méthodologie offre une traduction plus littérale et transparente, permettant aux lecteurs et lectrices de s'engager directement dans les subtilités linguistiques du texte source. À ceci, j'ajouterais qu'il ne faudrait pas établir une dichotomie trop rigide entre ces approches : l'équivalence dynamique possède ses propres mérites et peut s'avérer utile dans des contextes de traduction spécifiques. Ainsi, les enjeux derrière les méthodes de traduction concernent les dynamiques de pouvoir; la traductrice ou le traducteur est agent.e, source d'autorité du *texte*, puis de la fidélité [linguistique] dudit texte. Il serait naïf de ne pas intégrer la possibilité de manipulation – consciente ou pas – lors de la traduction à des fins religieuses, politiques ou autres. Se faisant, le chercheur, dans ce cas-ci *moi*, se doit de faire preuve de minutie, de rigueur, de *souçons*<sup>89</sup>. Pour ce faire, j'estime que la traduction par équivalence formelle est une méthode efficace pour appréhender la Bible hébraïque en tant que texte, avant d'en faire un *message*. Il est important de noter que cette approche ne garantit pas une interprétation unique ou littérale : ce n'est pas mon but. Elle fournit plutôt les éléments nécessaires pour comprendre le sens des mots au sein de leur contexte phrastique, ce qui nous permet ensuite de saisir le sens global de la phrase, du moins en théorie. Par la suite, il sera possible de développer et de défendre une interprétation historique, en tenant compte des différents aspects culturels, linguistiques et textuels pertinents. Nous pouvons, ainsi, approfondir notre compréhension des nuances et des multiples significations présentes dans le texte biblique, en évitant toute simplification excessive.

---

<sup>88</sup> Dans un ouvrage collectif concernant les enjeux historiographiques de la Bible hébraïque, l'historien Lester L. Grabbe s'intéresse en effet au concept d'objectivité en histoire appliquée aux études bibliques : « Although objectivity in the scientific sense is not possible, "qualified objectivity" or some similar position is still possible in historical study. », 177. Voir Lester L. Grabbe, « Pinholes Or Pinheads In the Camera Obscura? The Task of Writing a History of Persian Yehud », dans *Convegno Internazionale. Recenti tendenze nella ricostruzione della storia antica d'Israele (Roma, 6-7 marzo 2003)* (Rome : Accademia Nazionale dei Lincei, 2005), 157-182.

<sup>89</sup> « IV – La symbolique du mal interprété. », dans Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris : Éditions du Seuil, 2013 [1969], 447-469.

#### 1.2.4. Critiques de mon approche

Je me permets un régionalisme lorsque j'affirme qu'une traduction par équivalence formelle est la *moins pire* des approches, c'est-à-dire que celle-ci ne résultera pas en une traduction « parfaite » ni « bonne ». Plutôt, une traduction juste qui s'arrime à mes buts, dans ce contexte précis<sup>90</sup>. Trop souvent, les traductologues *formalistes* affirment une objectivité supérieure à celle des traductologues fonctionnalistes<sup>91</sup>. Puisque l'on travaille en mot-à-mot, les résultats sont beaucoup plus normés et moins épars. Une perspective herméneutique viendrait problématiser une objectivité *parfaite*, tel que mentionné précédemment, où l'agent réussit à s'extirper de son contexte. Sur le plan technique, la professeure américaine en littérature comparée Maria Tymoczko (1943 –) conclut qu'il y a, également, une part d'interprétation dans une traduction formelle, dans la mesure où des choix stylistiques ou de formes sont inévitables lorsque la LS et la LC sont éloignées dans l'arborescence des langues<sup>92</sup>. Dans un pareil cas, une traduction parfaitement équivalente est très difficilement défendable.

Les extrêmes me mettent mal à l'aise : traduire *le* message d'un texte me semble tout aussi hasardeux que d'affirmer qu'un mot veut seulement dire une seule chose. Ma préférence pour la traduction formelle ne devrait pas faire de moi un *formaliste*, où *le* sens se trouve dans les mots. Le contexte, le genre littéraire, l'histoire et d'autres facteurs sont non négligeables dans une telle opération. Il est important de noter que les approches restent liées à des buts et peuvent être utilisées simultanément. La *Modern Language Bible* (1969) et la *Common English Bible* (2011) ont, à titre d'exemple, utilisé à la fois l'équivalence formelle et dynamique. Ultimement, je traduis en français du Québec et non en vieux *français* : il y a indéniablement, déjà, une part de naturalité dans la traduction proposée. Je persiste toutefois dans l'utilisation de cette approche par le trop-plein d'incertitudes, plus particulièrement dans les versets traités, où le « message » n'est pas intuitif.

---

<sup>90</sup> Mes objectifs se concentrent sur trois aspects : (1) réaliser une traduction précise et rigoureuse des versets Lévitique 18,22 et 20,13; (2) entreprendre une brève analyse historique du livre du Lévitique; (3) mener une analyse comparative concernant les relations sexuelles entre personnes de même sexe au sein de cultures méditerranéennes tout en problématisant l'utilisation la catégorie « homosexualité », mettant en évidence la complexité inhérente du sujet.

<sup>91</sup> Voir Nord, *Translating as a Purposeful Activity*.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 64.

## 1.3. Critique textuelle

---

La critique textuelle est une méthode où l'on examine les manuscrits et les différentes versions des textes bibliques. Au fil du temps, ce domaine a évolué, étant profondément influencé par les contextes historiques, culturels et sociaux. Il est donc difficile de définir la critique textuelle en fonction de ses buts, puisque ceux-ci sont multiples et situés dans le temps. Même en acceptant une définition de la critique textuelle telle « une science et un art visant à déterminer la formulation la plus fiable d'un texte<sup>93</sup> », les buts sont multiples. Par exemple, elle pourrait avoir comme but la restauration de la forme la plus ancienne attestée, telle que conduite par le *Hebrew University Bible Project*<sup>94</sup>. Elle peut, aussi, aspirer à restaurer, tout comme le propose le bibliste de l'Ancien Testament (AT) Roland K. Harrison (1920–1993), la composition originale du texte, soit le noyau original avant les couches rédactionnelles, telle que l'auteur original le voulait<sup>95</sup>. Pour Ferdinand E. Deist (1944–1997), également bibliste de l'AT, la critique textuelle vise plutôt la restauration du texte dans sa rédaction finale<sup>96</sup>. Il existe également la visée de l'établissement et de la reconstruction du texte original, le *Urtext*, ce qui me semble problématique par la double prétention à l'immuabilité et à la non-variance.

1. Le concept d'*Urtext*, venant du bibliste et orientaliste Paul de Lagarde (1827–1891), suppose une tradition religieuse immuable et statique ayant une source unique garante d'autorité<sup>97</sup>. Cette source pourrait, de ce fait, remonter jusqu'à la révélation originale, voire le fondateur. Un *Urtext* est logique si l'on accepte, par exemple, que Moshè fut l'auteur du Pentateuque. Rien n'est moins sûr. Chercher l'*Urtext* serait, suivant cette critique, un cheminement vers le *vrai* texte, celui ayant été révélé. Un argument, donc, religieux. Une conception de la religion statique ignore la complexité des traditions religieuses et leur dimension constructiviste, puisqu'elles sont façonnées par des contextes culturels, sociaux,

---

<sup>93</sup> [Traduction libre.] Paul D. Wegner, *A Student's Guide to Textual Criticism of The Bible: Its History, Methods & Results*, Downers Grove : IVP Academic/InterVarsity Press, 2006, 24.

<sup>94</sup> Voir Michael Segal, « The Hebrew University Bible Project », *Hebrew Bible and Ancient Israel* (Mohr Siebeck, 2013)

<sup>95</sup> Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Pretoria : Eerdmans, 1969, 259.

<sup>96</sup> Ferdinand E. Deist, *Toward the Text of the Old Testament*, Pretoria : Kerkboekhandel Transvall, 1978, 24.

<sup>97</sup> Paul de Lagarde, *Anmerkungen Zur Griechischen Übersetzung Der Proverbien*, Leipzig : Brockhaus, 1863, 3-4.

historiques et politiques – entre autres –, sans oublier l’apport des expériences et des interprétations collectives et individuelles.

2. Le concept d’*Urtext* présuppose que l’idée de copie peut être appliquée de manière transhistorique. Seulement le concept de copie, tel que nous le concevons, se doit d’être problématisé en relation avec l’avènement de l’impression. Produire une copie d’un document, de nos jours, assure une fidélité du matériel. Un manuscrit se fait à la main, d’où le nom (*manu scriptus*). La possibilité d’erreur est donc beaucoup plus importante lorsque l’on copie à la main. Il existe une nomenclature afin de décrire ces erreurs de transmission, par exemple l’homophonie, soit la substitution par un mot ayant une sonorité similaire, ou bien l’homéoteleute, l’omission causée par deux mots se terminant de manière similaire<sup>98</sup>. Or, mon point va au-delà de l’erreur; il porte sur l’affirmation qu’une modification *est* une erreur. Dans un temps où recopier à la main est la seule alternative, l’idée d’une copie parfaite ne peut exister. Reprenant Emmanuel Tov (1941–), spécialiste de la critique textuelle et du Tanakh : « [t]he absence of consistency did not disturb the ancients, since the aspiration for consistency is an invention of later centuries<sup>99</sup>. » Ceci entraîne forcément des conséquences sur la vision des textes alternatifs. Il est pertinent de se demander, suivant l’idée de la consistance comme un concept situé dans le temps, si les Israélites et les Judéens anciens partageaient notre perspective selon laquelle *le* texte original est singulier<sup>100</sup>. De plus, l’étude des manuscrits de la mer Morte amplifie l’idée selon laquelle les différences textuelles, plutôt que des *erreurs*, sont le produit d’une activité rédactionnelle, interprétative, voire exégétique et de communautés plurielles<sup>101</sup>. Souvent perçues comme des libertés prises par le traducteur, certaines variations de la Septante semblent être confirmées par les textes de Qumrân, révélant leur ancienneté et leur diffusion : force est d’admettre l’existence de plusieurs textes en circulation. La traduction

---

<sup>98</sup> Wegner, *Textual Criticism*, 55.

<sup>99</sup> Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays* (Leiden; Boston : Brill, 2015), 35.

<sup>100</sup> Nous pouvons même problématiser la singularité de notre texte en prenant en considération le fait que la Septante, la Vulgate, les diverses traductions, etc. Toutes ces traductions et versions peuvent-elles constituer *un* texte ?

<sup>101</sup> Bénédicte Lemmelijn, « L’importance de la Septante dans une nouvelle ère de la critique textuelle », *Perspectiva Teológica* 3 (2020) : 20.

grecque traduirait même parfois une version hébraïque plus ancienne que le texte massorétique (TM), relevant de la diversité des textes en circulation<sup>102</sup>. Ainsi, « La LXX n'est plus simplement la "ancilla hebraicae veritatis" mais un précieux témoin autonome au sein d'une multiplicité pluriforme de preuves textuelles<sup>103</sup>. »

Lorsqu'on considère la critique de la recherche de l'hypothétique *Urtext*, en plus de la découverte des textes de la mer Morte qui vient notamment redéfinir le statut de la Septante en tant que potentiel témoin textuel, la critique textuelle ne peut plus être le jugement de variations individuelles visant l'établissement ou la reconstruction de l'original. Les textes peuvent varier selon les normes et l'autorité en vigueur dans chaque communauté, à un temps donné. À la suite du bibliste Eugene Ulrich (1938–), soulignons que « [t]he 'original text' is a distracting concept for the Hebrew Bible<sup>104</sup>. » Aspirant historien, je préfère me concentrer sur le matériel dont nous disposons, plutôt que sur la reconstruction spéculative d'un texte spéculatif. La critique textuelle a donc pour but, dans ce travail, de collecter et de décrire les variantes observées dans le matériel textuel existant<sup>105</sup> de Lv 18,22; 20,13 afin d'apprécier, du point de vue de l'histoire des textes, sa diffusion et ses spécificités dans le temps et dans l'espace.

### 1.3.1. Témoins textuels de Lv 18,22 & 20,13

J'utiliserai, à ces fins, l'édition critique de la Bible hébraïque, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) qui permet d'identifier les différences dans les manuscrits à partir de son apparat critique. Le verset 22 de Lv 18 ne présente pas de notes critiques. Le verset 13 du chapitre 20 propose ceci :

13 א<sub>מ</sub> 72 א<sub>tr</sub> post יומתו

L'apparat critique se lit ainsi : l'éditeur propose une différence commune entre le Pentateuque Samaritain (PS), un manuscrit de la LXX (codex 72) et la version arabe, recouvrant une diversité

---

<sup>102</sup> « En effet, étant daté à l'origine au IIIe siècle avant J.-C., il était vieux de plus de mille ans que les témoins hébreux (le TM et le PentSam). », *Ibid.*, 17.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>104</sup> Eugene Ulrich, « Multiple Literary Editions: Reflections Toward a Theory of the History of the Biblical Text. », dans *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls: Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995*, dir. Donald W. Perry et Stephen Ricks (Leiden : Brill, 1996), 98-99.

<sup>105</sup> Je reprends ici le début de la définition de Lemmelijn, « Importance de la Septante », 19.

de traductions à partir du 9e siècle<sup>106</sup>. La différence serait l'ordre de certains mots ou phrases, dans ce cas-ci יומתו. Il convient de demeurer critique même d'une édition critique, puisqu'il arrive que les éditeurs fassent des propositions en ne s'appuyant sur aucune tradition textuelle<sup>107</sup>. Dans le cas du verset 13 à l'étude, nous retrouvons une variation : le positionnement des termes שניהם et יומתו<sup>108</sup>.

### Texte massorétique – Lv 20,13

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת-זָכֶר מִשְׁכַּבֵּי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם :

### Pentateuque Samaritain – Lv 20,13

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת זָכֶר מִשְׁכַּבֵּי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עָשׂוּ מוֹת יוּמָתוּ שְׁנֵיהֶם דְּמֵיהֶם בָּם

Ultimement, la position dans l'ordre des mots que je traduis par *eux deux* ne change pas structurellement la phrase. Bien qu'il y ait une différence notable entre PS et le TM, il est possible de spéculer, lorsque nous lisons le texte à voix haute, que la modification apportée visait à améliorer la musicalité, voire à créer une euphonie.

TM : [...] 'āsû šənêhem môt yûmātû dāmêhem bām

PS : [...] 'āsû môt yûmātû šənêhem dāmêhem bām

À la suite de cet exercice, il est permis d'affirmer que les deux versets à l'étude ne comportent pas de différences majeures<sup>109</sup>. Ceci ne veut pas dire que ces différences n'existaient pas. Plutôt, les témoins textuels que nous possédons ne présentent pas de différences majeures. Il est important de rajouter qu'un tel exercice se fait à partir de l'apparat critique de la BHS; comme les biblistes Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi le proposent, on doit tout de même conserver un regard critique sur cet appareil. Si nous voulions être exceptionnellement rigoureux et être certains d'identifier de possibles variations, il faudrait consulter *tous* les documents dont nous disposons,

<sup>106</sup> Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi, *Guide de la Bible hébraïque : la critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)* (Genève : Labor et Fides, 2006), 52.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>108</sup> Stefan Schorch, dir. *Leviticus*. 1<sup>st</sup> edition. *The Samaritan Pentateuch* (Boston, MA : De Gruyter, 2018), 171.

<sup>109</sup> La Biblia Hebraica Quinta, dans son appareil critique, nous réfère à la possibilité que *miškabê* soit un pluriel duel, signalant un lit pour deux personnes. Ce commentaire de Himbaza, est inspirée par une analyse de Joosten qui sera traitée dans le chapitre 3. German Bible Society et Innoncent Himbaza, *Biblia Hebraica Quinta Leviticus* (Peabody : Hendrickson Publishers, 2021), 108.

incluant les textes de Qumran. Un travail chronophage et qui ne saurait se faire sans une expertise en paléographie hébraïque. Pour ce travail, je m'en tiens à une stabilité – jusqu'à preuve du contraire – des deux versets, avec une spéculative – mais plausible – modification musicale, considérant l'importance de la vocalisation dans la tradition samaritaine. Après tout, cette tradition est le seul témoin hébraïque vocalisé du Pentateuque dont nous disposons en plus du texte massorétique et pour lequel la conservation de la prononciation est partie intégrante de sa transmission<sup>110</sup>.

Par ailleurs, il est intéressant de signaler que l'expression *miškabê 'iššāh*, présente dans nos deux versets, se trouve aussi dans un manuscrit non-biblique à Qumran, soit une réécriture du Lévitique datant du 1<sup>er</sup> siècle AEC, dans le *Document de Damas*. Nous savons qu'il s'agit d'une réécriture, car on ajoute l'interdiction de coucher avec une femme enceinte que l'on ne retrouve pas dans le Lévitique. L'extrait suivant provient du document 4Q270 2II. 16-17<sup>111</sup> :

[או אשר ישכב עם]  
 אשה הרה מקיץ דם [או יקדב א] ל בת [אחיו או אשר ישכב עם זכר]  
 vac משכבי אשה

[Or who lies with]  
 a pregnant woman, stirring blood, [or approaches his brother's] daughters, [ or who  
 lies with a male]  
 the bed(ding)s of a woman<sup>112</sup>.

L'expression est plus précisément utilisée dans un contexte de non-mixité : ne pas coucher, sacrifier un animal en grossesse; ne pas coucher avec une femme enceinte, au risque de faire saigner [*mqš*]; ne pas coucher avec la sœur de son frère; ne pas faire comme celui qui couche avec

<sup>110</sup> Schorch, *The Samaritan Pentateuch*, xlii

<sup>111</sup> « A Selection of Legal Fragments From 4QD\*[42] 4Q270 (4QDE) 2 I, 9–II, 21 (// 6Q15 [6QD] 5 1–5): A Catalogue Of Transgressions », dans *The Damascus Document*, dir. Steven D. Fraade (Oxford : Oxford University Press, 2021), 130-131.; À noter que le traducteur rajoute la particule de comparaison à sa traduction, **même si le document n'en présente pas un**. Sa traduction : « a pregnant woman, causing blood to stir (?) [or approaches] the daughter [of his brother or one who lies with a male] <sup>17</sup> **as with** a woman. *vacat* », *Ibid.*, 131. [le gras est mon ajout]

<sup>112</sup> J'utilise la traduction de Töyräänvuori, pour qui « [...] purely on the basis of the textual evidence, it does not seem as though the texts were interpreted in the context of homosexual sex acts until the Hellenistic era. », Joanna Töyräänvuori, « Homosexuality, the Holiness Code, and Ritual Pollution: A Case of Mistaken Identity », *Journal for the Study of the Old Testament* 45, n°2 (2020) : 261.

un mâle le(s) couchette(s) d'une femme : nous sommes dans l'ordre du respect, de la distanciation et de la non-hybridité. La liste n'est pas concernée spécifiquement par la prohibition des actes sexuels *en soi*, mais bien par les conséquences que ces actions peuvent entraîner, dont la possibilité d'engendrer une progéniture non-conforme, « problematic offspring<sup>113</sup> ».

---

<sup>113</sup> Töyräänvuori, *Homosexuality, the Holiness Code*, 261.

## 1.4. Analyse grammaticale et linguistique & quelques considérations de réception/traduction

---

וְאֵת־זָכָר לֹא תִשָּׁבַב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה הוּא :

### 1.4.1. Analyse morphologique de Lv 18,22

**wə = Particule de conjonction | et**

Ce terme peut être une conjonction de coordination. Il est non déclinable et ne peut être indépendant. En anglais, il prend les formes de « and, so, then, or, but, notwithstanding, howbeit, so, thus, therefore, that<sup>114</sup>. » Dans le cas de Lv 18, 22, la particule se rattache à un autre terme, donnant « ve'et ». Nous retrouvons cette formulation dans 108 versets du Lévitique<sup>115</sup>. Certaines traductions décident de ne pas inclure cette particule démonstrative<sup>116</sup>. Pour ma part, je la traduis par « et », conjonction de coordination en français.

**'èt= Préposition | avec**

Préposition démontrant une proximité ou une complicité d'accompagnement<sup>117</sup>. La préposition (sans suffixe pronominal) apparaît identique à l'indicateur de l'accusatif (sans suffixe pronominal), mais ici la préposition « avec » est sans doute plus probable. De manière élémentaire, compris comme une préposition, le terme prend un sens comitatif, soit un marqueur d'accompagnement. En hébreu biblique, ce *avec* peut être utilisé pour marquer une complicité, un accompagnement (littéral ou métaphorique) en vue d'aider quelqu'un. Il peut aussi être un marqueur d'addition, voire de positionnement spatial. Dans un effort de simplicité, je traduis le terme par « avec ».

---

<sup>114</sup> Francis Brown, Samuel Rolles Driver, Charles Augustus Briggs, Wilhem Gesenius, Edward Robinson, Ernst Roediger et James Strong, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. (Peabody : Hendrickson Publishers, 1996), 251.

<sup>115</sup> Lv 13,29.38.40; 15,5.16; 17,10.13; 19,20; 20,10-15.17-18.20-21.27; 22,14.21; 24,10.17.19; 25,10.26.29; 27,14

<sup>116</sup> Ex. Chouraqui débute directement par « Avec un mâle.. », Lv 18, 22, *Chouraqui*, 231.

<sup>117</sup> Ex : Gn 6, 13.

### **zākār = Nom commun masculin singulier absolu |un mâle**

De la racine *zkr*, ce terme est traduit par « mâle », incluant les animaux non humains. Par exemple, en Exode 34,19, seuls des spécimens mâles peuvent être offerts en sacrifice<sup>118</sup>. Certaines traductions proposent que *zākār* correspond à un jeune mâle. En 1514, Martin Luther traduisait le verset 22 ainsi :

Du sollst nicht bein knaben liegen wie bein weibe; denn es ist ein greul<sup>119</sup>.

Tu ne coucheras pas avec l'enfant comme avec la femme, car c'est une abomination<sup>120</sup>.

De même, en Lv 12,2 la King James Version (1611) traduit « lorsqu'une femme est ensemencée et engendre un *mâle*<sup>121</sup> » par « if a woman has conceived seed, and born a *man child* ». En Nb 3, 16, on demande le recensement de tout mâle [*kol-zākār*] de plus d'un mois (« plus d'une lune » [*mibben-ḥōdeš*], v. 15) : un bébé âgé d'un mois serait donc considéré comme un *zākār*. En raison de l'association du terme *zākār* avec la signification « enfant », Lv 18,22 fut et est encore compris par certain.es, tel un interdit d'avoir des pratiques sexuelles avec des enfants<sup>122</sup>. Je m'en tiens au sens général du terme *zākār* apparaissant 20 fois dans le Lévitique<sup>123</sup>, en le traduisant par *mâle*.

### **Lō' = Adverbe de négation |ne... [pas]**

Ce terme est un adverbe de négation<sup>124</sup>. Ce terme est utilisé 224 fois dans 174 versets du Lévitique<sup>125</sup>. Afin de préserver, dans la mesure du possible, le nombres de mots, j'opte pour un simple *ne*.

---

<sup>118</sup> « Zākār », BDB, 271.

<sup>119</sup> 3 Mose 18, 22, *Luther Bibel 1545*. <https://www.biblegateway.com/passage/?search=3%20Mose%2018%3A22-30&version=LUTH1545> [Mose est le nom du Lévitique]

<sup>120</sup> Traduction libre.

<sup>121</sup> Traduction libre.

<sup>122</sup> Cette interprétation est fort populaire actuellement, où l'on affirme que ces versets ne parlent pas d'homosexualité, mais bien de pédophilie. Cette thèse est défendue dans le documentaire *1946*, sous production. Voir <https://www.1946themovie.com>. Ceci sera traité dans l'analyse des diverses interprétations.

<sup>123</sup> Lv 1,3.10; 3,1.6; 4,23; 6,11.22; 7,6; 12,2.7; 15,33; 18,22; 20,13; 22,19; 26,42.45; 27,3.5-7

<sup>124</sup> Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford : Oxford University Press, 1909 [1813]), 478.

<sup>125</sup> Lv 1,17; 2,11-12; 3,17; 4,2.13.22.27; 5,7.11.17-18; 6,5-6.10.16.23; 7,15.18-19.23-24.26; 8,33; 10,1.6-7.17-18; 11,4-8.11.13.21.41-42.47; 12,4.8; 13,4-5.11.23.28.32-34.36.53.55; 14,32.48; 15,11; 16,17.29; 17,4.9.12.14.16; 18,3.6ff; 19,4.7.9-11.13-20.23.26-28.33.35; 20,19; 21,1.3-5.7.10-12.14.17-18.21.23; 22,4.8.10.12-13.20-25.28.30; 23,3.7-8.14.21-22.25.28-29.31.35-36; 25,4-5.11.20.23.26.28.30.34.37.39.42-43.46.53-54; 26,1.6.14.18.20.23.27.35.44; 27,10-11.20.22.26-29.33

**tiškab** = Verbe au qal, *yiqtol*, 2<sup>e</sup> personne, masculin singulier | tu coucheras

Ce verbe est décliné à partir de la racine *škb*. Au *qal*, il se traduit par « se coucher ». Le verbe peut avoir de multiples connotations comme se coucher (pour dormir)<sup>126</sup>, se coucher (pour se revitaliser)<sup>127</sup> ou se coucher (pour avoir des relations sexuelles)<sup>128</sup>. Le contexte est déterminant pour traduire le verbe. En Lv 15, 20, ce même verbe n'a pas de connotation sexuelle : il est question de se coucher sur des lits/couchettes durant sa période menstruelle<sup>129</sup>. Ce verbe, conjugué au *yiqtol*, apparaît trois fois dans le Lévitique<sup>130</sup>. L'utilisation du *yiqtol* indique une action inaccomplie, je traduis donc le terme par *coucheras*. Puisque le pronom à la deuxième personne masculine du singulier est compris dans la construction verbale, je rajouterai le pronom « tu » : *tu coucheras*.

**miškabê** = Nom commun, masculin pluriel, construit : | [des] couchettes de

Ce mot est source de polémique. Nous savons qu'il est de la même racine que le verbe *se coucher*. Or, il est possible d'argumenter que ce terme est un lieu, un geste et/ou un objet. En Lv 15,26, le terme à l'état absolu désigne un lit<sup>131</sup>. Le terme apparaît également en Lv 15,24 où l'on affirme que tout *lit* (état absolu) touché par un homme ayant eu un contact avec des menstruations sera impur<sup>132</sup>. Nous retrouvons le terme à l'état construit neuf fois dans la Bible hébraïque, dont deux occurrences dans le Lévitique<sup>133</sup>. Le contexte déterminera s'il y a une connotation sexuelle. Un commun accord semble exister entre les exégètes qu'une telle connotation se trouve en Lv 18,22; 20,13 et Gn 19,4<sup>134</sup>. J'aborderai ultérieurement si le mot désigne un objet, un lieu ou une action, car ceci n'entraîne pas de conséquences directes sur la traduction, à moins de faire l'ajout d'un commentaire dans la traduction. En français, si je voulais traduire ce terme par « lits », il permettrait à la fois de désigner le meuble, un amas de matière répandue en couche horizontale et le concept symbolisant les rapports sexuels<sup>135</sup>. Le terme hébreu a la caractéristique d'un nom et non d'un verbe, ni d'un adverbe; dès lors, il sera traité en tant que nom, avec pour traduction *couchettes de*. « De » agit en tant que marqueur de l'état construit indiquant le complément du

---

<sup>126</sup> Gn 19, 4.

<sup>127</sup> 2R 9,16.

<sup>128</sup> Gn 19, 32-33.

<sup>129</sup> Lv 15,20.

<sup>130</sup> Lv 15,20.26; 18,22.

<sup>131</sup> Lv 15,26.

<sup>132</sup> Lv 15, 19-23.

<sup>133</sup> Gn 49,4; Lv 18,22; 20,13; Jb 7,13; Pr 7,17; Ct 3,1; Dn. 4,2.7.10

<sup>134</sup> Töyräänvuori, « Homosexuality, the Holiness Code », 244.

<sup>135</sup> « Lit », *Petit Robert*, 1468.

nom à l'étude que l'on note dans le changement de terminaison du masculin pluriel. Puisque la voyelle ā ( אָ ) dans une prétonique ne se réduit pas, la forme au pluriel du terme est *miškābim*<sup>136</sup>. Dans le passage de l'état absolu à l'état construit, nous tombons en syllabe ouverte non-finale avec voyelle longue, ce qui entraîne une modification du ā en shewa. Or, l'on note des changements morphologiques dans la finale au construit dans les versets mentionnés : une transformation du *îm* en *ê*. Le déterminant *des* est un ajout, puisqu'il n'existe pas un pareil article partitif en hébreu biblique. Dans le cas où un nom à l'état construit devrait être compris de manière définie (« les »), le complément du nom qui lui fait suite serait précédé d'un article défini, un nom propre ou suivi d'un suffixe pronominal. Dans le cas de ce verset, les deux noms sont indéfinis : des coucheries *de* [nom absolu].

#### **'iššāh = Nom commun féminin singulier | femme**

De la racine *'nš*, ce mot désigne femme<sup>137</sup>, dans un sens conjugal, mais aussi plus largement<sup>138</sup>. Il existe un autre terme pour désigner une femelle, de la racine *nqb*, du champ lexical de *perforer*: *nəqēbāh*<sup>139</sup>. Cette formule [*nəqēbāh*] apparaît dans le Lévitique 12 fois<sup>140</sup>, alors qu'on compte 41 du mot *'iššāh*<sup>141</sup>. Dans les deux versets à l'étude, il me semble approprié de traduire par *femme*.

#### **tô'ēbāh = Nom commun, féminin singulier, absolu | abomination**

La racine de ce terme est incertaine, selon l'entrée *t'ḇ* du BDB<sup>142</sup>. D'après le linguiste Ernest Klein (1899 – 1983), il est probablement dérivé de la racine *y'ḇ*<sup>143</sup>. Traduit en français par « abomination », *tô'ēbāh* gravite autour des idées de répugnance, d'idolâtrie, de malice et

<sup>136</sup> Robert David, *Hébreu biblique élémentaire*, Montréal : Faculté de théologie et de sciences des religions, Leçon 3, 1.

<sup>137</sup> BDB, 61.

<sup>138</sup> Gn 7, 22.

<sup>139</sup> Gen. 1,27; 5,2; 6,19; 7,3.9.16; Lv 3,1.6; 4,28.32; 5,6; 12,5.7; 15,33; 27,4-7; Nb 5,3; 31,15; Dt 4,16; Jr 31,22.

<sup>140</sup> Lv 3,1.6; 4,28.32; 5,6; 12,5.7; 15,33; 27,4-7.

<sup>141</sup> Lv 1,9.13.17; 2,2.9.11.16; 3,3.5.9.11.14.16; 7,5.25; 8,21.28; 12,2; 13,29.38; 18,17.19.22; 19,20; 20,13-14.18.27; 21,7.13-14; 22,27; 23,8.13.18.25.27.36-37; 24,7.10.

<sup>142</sup> « 'iššāh », BDB, 1072.

<sup>143</sup> Klein, Ernest, et Baruch Sarel, *A Comprehensive Etymological Dictionary of The Hebrew Language for Readers of English* (Haifa : University of Haifa, 1987), 695.

d'impureté<sup>144</sup>. Le terme apparaît 112 fois dans la Bible hébraïque<sup>145</sup>, dont six fois dans le Lévitique. Je préserve la traduction « abomination », car ceci est ce qui semble le plus conventionnel et général, d'autant plus que le terme en latin est « abominatio »<sup>146</sup>.

**hi' [avec *waw* au lieu de *yod*] = Pronom personnel/démonstratif, 3<sup>e</sup> personne, féminin singulier | elle/c'est.**

Ce terme est un pronom féminin singulier à la troisième personne<sup>147</sup>. Spécifiquement, c'est un *qere perpetuum* que l'on retrouve dans le texte massorétique du Pentateuque, où l'on retrouve un *waw* au lieu du *yod* attendu.<sup>148</sup> Le terme peut être un pronom personnel ou démonstratif. Dans le cadre de ce verset, puisque le pronom vient après le terme : « [*hi'*] refers to a person or thing already mentioned or known.<sup>149</sup> » Dans ce cas, il est difficile de garder la naturalité de la LS : si je décide de traduire par *c'est*, je perds la valeur féminine du pronom. J'opte donc pour une traduction où le pronom féminin n'est pas perdu, tout en indiquant l'aspect démonstratif de son utilisation. Pour ce faire, j'utilise une incise, où ce qui se trouve entre virgule indique « qu'on rapporte les paroles ou les pensées de quelqu'un. »<sup>150</sup> Dans ce cas-ci, je rapporte la valeur [en genre et en nombre] du pronom : [malédiction], elle, c'est.

---

<sup>144</sup> « Tô'ēbāh », *BDB*, 1071. ; Greenberg, *Construction of Homosexuality*, 195.; Boswell, *Christianity*, 100.

<sup>145</sup> **Gn** 43,32; 46,34; **Ex** 8,22; **Lv** 18,22.26-27.29-30; 20,13; **Dt** 7,25-26; 12,31; 13,15; 14,3; 17,1.4; 18,9.12; 20,18; 22,5; 23,19; 24,4; 25,16; 27,15; 32,16; **1 R**14,24; **2 R**16,3; 21,2.11; 23,13; 28,3; 33,2; 34,33; 36,8.14; **Ezra** 9,1.11.14; **Ps** 88,9; **Pr** 3,32; 6,16; 8,7; 11,1.20; 12,22; 13,19; 15,8-9.26; 16,5.12; 17,15; 20,10.23; 21,27; 24,9; 26,25; 28,9; 29,27; **Is** 1,13; 41,24; 44,19; 2,7; 6,15; 7,10; 8,12; 16,18; 32,35; 44,4.22; 5,9.11; 6,9.11; 7,3-4.8-9.20; 8,6.9.13.15.17; 9,4; 11,18.21; 12,16; 14,6; 16,2.22.36.43.47.50-51.58; 18,12-13.24; 20,4; 22,2.11; 23,36; 33,26.29; 36,31; 43,8; 44,6-7.13; **Ma** 2,11.

<sup>146</sup> Fischer, Bonifatius et Robert Weber, dir. *Biblia Sacra Vulgata. Quinta*. (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 160.

<sup>147</sup> « Hi' », *BDB*, 216-215.

<sup>148</sup> Voir Aaron D. Hornkohl, *The Historical Depth of the Tiberian Reading Tradition of Biblical Hebrew*, Cambridge : Open Book Publishers, 2023, 2-12.

<sup>149</sup> Gesenius, *Hebrew Grammar*, §136, 442.

<sup>150</sup> Maurice Grevisse et André Goose, *Le bon usage. Grammaire française* (Brussels : De Boeck & Larcier, 2008), §380, 472-473.

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־זָכָר מִשְׁכַּבֵּי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם

#### 1.4.2. Analyse morphologique de Lv 20,13

**wə'îš = particule de conjonction + nom commun, masculin singulier, à l'état absolu | et homme**

Nous retrouvons aussi ces termes en Lv 18, 22. Je traduis la particule de conjonction par « et », conjonction de coordination en français. Le terme *îš* se traduit par « homme », donnant l'expression *et homme*. À noter qu'il n'y a pas d'article indéfini en hébreu : je pourrai traduire par *et un homme*<sup>151</sup>. Certaines traductions proposent « l'homme », même en l'absence de l'article défini (ה) <sup>152</sup>. Je préfère ne pas rajouter l'article défini, car il ne se trouve pas dans le texte et l'auteur/scribe avait les moyens grammaticaux de rajouter un article défini, mais il ne l'a pas fait. De plus, l'omission ou l'effacement de l'article défini/indéfini existe tant en français contemporain<sup>153</sup> qu'en français du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>154</sup>.

**ʾāšer = Particule relative | qui**

Pronom relatif généralement indéclinable<sup>155</sup>. Il se traduit par qui, que, car, comme, lequel, laquelle<sup>156</sup>. Le terme est commun<sup>157</sup>: je le traduirai par *qui*.

**yīškab = verbe au *qal*, *yiqtol*/inaccompli, 3<sup>e</sup> personne du masculin singulier | couchera**

Même verbe qu'en Lv 18,22 : cette fois-ci, au « il » et non *tu*. La traduction sera (*il*) *couchera*.

<sup>151</sup> David, *Hébreu biblique élémentaire*, 5<sup>e</sup> leçon, 1.

<sup>152</sup> Voir *Bible de Jérusalem* et *Bible de Chouraqui*.

<sup>153</sup> Voir Jean-Michel Robert. « L'absence d'article en français langue étrangère », *Éla. Études de linguistique appliquée* 182, n°2 (2016) : 139-150.

<sup>154</sup> Gabriel Spillebout, *Grammaire de la langue française du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Picard, 1985, 53.

<sup>155</sup> « § 36. The Relative Pronoun » Dans *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford : Oxford University Press, 1909), 112.

<sup>156</sup> Joüon, *Grammaire hébreu biblique*, § 104, 283.

<sup>157</sup> Paul Joüon et Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome : Editrice Pontificio Instituto Biblico 2006), 108.

**et-zākār = particule d'objet direct + nom commun, masculin singulier, état absolu. | avec un mâle**

Même formulation qu'en Lv 18,22, et donc, même traduction : *avec un mâle*.

**miškābê = nom commun, masculin pluriel, à l'état construit | [des] couchettes de**

Même mot et même forme qu'en Lv 18, 22 : *des couchettes de*.

**'iššāh = nom commun, féminin singulier, à l'état absolu. | femme.**

Même mot et même forme qu'en Lv 18, 22 : *femme*.

**tô'ēbāh = nom commun, féminin singulier, à l'état absolu. | abomination**

Même mot et même forme qu'en Lv 18,22 : *abomination*.

**'āsû = verbe au qal, qatal/accompli, à la 3<sup>e</sup> personne commune du pluriel. | (ils) firent**

Déclinaison du verbe 'āsāh, signifiant faire : en anglais, « do, make »<sup>158</sup>. À la 3<sup>e</sup> personne commune du pluriel, ceci donne « ont fait » ou « firent », le pronom étant sous-entendu.

**šānēhēm = nombre cardinal, masculin au duel construit + suffixe de la 3<sup>e</sup> personne du masculin pluriel | vous deux**

Le terme désignant « deux » est doté d'un suffixe à la 3<sup>e</sup> personne du masculin pluriel. Dans ce cas-ci, Weingreen traduit l'expression par « they two »<sup>159</sup>. Littéralement, ceci ressemblerait à *deux-eux*. À des fins de naturalité et de sonorité de la LC, j'inverserai l'ordre, donnant : *eux deux*.

**môt = verbe au qal, infinitif, à l'état absolu. | mourir :**

Ce verbe, de la racine *mw* est un infinitif à l'état absolu. En hébreu biblique, l'infinitif à l'absolu possède plusieurs fonctions. Or, lorsqu'un infinitif est utilisé avant une déclinaison du même verbe/racine à une autre conjugaison, la visée est emphatique<sup>160</sup>. Nous retrouvons une formulation similaire en Gn 2, 17 que Waltke traduit par « *you will surely die* »<sup>161</sup>. Afin de préserver la

---

<sup>158</sup> BDB, 793.

<sup>159</sup> J. Weingreen, *A Practical Grammar for Classical Hebrew* (Oxford : Oxford University Press), 1959 [1939], 244. [prénom non disponible]

<sup>160</sup> Bruce K. Waltke et Michael Patrick O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake : Eisenbrauns, 1990), 584.

<sup>161</sup> Waltke, *Biblical Hebrew Syntax*, 586.

formulation, tout en conservant son aspect hyperbolique et dramatique, j'ajouterai deux points. Ce double point jouera une fonction similaire d'emphase, puisque « [1]'ellipse que permet le deux-points crée ainsi un effet percutant <sup>162</sup>. »

**yûmâtû = verbe au *hophal*, *yiqtol*/inaccompli, à la 3<sup>e</sup> personne du masculin pluriel | [ils] mourront**

Cette construction verbale est formée à partir de la racine *mwt*, mourir. Le terme prend la forme d'un *hophal*, soit une structure verbale passive-causative qui évoque une action subie plutôt qu'active. Dans ce contexte, la forme passive de la mort dans la construction verbale suggère l'idée de mise à mort ou de meurtre<sup>163</sup>. Nous retrouvons onze occurrences de ce verbe [*hophal/yiqtol*, 3<sup>e</sup> p. masc. pluriel] dans huit versets différents<sup>164</sup>.

**dâmêhem = nom commun, masculin pluriel, à l'état construit + suffixe à la 3<sup>e</sup> personne du masculin pluriel | leur sangs**

Ce terme est construit à partir du mot sang, *dām*, et d'un suffixe à la troisième personne du masculin pluriel, *hem*. Le mot sang se trouve dans une forme plurielle à l'état construit : il est question de *leurs* sangs à *eux*. Par souci de naturalité de la LC, j'opte pour la formulation *leur sangs*. Nous retrouvons cette expression six fois, toujours dans un contexte de mise à mort en raison d'une action posée et jugée honteuse. L'utilisation de *dām* peut être à la fois littérale, dans le sens du sang visible, mais également métaphorique par exemple, d'oppression, de violence ou de honte : une figure de style ou une situation où le sang des personnes est effectivement versé sur elles. Bien que sang soit généralement invariable en français, il existe des exceptions; par exemple les « sangs-mêlés<sup>165</sup> ». L'idée de préserver l'aspect pluriel se comprend, encore une fois, en fonction de la visée de rester fidèle au texte.

---

<sup>162</sup> Office québécois de la langue française, « Deux-points dans les titres », (s.d.) Consulté le 10 novembre, 2022. <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/23326/la-ponctuation/deux-points/deux-points-dans-les-titres#:~:text=Dans%20un%20titre,-Dans%20un%20titre&text=L%27ellipse%20que%20permet%20le,jamais%20par%20un%20deux-points.>

<sup>163</sup> *Ibid.*, 560.

<sup>164</sup> Lv 19,20; Lv 20,11-3.16.27; Dt 24,16 [3x]; 2 Rois 14,6[2x]

<sup>165</sup> « Sang-mêlé », *Petit Robert*, 2305.

**bām = préposition + suffixe à la 3<sup>e</sup> personne du masculin pluriel | sur eux**

Ce dernier terme est une construction entre la préposition *b* (« dans », « en ») à laquelle fut ajouté un suffixe de la troisième personne du masculin pluriel. La préposition *b* est, dans bien des cas, un marqueur de localisation, soit un sens spatial<sup>166</sup>. L'élément marqué peut être un point spécifique, une surface, une aire ou un domaine. Puisque le suffixe se comprend par *eux*, le terme sert à localiser quelque chose *en* eux ou *sur* eux. « Leurs sangs sur eux » me semble, donc, une traduction possible.

---

<sup>166</sup> Bruce K. Waltke et Michael Patrick O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Eisenbrauns : Winona Lake, Indiana, 1990), 196.

## **Chapitre II – Considérations historiques et littéraires : genre littéraire, datation et enjeux comparatifs**

---

Le livre du Lévitique occupe une place d'importance, tant dans les études académiques (notamment les études bibliques et historiques) que dans les contextes confessionnels, à la fois juifs et chrétiens. Pour Rabbi Akiva ben Yosseph (c. 50–135 EC), le plus grand principe de la Torah se trouverait dans Lévitique : « aime ton prochain comme toi-même / Je suis Yhwh »<sup>167</sup>. Nous retrouvons ce même appel en Mc 12,31b : « [...] "Tu aimeras ton prochain comme toi-même." Il n'y a pas de commandement plus grand que ceux-là<sup>168</sup>. » Les directives que l'on retrouve dans le Lévitique englobent un large éventail de sujets : ces lois, commandements et rituels, ont façonné et façonnent encore l'identité, le culte et la vie communautaire des Juifs et des Juives. En plus de son importance au niveau religieux, sur le plan historique, le Lévitique est considéré par certain.es comme une source décrivant l'entièreté de la conduite religieuse et éthique au sein de la communauté d'Israël et de Judah. À partir des descriptions du culte, des rituels sacrificiels, des règles de pureté, des lois ayant trait aux relations sexuelles, de l'aménagement et de l'utilisation du lieu saint, décrits également dans l'Exode, et d'autres éléments encore, le Lévitique offrirait un aperçu du fonctionnement de la religion hébraïque ancienne. Or, l'importance du Lévitique est, quant à moi, proportionnelle au lot de débats et les polémiques qui y sont rattachés, autant en lien avec la question du genre littéraire, de la datation que de l'autorat<sup>169</sup>. L'identification du genre littéraire me semble essentielle afin de saisir, par exemple, la fonction ou le public cible du texte. Il a été proposé de comprendre le Lévitique tel un code légal, un texte rituel ou même un manuel de prêtrise. Parallèlement, il est crucial, d'un point de vue historique, de proposer une datation du texte afin de comprendre comment celui-ci était perçu dans son contexte : pour tenter de

---

<sup>167</sup> Shmuel Trigano, « La loi de Dieu et l'éthique juive », dans *Encyclopédie des religions 2*, dir., Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier (Paris : Bayard Éditions, 2000), 1828.; Lv 19,18b, *Bayard*, 249.

<sup>168</sup> Le premier commandement est d'aimer Dieu de tout son cœur, de tout son âme, de toute sa pensée et de toute sa force. Mc 12, 30-31, *Bayard*, 2302

<sup>169</sup> « Fait d'être auteur ou autrice d'une publication », dans « Autorat », *lalanguefrancaise.com*, (s.d.) <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/autorat>

comprendre le texte dans son milieu de vie, il faut pouvoir délimiter – chronologiquement parlant – ce milieu. En situant le texte dans ses rapports à l’histoire, nous l’associons, également, à d’autres textes<sup>170</sup>. La position traditionnelle situe généralement la composition du livre du Lévitique à la période pré-exilique, *ante* 587 AEC, l’associant au temps de Moshè et aux errances dans le désert. Cependant, des théories alternatives suggèrent un autorat pendant la période perse, laissant entendre que le Lévitique reflète des préoccupations et des pratiques religieuses d’une communauté post-exilique, possiblement à Babylone, *post* 538 AEC. Dans ce deuxième chapitre, je vise l’approfondissement de l’analyse du Lévitique, en me concentrant particulièrement sur l’identification de son genre littéraire et sur l’évaluation de sa datation, et ce, en utilisant une approche multidisciplinaire et en m’appuyant sur les données historiques et textuelles pertinentes. Ma position se rapproche des perspectives adoptées par les exégètes qui considèrent le Lévitique avant tout comme une œuvre littéraire et [pseudo] législative, « entreprise au retour de l’Exil et poursuivie durant les deux siècles relativement paisibles de l’époque perse (de ~ 538 jusqu’à l’entrée d’Alexandre le Grand en Palestine en ~ 332)<sup>171</sup>. » Selon l’hypothèse que j’adopte, le Lévitique ne correspond pas à *un* seul genre littéraire, mais constitue plutôt un mélange. Je propose d’appréhender le Lévitique comme un exemple de *littérature cultuelle-juridique*, catégorie composite à laquelle correspondent les ordonnances sacerdotales et les lois casuistiques grecques. De même, je garde aussi en tête le fait qu’il faut comprendre le Lévitique comme de la littérature, incluant des éléments légendaires<sup>172</sup>. L’influence des travaux minimalistes mènera par ailleurs à intégrer un doute historiographique à ce chapitre, concernant l’historicité du texte. Pour ma part, je ne crois pas que Lévitique ait été un texte législatif ayant servi dans le droit coutumier de l’époque. C’est plutôt une construction de la tradition en contexte post-exilique. Bien que je maintienne la datation proposée, je considère également que les multiples similitudes entre la littérature grecque et les textes bibliques ne devraient être ignorées. Ainsi, ceci devrait être indicatif d’une datation plus proche de l’entrée d’Alexandre le Grand en Palestine que de la sortie de l’exil : période perse, *mais tardive*.

---

<sup>170</sup> Doivon et Rouiller, *Exegesis*, 10.

<sup>171</sup> André Caquot, « Le judaïsme de ~ 587 à 138 », sous la direction d’Henri-Charles Puech, *Histoire des Religions 2* (Paris : Éditions Gallimard, 1971), 138.

<sup>172</sup> Michaela Bauks, « Analyse des formes et histoire des genre », dans *Manuel d’exégèse de l’Ancien Testament*, dir. Michaela Bauks et Christophe Nihan (Genève : Labor et Fides, 2013), 103.

Dans cette section de mon travail, j'emploie une méthodologie multidisciplinaire en combinant l'analyse textuelle et le comparatisme littéraire dans une perspective historique. Je distingue trois moments de cette analyse : la présentation d'éléments narratifs et structurels du livre, l'établissement du genre littéraire et la datation. Or, ces trois parties ne sauraient être isolées l'une de l'autre. En revenant à mon cadre théorique, je rappelle que *toute connaissance se doit d'être historicisée*. Cette idée appliquée à la littérature et à l'histoire mène à considérer que toute écriture est le produit d'une société donnée, à un temps donné. Ainsi, l'identification du genre est intrinsèquement liée à la datation. Enfin, le *spectre* minimaliste n'est pas un moment en soit, mais bien une attitude qui sera présente tout au long de ce travail.

### **2.1.1. Présentation d'éléments narratifs et structurels du texte :**

Cette portion de l'analyse est descriptive et propose une synthèse de ce que l'on retrouve dans le Lévitique. Mon travail n'a pas la prétention d'être une analyse narratologique, mais bien la défense que le livre n'est pas qu'une collection de lois, analogue à un code civil contemporain. Il s'agit plutôt d'une œuvre intégrant plusieurs genres et styles. La présentation d'éléments d'analyse structurelle permet de plus de considérer le Lévitique comme un texte littéraire avec une structure chiasique, contribuant à ma synthèse descriptive des caractéristiques du texte.

### **2.1.2. Identification du genre littéraire :**

Afin d'identifier le genre littéraire du Lévitique, j'emploie une approche comparatiste, en établissant des ressemblances avec d'autres textes. Par une analyse de la structure, des thèmes, du style et du langage, l'objectif est de déceler les caractéristiques spécifiques du texte et, par la suite, de tenter de le catégoriser, de l'intégrer au sein d'un genre. Ce faisant, je pourrai comparer les différences et les ressemblances entre le Lévitique et des textes du Proche Orient-ancien, tels les « codes » de lois mésopotamiens. Ultimement, la plus grande ressemblance du Lv avec les lois sacrées grecques me mènera à proposer l'appartenance à un autre genre que celui des lois mésopotamiennes. Deux questions guident ma recherche<sup>173</sup> sur ce point :

Quelles formes et structures trouve-t-on dans le Lévitique ? [niveau synchronique]  
Existe-t-il des textes comparables ? [niveau diachronique]

---

<sup>173</sup> Michaela Bauks, *Manuel d'exégèse*, 117.

### 2.1.3. Datation :

Quelle datation propose-t-on pour *le Lévitique* ? Nous savons que les plus anciens fragments du Lévitique sont ceux trouvés à Qumran, \*4QExod-Lev<sup>f</sup>, recopiés c. 250 AEC. Nous y retrouvons les fragments d'Ex 38-40 et de Lv 1-2<sup>174</sup>. Or, « dater le Lévitique » suppose que *Lévitique* a toujours été *une chose*. Pour plusieurs, le Lévitique dans sa stabilité « canonique » est évidemment une construction plus récente que ses hypothétiques composantes, soit H (Code de Sainteté, Lv (17-26) et P (Source sacerdotale, Lv 1-16 et 27), si l'on suit l'hypothèse documentaire de Wellhausen<sup>175</sup>. Pour d'autres, le Lévitique est partie intégrante de l'« Histoire primaire » allant de Gn 1 à 2 R<sup>176</sup>. Dès lors, dater *le Lévitique* ne serait pas faisable puisqu'il faudrait plutôt procéder à la datation de l'unité littéraire entière<sup>177</sup>. À proprement parler, le *Lévitique* à l'étude est un manuscrit du Moyen Âge, puisque nous datons le Codex de Leningrad c. 1009<sup>178</sup>. Évidemment, cette datation du manuscrit médiéval ne correspond pas à la dation des différentes strates littéraires qui constituent le Lévitique. On doit nécessairement considérer la difficulté que représente la tâche de dater un texte que nous ne possédons plus<sup>179</sup>. À cet effet, l'un des aspects distinctifs de ma méthodologie est la mise en œuvre d'une approche de datation « inversée ». Au lieu de proposer une date spécifique pour le Lévitique, j'évalue de manière critique les hypothèses de datation pré-exilique et j'élimine les options les moins plausibles pour arriver à une datation plus plausible. Pour ce faire, j'examinerai des éléments du texte et tiendrai compte des facteurs historiques et culturels externes. Je serai particulièrement attentif aux éléments textuels pouvant refléter les conditions socio-historiques en contexte pré ou post-exilique et aux preuves textuelles extra-bibliques signalant l'existence du texte.

---

<sup>174</sup> Peter W. Flint, « The Book of Leviticus in the Dead Sea Scrolls », dans *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, dir. Rolf Rendtorff et Robert A. Krugler (Leiden : Brill, 2003), 325.

<sup>175</sup> Voir Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, trad. John Sutherland Black et Allan Menzies (Cambridge : Cambridge University Press, 2013 [1878])

<sup>176</sup> Le terme est une traduction libre de « Primary History », unité littéraire proposée par le bibliste et archéologie américain (1992-2008) David Noel Freedman. Voir David Noel Freedman, « The Formation of the Canon of the Old Testament », dans Erwin B. Firmage, Bernard G. Weiss et John W. Welch, dir. *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives* (Winona Lake : Eisenbrauns, 1990), 315-331.

<sup>177</sup> Voir Russell E. Gmirkin, *Plato and The Creation of the Hebrew Bible*, New York : Routledge, 2016.

<sup>178</sup> BHS, *Prolegomena*, XXII

<sup>179</sup> Dans son médium d'origine, dans une stèle, quelque chose qui puisse aider à une datation matérielle.

Grâce à ces méthodes, toujours alimentées par un doute méthodologique et un regard critique, je tenterai d'explorer le Lévitique dans toute sa complexité, son historicité et l'historicité de l'analyse de sa complexité.

## 2.2. Présentation d'éléments narratifs et structurels du texte

---

Le livre du Lévitique est un texte narratif<sup>180</sup>. Il débute par un évènement et les discours qui suivent sont enchassés dans une séquence narrative<sup>181</sup>. Yhwh, la divinité, crie à Moshè depuis la tente désignée<sup>182</sup>. Le livre débute, littéralement, par un *logos* du *theos* : Yhwh **convoque, crie** à Moshè, ensuite il **parle** à partir de la tente pour **dire**, *lē'mōr* – à comprendre tel un marqueur principal de citation – pour, enfin – **dire** à Moshè ce qu'il doit dire aux Benéi Israël. Le discours de la divinité ne commence qu'au verset 2, mais dès le début, le livre s'ouvre avec un cri de Yhwh. De même, le livre se termine avec « Tels sont les commandements, Yhwh les commanda à Moshè, pour les Benéi Israël<sup>183</sup>. » Il n'y a rien qui dépasse l'ordre théologique. Par rapport à la temporalité, le livre se déroulerait sur une période d'un mois, marqué par une quasi-absence d'évènements significatifs sur le plan de l'action. La majeure partie du livre est consacrée à la transmission des volontés divines relatives au culte, à l'éthique et à la sainteté. Le temps narré, dans le Lévitique, est aligné sur le temps historique, ce qui contribuerait à valoriser l'importance des actes de discours et la signification profonde du contenu transmis<sup>184</sup>.

Sceptique en ce qui concerne l'historicité des écrits bibliques, je les considère avant tout comme des œuvres littéraires qui peuvent comporter des éléments liés à des références ou évènements historiques, sans toutefois être la confirmation absolue d'une réalité historique.

---

<sup>180</sup> « Law and narrative should not be considered separate entities, [...] it is possible and productive to read them as interdependent elements of a single composition. », dans Liane Marquis Feldman, « Ritual Sequence and Narrative Constraints in Leviticus 9:1-10:3 », *Journal of Hebrew Scriptures* 17, n°12 (2017) : 4; Selon Luciani, d'un point de vue narratif, le Lévitique est caractérisé par la sobriété de la forme du contenu. Voir Didier Luciani, « Le Lévitique : pause ou temps mort ? », *Revue Théologique de Louvain*, n° 1 (2005) : 72-87; « [I]t cannot be denied that Leviticus is a narrative text. One generally has to consider that the many commands and instructions in Leviticus are phrased in the form of divine speeches. The direct speech, however, as "mimetic" form" of the presentation of speeches, is a constitutive element of narration. », dans Andreas Ruwe, « The Structure of The Book of Leviticus in The Narrative Outline of The Priestly Sinai Story (Exod 19:1–Num 10:10\*) », dans *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, dir. Rolf Rendtorff et Robert A. Krugler (Leiden : Brill, 2003), 57.

<sup>181</sup> Il est commun pour des traductions de débiter directement par l'action, par exemple « Yhwh convoque Moïse » (Bayard) ou bien « Le Seigneur appela Moïse » (TOB). Par l'utilisation d'un wayyiqtol, nous savons, du moins syntaxiquement, que les auteurs/scribes voulaient exprimer une action, un évènement, « which are to be attached to what precedes, in a more or less close relation, as its *temporal* or *logical* consequence. » [italique dans le texte original], dans Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 330.

<sup>182</sup> Traduction libre, Lv 1,1

<sup>183</sup> Lv 27,34 – Traduction libre, hybride entre Chouraqui et Bayard.

<sup>184</sup> D'après l'analyse de Luciani, « Le Lévitique : pause ou temps mort ? », n.2, 72.

Autrement dit, je débute par la prémisse que ce qui est raconté n'est pas historique, jusqu'à preuve du contraire<sup>185</sup>. Il n'est donc pas étonnant, à mon avis, de retrouver des éléments légendaires dans le Lévitique. Dans le livre à l'étude, nous trouvons des personnages tels que Moshè, Aarôn et ses fils Nadan et Abiou. Les personnages ne se limitent pas aux êtres humains : il y a, évidemment, des divinités tels que Yhwh ou Molèkh, mais également des personnages anthropomorphiques comme Hā'āreš, qui doit faire ses shabbats, comme tout le monde<sup>186</sup>. Il y a également une séquence qui se déroule du livre de l'Exode à celui du Lévitique : le premier livre se termine en stipulant que « Moshè ne peut venir dans la tente du rendez-vous<sup>187</sup> »; dans le second, Yhwh informe Moshè à partir d'une tente. De plus, les seuls moments où la divinité précise l'emplacement à partir duquel elle parle se trouvent en Lv 1,1 et Nb 1,1, avec des formulations similaires à celles utilisées en Ex 25 et Nb 10. Cette forme d'inclusion par la répétition pourrait constituer une preuve que les auteurs/scribes du livre voulaient que les lecteurs puissent reconnaître le livre de Lévitique comme une unité distincte, tout en établissant un lien avec les événements narratifs se déroulant entre Ex 25 et Nb 10<sup>188</sup>.

Le Lévitique, contrairement aux « codes » ou « collections » de lois du POA, s'inscrit dans un cadre narratif : avec des récits et des histoires entourant les lois et instructions. Il est à noter qu'il s'agit d'un trait distinctif de la littérature grecque, plus particulièrement des lois que l'on retrouve notamment chez Platon<sup>189</sup>. Les lois sont un dispositif de Yhwh afin de créer *son* histoire. À travers ces obligations, Yhwh décrit – parfois par la négative – ce que les Benéi Israël ont fait, causant la perte de leur terre et l'exil<sup>190</sup>. Toutefois, Yhwh promet, en Lv 26,40-46, que même après avoir tout perdu, le peuple ne sera pas répudié; il n'annulera pas la promesse, le pacte fait avec les *premiers*<sup>191</sup>. En Lv 26, 40-46, Yhwh dit clairement que, même si le peuple désobéit et qu'il affirme

<sup>185</sup> Voir Giovanni Garbini, *Storia e ideologia nell'Israël antico*, Brescia : Paideia Editrice, 1986; Robert Karl Gnuse, dir., *Hellenism and the Primary History. The Imprint of Greek Sources in Genesis – 2 Kings* (Londres/New York : Routledge, 2001); Mario Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire*, Paris : Gallimard, 2010.

<sup>186</sup> La+terre, *la terre*. Pour Chouraqui, Bayard et TOB, *le pays*; pour NIV, *the land*. Si le Lévitique s'adresse aux fils d'Israël auxquels Yhwh dit de garder leurs shabbats et que Hā'āreš doit également les garder, cela signifie que « la terre » possède la capacité de se reposer (Lv 26,35) : Hā'āreš est un personnage.

<sup>187</sup> Exode, 40, 35 – Chouraqui

<sup>188</sup> Christopher R. Smith, « The Literary Structure of Leviticus », *Journal for the Study of the Old Testament* 21, n°70 (1996): 19

<sup>189</sup> Knuse, *Hellenism and the Primary History*, 27; Pour une analyse comparatiste entre la *Primary History* (Gn à 2 R), et des exemples tirés de la littérature grecque, voir Philippe Wajdenbaum, *Argonauts of the Desert: Structural Analysis of the Hebrew Bible*, Sheffield : Equinox Publishing, 2011.

<sup>190</sup> Lv 18,3-4.

<sup>191</sup> Lv 26,40-46.

qu'il va le maudire et le détruire, il ne les anéantira pas, il aura toujours un lien spécial avec son peuple<sup>192</sup>.

Il faut par ailleurs considérer le pragmatisme [dans son aspect pratique] du Lévitique et la spécificité des lois qui s'y trouvent : comment se raser<sup>193</sup>? Que faire si l'on a touché à quelque chose d'impur<sup>194</sup>? Puis-je avoir des relations sexuelles avec une des épouses de mon père<sup>195</sup>? Où dois-je me coucher si j'ai mes menstruations<sup>196</sup>? Que faire si je n'ai pas assez pour donner en sacrifice un mouton<sup>197</sup>? Que se passe-t-il avec mon lit si je l'ai touché en étant impur<sup>198</sup>? Que faire si j'ai mal au menton<sup>199</sup>? Sachant que la pureté n'est pas un concept étiologique, mais un état, combien de temps vais-je rester impur<sup>200</sup>? Comment préparer un holocauste<sup>201</sup>? Les émigrés doivent-ils respecter ces règles<sup>202</sup>? Quels temps sont séparés? Nous sommes dans des considérations pratiques : Yhwh tient à une coupe de barbe spécifique; un temps d'attente spécifique si l'on devient impur. Il est question également de droits à la propriété : qui peut posséder des terres, des propriétés? Comment choisir un prêtre? Quelles doivent être ses caractéristiques physiques<sup>203</sup>? Le livre se veut très spécifique, dense, mais non exhaustif. Le Lévitique serait-il un manuel<sup>204</sup>? Nous ne trouvons pas de lois ou de commandements concernant le rite des morts, voir quelque chose de très concret telle la défécation sur les lieux à proximité de la tente : ces absences signalent-elles une acceptabilité de ces normes sociales? Je ne crois pas : je crois plutôt qu'en replaçant le texte dans un cadre narratif, au sein d'un livre lui-même narratif, les omissions peuvent être comprises comme des dispositifs de distinction. Ces lois et ces commandements sont là pour se distinguer des autres<sup>205</sup>. Il est possible que les omissions soient

---

<sup>192</sup> Lv 26,44

<sup>193</sup> Lv 19,27.

<sup>194</sup> Lv 17,15-16.

<sup>195</sup> Lv 18,18.

<sup>196</sup> Lv 15,19.

<sup>197</sup> Lv 12,8.

<sup>198</sup> Lv 15,14-5.

<sup>199</sup> Lv 13,29-37.

<sup>200</sup> Lv15,13-15.

<sup>201</sup> Lv 1,1-17.

<sup>202</sup> Oui. 16,29; 17,13; 18,26.

<sup>203</sup> Lv 21,16-24

<sup>204</sup> Thèse traditionnelle : « *Torat Kohanim*, imply, the book known in Hebrew as *Wayyiqra* is a manual for specialists—priests, to be exact. ». Dans Victor Avigdor Hurowitz, « Ancient Israelite Cult in History, Tradition, and Interpretation. », *AJS Review* 19, n°2 (1994) : 213.

<sup>205</sup> Lv 18,3

une manière de montrer qu'*eux*, les Benéi Israël, n'avaient même pas besoin d'un tel interdit, car la pratique n'existait même pas parmi eux<sup>206</sup>. Or, la question n'est pas réglée aussi facilement. Un exemple pertinent serait l'omission de l'inceste entre un père et une fille. Pour certains, il y a omission, car il s'agit d'une évidence : il est *évident* que ceci est interdit. Pour l'historien français du droit français Guillaume Cardascia (1914 – 2006), cette omission est, en fait, un marqueur que l'inceste paternel ne constituait pas un délit, car la fille –dans le Proche Orient ancien – est la propriété du père<sup>207</sup>. Il peut donc faire ce qu'il veut. Gardons en tête que l'enjeu des omissions est aussi important que celui des inclusions, car elles peuvent révéler des normes implicites ou des présupposés culturels.

### 2.2.1. Structure du Lévitique

Le Lévitique fut longtemps sous-estimé quant à sa structure littéraire. Pour le bibliste allemand Martin Noth (1902–1968), le Lévitique possède peu de cohérence et est une simple énumération de lois introduites par une formule récurrente<sup>208</sup>. De nos jours, il est difficile de prétendre que le Lévitique ne possède aucune structure. Je propose plutôt de concevoir le Lévitique comme étant composé de 9 parties<sup>209</sup>, telle une structure architecturale chiasique<sup>210</sup>, s'inspirant de la tradition poétique bucolique en Grèce antique<sup>211</sup>. On pourrait également repérer, au sein du Lévitique, mais

---

<sup>206</sup> Stanley Arthur Cook, *The Laws of Moses and The Code of Hammurabi*, Londres : Adam & Charles Black, 1903, 98.

<sup>207</sup> Voir Guillaume Cardascia, « Égalité et inégalité des sexes en matière d'atteinte aux mœurs dans le Proche-Orient ancien », *Die Welt des Orients* 11 (1980) : 7-16.

<sup>208</sup> Voir Martin Noth, *Leviticus. A Commentary*, Philadelphie : The Westminster Press, 1977 [1962].

<sup>209</sup> Paximadi, *Levitico*, 17-18

<sup>210</sup> Moshe Kline, « Structure of Theology: The Composition of Leviticus », dans Roy E. Gane et Ada Taggar-Cohen, dir., *Current Issues in Priestly and Related Literature: The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond* (Atlanta : SLB Press, 2015), 225-264.

<sup>211</sup> « Ring composition is described for the Greek classics as a primitive device by which the conclusion of a speech returns to the main flow of the narrative, by giving "some verbal reminiscence of its beginning. Such verbal and thematic echoes, reinforced by their effective employment in the influential poetry of the lyric poet Pindar, were developed over the centuries into a powerful means for securing both unity and intensity in narrative." If the dates of the Priestly redaction are taken to be between the sixth and the fifth centuries, there is the earlier example of Hesiod's *Works and Days* to argue that the form was available and highly developed much earlier. ». Dans Mary Douglas, « Poetic Structure in Leviticus », dans *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, dir. D. P. Wright, David Noel Freedman et A. Hurvitz, dir., (Winona Lake : Eisenbrauns, 1995), 239-256; Douglas, *Leviticus as Literature*, 197

également de Gn 1 à 2 R<sup>212</sup>, une structure similaire à celle des *Historíai* d'Hérodote<sup>213</sup>. La structure narrative suivante est celle proposée par Giorgio Paximadi, le théologien spécialiste en exégèse vétérotestamentaire, actuellement *docente ordinario* à la Faculté de théologie de Lugano.

A (1,1-7,38) Le système sacrificatoire comme moyen de maintenir la relation entre YHWH et le peuple, mise en péril par les transgressions d'Israël.  
B (8,1-10,20) Consécration du sanctuaire et de son clergé (espace sacré) ; liturgie inaugurale : transgression (feu étranger) et prolongement législatif  
    C (11,1-12,8) Les animaux purs et impurs ; la femme en couches et la circoncision le huitième jour après la naissance, conditions pour la sainteté d'Israël  
        D (13,1-15,33) Les impuretés qui excluent de la participation à la sainteté  
            X (16,1-34) Le jour de l'Expiation  
                D' (17,1-22,16) Les conditions physiques et morales pour la sainteté  
                    C' (22,17-33) Les animaux pouvant être sacrifiés ; le sacrifice de l'animal le huitième jour après la naissance, conditions pour la sainteté d'Israël  
B' (23,1-24,23) L'année liturgique (temps sacré) ; liturgie quotidienne ; transgression (le blasphémateur) et prolongement législatif  
A' (25,1-27,34) La propriété divine de la terre et les conséquences des transgressions d'Israël<sup>214</sup>.

Le motif qui se dessine lors de l'élaboration de la structure narrative n'est ni le fruit du hasard ni un choix stylistique de la part de Paximadi : la structure chiasique *dessinant*, construisant un motif est une piste d'analyse qui revient souvent. Qu'un chercheur *voit* un motif est une chose, quand plusieurs.es chercheur.es le voient, nous sommes face à une choix stylistique, choix des auteurs/scribes. J'opte pour l'analyse structurelle de Paximadi en raison de deux facteurs. Le premier est sa clarté, tout simplement. Le deuxième correspond au fait de placer la pointe du livre, l'axe de rotation du cercle concentrique, au chapitre 16. Pour plusieurs, incluant Milgrom, Douglas et Kline, le *cœur* du livre est le chapitre 19. Or, ceci n'intègre pas tous les chapitres, car le découpage place le chapitre 27 en annexe. Tout comme Paximadi, entre autres, je considère que la centralité thématique du Lévitique réside dans le jour des expiations (ch. 16), considéré comme le

---

<sup>212</sup> « Siamo così giunti ad una conclusion forse inaspettata: i racconti che si trovano nella Bibbia ebraica tutto sono meno che storici, ed è pertanto ozioso cercare in essa una «idea storica»; ma nonostante la Bibbia, gli Ebrei conobbero probabilmente una storiografia, anche se non ricca, equiparabile e all'incirca contemporanea a quella erodotea. », Garbini, *Storia e Ideologia*, 248.

<sup>213</sup> Pour une description des similitudes entre la structure du livre d'Hérodote et celle du Lévitique, voir Kathryn J. Gutwiller, « Comments on Rolf Rendtorff », dans *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, dir. John F.A. Saywer (Sheffield : Angleterre, 1996), 36-39. Jacob Milgrom propose également une structure concentrique du Lévitique, voir Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22* (New York : The Anchor Bible – Doubleday, 2000)

<sup>214</sup> Traduction libre : Giorgio Paximadi, *Levitico: Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo : San Paolo Edizioni, 2017, 17-18.

point focal du livre, marquant la transition entre l'approche de Dieu par le sacrifice du sang (1,1-15,33) et la vie en sa présence à travers la sainteté (17,1-27,34)<sup>215</sup>. À ceci s'ajoute l'analyse de l'anthropologue Mary Douglas. Pour celle-ci, la structure du livre est non seulement chiasmique, mais également architecturale<sup>216</sup>. Ceci est difficile à expliquer de manière synthétique. Je résumerais l'idée ainsi : d'un point de vue structurel, les mouvements et les motifs produits par les auteurs/scribes du Lévitique *dessinent* un espace architectural. La structure du Lévitique décrit le tabernacle, en créant un tel espace de manière littéraire et symbolique, allant du lieu très saint jusqu'au périmètre du tabernacle<sup>217</sup>. Le chercheur indépendant Moshe Kline, se spécialisant dans la structure littéraire de la Torah, propose une division du Lévitique en 22 unités qui, délimitées thématiquement, présentent également une structure architecturale. Or, pour lui, *contra* Douglas, la lecture du Lévitique serait analogue aux mouvements du grand prêtre au jour de l'expiation (Yom Kippour), décrit en Lv 16. Un chemin, une marche allant de la cour du sanctuaire au lieu très saint pour, ensuite, revenir sur ses pas<sup>218</sup>.

---

<sup>215</sup> Pour une critique de la centralité du chapitre 19, voir John H. Walton, « Equilibrium and the Sacred Compass: The Structure of Leviticus », *Bulletin for Biblical Research* 11, n°2 (2001) : 293-304.

<sup>216</sup> Douglas, *Leviticus as Literature*, 237.

<sup>217</sup> *Ibid.*, 242.

<sup>218</sup> Kline, « Structure is Theology », 243. ; Walton va dans le même sens en affirmant que le Lévitique est construit selon des zones distinctes, où la distinction est le résultat du maintien de l'équilibre. Il compare la structure du Lévitique au plan du tabernacle, qui a été conçu pour rétablir l'équilibre dans un espace sacré - la présence de Dieu sur terre - tout en maintenant un accès restreint. Ainsi, le Lévitique est également analogique, représentant des zones auxquelles il faut se conformer, avec le chapitre 16 agissant en tant que lieu très saint. Les chapitres suivants marquent le passage vers l'extérieur du camp. Dans Walton, « Equilibrium and the Sacred Compass », 301.; Comment expliquer les similitudes entre la poésie architecturale chiasmique grecque et le Lévitique ? Probablement un partage culturel [diffusion] : les auteurs du Lévitique se seraient inspirés des poèmes structuraux issus de la tradition grecque pour la forme. La question de l'orientation de l'inspiration se « règle » par le principe philosophique du rasoir d'Ockham, où lorsqu'on tente d'expliquer deux phénomènes, la solution la plus simple doit être sélectionnée. Appliqué à l'enjeu de l'inspiration, affirmer que le Lévitique aurait inspiré les Grecs reviendrait à dire que tous les auteurs grecs ayant produit des poèmes structuraux ont lu le Lévitique, *contra* une solution où un nombre limité d'auteurs/scribes – voire un seul – ait trouvé inspiration dans les nombreux poèmes grecs. Ma position affirmative est le résultat des prochains points que je présenterai : une seule ressemblance peut être une coïncidence, un phénomène dû à la sérendipité. Dans le cas présent, il y a plusieurs ressemblances, trop de ressemblances pour faire appel à la chance : nous nous trouvons dans un rapport de partage culturel, un phénomène parfaitement humain qui ne saurait épargner même les Benéi Israël.

### 2.2.2. Code de sainteté

L'expression « Code de sainteté » provient du terme *das Heiligkeitsgesetz* (H) (la loi de sainteté), forgé par August Klostermann (1837–1915)<sup>219</sup>, théologien allemand qui, « sans la moindre explication<sup>220</sup>», propose de nommer ainsi la section distincte de Lv 17-26. Les conceptions de H sont plurielles : pour certains, c'est un « groupe défini » de chapitres, pour d'autres, une source distincte, voire un livre<sup>221</sup>. Les arguments sont principalement liés à une distinction dans la structure, le vocabulaire, le style et la théologie que l'on retrouve dans ledit « Code »<sup>222</sup>. Le théologien allemand Karl Heinrich Graf (1815–1869)<sup>223</sup>, pour sa part, proposa de distinguer deux parties au sein du Lévitique : Lv 1-16 et 18-26. Selon ce dernier, le Code de sainteté aurait été une construction indépendante de la source sacerdotale (P), intégrée par Esdras pour former le Lévitique. En fait, il n'existe pas de consensus quant à la *nature* du Code de sainteté : section thématique distincte ou source autonome ? Pour le bibliste américain Jacob Milgrom (1923–2010), H daterait du 8<sup>e</sup> siècle AEC<sup>224</sup>, serait distinct et irait contre la source sacerdotale (P). Pour le professeur d'AT à l'Université de Münster, Christophe Nihan, l'idée d'une indépendance de ces chapitres se doit d'être problématisée. Selon lui, H serait une composition tardive (5<sup>e</sup> siècle AEC) réalisée par un rédacteur du Pentateuque : il fonde son argumentation sur le constat d'une dépendance de H aux sources P et deutéronomiste (D)<sup>225</sup>.

L'idée d'une unité littéraire n'est pas un problème. Toutefois, que le « Code » soit un livre, une source autonome est, selon moi, un pas audacieux face aux données dont nous disposons. Comme le souligne le professeur émérite de l'AT Alfred Marx (1943–) à la Faculté de théologie protestante

---

<sup>219</sup> August Klostermann, « Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs », *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche* 38 (1877) : 401-445.

<sup>220</sup> Alfred Marx, *Lévitique 17-27*, Genève : Labor et Fidès, 2011, 11.

<sup>221</sup> [Definite group] : L. E. Elliott-Binns, « Some problems of the holiness code », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 67 (1955) : 26-40.; [Source] : Milgrom, *Leviticus 17-22*; [Livre] : Karl Heinrich Graf, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritische Untersuchungen*, Leipzig : T. O. Weigel, 1866, 75-83.

<sup>222</sup> Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1319.

<sup>223</sup> Voir Graf, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*.

<sup>224</sup> Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22* (New York : The Anchor Bible – Doubleday, 2000), 1361. À noter que pour Milgrom, bien que H soit pré-exilique, il considère que des parties de H sont post-exiliques : H<sub>R</sub> (Lv 23, 2aβ-3, 39b, 42-43; 26, 33b-35, 43-44). Je ne suis pas convaincu par la méthode du micro-découpage, où le ou la chercheur.e cherche à savoir quels mots, dans une seule phrase, pourraient être datés.

<sup>225</sup> Christophe Nihan, « The Holiness Code between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17-26 in the Composition of the Torah », dans Eckart Otto et Reinhard Achenbach, dir, *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 81-122.

de l'Université de Strasbourg, les références à la sainteté et à la sanctification ne se trouvent qu'en Lv 19-22 et sont « [...] loin d'être une caractéristique distinctive de Lv 17-26<sup>226</sup>. » De plus, H est non seulement nécessaire à la trame narrative que l'on trouve dans P, mais sur le plan structurel, d'après les travaux du professeur émérite belge de l'AT Didier Luciani (1954–), la macrostructure du Lévitique met en évidence un système de concaténations où « toute extraction d'un élément ruinerait la cohérence de l'ensemble<sup>227</sup>. »

Pour ma part, j'appréhenderai les versets à l'étude, certes au sein de H, mais d'abord et avant tout dans le Lévitique, dans leur unité littéraire. Sans ignorer la *nature* composite de la rédaction du Livre du Lévitique – et de la Bible en général – les hypothèses concernant le Code de sainteté me semblent être trop spéculatives et présenter des divergences importantes. Je préfère donc laisser ce point en suspens. Comme le note l'historien et théologien anglais Leonard E. Elliott-Bins (1885–1963), « [t]here is no more dangerous fault in a historian than the bold assumption of information which he does not possess, and the pretence of having answers to all the questions is the mark of an inferior intelligence<sup>228</sup>».

---

<sup>226</sup> Marx, *Lévitique*, 13.

<sup>227</sup> Marx, *Lévitique*, 14; Pour une analyse de la structure du Lévitique, voir Didier Luciani, *Sainteté et pardon 1. Structure littéraire du Lévitique 2. Guide technique*, Louvain : Leuven University Press, 2005.

<sup>228</sup> Leonard E. Elliott-Binns, « Some problems of the holiness code », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 67 (1955) : 26-40.

### 2.3. Identification du genre littéraire

---

J'identifie le livre du Lévitique à un texte narratif qui intègre des lois, des rituels, des commandements, des instructions et des éléments légendaires<sup>229</sup>. Une légende, dans le contexte de cette étude, est un genre qui fonctionne sans intrigue complexe, sans tensions ni dénouement. Son objectif premier est d'exalter la valeur significative d'une personne ou d'une institution, tout en englobant souvent des récits étiologiques tels que les *hieroi logoi* expliquant l'origine de lieux saints, de rituels, de peuples ou de noms sacrés. Les légendes sont destinées à transmettre la sagesse des enseignements : elles ont pour but d'instruire et d'édifier<sup>230</sup>. À ceci s'ajoute le constat que le Pentateuque a comme caractéristique importante l'utilisation de plusieurs genres littéraires à des fins de persuasion<sup>231</sup>. Selon Watts, nous retrouvons une structure de « récit-liste-sanction ». Le récit permet de s'inscrire dans le prolongement et l'autorité des récits fondateurs de Genèse et d'Exode. Les lois et les instructions sont ensuite données en Exode et en Lévitique; on décrit le comportement attendu des Benéi Israël. Enfin, la sanction permet de décrire ce qui se passera dans l'éventualité où l'on ne respecte pas ce que la divinité commande<sup>232</sup>. Ce schéma [pattern] de récit-liste-sanction dans le récit peut être observé dans d'autres textes du Proche-Orient ancien de divers types et témoigne d'une stratégie adoptée pour renforcer l'effet de persuasion de différentes formes littéraires<sup>233</sup>. Si, donc, on imagine que la rédaction se passe à Babylone [ou en Yehud]<sup>234</sup>, après

---

<sup>229</sup> Pour l'aspect narratif, voir Luciani, « Le Lévitique : pause ou temps mort ? », 72-87 et Ruwe, « The Structure Of The Book Of Leviticus », 57.; Pour les éléments légendaires, voir Calum M. Carmichael, *The Origins of Biblical Law*, Ithaca/Londres : Cornell University Press, 1992 qui considère que le Lévitique est le résultat d'un lien intégral entre le droit et la légende. [p. 56]

<sup>230</sup> Cette définition est une paraphrase de la définition de « Légende » dans « Les autres genre narratifs », dans Bauks, *Manuel d'exégèse*, 103; Le professeur américain de littérature comparée, Calum M. Carmichael va dans le sens : « The primary impetus for composing the laws was the creation of an ancient legal tradition for the nation Israel, with the laws explicating the epics of the past. », dans Calum M. Carmichael, « Laws of Leviticus 19 », *The Harvard Theological Review* 87, no3 (1994), 239. Bref, une sorte de récit étiologique des lois lévitiques [adj.].

<sup>231</sup> James W. Watts, « The Ritual of Ritual Instruction in Leviticus 1-7 », dans *The Book of Leviticus* (Leiden : Brill, 2003), 79-100.

<sup>232</sup> Watts, « The Rhetoric of Ritual Instruction », 79.

<sup>233</sup> Watts, *Ibid.*, 99.

<sup>234</sup> « Babylon in the Neo-Babylonian and Persian periods is a more likely place of origin for this kind of cult than Iron Age Palestine, where it is not attested. », Philip R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'. A Study in Biblical Origins*, Londres : Bloomsbury T&T Clark, 2015, 82. Si c'est à Babylone, c'est après l'exil et par des personnes qui ont décidé de rester : « archaeological evidence confirms the presence and activities of some of the Judean exiles living in southern Mesopotamia. », voir Ira Spar, « Cyrus and the Judean Diaspora », *Met Museum* (2013), <https://www.metmuseum.org/blogs/now-at-the-met/features/2013/cyrus-and-the-judean-diaspora>

l'exil, l'idée d'un élément rhétorique au sein du Lévitique me semble plausible. Le Lévitique raconte l'histoire d'un temps où la divinité [Yhwh] habitait littéralement auprès des êtres humains et raconte les commandements rituels et les lois saintes [données au héros Moshè<sup>235</sup>] à respecter afin d'être saint, d'être comme elle [la divinité]. Le Lévitique est l'histoire de la tradition, si l'on part de la prémisse que « [t]he object and characteristic of 'traditions', including invented ones, is invariance. The past, real or invented, to which they refer imposes fixed (normally formalized) practices, such as repetition<sup>236</sup>. » La présente étude ne porte pas sur le livre dans sa totalité, dès lors les éléments rituels et l'idée d'une légende ne seront pas développés davantage. Je me concentrerai plutôt sur les lois qui, dans l'histoire des genres littéraires, sont souvent comparées à celles du POA. J'explorerai ensuite l'idée d'un rapprochement avec la littérature grecque ancienne.

### **2.3.1. Le Lévitique comme collection de lois du Proche-Orient ancien**

Les lois du Lévitique trouvent leurs parallèles dans les littératures sumériennes, babyloniennes, assyriennes ou hittites du Proche-Orient ancien. Ces littératures ont en partage des clauses communes de droit civil et pénal, des thèmes similaires et un vocabulaire comparable<sup>237</sup>. Nous disposons notamment de huit documents cunéiformes contenant des lois qui permettent des comparaisons intéressantes. Seules les sources cananéennes ne contiennent pas de matériel légal<sup>238</sup>. Parmi ces sources cunéiformes, on retrouve le Code d'Ur-Namma, datant de la Première dynastie de Babylone (2064–2046 AEC)<sup>239</sup>, le Code d'Hammurabi, roi de Babylone, daté du 18<sup>e</sup> siècle AEC (1792–1750 AEC)<sup>240</sup> et les lois médio-assyriennes, datées du 12<sup>e</sup> siècle AEC qui pourraient représenter une collection d'édits pour Tiglath-Phalazar 1<sup>er</sup> (1115–1077 AEC)<sup>241</sup>. Les

---

<sup>235</sup> L'historicité du personnage ne change rien à cette affirmation : il peut être un héros tout en étant historique ou une construction littéraire.

<sup>236</sup> Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge : Cambridge University Press, 2019 [1983]), 3.

<sup>237</sup> Samuel Greengus, « Law: Biblical and ANE Law », dans David Noel Freedman, dir. *Anchor Bible Dictionary* Vol. 4 (New York: Doubleday, 1992), 245.; Par *lois bibliques*, on fait notamment référence au Code de l'Alliance (Ex 20,22-23,19), au Décalogue (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21), à la loi deutéronomiste (12-26), au Code de Sainteté (Lv 17-25) et aux procédures en lien avec le sacrifice et le sacerdoce (Lv 1-7, 11-16).

<sup>238</sup> John H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*. Library of Biblical interpretation (Grand Rapids : Zondervan, 1994), 69.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>240</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>241</sup> *Ibid.*, 73.

ressemblances, pouvant se trouver tant dans le contenu, la forme, ainsi que les fonctions, poussent certains chercheurs à intégrer le Lévitique dans la catégorie des textes rituels et des lois du POA<sup>242</sup>.

### **2.3.2. Similitudes dans les thèmes, le vocabulaire et les formulations casuistiques**

Le Lévitique et les textes du Proche-Orient ancien emploient des formulations casuistiques qui décrivent les conséquences d'actions spécifiques, plutôt que de simples commandements prescriptifs. Du latin *casus*, cas ou évènement<sup>243</sup>, la casuistique se comprend comme la prise en considération des pratiques du cas étudié. John H. Walton subdivise le contenu des lois du POA en 76 catégories et deux classes (loi criminelle et loi civile) où, sauf exception, la majorité du matériel peut être intégrée. En revanche, il dénombre 77 catégories pour le matériel biblique. Les ressemblances entre les deux se trouvent principalement dans ce qui a trait au droit criminel<sup>244</sup>. Dans un exercice similaire de classification, Samuel Greengus établit qu'il existe des offenses et des pénalités décrites de (a) manière identique, des formulations (b) identiques, (c) quasi identiques ou (d) fort similaires, et la présence des mêmes sujets, formulés différemment<sup>245</sup> dans les lois du POA et le Lévitique. L'exemple qui revient souvent est celui du bœuf égorgé, puisque la formulation casuistique classique d'Ex 28,32 est presque identique à celle du Code d'Hammurabi.

Exode 28, 32 :

<sup>28</sup> Si un bœuf frappe de ses cornes un homme ou une femme, et que la mort en soit la suite, le bœuf sera lapidé, sa chair ne sera point mangée, et le maître du bœuf ne sera point puni.

<sup>29</sup> Mais si le bœuf était auparavant sujet à frapper, et qu'on en ait averti le maître, qui ne l'a point surveillé, le bœuf sera lapidé, dans le cas où il tuerait un homme ou une femme, et son maître sera puni de mort.

<sup>30</sup> Si on impose au maître un prix pour le rachat de sa vie, il paiera tout ce qui lui sera imposé.

<sup>31</sup> Lorsque le bœuf frappera un fils ou une fille, cette loi recevra son application;

<sup>32</sup> mais si le bœuf frappe un esclave, homme ou femme, on donnera trente sicles d'argent au maître de l'esclave, et le bœuf sera lapidé.

---

<sup>242</sup> Pour un historique de l'identification du genre littéraire du Lévitique, voir Watts, « The Rhetoric of Ritual Instruction », 79-100.

<sup>243</sup> Magdalena Kohout-Diaz, « Cas, casuistique : (case, casuistry – casos, casuística) », sous la direction d'Agnès Vandeveldt-Rougale, *Dictionnaire de sociologie clinique* (Toulouse : Érès, 2009), 105-106.

<sup>244</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>245</sup> Samuel Greengus, « Law in the Old Testament », *IDP Supplements* (s.d.) : 533-534, dans Walton, *Ancient Israelite Literature*, 78.

Code d'Hammurabi :

§ 250 Si, pendant qu'un bœuf passe dans la rue, quelqu'un le pousse et le tue, le propriétaire ne peut faire un procès.

§ 251 Si le bœuf blesse, ou si l'on sait qu'il peut blesser, et qu'on ne lui rogne pas les cornes, ou n'entrave pas ce bœuf, et si ce bœuf ensanglante un homme né libre et le tue, le propriétaire doit payer la somme d'une demi-mana d'or.

§ 252 Si c'est l'esclave d'un homme qui est tué, il doit payer un tiers de mana<sup>246</sup>.

D'autres parallélismes sont possibles, notamment sur les droits de propriété où il est interdit de déplacer les marques de délimitations<sup>247</sup>, la prohibition de pratiques liées à la sorcellerie<sup>248</sup>, le traitement d'un violeur, où ce dernier doit dédommager le père<sup>249</sup>, ou bien l'interdiction, pour un homme, d'avoir des relations sexuelles avec sa mère<sup>250</sup>.

L'utilisation de la clause conditionnelle est un trait distinctif des collections de lois du Proche-Orient ancien et de certaines lois bibliques<sup>251</sup>. Largement répandue dans les codes mésopotamiens, elle prend la forme du *šumma* en akkadien – « supposé que<sup>252</sup> » – et est « toujours suivie d'un verbe à l'indicatif<sup>253</sup>. » La première apparition de cette formulation se trouve dans le Code d'Ur-Namma et on la repère également au sein des collections de lois néo-babyloniennes plus tardives. Une variation remarquée est l'insertion du mot *homme* [ 'iš ] avant le pronom relatif agissant en tant que particule conditionnelle, par exemple [ *awīlum* ] *ša* en akkadien, correspondant à la forme que l'on retrouve en Lv 20, 9-21 : *kī- 'iš 'iš 'āšer*<sup>254</sup>; le second segment ( 'iš 'āšer ) se retrouve d'ailleurs en Lv 20,13, l'un des passages à l'étude. Cette variation devint la norme dans les collections de lois néo-babyloniennes, c. 700 AEC<sup>255</sup>. Pour certains, incluant Raymond Westbrook<sup>256</sup> et Jean Bottéro, la clause conditionnelle est analogue à un raisonnement scientifique : ce qui découle de

---

<sup>246</sup> Pour la comparaison, j'ai décidé d'utiliser Louis Segond 2010, car elle préserve la formulation casuistique qui est évacuée dans la TOB.

<sup>247</sup> Dt 19,14; 27,17; Lois médio-assyriennes §88-89; Lois hittite §168-69.

<sup>248</sup> Ex 22, 17; Lv 20, 27; Dt 18, 10-14; Hammurabi §2; Lois médio-assyriennes §47; Lois hittites §44.

<sup>249</sup> Dt 22,28; Lois médio-assyriennes §A55.

<sup>250</sup> Lv 18,7; Hammurabi §157; Lois hittite §189.

<sup>251</sup> Darshan, « Casuistic Priestly Law », 27.

<sup>252</sup> Prévost, « Formulation casuistique », 352

<sup>253</sup> Traduction libre. Ephraïm A. Speiser, « A Note on the Derivation of *šumma* », *Journal of Cuneiform Studies* 1, n°1 (1947) : 321.

<sup>254</sup> Lv 20,9a, *BHS*, 192.

<sup>255</sup> Darshan, « *Casuistic Priestly Law* », 28.

<sup>256</sup> Raymond Westbrook et Gary M. Beckman, dir. *A History of Ancient Near Eastern Law*. *Handbook of Oriental Studies* (Leiden/Boston : Brill, 2003), §1.2.4.4, 17.

la condition est compris comme un fait. Bottéro qualifie d'ailleurs le « code » d'Hammurabi d'*œuvre de science*, analogue à la médecine diagnostique<sup>257</sup> et présentant une succession de propositions conditionnelles. Il émet l'hypothèse selon laquelle ce schéma conditionnel aurait pu se comprendre comme « l'armature logique fondamentale<sup>258</sup> » du discours des anciens Mésopotamiens, comparable à notre syllogisme contemporain, et ce, en ayant recours à l'hypothèse et au jugement tiré de celle-ci. Une pensée rationnelle et logique serait en œuvre afin de rendre des sentences équitables<sup>259</sup>. Bottéro souligne par ailleurs la présence d'un « ordre défini et [d']un véritable système<sup>260</sup> » organisant les traités scientifiques mésopotamiens. La pertinence de cette envolée, propre au sujet du Lévitique, se trouve dans la compréhension du texte. Je me permets de citer de nouveau [Alfred] Marx, pour qui « [l]a tâche de l'exégète n'est pas de dire ce que le texte devrait dire, mais d'exprimer ce qu'il dit et de tenter de **comprendre pourquoi il le fait de cette manière plutôt que d'une autre**<sup>261</sup>. » Je considère que c'est exactement ce que je fais en m'intéressant à la logique même du droit et à sa représentation littéraire au sein de cultures ayant potentiellement influencé les auteurs/scribes du Lévitique.

### 2.3.3. Analyse de la forme

Outre le contenu, se comprenant comme des thématiques, des valeurs partagées ou des jugements similaires, **la forme** des lois du Lévitique permet aussi des rapprochements avec les lois du POA, notamment par l'utilisation de clauses apodictiques et casuistiques, des formulations attribuées au théologien allemand Albrecht Alt (1883–1956)<sup>262</sup>. Comme cela vient d'être discuté, une loi casuistique a la particularité d'être au conditionnel et se présente en deux parties. La protase décrit le cas : « si/lorsque *x* » en utilisant la conjonction ׀. Dans certains cas, la clause est introduite par ׀ן, « si »<sup>263</sup>. L'apodose présente, ensuite, ce qui suit : « dès lors *y* ». C'est donc un système pragmatique, *au cas par cas*. Tant que la situation de la protase ne se présente pas, l'apodose,

---

<sup>257</sup> Entre guillemet, car il ne le considère par un code, il [le non-code] ne se présente pas comme tel, « mais simplement sur sa disposition et sur ses apparences. » Jean Bottéro, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux* (Paris : Éditions Gallimard, 1987), 309. [citation p. 285]

<sup>258</sup> Bottéro, *Mésopotamie*, 310.

<sup>259</sup> *Ibid.*, 325.

<sup>260</sup> *Ibid.*, 314.

<sup>261</sup> Marx, *Lévitique 17-27*, 16. [gras en ajout]

<sup>262</sup> Walton, *Ancient Israelite Literature*, 80.

<sup>263</sup> Guy Darshan, « The Casuistic Priestly Law in Ancient Mediterranean Context: The History of the Genre and its Sitz im Leben », *Harvard Theological Review* 111, n° 1 (2018) : 26.

comparée à un remède par le bibliste canadienne Roderick A. F. MacKenzie (1911–1994), n’est pas nécessaire<sup>264</sup>.

ex : Lv 12,2b.5.8a,

אִשָּׁה כִּי תִזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּי־מִי נִדְתָּ דֹתָהּ תִטְמָא<sup>2</sup>  
וְאִם־נִקְבָּה תֵלֵד וְטָמְאָה שְׁבַע־יָמִים כְּנִדְתָּהּ<sup>5</sup>  
וְאִם־לֹא תִמְצָא יָדָהּ דִּי־שֶׁהָ<sup>8</sup>

<sup>2</sup>[...] **Lorsqu’une** femme fait un enfant / et enfante d’un mâle / elle est impure sept jours

<sup>5</sup>**Si** elle enfante d’une femelle / elle est impure deux fois le nombre de jours de ses règles [...]

<sup>8</sup>**Si** les moyens lui manquent pour offrir un agneau / elle apporte deux tourterelles ou deux pigeons ...] <sup>265</sup>

Inversement, une loi apodictique est dépourvue de clause conditionnelle. Pour Walton, elles sont donc coercitives : il *faut* les respecter; la possibilité d’une possible [sic] désobéissance n’est point évaluée<sup>266</sup>. Cela étant dit, l’absence de punition peut donner aux lois apodictiques, comme les Dix commandements (Ex 20, 2-17), l’apparence d’être moins strictes dans leur application. Or, d’après Prévost, c’est justement « le caractère absolu, sans aucune considération des circonstances » de ces lois qui leur donne leur autorité<sup>267</sup>. Au milieu du 20<sup>e</sup> siècle, Alt proposa que la naissance du droit apodictique fût une création de milieu culturel « purement israélite<sup>268</sup>. » Cette idée est néanmoins difficilement défendable, dans la mesure où il existe des parallèles possibles entre les lois apodictiques bibliques et certaines sources de caractère spécifiquement juridique, notamment l’« Instruction royale du royaume hittite<sup>269</sup> ». En effet, selon le bibliste israélien Moshe Weinfeld (1925–2009), on retrouve des lois stylistiquement identiques venant du royaume hittite : des instructions, comprises comme des ordonnances légales promues par le roi hittite et imposées par

<sup>264</sup> « The nexus between the two is logical, not grammatical. » : Roderick. A. F. MacKenzie, « The Formal Aspect of Ancient Near Eastern Law », dans Warren S. McCulloch, dir. *The Seed of Wisdom* (Toronto : University of Toronto Press, 1964), 35-36.

<sup>265</sup> Lv 12,2b.5.8a, Bayard, 227-228.

<sup>266</sup> Suivant la classification d’Alt, les quatre classes de loi apodictique se trouvent en Ex 21, Dt 27, 15-26, les interdits sexuels de Lv 18,7-17 et le Décalogue (Ex 20; Dt 5). Dans Walton, *Ancient Israelite Literature*, 81.

<sup>267</sup> M.-H Prévost, « Formulation Casuistique et Formulation Apodictique Dans Les Lois Bibliques. », *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 54, n°3 (1976) : 354-355. [prénom non disponible]

<sup>268</sup> Prévost, « Formulation casuistique », 356.

<sup>269</sup> *Ibid.*, 359.

serment à ses serviteurs<sup>270</sup>. Ces instructions sont nommées *išhiul*, en hittite, qui est analogue à l'akkadien *rksy* et à l'hébreu *bərîṭ*, soit « alliance ». Tout comme les instructions hittites, la loi biblique contient des commandements à la deuxième personne sous couvert d'une alliance et d'un serment, accepté par le peuple<sup>271</sup>. Ainsi, « The analogy with Biblical apodictic law is striking<sup>272</sup>. » D'après Weinfeld, c'est l'emploi du mode impératif à la deuxième personne du singulier ou du pluriel, absent des textes du POA, qui est distinct et qui devint prédominant en contexte post-exilique où, sans gouvernement autonome, « la garantie volontaire fournie par le peuple, collectivement, devenait le fondement de l'autorité de droit<sup>273</sup>. » Cette forme d'ordonnance de congrégation n'est pas commune dans le POA, mais est présente dans plusieurs écrits culturels de la période hellénistique, certains guides culturels égyptiens de la période ptolémaïque et, également, au sein d'ordonnances de la période perse<sup>274</sup>.

L'analyse de la forme des lois bibliques révèle un contraste entre les lois casuistiques, comprises comme conditionnelles et pragmatiques, et les lois apodictiques, impératives, voire coercitives. L'une est propre aux situations spécifiques, circonstanciées et l'autre doit être respectée sans considérations des circonstances. Cette distinction souligne certainement la complexité de la construction du *droit* pour les auteurs/scribes, mais également les influences culturelles et les parallèles possibles avec d'autres traditions de l'époque, telles que les instructions hittites.

#### **2.3.4. Terminologie de la justice en Mésopotamie et dans le Lévitique**

Pour Bottéro, il n'y a pas de mention de « lois » dans les textes du POA, car ce mot n'existe tout simplement pas en akkadien<sup>275</sup>. Le mot, tout comme le concept, de loi/droit ne saurait être transposé de manière anhistorique : il est propre à un temps donné et à une société donnée. Deux mots, en akkadien, se rapprochent davantage de notre concept situé de justice : *kittu* et *mēšaru*<sup>276</sup>. Dérivé du verbe *kānu* – « établir solidement » –, le terme *kittu* se réfère à quelque chose de stable,

<sup>270</sup> Moshe Weinfeld, « The Origins of the Apodictic Law, an Overlooked Source », *Vetus Testamentum* 23, n°1 (1973) : 63.

<sup>271</sup> Ex 19,7-8; 24,3-8; Dt 26,17; Jos 24,24.

<sup>272</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>273</sup> *Ibid.*, voir Weinfeld, « The Origins of the Apodictic Law », 63-75.

<sup>274</sup> Pour une analyse approfondie, consultez directement le texte de Weinfeld, « The Origins of the Apodictic Law », n.4, 73; n.4, 75.

<sup>275</sup> *Ibid.*, 325.

<sup>276</sup> *Ibid.*, 330.

de solide. Bottéro, tout en proposant « justice » comme définition, inclut l'honnêteté. *Mēšaru*, toujours utilisé après *kānu*, incorpore un certain mouvement, une action en continu, puisque le terme se comprend comme « aller droit », « être dans l'ordre ». Il s'agit du processus continu par lequel la loi se construit de manière équitable<sup>277</sup>, de l'exercice actif de l'équité du souverain, le juste roi, *sar mesarim*, d'où l'idée de maintien et de continuation de la loi. Le roi est agent de la loi et non son créateur : si *kittum* est le produit des lois cosmiques immuables, le roi doit maintenir cet ordre cosmique. La source de *kittum*, la justice, est donc divine et non humaine. Il s'agit d'un cadeau qui dépasse même les dieux, puisque même le dieu de la justice, Shamash, n'en est pas la source, mais le gardien, la *kittum* étant éternelle et universelle. La loi serait donc amoral, car elle n'est pas fondée sur des comportements humains. En effet, le système ne nécessite pas de moralité, seulement de la justice. Cette dernière sert au maintien de l'ordre et donc au contrôle du chaos. Si nous retournons maintenant à la Bible hébraïque, nous constatons qu'en hébreu plusieurs termes peuvent être traduits par « loi<sup>278</sup> ». Dans les faits, le champ lexical désigne des normes comportementales et de conduite qui sont attendues ou exigées des individus vivant au sein d'une communauté. Si certains termes peuvent être compris comme une *loi* au sens traditionnel, c'est-à-dire juridique, d'autres termes relèvent, non pas du *droit*, mais d'une conscience personnelle : des préceptes que l'on respecte par « piété personnelle<sup>279</sup> », ce qui s'apparente à de la morale. Je propose un bref aperçu de ces termes.

**Mišpāt** : jugement, de la racine *špt*, rendre jugement; peut également signifier coutume, façon de faire<sup>280</sup>.

**Tôrāh** : direction, instruction, loi, de la racine *yrh*, lancer. Au hiphil, prend la valeur d'enseigner<sup>281</sup>.

**Ḥōq** : loi divine, portion, quelque chose de prescrit, limite, nomination (temporelle ou spatiale), décret, mesure, temps fixé, de la racine *ḥqq*, couper, graver, inscrire, décret<sup>282</sup>.

<sup>277</sup> Speiser, « A Note on the Derivation of šumma », 318.; Bottéro, *Mésopotamie*, 331.

<sup>278</sup> Samuel Greengus, « Laws in the Hebrew Bible/Old Testament », dans *Oxford Research Encyclopedia of Religion* (Oxford : Oxford University Press, 2019), 6.

<sup>279</sup> Traduction libre, Greengus, « *Laws in the Hebrew Bible* », 3.

<sup>280</sup> Lv 19,15.35, « Mišpāt », *BDB*, 1048.

<sup>281</sup> Lv 6, 2.7.18; 7,1.11; 11,46; 12,7; 13,59; 14,2.32.57; 15,32, « Tôrāh », *BDB*, 435.

<sup>282</sup> Lv 7,34; 10,15, « Ḥōq », *BDB*, 349.

**Ḥuqqāh** : au singulier, chose à ne pas faire; « phrases of obedience/(dis)obedience<sup>283</sup>». De la même racine que le terme précédent.

**Miṣwāh** : commandements, soit par des hommes [roi], soit par la divinité [Yhwh], de la racine *ṣwh*, constituer, « lay upon, give charge »<sup>284</sup>.

**Dābār** : parole, mot, paroles de commandement, de la racine *dbr*, parler au *Piel*<sup>285</sup>.

**Mišmeret** : charge, fonction; une injonction spécifique, de la racine *šmr*, préserver, garder, surveiller<sup>286</sup>.

La justice est intrinsèquement liée à Yhwh. Elle est également associée à la création. La déité est à la fois source, juge et gardienne de la justice, comme l'illustre notamment Lv 19, 33– 34 où l'étranger doit être traité comme l'autochtone<sup>287</sup>. L'être humain doit démontrer de la *mīšôr*, de la droiture<sup>288</sup>. Il est dit clairement : « Ne commettez pas d'injustice [‘*āwèl*] dans ce qui est réglementé : dans les mesures de longueur, de poids et de capacité; ayez des balances justes, des poids justes et un *hîn* juste. C'est moi, le Seigneur, votre Dieu, qui vous ai fait sortir d'Égypte<sup>289</sup>. » Dans son analyse de la caractérisation de Yhwh, Watts propose que le commandement, compris tel un énoncé performatif, n'est pas une description de la réalité, mais plutôt sa création : la loi tel un acte de création<sup>290</sup>. En vertu de son autorité autobiographique, répétant ses exploits et sa justice [je suis celui qui vous ai fait sortir d'Égypte], Yhwh [le personnage] incarne un roi juste : « [t]hese texts [<sup>291</sup>], together with the rest of the Pentateuch's civil legislation, paint a portrait of a God that exemplifies the ancient Near Eastern ideal of the just king<sup>292</sup>. » En s'intéressant à la justice et à l'équité, les lois du Pentateuque caractérisent de même Yhwh comme le juste, l'équitable.

<sup>283</sup> Lv 18:4-5. 26; 19,19.37; 20,8.22; 25,18; 26,43, « Ḥuqqāh », *BDB*, 349-350.

<sup>284</sup> Lv 8,2.26; 23,6; 26,14; 27,34, « Miṣwāh », *BDB*, 845.

<sup>285</sup> Lv 1,1-2; 4,1-2.13; 5,2.14.20; 6,1.12.17-18; 7,22-23.28-29; 8,1.5.36; 9,3.6; 10,3.5.7-8.11-12.19; 11,1-2; 12,1-2; 13,1; 14,1.33; 15,1-2; 16,1-2; 17,1-2; 18,1-2; 19,1-2; 20,1; 21,16-17.24; 22,1-2.17-18.26; 23,1-2.9-10.23-24.26.33-34.37.44; 24,1.13.15.23; 25,1-2; 26,25; 27,1-2. La signification de la racine n'est pas claire : « (original mng. [meaning] dub. [dubious, doubtful.]; *range in order* [...] », « Dābār », *BDB*, 180.

<sup>286</sup> Lv 8,35; 18,30; 22,9, « Mišmeret », *BDB*, 1036.

<sup>287</sup> « Le métèque résidant avec vous sera pour vous comme l'autochtone parmi vous. [...] », Lv 19,33a, *Chouraqui*, 233.

<sup>288</sup> Dt 3.10; 4.43; Jos 13.9, 16-17, 21; 20.8; 1R 20.23, 25; 2Ch 26.10; Ps 26.12; 27.11; 45.7; 67.5; 143.10; Is 11.4; 40.4; 42.16; Jr 21.13; 48.8, 21; Za 4.7; Ma 2.6

<sup>289</sup> Lv 19,36, *TOB*, 148. [italique en ajout]

<sup>290</sup> Watts, *The Legal Characterization of God*, 3.

<sup>291</sup> Ex 22,21; 23,9; Lv 19,33-34; 24,22; Nb 9,14; 15,14-16,29-30; 35,15.

<sup>292</sup> Watts, *The Legal Characterization of God*, 5.

À partir des catégories émique/étique du linguiste et anthropologue américain Kenneth Lee Pike (1912–2000), l'on pourrait penser la fonction étique de la loi biblique comme régulatrice des affaires *humaines* puisque l'on traite de réalités *humaines* et pragmatiques, notamment le droit à la propriété, à la liberté et à la sécurité<sup>293</sup>. Pour le bibliste américain David Noel Freedman (1922–2008), *mišpāṭ* ne renvoie pas exclusivement à une norme morale, mais bien aux droits fondamentaux des personnes<sup>294</sup>. Sur le plan émique, les fondations mêmes du trône de Yhwh sont la justice et l'équité<sup>295</sup>. L'être humain étant fait à l'image de la déité, la reproduction ou la performance de l'idéal de justice s'ancre dans un *imitatio dei*, comme le propose Milgrom<sup>296</sup>. Une ressemblance non physique, mais bien éthique. Être à son image, suivre les pas de la sainteté, cela se fait par l'intermédiaire de sa *tôrāh*<sup>297</sup>. Être juste relève de la nature même de l'être humain, de la réalisation de ses origines divines, à l'image de la déité. Pour la loi biblique comme pour celles du POA, l'idée de justice dépasse le cadre social, en s'intégrant dans une conception du cosmos et du divin : « On one very specific point, there was absolutely agreement between the ideology of justice in Western Asia and in Mesopotamia<sup>298</sup>. » Dans les deux cas, la tradition comprend le roi comme le juge qui distribue la loi et assure la bonne conduite. Dans le cas du Lévitique, Yhwh agit en tant que roi. Selon le bibliste Niels Peter Lemche (1945–), le « roi » juste et équitable correspond à une construction sociale idéalisée plutôt qu'à une description de la manière dont la justice était pratiquée au sein de cette société : un mythe social plutôt qu'une explication objective de la réalité. Ceci s'intègre parfaitement au genre littéraire de la légende. De plus, en contexte post-exilique, en l'absence de royaume, la divinité *est* le roi et donne sa légitimité aux lois<sup>299</sup>.

### 2.3.5. Loi et l'alliance

Contrairement aux textes du Proche-Orient ancien, le Lévitique – et la Bible hébraïque plus généralement – se distingue par l'accent mis sur l'alliance entre la divinité [Yhwh] et les Benéi

---

<sup>293</sup> Kenneth Lee Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, La Haye : Mouton Publishers, 1967, 37.

<sup>294</sup> Temba L. J. Mafico, « Just, Justice », sous la direction de David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 3 (New York : Doubleday, 1992), 1128.

<sup>295</sup> Lv 19, 15-16.

<sup>296</sup> Pour Milgrom, le *imitatio dei* est un trait spécifique de H. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1372.

<sup>297</sup> Ps 12.

<sup>298</sup> Niels Peter Lemche, *Biblical Studies and the Failure of History* (Sheffield : Equinox Publishing Ltd, 2013), 216.

<sup>299</sup> Lemche, *Biblical Studies and the Failure of History*, 138.

Israël, qui sert de fondement aux lois<sup>300</sup>. Si celles du POA présentent un lien indirect entre la loi et la divinité, la loi d’Israël est directement donnée au peuple par Yhwh<sup>301</sup>. Les lois du Pentateuque sont un pacte, une alliance entre Yhwh et son peuple. Le non-respect de la loi n’est pas une offense envers le roi ou la société, comme en Mésopotamie, mais bien contre la divinité elle-même. C’est ce qui fait la spécificité de ces lois en comparaison avec les autres lois du POA. Cependant, cette distinction mérite d’être nuancée, car le récit biblique du don de la loi et les lois du POA ont tous deux des origines divines. Dans la Bible hébraïque, la loi n’est pas donnée à n’importe qui, mais bien à Moshè. Déjà, l’on trouve une hiérarchie du pouvoir dans l’accès à l’information<sup>302</sup>. Comme on le voit en Dt 4,9, il y a une transmission du savoir : « tous les jours de ta vie, qu’elles [lois et commandements, *huqqîm ûmišpāṭîm*] ne sortent pas de ton cœur. Tu les feras connaître à tes fils et tes petits-fils<sup>303</sup>. » Dans les récits bibliques, les êtres humains ont une part dans l’administration, l’interprétation et la réforme judiciaire<sup>304</sup>. Nous avons l’exemple d’Itro, le beau-père de Moshè, dont les suggestions légales seront intégrées sans consulter Yhwh<sup>305</sup>. De plus, une telle justice peut uniquement être administrée par des sujets représentant des attributs de cette justice divine. Ainsi, la loi est mise en exercice par certains personnages clefs, comme les prêtres, les juges ou les anciens<sup>306</sup>. Les *zîqnê* [« anciens » dans sa forme construite] sont de ceux qui peuvent punir, corriger<sup>307</sup>. C’est également les *zîqnê* que Moshè appelle en premier pour partager les paroles de Yhwh<sup>308</sup>. Ce sont vers eux que l’on se tourne lorsque l’on veut un conseil.<sup>309</sup> Par ailleurs en Lévitique 10, 16, Aaron, en tant que grand prêtre, argumente avec Moshè quant à la consommation de la viande du sacrifice que les fils d’Aaron auraient dû manger. Finalement, c’est Aaron qui a

---

<sup>300</sup> Pour l’assyriologue français Dominique Charpin (1954–), « Ce thème de l’alliance entre Dieu et son peuple, développé dans la Bible, est un phénomène unique : nulle part ailleurs la relation entre une divinité et un peuple n’a été formulée de cette manière. », dans Dominique Charpin, « *Tu es de mon sang* » : *Les alliances dans le Proche-Orient ancien* (Paris : Les Belles Lettres, 2019), 235. Je trouve que l’expression « phénomène unique » mérite des nuances en considérant l’analyse de Weinfeld.

<sup>301</sup> Lv 1,1; 4,1; 7, 22; 11,1; 12,1; 15,1, 17,1; 18,1; 19,1; 20, 1;23,1; 24,1; 25,1; 27,1.

<sup>302</sup> Il y a un intermédiaire entre Yhwh et ce qu’il avait à dire, mais il crie à *Moshè*. Il aurait pu crier assez fort pour que tout le peuple l’entende, mais il décide de donner l’information, soit les instructions et les lois, à une personne. Je considère que la possession d’information, surtout divine, ne peut être détachée du concept de pouvoir.

<sup>303</sup> Dt 4, 9, *TOB*, 218.

<sup>304</sup> Watts, « The Legal Characterization », 12.

<sup>305</sup> Ex 18,12-26; *Ibid.*, 3.

<sup>306</sup> Donald J. Wiseman, « Law and Order in Old Testament Times », *Vox Evangelica* 8 (1973) : 18-19

<sup>307</sup> Dt 22,18; Wiseman, « Law and Order in OT », 18.

<sup>308</sup> Ex 19,7.

<sup>309</sup> Ez 7, 26.

raison : la raison humaine, non pas seulement celle de la divinité, a son mot à dire dans l'interprétation de certaines régulations culturelles<sup>310</sup> .

Les lois bibliques indiquent une participation active des êtres humains à leur interprétation et à leur application. Il existe un lien direct entre le non-respect de ces lois et une offense de la divinité, ce qui contraste avec les sanctions sociales ou royales que l'on retrouve parmi d'autres sociétés anciennes. Ceci pourrait pousser les lecteurs ou lectrices à considérer les lois du POA comme étant *séculières*, comme le dit le rabbin et théologien Rifat Sonsino (1938–). Du point de vue de l'histoire des religions, le Lévitique a été perçu, par des chercheurs protestants comme Wellhausen, telle une dérive rationaliste et culturelle, s'éloignant de la *vraie* religion d'Israël, celle des prophètes : la source P incarnerait alors le déclin de la spiritualité prophétique vers le légalisme<sup>311</sup>. On note un certain évolutionnisme péjoratif, où le processus évolutif enlève de la valeur au produit de départ : la plus ancienne est *pure*, la plus récente, un produit défaillant. Puisque les chercheurs prétendent à la sécularité des lois du POA, l'aspect *religieux* des lois du Lévitique devrait être tout aussi explicite : comment distinguer ce qui est religieux ou séculier dans une société qui ne fonctionnait pas avec de telles catégories ? Si en Mésopotamie, l'origine de l'être humain se comprend – ontologiquement – par une position inférieure aux dieux, comment penser une sphère de la vie exempte d'un concept analogue, pour nous, à la religion ? Comme l'a dit Max Weber, « [i]t was possible, however, that religious prescriptions were never differentiated from secular rules and that... there arose an inextricable conglomeration of ethical and legal duties, moral exhortations and legal commandments [...] »<sup>312</sup>. » La classification de « séculier » et « religieux » est, quant à moi, hasardeuse. Tant dans les lois du POA que celles du Lévitique, nous retrouvons un mélange complexe de prescriptions morales, de devoirs éthiques, de commandements légaux s'inscrivant dans une relation au divin, avec des modalités différentes.

---

<sup>310</sup> Watts, « The Legal Characterization of God », 13.

<sup>311</sup> « If the Priestly Code makes the cultus the principal thing, that appears to amount to a systematic decline into heathenism which the prophets incessantly combated and yet were unable to eradicate. », Wellhausen, *Prolegomena Ancient Israel*, 429.; Voir John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible*, (Minneapolis, Fortress Press, 2004), 173.

<sup>312</sup> Max Weber, Max Rheinstein, et Edward Shils, *Max Weber on Law in Economy and Society* (New York : Simon and Schuster, 1967), 226.

### 2.3.6. Explication des similitudes entre les lois du POA et celles du Lévitique

Les érudits ont proposé diverses théories sur les sources et les influences du Lévitique, y compris des liens avec des codes juridiques mésopotamiens antérieurs. L'enjeu des origines des lois bibliques dépend de la position que l'on adopte ou des lunettes historiographiques que l'on porte. Pour ceux et celles considérant ce que rapporte la Bible comme une description objective de la réalité, c'est-à-dire la mise par écrit de rites et de cultes qui étaient pratiqués en contexte pré-exilique, notamment monarchique, la quête des origines est perçue comme une recherche des racines historiques et culturelles du peuple hébreu et de ses pratiques religieuses, ainsi que de l'influence des cultures environnantes sur le développement des lois bibliques. À cet effet, nous retrouvons deux explications : diffusionniste ou « organique ». Or, si l'on opte pour les lunettes historiographiques critiques, la quête est plutôt de l'ordre de l'influence : quels documents – ou traditions orales – les auteurs/scribes ont-ils utilisés pour construire, développer leurs lois ? La ressemblance des *lois* du Lévitique avec les textes rituels et les lois du POA ne garantit pas que le livre biblique soit pré-exilique. Plutôt, on suggère que les auteurs/scribes non seulement avaient en leur possession de tels textes, mais qu'ils comprenaient bien la culture mésopotamienne, notamment babylonienne. Il n'est pas impossible qu'il soit question des enfants d'une génération post-exilique qui baignaient dans ce mélange de cultures, ayant des repères hébraïques, mais également perses et babyloniennes : « [a]t some stage of the composition of the Old Testament, they [the sons of exiles] chose to introduce such a collection [Babylonian tradition of writing codes] in their tradition as evidence of the importance of law and order for keeping the covenant of Israel's God [...]»<sup>313</sup>. »

Comment expliquer le partage de cette formulation ? Il existe, sans surprises, plusieurs modèles et hypothèses. Parmi les modèles proposés en guise d'explication des similitudes notées entre lois du POA et bibliques, on retrouve celui de la coïncidence, l'influence de la culture orale ou l'aboutissement résultant d'un contexte socio-culturel similaire. Il y a, enfin, un partage « conscient » – dans les mots de Greengus : une influence textuelle<sup>314</sup>. Par exemple, entre le milieu et la fin du deuxième millénaire AEC, des écoles de scribes cunéiformes auraient été créées, introduisant les coutumes mésopotamiennes en Syrie-Canaan. Vers le premier millénaire AEC, le

---

<sup>313</sup> Lemche, *Biblical Studies Failure*, 229.

<sup>314</sup> Greengus, « Laws in the Hebrew Bible », 8.

peuple d'Israël aurait adopté, mis en pratique et codifié ces traditions orales sous forme de lois<sup>315</sup>. Les défenseurs de cette thèse mettent de l'avant des documents retrouvés dans les sites archéologiques en Palestine datant de la première moitié du deuxième millénaire AEC afin d'expliquer les similitudes, notamment les lettres d'Amarna<sup>316</sup>. Ces documents, étant de nature politique, sont des correspondances, par exemple, entre les pharaons et leurs vassaux au sein de royaumes et de régions étrangères, dont la Palestine. La présence de documents dans des sites palestiniens ayant été conquis par les empires néo-assyrien, puis néo-babylonien et perse, démontrent l'influence culturelle et linguistique permanente de la Mésopotamie sur la région. D'après l'archéologue Filip Vukosavović, des fragments de tablette découverts à Hazor contiennent des lois présentant des similitudes – et des différences – avec les lois mésopotamiennes et hittites<sup>317</sup>. Les influences textuelles ne sont pas seulement liées à une histoire géopolitique, mais peuvent se faire par l'analyse des textes en soi. Autrement dit, le style, la forme et la manière de présenter les lois – bibliques et celles du POA – me semblent trop similaires pour être une coïncidence, ou le résultat quasi-naturel de l'évolution d'une tradition ancestrale. L'explication diffusionniste me semble la plus sage.

Il semblerait qu'il y ait un malaise pour plusieurs dans la prémisse selon laquelle les auteurs/scribes bibliques auraient été influencés, voire auraient repris textuellement des textes existants. Sur le plan théologique, la parole est inspirée. Pareillement pour certains biblistes s'inscrivant dans une perspective confessionnelle conservatrice, la littérature biblique est sans équivalence, voire *sui generis*. Ce n'est donc pas surprenant que Walton s'empresse de *rassurer* le lectorat : une approche comparatiste ne saurait heurter le concept de révélation<sup>318</sup>. Pareillement, du côté des adventistes du 7<sup>e</sup> jour, les ressemblances flagrantes entre les sources légales du POA et les textes de lois bibliques *bousculent*<sup>319</sup>. L'explication à partir d'une dépendance littéraire fut et est décrite comme naïve et simpliste. Certains affirment par ailleurs qu'une explication à partir du rapprochement

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, 4.; David P. Wright, *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi* (Oxford/New York : Oxford University Press), 2009, 5.

<sup>316</sup> *Ibid.*

<sup>317</sup> En gros, les tablettes retrouvées seraient une preuve du voyage des lois, voir Filip Vukosavović, « The Laws of Hazor and the ANE Parallels », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 108, n°1 (2014) : 41-44.

<sup>318</sup> « As Finkelstein notes, we will find areas where the biblical data has drawn heavily from common source material. This should not be perceived as antithetical to the concept of revelation. ». Walton, *Ancient Israelite Literature*, 75.

<sup>319</sup> Voir Angel Manuel Rodríguez, « Ancient Near Eastern Parallels to the Bible and the Question of Revelation and Inspiration. », *Journal of the Adventist Theological Society* 12, n°1 (2001) : 43-64.

entre les lois du Code de l'Alliance et le Code d'Hammurabi est réductrice face à une réalité socio-économique complexe. Pour le théologien protestant allemand Hans Jochen Bocker (1928–2020), cette explication est obsolète et manque de sophistication<sup>320</sup>. Ralf Rothenbusch (1963–), théologien catholique romain allemand, abonde dans le même sens. Enfin, Eckart Otto, théologien protestant allemand (1994–), stipule que les similitudes ne sont pas fondées sur des liens littéraires, mais bien sur un produit organique, un cheminement naturel du droit<sup>321</sup>. Il me semble pertinent de mentionner une critique d'Otto à propos d'une parution de l'historien canadien de la Bible hébraïque aux *tendances* minimalistes John Van Seters (1935–). Van Seters rejette l'argument d'un processus de création indépendant, *contra* Otto qui refuse l'idée selon laquelle les scribes ont travaillé « als Imitator vorgegebener Literatur literarische », en tant qu'*imitateur d'une littérature donnée* [traduction libre]. Je me permets de me questionner sur la valeur du mot *imitation* et sa relation à l'originalité. Otto est-il brusqué par un hypothétique *plagiat* ? Il y a des nuances à établir entre *copier* un texte et s'en inspirer. D'ailleurs, nos critères pour le « plagiat » et l'« inspiration » seraient très probablement anachroniques à l'époque de rédaction des textes bibliques. Le même questionnement vaut pour la thèse à David P. Wright (1953–), théologien américain : l'utilisation du mot *imitation* (dans son cas *imitate*) s'accompagne-t-elle nécessairement d'une perspective péjorative ? En 2009, Wright affirmait que le texte biblique *imite* le Code d'Hammurabi afin de construire les lois casuistiques centrales du Code de l'Alliance, se basant tant sur la structure que la forme des lois casuistiques et apodictiques<sup>322</sup>. Le texte de Wright, que l'on accepte ou non cette thèse, met en évidence les liens entre les lois bibliques et celles d'autres sources du Proche-Orient ancien. Je considère qu'il y a une originalité au fait de *copier* et de s'appropriier un texte. Que des scribes se soient inspirés d'un Code de lois ancien en remplaçant Hammurabi et les dieux mésopotamiens par Yhwh est, au contraire, fort créatif<sup>323</sup>. Or, les détracteurs de la thèse d'une dépendance littéraire semblent être insultés par cette possibilité. Bocker, Rothenbusch et Otto, trois théologiens allemands provenant tant de la théologie catholique que protestante, ont en commun une vision soit *sui generis* des lois bibliques, soit une vision teintée d'évolutionnisme : le Code de

---

<sup>320</sup> Hans J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, Minneapolis: Augsburg, 1980 [1976], 154.

<sup>321</sup> Eckart Otto, « Review of J. Van Seters, *A Law Book for the Diaspora*. », *Biblica* 85, n°2 (2004) : 277.

<sup>322</sup> Wright, *Inventing God's Law*, 8

<sup>323</sup> Je simplifie atrocement, évidemment.

l'Alliance<sup>324</sup> correspondrait au processus évolutif autorégulateur d'une société simple à une société complexe. L'exceptionnalisme souvent attribué au *livre*, conjugué à la prémisse évolutionniste suggérant que toutes les sociétés en développement finiront par adopter un genre littéraire juridique quasi identique, me semblent aussi simplistes que le rejet de l'idée selon laquelle des auteurs/scribes ont pu s'inspirer de textes socialement et historiquement importants dans leur contexte de vie, dans leur *Sitz im Leben*. Pour le bibliste émérite Meir Malul, la comparaison entre le passage du bœuf égorgé et son analogue mésopotamien est, en soi, une preuve rigoureuse pour affirmer, non seulement une dépendance littéraire, mais également que les auteurs/scribes avaient une connaissance des lois mésopotamiennes, voire possédaient peut-être de multiples copies<sup>325</sup>. Je considère pertinent la présentation de certaines hypothèses et positions, car ceci touche à des questions fondamentales sur la manière dont nous comprenons les textes anciens et leur développement, tout en mettant en évidence l'existence de différentes écoles de pensée dans l'étude de la Bible et de l'histoire du Proche-Orient ancien. Peu importe l'explication que l'on retient, on ne peut nier la présence de liens entre ces textes.

L'élément distinctif des lois du Lévitique dépend de la ou du chercheur.e qui s'exprime. Tel que mentionné plus tôt, pour certains, les lois du POA sont séculières et, celles du Lévitique, religieuses. Je suis contre cet avis, puisque dans les deux cas, la loi est intrinsèquement liée à la régulation, à l'ordre du cosmos. Il a également été proposé que la loi apodictique fasse la spécificité israélite des lois du Lévitique. Je suis aussi contre cet avis. En 1973, Weinfeld a prouvé que non seulement ceci est faux, mais que l'utilisation de la loi apodictique en contexte d'alliance nous vient du royaume hittite. Si l'utilisation de lois apodictiques est *particulière* en comparaison avec des lois du POA, elle trouve néanmoins des analogues en contexte hellénistique, égyptien [ptolémaïque] et perse; bref, pas si singulier que ça. Enfin, un dernier élément distinctif des lois bibliques serait leur source divine. De la même manière, je ne suis pas convaincu que ce trait soit propre aux lois du Lévitique. Dans les textes mésopotamiens comme dans tous les textes bibliques,

---

<sup>324</sup> Exode 20,22-23,19.; Les trois théologiens partagent une tradition germanique, ce qui n'est pas négligeable lorsqu'on tente de comprendre les similitudes dans leur mode de pensée.

<sup>325</sup> « By applying the clear and objective criteria discussed above, this study arrives at the unmistakable conclusion that the biblical laws of the goring ox, contrary to the views held by some scholars, are closely dependent upon their Mesopotamian counterparts. Furthermore, it suggests that the biblical author or editor knew first-hand the Mesopotamian law and that he may even had a copy (or copies?) of them in front of him when he composed or edited his biblical version. », Meir Malul, *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies*, Neukirchen-Vluyn : Butzon & Bercker, 1990, 159.

la loi est de source divine et est modulée, interprétée et préservée par des êtres humains. Il me semble pertinent de préciser que pour plusieurs chercheurs, spécificité rime avec singularité : le Lévitique aurait quelque chose de *spécial*, cette période [de la composition du Lévitique] serait plus importante que d'autres. Pourtant, la primauté d'une période sur une autre « est un non-sens historique<sup>326</sup>. » Les lois du Lévitique ne sont pas incomparables. Rien n'est incomparable. Comme le dit le philosophe Morris R. Cohen (1880–1947), « [t]he absolutely unique, that which has no element in common with anything else, is indescribable – since all description and all analysis are in terms of predicates, class concepts or repeatable relations<sup>327</sup>. » Pour ma part, je considère que les éléments qui permettent une distinction entre les lois du Lévitique et celles du POA sont non seulement la présence de lois apodictiques employées au mode impératif à la deuxième personne du singulier ou du pluriel, mais également l'utilisation des lois casuistiques au sein de lois cultuelles. Dans les deux cas, ces traits différencient les lois bibliques des lois du POA, tout en les rapprochant de la littérature grecque, où l'on retrouve ces traits. Une ressemblance plus marquée avec les textes grecs qu'avec les textes mésopotamiens devrait faire sonner les cloches théoriques : le Lévitique comme construction hellénistique<sup>328</sup> ? Je n'irai pas jusqu'à là, bien que cette possibilité me semble fort intéressante. Plutôt, je propose d'évaluer certains liens possibles, voire probables, entre les lois casuistiques cultuelles bibliques – que l'on retrouve dans le Lévitique – et des lois analogues de tradition grecque.

#### 2.4. Le Lévitique et les lois sacrées grecques

---

Pour le professeur Guy Darshan de l'Université de Tel-Aviv, le genre des « lois sacrées », prévalant dans le monde grec antique, a été ignoré dans les études comparatives à partir du corpus biblique et, ce faisant, ce dernier a été considéré comme un cas *sui generis*<sup>329</sup>. Or, cet auteur soutient que les lois sacrées, qui se rapportent principalement aux pratiques religieuses et cultuelles, devraient

---

<sup>326</sup> Fabrizio Vecoli, « L'Évolution religieuse humaine. À propos d'un ouvrage récent. », *Théologiques* 20, n°1-2 (2012) : 505.

<sup>327</sup> Cohen, Morris R. Cohen, « Causation and Its Application to History », *Journal of the History of Ideas* 3, n°1 (1942) : 21.

<sup>328</sup> Voir Giovanni Garbini, *Myth and History in the Bible*, New York : Bloomsbury Publishing, 2003; Giovanni Garbini, *Storia e ideologia nell'Israël antico* (Brescia : Paideia Editrice, 1986).

<sup>329</sup> Darshan, « *The Casuistic Priestly Law* », 32.

être incluses dans les études comparatives des systèmes juridiques. Il invite donc à considérer l'hypothèse selon laquelle les textes grecs ont exercé une certaine influence sur le Lévitique<sup>330</sup>. Les relations et les influences entre les deux types de textes sont complexes : il existe également la possibilité que le Lévitique soit l'écrit ayant influencé les textes grecs. J'estime que la datation du Lévitique en période post-exilique est difficile à prouver de manière **absolue**, bien que cela reste l'hypothèse la plus probable. La défense d'une datation préexilique classiquement maximaliste me semble reposer sur des considérations d'exceptionnalité ou de singularité, plutôt que des preuves tangibles<sup>331</sup>. Avant d'examiner les similitudes entre le Lévitique et les textes sacrés grecs, il est essentiel de préciser que, dans les passages à l'étude, Lv 18,22 n'est pas considéré comme étant une loi casuistique. Toutefois, Lv 20,13 est casuistique puisque l'on retrouve l'insertion du mot homme [ 'iš] avant le pronom relatif, qui agit comme particule conditionnelle.

## **2.4.1. Formulation casuistique culturelle grecque**

### **2.4.1.1. Texte A**

Les paragraphes à venir seront dédiés à l'exploration de caractéristiques linguistiques et rituelles des lois sacrées afin de souligner des similitudes entre le Livre du Lévitique et la culture grecque antique. Le genre de la loi sacrée, *leges sacrae*, est un concept moderne venant de l'expression grecque *ἱερὸς νόμος* qui se réfère à une inscription prescrivant des instructions liées aux pratiques culturelles<sup>332</sup>. Le concept ou plutôt la catégorie analytique est une création de Johannes von Prott et de Ludwig Ziehen, en 1896 et en 1906, dans l'ouvrage *Leges graecorum sacrae e titulis collectae*<sup>333</sup>. Entre 1950 et 1960, Franciszek Sokolowski publia *Lois sacrées des cités grecques*, cristallisant la catégorie, même si la sélection et les critères qui rendent une *loi sacrée* n'étaient pas clairement définis<sup>334</sup>. Nous retrouvons des spécimens de ce genre de textes, datant du début du 6<sup>e</sup> siècle AEC jusqu'au 1<sup>er</sup> siècle AEC, en Grèce et dans les anciennes colonies de cette dernière. Ces textes ont pour fonction principale d'instruire les adorateurs et de les informer sur les normes de

---

<sup>330</sup> Ou le contraire.

<sup>331</sup> Ceci dépend, également, de la date pré-exilique proposée : une datation au 6<sup>e</sup> siècle AEC est différente qu'une datation au 10<sup>e</sup> siècle AEC.

<sup>332</sup> Darshan, « *The Casuistic Priestly Law* », 33.

<sup>333</sup> Voir Robert Parker, « What Are Sacred Laws ? », dans *Laws and the Courts in Ancient Greece*, dir. Edward Harris et Lene Rubinstein (Londres : Duckworth, 2004),

<sup>334</sup> Voir Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris : de Boccard, 1969, 263-269.



La deuxième partie de l'inscription est illisible en raison de détériorations : elle concernait deux prêtresses de Déméter. Le texte débute par des instructions relatives à la publication des lois sacrées : elles doivent toujours être inscrites sur deux stèles et affichées temporairement sur des tablettes de bois blancs dans les sanctuaires moins importants. Bien que ces règlements culturels ne soient applicables qu'à quelques prêtres et prêtresses locaux, il est probable que les principaux centres religieux de l'île les aient également adoptés, même si cela ne peut être prouvé. De plus, le texte fournit des informations importantes sur les méthodes « cathartiques » auxquelles les prêtresses recouraient afin de redevenir pures, mais également sur le processus de recrutement<sup>339</sup>. Sur le plan linguistique, tout ceci se fait par une formulation en clauses conditionnelles : et si [...] (αὶ δὲ κα [...] )<sup>340</sup>. Le texte se définit clairement en mentionnant des règlements relatifs à la pureté et à l'impureté, et ce, sous l'autorité de *lois ancestrales*, d'après le terme ἱερῶς νόμους (lois sacrées)<sup>341</sup>.

Il existe d'autres exemples, tel le texte SEG XLII 630 = NGSL 27 venant de l'ancienne ville grecque Selinonte, se trouvant maintenant en Sicile, région autonome en Italie, située dans la mer Méditerranée, daté entre 500 et 450 AEC<sup>342</sup>. On y retrouve des lois à la formulation conditionnelle en contexte de purification d'un *elasteroi*, compris comme une sorte de fantômes<sup>343</sup>. Enfin, l'inscription de Cyrène, datée entre 350 et 300 AEC, contient une quantité non négligeable de règlements cathartiques, formulés avec des clauses conditionnelles<sup>344</sup>. Par exemple, la première règle fait part de directives afin d'extraire la famine, la maladie ou la mort d'un lieu, que ce soit une cité ou un village. Pour ce fait, il suffit de sacrifier un bouc roux face au sanctuaire. Ceci est similaire aux directives que l'on retrouve en Nb 19 où Yhwh commande de sacrifier une vache rousse afin de purifier, avec les cendres du sacrifice, ceux et celles ayant eu un contact avec la mort<sup>345</sup>. La troisième règle porte sur la purification après des rapports sexuels, encore une fois en utilisant une formulation au conditionnel. En paraphrasant on peut dire qu'il est question de limites

---

<sup>339</sup> Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec*, 127.

<sup>340</sup> Darshan, « The Casuistic Priestly Law », 34.

<sup>341</sup> Traduction libre : *hierous nomous*.; *Ibid.*

<sup>342</sup> Noel Robertson, *Religion and Reconciliation in Greek Cities: The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford : Oxford University Press, 2010, 3-255.; Eran Lupu, *Greek Sacred Law: A Collection of New Documents (NGSL)*, Leiden : Brill, 2009, 359-387.

<sup>343</sup> Darshan, « The Casuistic Priestly Law », 33.

<sup>344</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>345</sup> Nb 19, 1-22.

imposées, dans le cadre de sacrifices, aux hommes ayant eu des rapports sexuels durant le jour. Pour Darshan, ceci est fort similaire aux rituels de purification post-éjaculation que l'on trouve en Lv 15, 16-18. Notons que dans cette inscription de Cyrène, tout comme dans le Lévitique, ce qui est régulé sous la forme d'une *loi sacrée* est destiné au grand public<sup>346</sup>. D'autres similarités sont identifiables dans les diverses règles. Le texte conclut par une série de règlements abordant les dispositions relatives aux lieux de refuge, les personnes en quête de protection et le processus de purification pour les personnes ayant commis des meurtres. De telles dispositions se trouvent également dans la bible, en Nb 35 et en Dt 19,1-13. L'inscription de Cyrène possède des similitudes avec les lois du Proche-Orient ancien, y compris, évidemment, la formulation conditionnelle<sup>347</sup>. Par exemple, il est mentionné de purifier l'autel après l'offrande d'un sacrifice interdit. Cela nécessite le retrait des restes de graisse, le nettoyage du sanctuaire, et le déplacement des cendres et du feu vers un lieu pur : des instructions spécifiques. Le respect de la dîme y est mentionné, en particulier les obligations et les conséquences en cas de non-respect de telles exigences. Dans l'ensemble, les règles et lois de cette inscription ont un lien avec quelque chose de *distinct, de séparé* que l'on comprend par la régulation des rituels et de certaines obligations. On cherche ainsi à maintenir une certaine pureté, de l'ordre. Dans l'éventualité où ceci n'est pas, pour le lectorat, suffisant pour indiquer l'ancrage religieux de ces lois casuistiques, il est bon de noter le titre de l'inscription : « Apollon émit un oracle : “ (Les Cyrénaïques) habiteront la Libye pour toujours, observant des purifications, des abstinences et des dîmes”<sup>348</sup> ». Alors que les textes de lois du Proche-Orient ancien dont nous disposons ne présentent pas de régulations quant à la pureté ou l'impureté, l'Inscription de Cyrène partage, quant à elle, des affinités avec le Lévitique sur ce plan.

---

<sup>346</sup> Darshan, « The Casuistic Priestly Law », 35.

<sup>347</sup> Voir Lupu, *Greek Sacred Law*, 5-8; « [...] to qualify as a sacred law, in the way this term is used in the existing corpus of Greek sacred laws, an inscription must be prescriptive; its subject matter and main focus must be or pertain to religion and particularly to cult practice, on the whole recurrent in nature, or at least set within the framework of ordinary worship », *Ibid.*, 8.

<sup>348</sup> [Traduction libre de l'anglais vers le français à partir de Darshan] : ([Α]πόλλων ἔχρη[σε]’/[ἐς ἀ]εὶ καθαρμοῖς καὶ ἀγνήϊαις κα[ὶ] θεῖ)/[ραπ]ήϊαις χρεϊμένος τὰν Λεβύαν οἰκ[έν]), dans Darshan, « The Casuistic Priestly Law », 36.; Pour la transcription complète, voir Peter J. Rhodes et Robin Osborne, dir. *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC* (Oxford : Oxford University Press, 2003), 494-505.

#### 2.4.2. Similitudes entre littérature grecque et textes bibliques

Il est surprenant de constater à quel point certains éléments du Lévitique présentent des similitudes avec des textes rituels et juridiques de la Grèce antique, ce qui permet de supposer des influences interculturelles. Établir un rapport de causalité à ce sujet est nécessairement spéculatif et je serais très sceptique face à une ou un chercheur qui prétend *savoir* ou *régler* la question de la direction de l'influence. Les auteurs/scribes du Lévitique se sont-ils inspirés des lois sacrées grecques afin de produire leur propre collection de lois ou bien les Grecs se sont-ils inspirés du Lévitique pour créer leur propre corpus ? La question de l'inspiration n'est pas polémique pour moi. Par « inspiration », je me réfère au fait d'inspirer, de « subir l'influence *de* <sup>349</sup> ». Après tout, l'explication diffusionniste est « la première que les historiens recherchent<sup>350</sup>. » Pour Lemche, les similarités entre le Code de l'Alliance (Ex 20,22-23) et certains textes mésopotamiens, dont le Code d'Hammurabi, sont le résultat de la rédaction par des membres de générations post-exiliques. Des fils d'exilés ayant une connaissance approfondie de la culture babylonienne et de la tradition de rédaction de codes juridiques<sup>351</sup>. Pourrait-on appliquer cette possible explication aux similitudes entre les inscriptions grecques et le Lévitique ? Possible, mais spéculatif. Dans les perspectives plus *radicales*, le chercheur Russel Gmirkin, spécialiste du judaïsme hellénistique, conçoit qu'un tel travail [la rédaction de la Bible hébraïque], en raison de la multitude de références à d'autres textes du POA et aux religions de la Méditerranée, ne pouvait se faire qu'à un endroit où des archives se trouvaient : à la bibliothèque d'Alexandrie<sup>352</sup>. Ce faisant, celui-ci date 1 Gn à 2 R entre 273 – 272 AEC. Cette datation récente est difficilement compatible avec la description donnée par Hécatée de Milet, qui est transmise par Diodore de Sicile via la Bibliothèque de Photios. Cette description concerne la correspondance entre la codification rituelle hellénistique et certaines parties de la législation sacerdotale du « judaïsme » post-exilique<sup>353</sup>. Datant cette description au 4<sup>e</sup> siècle AEC, le théologien allemand Rainer Albertz (1943–) considère qu'il s'agit d'une description juste du « judaïsme » en contexte perse, le menant à la conclusion qu'une forme

---

<sup>349</sup> « Inspiration », *Petit Robert*, 1342. [italique en ajout]

<sup>350</sup> Vecoli, « L'Évolution religieuse humaine », 504.

<sup>351</sup> Lemche, *Biblical Studies and the Failure*, 229.

<sup>352</sup> Russell Gmirkin, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus : Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*, Londres : T&T Clark, 2006, 1.

<sup>353</sup> Ce point sera traité plus loin. Pour une analyse complète de cet argument, voir Rainer Albertz, « An End To the Confusion? Why the Old Testament Cannot Be a Hellenistic Book! », dans *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, dir. Lester L. Grabbe (Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001), 30-46.

de « judaïsme » se fondant sur la Torah existait dès le 4<sup>e</sup> siècle AEC. Ce faisant, toujours selon l'auteur, la « Bible hébraïque » ne serait pas hellénistique<sup>354</sup>.

À elles seules, les ressemblances entre les stèles grecques et les textes bibliques, présentant peut-être un genre littéraire commun (« lois sacrées ») au sein des religions de la Méditerranée antique, ne permettent pas d'établir une datation avec certitude. Or, je me permets de rappeler que les ressemblances entre le Lévitique et la littérature épigraphique grecque [dans sa forme, son contenu et sa structure] ne font que s'additionner : ceci ne devrait pas être ignoré. Je considère qu'il y a eu forcément une influence consciente. Je rejette l'explication basée sur la coïncidence ou sur un développement naturel. Il est possible qu'il existe une tradition commune, une sorte de chaînon manquant littéraire. Cependant, nous ne possédons pas ce chaînon en question : « [n]o textual witness being available to confirm this conjecture, [...] it must remain speculative<sup>355</sup>. » Il y a eu influence, mais je reste agnostique quant aux origines et l'étiologie de cette influence<sup>356</sup>. En dernière partie de ce chapitre, je propose d'aborder le *nerf de la guerre* : la datation.

---

<sup>354</sup> Cette mention est l'ordre de l'histoire des débats autour de la datation : je ne vise pas à dater *la Bible*, mais le Lévitique.

<sup>355</sup> Darshan, « The Casuistic Priestly Law », 37.

<sup>356</sup> Je reprends une tournure de phrase de Boswell : « I was and remain agnostic about the origins and etiology of human sexuality. », dans John Boswell, « Revolutions, Universals, and Sexual Categories », dans *Hidden From History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, dir. Martin Bauml Duberman, Martha Vicinus et George Chauncey Jr. (Londres : Penguin Books, 1989), 36.

## 2.5. Datation

---

La datation pré-exilique ou post-exilique du Lévitique fait l'objet de nombreux débats. Parmi les spécialistes, certains défendent une datation pré-exilique, tandis que d'autres affirment qu'une datation post-exilique est plus vraisemblable. À ce sujet, il faudrait également considérer l'aspect composite de la Bible hébraïque, résultat d'une compilation de matériaux provenant de différentes sources et de différentes périodes. L'aspect composite est applicable à la source P, dont fait partie le Lévitique. Il est par ailleurs possible que H soit un rédacteur de P. Par exemple, pour le bibliste Jeffrey Stackert, H fut créé comme un ajout, une révision et une expansion de P. De plus, selon cet auteur, son contenu s'étend au-delà de Lévitique 17-26<sup>357</sup>. De prime à bord, il serait tentant de chercher avant tout à « dater » la source sacerdotale<sup>358</sup>. Dater le Lévitique reviendrait à dater P : si P est post-exilique, Lévitique est post-exilique. La stratification des documents rend la question plus complexe que cela. Depuis les travaux de Wellhausen, une datation post-exilique de P n'est pas réellement polémique, puisque l'idée que le « Priestly document » et le Deutéronome dateraient de la période « mosaïque » n'est plus en vogue depuis le 19<sup>e</sup> siècle, sauf pour l'école de Kauffmann, pour qui il existerait un « monothéisme aborigène<sup>359</sup>. » De nos jours, les défenseurs d'une datation pré-exilique le font à l'aide des méthodes linguistiques diachroniques, des sources externes et des éléments archéologiques. Or, ces méthodes ne permettent pas d'affirmer que P, dans sa totalité, est pré-exilique : que des éléments puissent être datés avant l'exil n'est pas incompatible avec une datation post-exilique<sup>360</sup>. Après tout, comme je le propose, il est question de construction de la tradition. Or, ceci ne se fait pas à partir de rien, mais bien en continuation avec *quelque chose*. Une tension entre tradition et nouveauté que l'on retrouve en histoire des religions. Dans cette section, je propose (1) un parcours critique de l'approche maximaliste de datation pré-exilique de P, (2) une mise en lumière d'éléments intrabibliques pouvant constituer des indices de milieu de vie post-exilique et (3) une brève considération autour de l'histoire du

---

<sup>357</sup> Jeffrey Stackert, « Compositional Strata in The Priestly Sabbath: Exodus 31:12–17 and 35:1–3 », *The Journal of Hebrew Scriptures* 11 (2011) : 3.

<sup>358</sup> J'ai commis cette erreur lors de la première version de ce mémoire.

<sup>359</sup> Ziony Zevit, « Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P », *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982) : 482.

<sup>360</sup> Zevit, « Converging Lines », 487.

vêtement suggérant que les auteurs/scribes auraient laissé une *trace* de leur temporalité avec la mention des culottes courtes/pantalons.

### 2.5.1. Méthode historique maximaliste et datation pré-exilique du Lévitique

Comme je l'ai mentionné, bien que certains arguments pour une datation pré-exilique puissent être avancés, cette hypothèse ne me semble pas convaincante. À ce sujet, je me base non seulement sur les preuves historiques et littéraires présentées dans ce mémoire, mais également sur les lacunes épistémologiques des méthodologies utilisées pour soutenir une perspective maximaliste. Le maximalisme se veut l'opposé du minimalisme : deux approches en études bibliques se positionnant quant à la fiabilité historique du texte biblique comme source primaire d'information sur l'histoire et la culture de la religion ancienne d'Israël et de Judah. Dans sa plus simple expression, un bibliste maximaliste aura tendance à donner un statut historique au texte, voyant, par exemple, dans la monarchie unifiée et le récit des patriarches des données historiques. Le minimaliste y verra plutôt une construction narrative qui, dans un contexte sociohistorique spécifique, a une visée d'affirmation politique<sup>361</sup>. À noter que, dans ma compréhension, l'identification à l'une ou l'autre de ces approches par les chercheur.e.s reste minimale : *maximaliste* et *minimaliste* sont davantage des termes utilisés de manière péjorative, afin de discréditer le sujet et l'autre « camp ». En plus, il existe une position médiane, celles des « révisionnistes ». Les personnes adoptant cette posture ont tendance à appréhender les textes bibliques d'un œil critique. En somme, il serait possible de considérer certains livres bibliques comme une composition exilique ou post-exilique, incluant néanmoins « quelques souvenirs anciens<sup>362</sup>. » Quant à la méthode, l'on privilégierait une articulation entre exégèses et archéologie. Appliquée au Livre du Lévitique, cette position pourrait privilégier une datation commençant pendant l'exil et se poursuivant dans un contexte post-exilique. Elle prendrait en compte l'intégration de mémoires, voire de traumatismes générationnels liés à l'exil. Or, retenons que le maximaliste est perçu comme un conservateur obsolète et le minimaliste comme un déconstructionniste *désacralisateur*. Il existe, sans surprise, une multitude de théories quant à la datation du Lévitique : à des fins de simplicité, je me limiterai à celles postulant une rédaction pré-

---

<sup>361</sup> Voir Garbini, *Storia e ideologia*, 243.

<sup>362</sup> Robert David, « Coupez-le en deux... » (1R 3,25). La question de la royauté unifiée sous le couperet de l'archéologie. », *Théologiques* 21, n°1 (2013) : 70.

exilique et à celles en faveur d'une rédaction post-exilique<sup>363</sup>. La distinction est liée à l'ancienneté du document. Dans la critique suivante des approches maximalistes en études bibliques, j'inclus l'examen des présupposés religieux qui mènent à considérer les récits bibliques comme des représentations historiques, la remise en question des arguments linguistiques et le rejet de l'option préférentielle pour la datation la plus ancienne.

### 2.5.2. Critique de la méthodologie des biblistes maximalistes

Par-delà les arguments permettant de défendre une datation pré-exilique du Lévitique, des enjeux théo-politiques doivent aussi être abordés. Tout d'abord, il est possible que certains chercheurs ayant un lien avec *la tradition* aient tendance à dater plus anciennement le Lévitique. De ce fait, le théologien Joseph Blenkinsopp (1927–2022) – défendant une datation post-exilique – publia en 1996, dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, une cartographie des datations du matériel sacerdotal par divers chercheurs le menant à dégager une histoire de la datation du Lévitique<sup>364</sup>. L'auteur décrit, en quelque sorte, une « école » israélienne, où l'on défend et soutient une datation pré-exilique<sup>365</sup>. Quant aux exégètes de tradition chrétienne adhérant à cette datation, l'enjeu se trouve au niveau christologique. Samuel H. Kellogg (1839–1899) le présente comme suit, dès 1891 :

While Jesus taught in various ways that Leviticus contains a law given by revelation from God to Moses, these [critics of the radical school] teach that it is a priestly forgery of the days after Ezra. Both cannot be right; and if the latter are in the right, then – we speak with all possible deliberation and reverence – Jesus Christ was mistaken, and was therefore unable even to tell us with inerrant certainty whether this or that is the Word of God or not<sup>366</sup>.

Ayant un profond respect pour la foi et la théologie, ce point me paraît fort délicat. Il n'en demeure pas moins que, en contexte académique et à partir d'une analyse critique, une distinction est nécessaire. Lorsque des présupposés religieux façonnent des résultats afin d'octroyer un statut historique à des textes, il me paraît légitime de faire preuve d'un doute méthodologique. Si Kellogg

---

<sup>363</sup> Cette délimitation reste un outil analytique, puisque les chercheur.es présentent des nuances.

<sup>364</sup> Joseph Blenkinsopp, « An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 108, n°4 (1996) : 495-518.

<sup>365</sup> Blenkinsopp associe cette optique avec Israël, dans la mesure où les auteurs sont Israéliens, sauf pour Milgrom, qui est Américain. La description d'une école de pensée spécifiquement israélienne *néo-kaufmanienne* est repérable dès 1979. Wenham, spécialiste anglais de l'AT (1943 –), décrit l'approche datant P non dans la période mosaïque, mais tout de même pré-exilique comme étant « associated with some Israeli Scholars », dans Gordon Wenham, *The Book of Leviticus*, 8.

<sup>366</sup> Samuel H. Kellogg, *The Book of Leviticus*, Londres : Hodder and Stoughton, 1906 [1891], 16.

a du mal à accepter que le Lévitique soit un texte post-exilique en raison des conséquences sur sa foi, ceci demeure un enjeu théologique et non historique. En me rapportant à la posture adoptée pour ce travail, soit l'athéisme méthodologique, ces questions ne sont pas un obstacle. Ces considérations théologiques autour de la datation du Lévitique à la période post-exilique ne devraient pas avoir d'incidences sur une analyse historico-critique<sup>367</sup>. En fait, cet enjeu est traité dans les premières pages du *Cambridge Companion of Judaism* :

No historical writing can achieve full impartiality, of course: partiality, indeed, may have its own valuable insight. But as the study of Judaism is peculiarly open to emotive interest and unconscious influences which make it highly susceptible to hurtful misinterpretation, no effort to get rid of the blinkers of tradition and prejudice may be deemed superfluous<sup>368</sup>.

Il est toutefois, essentiel de reconnaître que les chercheurs juifs, comme les chercheurs chrétiens ou d'autres horizons, ont des opinions diverses sur la datation du Lévitique, et que leurs points de vue doivent être pris en compte dans le contexte plus large de la recherche universitaire.

### **2.5.3. Critique de l'établissement de la datation à partir de la langue**

Je suis très sceptique face à l'idée que l'on puisse dater le Lévitique à partir d'une analyse intralinguistique, que l'on défende une datation post ou pré-exilique. Mes réticences se résument à une lacune de spécimens permettant la comparaison d'un point de vue linguistique et la prémisse qu'une telle méthode sous-entend : l'essentialisation du langage. La catégorisation classique de l'hébreu biblique est tripartite : l'hébreu archaïque (1100–1000 AEC), l'hébreu classique (1000–550 AEC) et l'hébreu tardif (550–200 AEC)<sup>369</sup>. Puisque les livres supposent plusieurs couches de rédaction, il serait possible d'établir une chronologie. Par exemple, un livre ou un poème biblique utilisant du *Archaic Hebrew* peut être considéré plus ancien. Ceci est logique : si je trouve un document écrit en vieux français et un texte écrit en français montréalais, je peux confortablement dire que j'ai affaire à deux chronologies distinctes. Adoptant ce raisonnement, certains auteurs affirment que le Lévitique [P] fut rédigé en contexte pré-exilique en raison de son langage qu'ils

---

<sup>367</sup> Je reste conscient que l'enjeu de la distinction entre tradition et histoire est ancré dans l'histoire même de l'histoire des religions.

<sup>368</sup> William Donald Davies, et al., *The Cambridge History of Judaism: Volume 1, Introduction: The Persian Period* (Cambridge University Press, 1984), v.

<sup>369</sup> Gary A. Rensburg, « Biblical Hebrew », dans *Facts About the World's Languages: An Encyclopedia of The World's Major Languages, Past and Present*, dir. Jane Garry et Carl Rubino (New York/Dublin: The H. W. Wilson Company, 2001), 291.

considèrent comme une forme plus vieille de l'hébreu<sup>370</sup>. Mon malaise est double : d'abord, il est possible que ceci soit dû à une utilisation délibérée d'archaïsmes. Ensuite, les différences linguistiques ne sont pas seulement un enjeu chronologique, mais aussi en lien avec le milieu, le contexte<sup>371</sup>. Le premier argument contre l'enracinement linguistique de la datation, souvent jugé naïf, concerne donc l'utilisation délibérée d'un langage archaïque. En effet, *nul besoiing de vivre en lan de grace MDLXXV por escrire en vielz françoys*<sup>372</sup>. Il est possible que les auteurs/scribes du Lévitique aient délibérément utilisé un langage archaïque pour conférer à leur texte une certaine autorité. Douglas a proposé cette même idée en analysant le style littéraire du livre dans son ensemble. Pour celle-ci, « the archaic literary form hallows the teachings and supports the claim to be a text handed down from the time of Moses<sup>373</sup>. » En tenant compte du contexte historique de reconstruction identitaire en période post-exilique, en plus de l'analyse de Wright défendant l'utilisation de sources mésopotamiennes pour donner une autorité aux écrits par les auteurs de Lv<sup>374</sup>, il me semble que l'idée de l'usage d'un langage archaïsant [en P] par les scribes ne devrait pas être délaissé précocement<sup>375</sup>. C'est spécifiquement ce que proposa le professeur d'hébreu, Frank Moore Cross (1921–2012) dans *Canaanite Myth and Hebrew Epic* en 1975. Selon lui, le vocabulaire technique archaïque fut utilisé dans certains passages à des fins théologiques, afin de proposer une théologie de l'alliance. Nous trouvons un exemple en Lv 26, 11-13. La racine verbale *škn*, provenant du vocabulaire technique cananéen et ougaritique, signale l'action d'habiter sous une tente, « to tent » ou bien « to lead the roving life of the tent dweller<sup>376</sup>. » Le verbe est utilisé dans des contextes archaïques où il est question de l'immanence de la divinité dans son sanctuaire. Dans le contexte sacerdotal, il sert à désigner la présence de l'alliance de la divinité dans le *miškān*, le tabernacle. Toujours selon Cross, la source sacerdotale a complètement évité le terme littéral *yšb* signifiant « habiter ». Les auteurs/scribes avaient le verbe nécessaire pour signaler que la

---

<sup>370</sup> « There can be no further doubt that the terms used in the Priestly Code are really very old, some being of Egyptian origin and others deriving from archaic, patriarchal Hebrew or sharing common ground with Old Babylonian and Ugaritic. », voir Yehosua M. Grintz, « Archaic Terms in the Priestly Code », *Lěšonénu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects* 39, n°3/4 (1975) : 163-181.

<sup>371</sup> Pour une critique de datation linguistique, voir Lemche, *Biblical Studies and the Failure of History*, 154

<sup>372</sup> Traduction libre, inspirée de mes cours de paléographie avec Prof. Gordon Blennemann.

<sup>373</sup> Douglas, *Leviticus as Literature*, 46.

<sup>374</sup> Wright, *Inventing God's Law*.

<sup>375</sup> En somme, la présence de l'hébreu archaïque n'est pas une preuve que le texte a été rédigé dans un temps où l'hébreu archaïque était la norme.

<sup>376</sup> Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge : Harvard University Press, 1973), 298-299.

divinité *habitait* parmi eux, mais ont décidé d'utiliser un terme cananéen modulé à la théologie de l'alliance où la divinité « tente » parmi le peuple.

Le refus de considérer l'utilisation consciente d'archaïsmes par les auteurs/scribes constitue un jugement de valeur : *ils n'auraient pas menti*. À la fin du 19<sup>e</sup> siècle, Kellogg utilise le mot « forgery », l'idée de copier, faire quelque chose de mal<sup>377</sup>. Seulement, le concept de « copier » reste une construction sociale façonnée par l'imprimerie, comme je l'ai défendu dans ma critique textuelle. L'idée que des scribes à l'origine du Lévitique aient utilisé un langage plus *vieillot* en créant quelque chose de nouveau à partir de sources anciennes ne devrait pas être perçue comme quelque chose de négatif, lié à la fraude. De ce fait, il me semble que le chercheur ne doit pas avoir de posture ni méliorative, ni péjorative : qu'il y ait fraude ou pas devrait rester au stade descriptif, sans appel au jugement de valeur. Bref, en ce qui a trait à l'utilisation possible d'archaïsmes par les scribes, l'établissement d'une chronologie à partir de la distinction des stades de la langue hébraïque demeure, à mon avis, très difficile<sup>378</sup>.

De même, les analyses qui prétendent l'établissement de la chronologie du Lévitique à partir de l'utilisation des formes de l'hébreu supposent que le langage évolue de manière linéaire et uniforme. En d'autres termes, il y a eu une journée, un mois, une année où toutes personnes parlant l'hébreu classique ont commencé à employer l'hébreu standard. Loin de moi l'idée d'établir un argument transhistorique, mais de manière contemporaine, il m'arrive de parler avec des pairs qui emploient des expressions que je n'avais jamais entendues. Le contraire est vrai aussi. À moins d'avoir grandi dans une école à Montréal, vous ne comprendrez peut-être pas une telle phrase : « wesh pourquoi t'es freken ? tu m'as rançé, tu m'as laissé dans la hess<sup>379</sup> ! » Cet exemple, attesté dans le quotidien montréalais *La Presse*, est un extrait du français montréalais, que je maîtrise parfaitement : un mélange de français, de créole et d'arabe<sup>380</sup>. Cela dit, je suis certain que plusieurs personnes à Montréal ne connaissent pas réellement ce *dialecte*. Sans en faire une loi universelle, je suis confortable avec l'idée que le langage fonctionnait ainsi aussi dans l'Antiquité :

---

<sup>377</sup> Kellogg, *The Book of Leviticus*, 16.

<sup>378</sup> Pour une critique plus détaillée des arguments linguistiques postulant une datation pré-exilique, voir Joseph Blenkinsopp, « An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 108, n°4 (1996) : 495-518.

<sup>379</sup> [Traduction libre] « Oh, pourquoi es-tu irrespectueux ? Tu m'as posé un lapin et maintenant je suis dans le pétrin ».

<sup>380</sup> Amin Guidara, « Le nouveau joul de la métropole », dans *La Presse*, 9 septembre, 2018. [https://plus.lapresse.ca/screens/a483b787-a330-418d-904d-4a8814866b2a%7C\\_0.html](https://plus.lapresse.ca/screens/a483b787-a330-418d-904d-4a8814866b2a%7C_0.html)

non pas une chose uniforme que tout le monde *possède* et qui, tel un ordinateur à la suite d'une mise à jour, change. Au contraire, le langage devrait être perçu comme quelque chose de vivant et, surtout, quelque chose d'utile. Ce qui me mène à l'argument de l'utilisation située du langage : et si les diverses formes d'hébreu dans la bible hébraïque n'étaient pas un marqueur chronologique, mais plutôt démographique, un marqueur culturel, voire géographique ? Reprenant mon exemple, mes ami.es et moi ne parlons pas comme les professeur.es de l'Université de Montréal ni comme les prêtres le dimanche. Pourtant, ces trois groupes démographiques existent simultanément, dans le temps et dans l'espace. Cet argument, repris de Blenkinsopp, souligne la possibilité qu'une forme d'hébreu liée à une école de pensée ou plutôt à une vocation : les prêtres, par exemple, auraient leur propre style d'hébreu<sup>381</sup>.

Enfin, en l'absence d'autres éléments permettant enrichir la comparaison, il est difficile d'évaluer l'évolution du langage : une datation diachronique linguistique serait possible si nous disposions d'autres textes, d'autres éléments textuels montrant une évolution. En d'autres termes, pour statuer que des éléments linguistiques dans P sont « pré-exiliques », il faudrait pouvoir prouver qu'un terme utilisé de manière consistante avant l'exil est *absent* après l'exil, sauf dans le cas d'un lien de dépendance. Il existe certainement des preuves du passage de l'alphabet paléo-hébraïque vers le *kaṭāb 'aššūrī*, l'écriture carrée<sup>382</sup>. Cependant, une analyse linguistique intra-biblique tourne sur elle-même, sans preuves extrabibliques et reste, tout au plus, spéculative. De plus, si ces textes sont constamment retravaillés, il est possible que plusieurs stades ou dialectes de l'hébreu coexistent dans un même texte. Cette critique serait incomplète sans un exemple. Milgrom se fonde sur les analyses linguistiques d'Avi Hurvitz pour affirmer que le Lévitique est pré-exilique, notamment en raison de l'utilisation du terme *'ēdāh*, « congrégation/assemblée », que l'on retrouve 12 fois<sup>383</sup>. D'après Milgrom, le mot n'est pas attesté après le 9<sup>e</sup> siècle AEC et fut remplacé, dans la littérature post-exilique, par *qāhāl*, « congrégation/assemblée » : Lévitique [P & H] serait donc pré-exilique. La réponse à un tel argument est le même depuis Wellhausen : il faut prendre en considération la possibilité de l'utilisation d'un langage archaïque à des fins rhétoriques. Sur le

---

<sup>381</sup> Blenkinsopp, « An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date », 500.

<sup>382</sup> Shayna Tova Blum, « Hebrew Typography : A Modern Progression of Languages Forms », *Faculty and Staff Publications* 47 (2017) : 1-6 [provient de la Xavier University of Louisiana]

<sup>383</sup> Lv 4,13.15; 8,3.4.5; 9,5; 10,6.17; 16,5; 19,2; 24,14.16. Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York : Doubleday, 1991, 15; Avi Hurvitz, *A linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem*, Paris : J. Gabalda, 1982, 168.

plan linguistique, un tel changement ne permet pas une datation, mais plutôt : « [a]ll of this shows that the language of P was not invented in the exilic or postexilic period. But Priestly, liturgical language is often archaic, and terminology is often preserved in ritual contexts long after it has fallen out of use in popular speech<sup>384</sup>. » Enfin, si l'on revient à l'argument de Blenkinsopp, il faudrait que 'ēdāh soit absent des textes post-exiliques pour que ce terme soit assurément « pré-exilique ». Cependant, nous retrouvons l'utilisation de 'ēdāh en 2 Ch 5,6, un texte post-exilique. En fait, on retrouve un mélange d'emplois de qāhāl et de 'ēdāh en Lévitique, ceux-ci étant utilisés vraisemblablement comme des synonymes. Si donc qāhāl est un marqueur post-exilique, Milgrom semble ne pas avoir remarqué les occurrences dans cinq versets du Lévitique. De manière surprenante, un verset utilise même les deux termes :

Wə'im kol-**ādāt** yiśrā'el yišgū wəne'lam dābār mē'ênê ha**qqāhāl** wə'āsū 'aḥaṭ  
mikkol-mišwōt 'ādōnāi 'āšer lō'-tē'āsēnāh wə'āšēmū<sup>385</sup> (Lv 4,13)

Pour Milgrom, l'argument que les auteurs/scribes ont utilisé un langage archaïque de manière volontaire est très improbable, car un tel exercice ne peut être parfait : un auteur laissera toujours des marques de sa temporalité. C'est ce qu'il nomme « the anachronism slip ». Selon lui, ceci n'est pas de l'ordre du possible, car nous en aurions quelques exemples. Nous avons justement un parfait exemple pour illustrer ce phénomène en Lv 4,13 : l'utilisation d'un terme jugé post-exilique dans un texte se présentant comme pré-exilique<sup>386</sup>.

#### 2.5.4. Critique de l'option préférentielle pour la datation la plus ancienne

Ce point fait écho à la distinction entre *terminus ante quem* – date la plus tardive/récente – et *terminus post quem* – date la plus ancienne possible, expressions latines représentant une base pour établir une chronologie cohérente pour un objet, un document ou un événement dans un contexte précis. Appliqué aux études bibliques, ceci peut être utilisé afin d'établir une chronologie possible de la rédaction d'un livre. À titre d'exemple, le livre de Daniel décrit des événements datant d'après

<sup>384</sup> John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible* (Minneapolis : Fortress Press, 2004), 175.

<sup>385</sup> Si toute la **communauté** d'Israël s'égare, une parole étant occultée aux yeux de l'**assemblée** [...], Lv 4,13, *Chouraqi*, 200.

<sup>386</sup> La réponse de Milgrom à cet argument est qu'il y a sûrement eu un rédacteur qui a changé le mot 'ēdāh par qāhāl. Ceci me semble un indicateur d'une pseudo-science, où la thèse ne peut jamais être falsifiée. Il y aura toujours un élément *sauvant* la thèse ; il y aura toujours un élément *sauvant* la tradition. Voir Milgrom, *Leviticus 1-16*, 243.

le II<sup>e</sup> siècle AEC : le II<sup>e</sup> siècle est le *terminus post quem* de la composition du livre<sup>387</sup>. De façon similaire, l'expression *vaticanum post eventum* peut être employée pour établir une chronologie relative à une prophétie : si le texte présente une prophétie à propos d'un événement, une méthode historique qui met en suspens les explications surnaturelles, comme le don de prophétie, permettra de conclure que la prophétie a été écrite après l'événement prédit. Ma critique cible l'option préférentielle pour la datation ancienne de certains biblistes. Certaines expressions pourraient être utilisées afin de proposer une datation plus ancienne, mais le résultat d'un découpage ne peut établir une chronologie fiable : par exemple, pour défendre sa datation pré-exilique, Milgrom opère une « chirurgie » en enlevant tous les morceaux pouvant problématiser un tel exercice<sup>388</sup>. Ceci est fort convenant. Effectivement, un dalmatien est un chien blanc si on lui enlève ses tâches : enlever tous les éléments post-exiliques d'un texte ne date pas le texte de départ, mais bien un produit nouveau. Nous avons l'exemple de Samuel : le *terminus a quo* pour la composition des livres de Samuel est le 11<sup>e</sup> siècle AEC : celui-ci n'aurait pu rédiger le livre, car sa mort y est attestée à cette époque selon la chronologie biblique. La plus ancienne attestation du texte *complet* se trouve dans le codex Vaticanus de la Septante, datée vers 350 CE. Il est donc logique et possible que le texte ait été rédigé entre 1000 AEC et 350 CE, du moins pour Lemche. L'option préférentielle pour la datation plus ancienne serait d'établir une datation en 1000 AEC.

[S]hould we begin at the point where we are left with postulates and hypotheses – that is, 1000 BCE– or is it preferable to start the procedure of finding a date for the composition of the books of Samuel at the point where we can be certain that these books existed – that is, 350 CE<sup>389</sup>?

Par ailleurs, nous retrouvons des fragments du livre de Daniel dans les écrits de Qumran, 4QDan<sup>c</sup>, daté vers 165 AEC. Le principe de Lemche me semble pertinent : procéder à reculons, c'est-à-dire à partir de 350 EC, vers une datation plus ancienne. Bien que je propose une datation post-exilique, il n'est pas impossible que des morceaux du Lévitique soient pré-exiliques. Seulement, je ne date pas des idées, ni des mémoires, ce qui engendrerait l'utilisation de méthodes visant à décortiquer

---

<sup>387</sup> C'est la thèse du théologien américain Paul Niskanen : « [...] I will begin by demonstrating that the author of the book of Daniel was familiar with Greek historiography in general and the *Histories* of Herodotus in particular. », voir Paul Niskanen, *The Human and the Divine in History. Herodotus and the Book of Daniel* (Londres/New York : T&T Clark International, 2004). [citation p. 3]

<sup>388</sup> À noter que la tentative de dater P en contexte pré-exilique n'est, apparemment, pas réellement prise au sérieux, du moins du côté du milieu académique germanique. Voir Esias E. Meyer, « Dating the Priestly Text in The Pre-Exilic Period : Some Remarks About Anachronistic Slips and Other Obstacles », *Verbum et Ecclesia* 31, n°1 (2010) : 1-6.

<sup>389</sup> Lemche, *Biblical Studies and the Failure of History*, 138.

des versets. Je demeure méthodologiquement sceptique quant à la « micro-dissection » du texte. Le point de départ approprié pour déterminer la date de composition fait l'objet, évidemment, de débats. Pour ma part, je préfère partir de la datation à laquelle le livre fut attesté de manière externe, soit 350 CE dans la Septante, tout comme l'exemple des livres du Samuel. Ensuite, nous avons les fragments de la LXX datant du 2<sup>e</sup> siècle AEC [Rahlfs n° 801, 819, 957] et ceux de Qumran [\*4QExod-Levf], datant de c. 250 AEC. Enfin, nous avons la description d'Hécatee d'Abdère, ayant vécu au temps d'Alexandre le Grand et de Ptolémée 1<sup>er</sup>. Pour Albertz, la description de Hécatee provient de Lv 18,1-5.24-30 [§4] et Lv 25, 23 [§7]<sup>390</sup>. Hécatee dépeint Moshè comme le fondateur de Jérusalem, mais également comme un militaire<sup>391</sup> [le récit des royaumes d'Israël et de Judah ne sont pas mentionnés]. Il décrit un peuple divisé en 12 tribus<sup>392</sup>, mentionne l'aspect monothéiste du judaïsme et son aversion pour l'anthropomorphisme<sup>393</sup>. La caractérisation qu'en fait Hécatee met de l'avant la quête de distinction d'un peuple par ses pratiques<sup>394</sup> : « But later, when they became subject to foreign rule, as a result of their mingling with men of other nations (both under Persian rule and under that of the Macedonians who overthrew the Persians), many of their traditional practices were disturbed<sup>395</sup>. » En reculant à partir de 350 CE, on se retrouve vers 300 AEC où un historien décrit un peuple « juif » avec des éléments que l'on retrouve dans le Lévitique : le Lévitique, du moins en partie, était connu au 4<sup>e</sup> siècle AEC.

### 2.5.5. Pour une datation post-exilique du Lévitique

La défense d'une datation post-exilique du Lévitique vient en dernier dans ce texte, car elle repose sur la négation de la datation pré-exilique plutôt que sur l'affirmation d'une datation post-exilique clairement établie<sup>396</sup>. La « preuve » est donc comprise comme la réfutabilité d'une datation

<sup>390</sup> Albertz, *An End to the Confusion* ? 41.

<sup>391</sup> « Hecataeus of Abdera », dans *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary by Menahem Stern, Vol I*, trad. F. R. Walton (Jerusalem : The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1989), §7, 28.

<sup>392</sup> Cf. Nb 1; 7; 26, Hecataeus of Abdera, *Greek and Latin Authors*, §3, 28.

<sup>393</sup> *Ibid.*, §4, 21

<sup>394</sup> Cf. Lv 18,1-5.24-30; Hecataeus of Abdera, *Greek and Latin Authors*, §4, 21

<sup>395</sup> Hecataeus of Abdera, *Greek and Latin Authors*, §8, 29 ; À noter qu'il existe la possibilité que l'on soit face à un pseudo-Hécatee juif : propagande ? *Ibid.*, 23-24.

<sup>396</sup> Je n'exclus pas la possibilité que le Lévitique ait commencé à être rédigé pendant l'exil (*terminus ante quem*). Cependant, il est important de noter que le fait de commencer la rédaction d'un texte à une certaine période ne signifie pas nécessairement que cette période représente sa date limite (*terminus ad quem*). Quant à moi, je considère que le Lévitique, dans son ensemble, est post-exilique. Vous retrouverez, dans ce mémoire, certaines phrases écrites en 2020, voire 2019 : peut-on dater ce mémoire en 2019 ou bien lors de son dépôt institutionnel ?

antérieure. Comme mentionné, nous n'avons pas une copie originale du texte. Nous savons, également, qu'il y a eu des couches de rédaction et, pour ajouter à la complexité de la tâche, il faut considérer la construction sociale des concepts d'« originalité » et de « copie » : quel *Lévitique* datons-nous ? La tâche est donc ardue. Une datation post-exilique semble fonctionner avec le contexte diasporique, en raison de partages culturels, des mentions de l'exil et du thème récurrent de la vie commune au sein de nations diverses. Concrètement, cette [courte] dernière partie sera consacrée à une démonstration de possibles indicateurs d'une rédaction en contexte post-exilique. Pour ce faire, je procéderai en trois moments : tout d'abord, montrer que le Lévitique est *conscient* de l'exil; ensuite, montrer que le « système » du Lévitique n'est pas fonctionnel : beaucoup plus symbolique qu'un document ayant une fonction juridique/culturelle; enfin, dans le cadre d'échanges culturels (cf. Milgrom), on constate un *glissement anachronique*, soit la description d'un item vestimentaire qui ne devrait pas être là si l'on considère que le texte est pré-exilique : les pantalons [culottes], invention perse, mentionnée dans le Lévitique.

### 2.5.5.1. Le Lévitique conscient des effets de l'exil : utopie post-exilique

Le Lévitique est conscient de l'exil. Nous en retrouvons des indices textuels en Lv 26,31-33. Par exemple, Yhwh, à la première personne du singulier, dit :

<sup>31</sup>Je donnerai vos villes en ruine, je désolerai vos sanctuaires; je ne sentirai pas la senteur de vos agréments.

<sup>32</sup>Moi, je désolerai la terre; vos ennemis qui y habitent s'y désoleront.

<sup>33</sup>Et vous, je vous aliénerai parmi les nations.

Je dégainerai derrière vous l'épée.

Votre terre sera en désolation ; vos villes seront en ruine<sup>397</sup>.

Pour Baruch Levine, ceci « reflète le désespoir progressif et toujours plus profond des Juifs en exil à Babylone, mais se termine par la promesse divine que le Dieu d'Israël se souviendra de son alliance avec les Patriarches, et se souviendra également de la terre en état de désolation<sup>398</sup>. » Cette conscience de l'exil pousse certains à voir, sans surprise, un ajout postérieur au sein du chapitre 26.

---

<sup>397</sup> Lv 26, 31-33, *Chouraqui*, 249.

<sup>398</sup> [Traduction libre], Baruch Levine, « Leviticus: Its Literary History and Localisation », *The Book of Leviticus*, 22; Évidemment, pour Milgrom ceci est un ajout, car il considère qu'il y a répétition. En somme, il trouve que le texte n'est pas esthétiquement à son goût et, dès lors, est redondant. En fait, cette répétition est plutôt une structure chiasique qui est – littéralement – structurellement partout dans le Lévitique. Le schéma, cette répétition stylistique a un nom: « Grünwaldt identifies a scheme of 'Trostlosigkeit' and 'Hoffnung' in these verses and the text swings like a pendulum between the two [les versets qui se répètent]. », Klaus Grünwaldt, *Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Théologie* (Berlin: Walter de Gruyter, 1999), 120., dans Meyer, « Dating the Priestly Text », n.23, 4. Milgrom construit sa propre Torah en enlevant ce qu'il n'aime pas.

Dans le même ordre d'idées, certains défenseurs d'une datation pré-exilique sont d'avis que cette conscience de l'exil et de ses conséquences n'est pas associée à l'exil babylonien, mais à la déportation de Judéens en 701 AEC. Ceci est difficilement défendable, puisque nous n'avons pas de preuve que de tels exilés soient revenus par la suite et il serait difficile d'expliquer la fin positive du chapitre 26<sup>399</sup>. Même Milgrom, défendant cette thèse, le fait « [d]espite the silence of such an exile throughout the Bible, particularly in the book of Kings [...]»<sup>400</sup>.

En tenant compte des méthodologies maximalistes qui défendent une datation pré-exilique, de l'utilisation de formules néo-babyloniennes présentes dans le texte, de la description d'un contexte social et culturel post-exilique, le Lévitique peut se comprendre comme la remémoration d'un passé construit. En appliquant la théorie de la mnénohistoire de Jan Assmann, il serait possible de comprendre le Lévitique comme une contribution au façonnement de la mémoire collective des communautés post-exiliques sous domination perse, qui permet de renforcer l'identité commune de la communauté par la transmission de lois et de coutumes de génération en génération<sup>401</sup>. L'hypothèse d'une composition post-exilique du Lévitique rend difficile la défense d'un Lévitique appliqué ou utilisé en tant que document juridique. Bien que le livre biblique puisse contenir des éléments qui ont une base historique, il doit être abordé avant tout comme un texte littéraire avec ses propres conventions et ses styles d'écriture, plutôt que comme un compte-rendu historique ou une description objective de la réalité : les descriptions d'institutions et de pratiques dans le texte sont avant tout des créations littéraires et doivent être traitées comme telles. Si ceci n'est pas suffisant, il est possible également de statuer que le système présenté dans le Lévitique comporte des éléments utopiques, dont l'année du Jubilé<sup>402</sup>. Cet événement, qui vient tous les sept ans, est un pardon des dettes et une redistribution des terres par Yhwh. Il n'existe aucune preuve historique que ceci s'avérait. Si ceci est une pratique pré-exilique, d'autres livres post-exiliques – par exemple Néhémie – devraient le mentionner. Or, il n'en est rien. L'année du Jubilé devrait donc, si le Lévitique est une construction littéraire, être considérée comme un dispositif utopique qui a un

---

<sup>399</sup> Meyer, « Dating the Priestly », 1.

<sup>400</sup> Jacob Milgrom, *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York : Doubleday, 2001, 2363.

<sup>401</sup> Voir Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011).

<sup>402</sup> Pour Raymond Westbrook, spécialiste des lois du POA, les lois décrites sont impraticables et utopiques. Raymond Westbrook et Gary M. Beckman, dir. *A History of Ancient Near Eastern Law. Handbook of Oriental Studies* (Leiden/Boston : Brill, 2003), n.13, 16.

sens dans le contexte d'une communauté post-exilique. Cette thèse est avancée par le théologien allemand Gerhard Wallis (1925-2003) dès 1969. Ce dernier considère que la loi du Jubilé est un moyen de réclamer, de se réappropriier le droit à la propriété de la terre, un droit perdu pendant l'exil à Babylone<sup>403</sup>. Le Jubilé, c'est un retour à la *normale* : « criez franchise sur la terre pour tous ses habitants. Ce sera pour vous le Jubilé. Retournez à chaque homme sa propriété, chaque homme à son clan, vous le retournerez<sup>404</sup>. » De plus, on note des changements démographiques : les *haggārîm* « habitants résidents<sup>a</sup>, enfants des hôtes<sup>b</sup>, étrangers<sup>c</sup> <sup>405</sup> » ont un statut distinct en Lv 25, à la fois sujet de la même loi et supérieurs aux Benéi Israël. Pour le professeur allemand de l'AT Rolf Rendtorff, les *haggārîm* sont des propriétaires israélites non-membres du groupe exilé qui ont acquis une situation financière meilleure que celle des exilés<sup>406</sup>. Sur le plan économique, une modification du régime fiscal perse au 5<sup>e</sup> siècle AEC aura des effets pour les petits propriétaires sous domination perse : « la taxation devient indépendantes des récoltes, et seules les grandes propriétés peuvent absorber le choc des variations annuelles<sup>407</sup>. » C'est dans ce contexte que le Jubilé se comprend – du moins dans cette analyse –, telle une *utopie juridique*<sup>408</sup>.

### 2.5.5.2. [Im]praticabilité du Lévitique

Sur le plan pratique, l'historien américain du judaïsme ancien, Lester L. Grabbe (1945 –), propose une analyse fort pertinente et se questionne : comment la tente [le tabernacle], constituée de bois, de textile et de métal, pouvait-elle être la place où l'on fait brûler le sacrifice ? La chaleur ne détruirait-elle pas la tente ? En Lv 27, 32-33, il est expliqué comment collecter la dîme, mais le texte ne spécifie pas ce qu'il faut faire avec la dîme et comment celle-ci sera utilisée, *contra* 2 Ch 31,6 où des directives sont données. Sur la logistique du sacrifice, en Exode, la divinité explique

<sup>403</sup> Voir Gerhard Wallis, « Das Joberljahr-Gesetz, eine Novelle zum Sabbathjahr-Gesetz », *Mitteilungen des Instituts für Orientforsch* 5 (1969) : 344-325.

<sup>404</sup> Lv 25, 10, *Chouraqui*, 244.

<sup>405</sup> *Haggārîm* est la forme au pluriel avec un article défini que l'on retrouve, par exemple, en Lv 25,45.; A = *Chouraqui*, B = *TOB*, C = *Bayard*.

<sup>406</sup> Rolf Rendtorff, « the Ger in the Priestly Laws of the Pentateuch », dans Mark G. Brett, dir. *Ethnicity and the Bible* (Leiden : Brill, 1996), 77-87.

<sup>407</sup> Artus utilise la description du changement fiscale dans les Histoires d'Hérodote (3,69). Olivier Artus, « Lévitique 25 : Année sabbatique et Jubilé dans le contexte des traditions bibliques et des cultures du Proche-Orient ancien », *Transversalité* 1, n°129 (2014) : 27.

<sup>408</sup> Artus utilise cette expression qu'il reprend de Frank Crüsemann, *Die Tora* (München : Gütersloher Verlagshaus, 1992), 229, dans *Ibid.*, 10.

comment préparer le tabernacle et en Lévitique comment l'utiliser : il y en a un seul<sup>409</sup>. Comment les personnes sur le territoire faisaient-elles le trajet pour faire leurs sacrifices ? Il est mentionné que tout animal domestique ne doit pas être égorgé loin de l'ouverture de la tente<sup>410</sup>. Si, hypothétiquement, le Lévitique était appliqué en contexte post-exilique, ceci voudrait dire que les personnes de Yehud devaient se rendre à Jérusalem pour le sacrifice. Même si la viande mangée était consommée lors des fêtes annuelles à Jérusalem, le trajet devait se faire. Comment rapportait-on la viande ? N'y aurait-il pas des problèmes logistiques quant au transport et à la conservation de la viande<sup>411</sup> ? Encore selon Grabbe, « [...] there are also a number of laws that are unlikely to have been practiced; they probably represent a utopian vision that would not have worked. This suggests that Leviticus was never a practical manual but a theological work with a message [...]»<sup>412</sup> » Le Lévitique est certainement une description du culte, des rituels et de la prêtrise. Or, en raison de certaines omissions et idéalizations, le qualifier de « manuel » sacerdotal engendre son lot de critiques. D'ailleurs, le corps du Lévitique est pertinent tant pour les non-prêtres que les prêtres. Rappelons l'indication divine à Moshè en Lv 7 : « Parle aux Benéi Israël [...]»<sup>413</sup> ». Seuls deux passages sont destinés spécifiquement aux prêtres<sup>414</sup>. L'histoire de la mort des fils d'Aaron (Lv 10,1-3), à cet effet, pourrait être un *avertissement*, une démonstration de ce qu'on risque lorsque l'on ne respecte pas les directives de la divinité.

### 2.5.5.3 Glissement anachronique : les pantalons des prêtres

En plus de la faiblesse des arguments présentés en faveur de datations pré-exiliques pour le Lévitique, un dernier élément me semble indiquer un contexte perse : la mention de pantalons [culottes] en Lv 6,3. Je ne saurais dire le nombre de fois que j'ai lu le Lévitique et jamais cet élément ne m'est apparu, en toute honnêteté, pertinent. Porter des pantalons [culottes] est aussi normal, pour moi, que de porter mes lunettes. Je crois que le même phénomène s'est déroulé avec les auteurs/scribes du Lévitique : incorporer un item du quotidien, sans se rendre compte que celui-ci

---

<sup>409</sup> *Contra* Milgrom qui croit que le Lévitique ne présuppose pas une seule tente, Milgrom, *Leviticus 1-16*, 29-34.

<sup>410</sup> Lv 17,2-17

<sup>411</sup> Les questions que Grabbe posent peuvent sembler – ou m'ont semblé – un peu étranges, voire superflues. Après tout, il est question d'un univers littéraire. Cependant, c'est justement ce qu'il tente de mettre en évidence : que le Lévitique n'est pas une description de la réalité historique.

<sup>412</sup> Grabbe, « The Priests in Leviticus », 219.

<sup>413</sup> Lv 7,22, *Chouraqui*, 205.

<sup>414</sup> Lv 6,1-7,10; 21,1-22,16.

ne devrait pas s'y trouver. Une incursion dans l'histoire du vêtement vient problématiser l'idée d'inscrire en contexte pré-exilique, voire monarchique, au Lévitique, ou du moins, un prétendu Code de Sainteté [H] : les pantalons sont une invention perse. Dans le Lévitique, on trouve justement une description des habits propre à la prêtrise :

Le prêtre se couvre de son habit de lin / de son *caleçon* de lin<sup>415</sup>.

Le desservant revêt son uniforme de lin, il revêt ses *culottes* de lin sur sa chair<sup>416</sup>.

Le mot est *miknās* : il ne s'emploie qu'au duel et au pluriel. Le BDB le traduit par « drawers : les « drawers » correspondent à un sous-vêtement pour la partie inférieure du corps<sup>417</sup>. L'utilisation du mot, en anglais, est un régionalisme et est maintenant remplacé par « trousers », soit « pantalons » en français.<sup>418</sup> Dans les traductions françaises de la bible, nous retrouvons le terme « culottes »<sup>419</sup>. Il est probable que le terme soit dérivé de la racine *kns*, soit « to go in », action posée lorsqu'on enfle des pantalons<sup>420</sup>. Lorsque je parle de pantalons, il ne faudrait pas transposer trop vite nos propres référents : les prêtres ne portaient probablement pas des denims de chez *Levi's*. Non, il est question du concept de l'item : un item que l'on enfle et qui entoure chaque jambe, en comparaison à une jupe ou une robe qui entoure les deux jambes<sup>421</sup>. La difficulté de ce sujet est l'éphémérité des catégories propres à l'histoire du vêtement : parler de « hauts-de-chausses » est aussi *situé* que de parler de pantalons, terme venant de l'italien *Pantalone*, personnage de la *Commedia dell'arte*, portant des culottes longues<sup>422</sup>.

---

<sup>415</sup> [Italique en ajout] Lv 6,3, Bayard, 213.

<sup>416</sup> [Italique en ajout] Lv 6,3, Chouraqui, 204.

<sup>417</sup> « Drawer », *Merriam-Webster's Dictionary and Thesaurus*, 244.

<sup>418</sup> S. David Sperling, « Pants, Persians, and the Priestly Source », dans *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, dir. Robert Chazan, William W. Hallo et Lawrence H. Schiffman (Eisenbrauns, Winona Lake, 1999), n. 33, 379.

<sup>419</sup> Pour l'équipe de la Bible Nouvelle Traduction (Bayard), il semblait bon d'enlever l'indication selon laquelle il faut mettre l'item sur sa chair, car *de facto*, l'on porte ses culottes sur sa chair. Je trouve ce choix étrange. La divinité donne de nouveaux commandements : les Bené Israël ne connaissent pas l'uniforme de la prêtrise. Et si le pléonaste l'était *pour nous* ? Autrement dit, Yhwh *devait* expliciter que le caleçon allait sur la chair, mettant en évidence l'aspect didactique du passage ? À considérer (par l'équipe de Bayard).

<sup>420</sup> L'étymologie n'est pas certaine, *Ibid.*, n. 41, 381.

<sup>421</sup> Le pantalon est une « culotte longue descendant jusqu'aux pieds », mais également « une culotte en lingerie et à jambes que les femmes portaient comme sous-vêtements ». Or, le pantalon est décrit comme « un haut-de-chausses étroit qui tient avec les bas. » Les culottes sont « un vêtement masculin de dessus qui couvre de la ceinture aux genoux (d'abord serré aux genoux) et dont la partie inférieure est divisée en deux éléments habillant chacun une cuisse. » Aussi, « un vêtement de forme analogue porté par les enfants et les sportifs », « pantalon » et « culotte », dans *Le Petit Robert*, 1793, 602.

<sup>422</sup> « Pantalon », dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, via le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. [Ressource en ligne] : <https://www.cnrtl.fr/definition/academie9/pantalon>

Le concept d'un item vestimentaire entourant chaque cuisse est proprement perse. Comme le rappelle l'historienne de l'art Edith Porada (1912 – 1994) dans la *Cambridge History of Iran*, la différenciation entre les personnes – dans l'art du Proche-Orient – se faisait par l'habillement :

Here the trousers, which appeared for the first time in Persian reliefs, were an important feature documenting the inclusion of new peoples in the population of Persian empire in the north-west, the north and the north-east. The Medes wore tight trousers, shoes, a long coat with false sleeves, called *κάνδυς*, which was laid over the shoulders like a cloak, and a bulbous hat with a short tail-like appendage. Many other peoples in the reliefs wore trousers, some tight, like Armenians and Cappadocians, some loose like the Arians, Bactrians, Arachosians, and Drangianians. The Scythian peoples, as well as the Sogdians, Chorasmians, and Skudrians, all wore trousers, they had a distinctive kind of headdress with earflaps fastened under the chin, they also wore a long-sleeve, belted jacket<sup>423</sup>.

Comme le note le professeur en études hébraïques S. David Sperling, cette liste est composée de groupes non-sémitiques, tous en contexte perse. La spécialiste américaine du zoroastrisme, Mary Boyce (1920–2006), va dans le même sens : des représentations datant de l'époque achéménide montrent des hommes [probablement des *magi*] s'adonnant à des cérémonies rituelles solennelles. Ceux-ci portent la tenue « médiane », composée de pantalons et de tuniques ajustées. Parfois, la tenue est accompagnée d'un manteau à manche longue qui est nommée « *kandys* » [*κάνδυς*] dans les textes grecs. Les Perses l'utilisaient comme tenue militaire, gardant la robe élamite pour la maison et la cour<sup>424</sup>. De plus, le mot que Flavius Josèphe utilise pour décrire la tenue des prêtres juifs est le même que Hérodote utilise afin de décrire l'habillement des troupes de Xerxès :

**Josèphe:** When the priest is proceeding to perform his sacred ministrations, after undergoing the purification which the law provides, first of all what he puts on is called the *μαχανάσην*. The word denotes a binder [*συνακτῆρα*] in other words drawers [*διαζώμα*] covering the loins [*αἰδοῖα* = private parts], stitched of fine spun linen [*βύσσου*] into which the legs are inserted [*ἐμβαινόντων*] as breeches [*ἀναξυρίδας*]. This garment is cut short above the waist and terminates at the thighs, around which it is drawn tight<sup>425</sup>.

**Hérodote :** Voici ceux qui firent partie de cette expédition. Les Perses étaient ainsi équipés; ils portaient : autour de leurs têtes des tiars, comme ils les appellent, feutres sans apprêts; sur

---

<sup>423</sup> Edith Porada, « Classic Achaemenian Architecture and Sculpture », dans *Cambridge History of Iran. Vol II : The Median and Achaemenian Periods*, dir. Ilya Gershevitch, (Cambridge : Cambridge University Press, 1985), 822-823.

<sup>424</sup> Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism* (Leiden : Brill, 1982), 2-20.

<sup>425</sup> William Makepeace Thackeray, *Josephus: Jewish Antiquities, Books I – IV* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), 386-387. [Gras en ajout]

le corps des cuirasses par leur aspect à des écailles; autour des jambes des hauts-de-chausses [ἀναξυρίδας]<sup>426</sup>.

Récapitulons : le terme *miknāsē*<sup>427</sup>, compris comme un vêtement que l'on porte sur la peau et qui entoure les cuisses, comme l'on fait avec un pantalon et des culottes, est une invention que l'on place au 6<sup>e</sup> siècle ANE. Josèphe (c. 37 AEC–c. 100 EC) décrit ce vêtement que portent les prêtres en employant le même mot que Hérodote (c. 484–c. 425 AEC) utilise pour décrire ce que portent les troupes perses : le vêtement est associé à cette culture. Sperling formule l'enjeu clairement : « No biblical writer would have seen Iranian garb before the 6<sup>th</sup> century B.C.E<sup>428</sup>. » Il est envisageable que certains tentent d'atténuer, voire de rejeter l'« anachronisme » du pantalon parmi les vêtements des prêtres en proposant que l'invention du pantalon soit le résultat d'un partage culturel en contexte pré-exilique. Or, nous n'avons aucune preuve de ceci<sup>429</sup>.

En somme, l'introduction des « pantalons » dans la description des vêtements des prêtres en Lv 6,3 est un indice d'un contexte perse, suggérant une datation post-exilique. Propre à la culture perse, cette référence vestimentaire met en exergue des influences culturelles que l'on place à l'époque du 6<sup>e</sup> siècle AEC. L'anachronisme des pantalons pose, donc, un obstacle significatif pour ceux et celles tentant de plaider en faveur d'une datation pré-exilique.

---

<sup>426</sup> Hérodote, *Histoires*, trad. Pierre Giguet (Paris : Librairie de L. Hachette et C<sup>ie</sup>, 1860), 403. [Gras en ajout]

<sup>427</sup> Le terme n'apparaît que trois fois dans la bible hébraïque : Lv 6,3; 16,4; Ez 44,18

<sup>428</sup> Sperling, « Pants, Persians, and the Priestly Source », 380.

<sup>429</sup> *Ibid.*, 381.

Le but général de cette première partie était d'extraire les données du texte. Sans surprise, il y a quelque chose de durkheimien dans cette façon de faire, où j'ai tenté de « traiter des phénomènes comme de choses », de les appréhender « en qualité de *data* qui constituent le point de départ de la science<sup>430</sup>. » En ce sens, le *datum* est utilisé pour effectuer l'analyse, tant au niveau des composantes linguistiques que des aspects historiques du texte étudié. Il y a quelque chose de pragmatique dans cette première opération : si je veux comprendre un texte dans une langue ancienne, je dois le traduire. Pour pouvoir traduire, je dois identifier la nature [linguistique] des termes du texte source. Or, bien que je sois influencé par une forme de positivisme, nous ne sommes plus en 1937 : l'autorité de l'objectivité et la factualité absolue ne peuvent être acceptées sans problématisation. Les « faits » et les données, bien que distingués de l'interprétation du texte *en soi*, demeurent interprétés. La différence se trouve dans les limites : il n'y a pas de bonnes ou de mauvaises interprétations, mais il y en a certainement des moins rigoureuses. Même le plus post-moderne des biblistes n'apprécierait pas si je traduisais la bible hébraïque – au complet – en *interprétant* tous les mots comme étant analogues à « Brandon ». Lévitique 18, 22 se lirait : « Brandon Brandon, Brandon, Brandon [...] ». Ceci est un non-sens : il y a des limites, des règles à la traduction, permettant une interprétation. En reprenant l'exemple utilisé plus tôt, *water* ne devrait pas se traduire par « autobus ». Pareillement, ma visée était de considérer les limites, d'un point de vue philologique, du texte : *zākār* ne peut pas être traduit par « avion ». La traduction est donc envisagée comme exercice interprétatif, mais non arbitraire. C'est cette tension que j'ai voulu mettre en lumière dans mon analyse des méthodologies de traduction : entre une position positive objectiviste qui réduit le sens d'un texte à ses mots et celle qui reconnaît l'importance des contextes et des subjectivités dans la compréhension et la traduction d'un texte. Cette tension est souvent difficile à résoudre et nécessite une approche nuancée qui prend en compte toutes les dimensions du texte et de ses contextes.

---

<sup>430</sup> Durkheim, *Les règles de la méthode*, 27.

Sur le plan philologique et de l'histoire de la traduction, le constat – quant à moi – est double : le texte est ambigu et il ne comporte pas de particule de comparaison. Il est possible, évidemment, de statuer qu'il s'agit d'une analogie et que rajouter cette particule ne fait que clarifier le texte. Ceci nous ramène à l'enjeu des méthodologies de traduction, où certain.es considèrent qu'il faille traduire le *message*, plutôt que le texte. Je ne suis pas de cet avis et je considère qu'il faudrait rester le plus près et le plus fidèle au texte, d'autant plus si celui-ci est qualifié d'*évident* : il apparaît alors clairement que le *message* est bien davantage guidé par des biais et des idéologies que par le texte lui-même.

Le chapitre deux visait à extraire un *datum* littéraire et historique. Cette section visait à répondre à des questions telles que : qu'est-ce que le Lévitique ? De quoi parle-t-on ? Qui sont les personnages ? Quelle est la fonction du texte ? À quel genre littéraire appartient-il ? Le texte est-il pré-exilique, exilique ou post-exilique ? Méthodologiquement parlant, comment peut-on procéder à sa datation ? Encore une fois, il ne faudrait pas tomber dans la « tentation scientiste » lorsqu'il est question d'histoire<sup>431</sup>. Notre connaissance historique est contingente et provisoire : « [t]here are no such things as unargued "facts" or unproblematic data, especially for the distant past<sup>432</sup>. » Sans élever une interprétation au stade de vérité absolue, il me semble qu'il est tout de même possible d'offrir des possibilités plus rigoureuses que d'autres. L'objectif, dans la section de la datation fut de démontrer l'improbabilité d'un contexte historique et culturel pré-exilique pour la rédaction du Lévitique, en particulier en ce qui a trait au Code de Sainteté [H]. Cette démonstration repose sur une analyse pluridisciplinaire, impliquant notamment l'étude du langage, du genre littéraire et d'éléments socio-historiques que l'on retrouve dans le texte. En combinant ces perspectives différentes, l'analyse met en lumière des indices historiques permettant de situer le Lévitique dans la période post-exilique. L'analyse linguistique intra-biblique, qui repose sur la datation de textes bibliques à partir de l'observation des évolutions linguistiques, me paraît circulaire et essentialiste. Cette approche semble considérer que l'évolution de la langue hébraïque fut homogène et linéaire, menant à des conclusions hâtives quant à la datation des textes. De plus, cette méthode a tendance à déposséder les auteurs bibliques de leur agentivité, en les présentant comme des reflets passifs de leur temps, plutôt que comme des acteurs conscients et capables

---

<sup>431</sup> Christian Delacroix, « Concept », dans *Historiographies II : Concepts et débats*, dir. Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt (Paris : Éditions Gallimard, 2010), 696.

<sup>432</sup> Grabbe, *Recenti tendenze*, 176.

d'agir en dehors des normes et des attentes de leur contexte historique. Nous savons que les auteurs du Lévitique se sont inspirés de textes plus anciens, il ne faudrait donc pas sous-estimer la capacité de ces personnes à se réapproprier des formes de langage et des expressions anciennes, voire archaïques, pour les intégrer dans leur production textuelle renforçant ainsi leur autorité et leur légitimité. Une approche plus nuancée, qui tient compte des contextes sociaux, culturels et politiques dans lesquels les textes ont été produits, est nécessaire pour évaluer leur datation et leur portée historique. La présentation d'éléments narratifs aura aussi permis de mettre en lumière des indices des conditions socio-historiques spécifiques qui ont façonné la composition dudit texte, offrant le portrait d'une société post-exilique. Il est possible de lire le Lévitique comme un texte narratif – parcimonieux en événements – incluant des commandements, des lois, des instructions, des promesses, des malédictions et des enseignements, tout en incluant des éléments légendaires. Le Lévitique serait, en quelque sorte, la genèse des rites, ce qui *explique* la tradition. Lévitique, c'est le moment où Yhwh a vécu aux côtés des êtres humains : il vivait *littéralement* dans une tente et dictait à Moshè comment organiser le rite, comment rester pur. En lisant le Lévitique comme de la littérature, on perçoit non plus une liste redondante de lois sans structure, mais au contraire, une structure chiasique complexe qui, lue à haute voix, fait écho à l'aire du tabernacle, ou le chemin emprunté par le grand prêtre pour pouvoir entrer et ressortir du lieu très saint. On y retrouve des lois visant un retour à un temps meilleur, un temps où les Benéi Israël vivaient dans *leur* terre, celle de Yhwh. Le Lévitique, c'est aussi une description de ce que les prêtres doivent porter. Nous y retrouvons un item, toujours au pluriel/duel, qui se porte sur la chair. Que ce soient des culottes, une culotte, des caleçons, des hauts-de-chausses, des « trousers », « drawers » ou « breeches », le concept est semblable : un vêtement que l'on enfle et qui entoure les cuisses. Un vêtement inventé par les Perses que les auteurs/scribes n'auraient pas pu connaître avant le 6<sup>e</sup> siècle AEC.

Il ne faudrait par ailleurs pas minimiser les ressemblances entre la littérature grecque et le Lévitique. Que ce soit par la structure chiasique circulaire que l'on retrouve chez Hérodote, la structure architecturale similaire aux poèmes bucoliques, l'utilisation de lois casuistiques appliquées à des fins cultuelles, l'intégration d'éléments narratifs aux lois et l'utilisation de l'historiographie à des fins didactiques, tout cela témoigne très probablement d'une influence entre les traditions hébraïques et grecques, ainsi que d'une richesse culturelle partagée entre ces deux mondes. L'orientation de ce partage est difficile à établir. Pour Momigliano, ceci s'expliquerait par

une source commune<sup>433</sup>. Peut-être, mais nous n'avons aucune preuve de l'existence de cette source. Sans être un élément déterminant de la datation, une influence grecque quant à la rédaction de la bible hébraïque ne devrait pas être évacuée et plaide aussi en faveur d'une datation post-exilique.

En considérant l'ensemble de ces éléments, il me paraît plus rigoureux d'affirmer que le *Sitz im Leben* du Lévitique est, en premier lieu, post-exilique et, en second lieu, plus proche de l'entrée d'Alexandre le Grand en Palestine que de la sortie de l'exil : période perse, mais *tardive*.

---

<sup>433</sup> Voir Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization* (Cambridge : Cambridge University Press, 1993 [1975]).

## PARTIE II

---

### **L'interprétation**

## **Chapitre III – Histoire de la réception critique, *Wirkungsgeschichte.***

---

En 1838, Schleiermacher, dans *Hermeneutik und Kritik*, énonçait qu'il n'y a pas de pensée sans discours : sans mots, la pensée n'atteint pas un statut de complétude et de clarté<sup>434</sup>. Dès lors, l'herméneutique – qu'il définit comme l'art de l'interprétation<sup>435</sup> – est dépendante de la grammaire en tant que connaissance du langage. À ceci s'ajoute la critique, qui présuppose une herméneutique et est décrite comme l'art de juger correctement et d'établir l'interprétation authentique des textes à partir d'évidences et de données<sup>436</sup>. Selon Schleiermacher, lorsqu'il s'agit d'acquérir des connaissances, cela se réalise en comprenant une énonciation comme d'un dérivé du langage et en tant que fait dans l'esprit du penseur. Autrement dit, une compréhension complète s'effectue par la grammaire et par la psychologie, tout en insistant sur le fait que ces deux aspects sont de même importance. Une trop grande importance à la psychologie réduit le langage à un moyen de communication, *contra* une forme de pensée en soi<sup>437</sup>. Une trop grande importance à la grammaire réduirait la relation entre l'énonciateur et le langage à quelque chose de mécanique, où la compréhension serait analogue à un calcul mathématique. À ce sujet, j'évoque également Gadamer qui, dans *Wahrheit und Methode*, affirme que l'interprétation représente une multiplicité fluide de possibilités, comparativement au consensus du langage et du vocabulaire<sup>438</sup>. C'est pour cette

---

<sup>434</sup> Friedrich Schleiermacher. *Hermeneutics and Criticism. And Other Writings*, dir. Andrew Bowie (Cambridge : Cambridge University Press, 1998), 269.

<sup>435</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics*, vii.

<sup>436</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>437</sup> Schleiermacher conçoit que chaque énoncé [*utterance*] a une relation double entre la totalité d'une langue donnée et la pensée du créateur/initiateur [*originator*]. L'énoncé produit par son créateur présuppose la langue permettant la transmission de l'énoncé. Ce dernier ne peut se comprendre sans référence à une langue donnée. Toutefois, une personne se comprend comme une *localisation*, un lieu où cette langue se forme de manière individuelle, singulière. Il faut donc tenir compte de cette double relation, entre un énoncé et la langue donnée, puisqu'il [l'énoncé] ne peut se comprendre qu'à partir de la totalité de la langue donnée, mais également par rapport à l'*esprit* de l'initiateur, compris comme l'élément psychologique : « *Understanding is only a being-in-one-another of these two moments (of the grammatical and psychological)*. », *Ibid.*, 9. [ital. org.]

<sup>438</sup> Hans-Georg Gadamer. *Truth and Method*, trad. Joel Weinsheimer et Donald G. Marshall (New York : Continuum, 2004 [1960]), 271.

raison que j'ai proposé, en première partie de ce mémoire, une analyse linguistique des deux versets ainsi qu'une possible datation. Dans cette deuxième partie, je m'attarderai aux interprétations. Tout en m'inspirant d'auteurs classiques, je dois rappeler qu'une dichotomie trop stricte ne saurait être applicable : le moment *objectif*, c'est-à-dire la traduction et l'analyse morphologique du passage, est également teinté par ma propre historicité<sup>439</sup>. En reprenant Gadamer : « (a) person who is trying to understand a text is always projecting<sup>440</sup>. » Pour minimiser cette projection et mettre en évidence ma propre historicité et celle des chercheur.e.s, je propose une histoire de la réception critique, *Wirkungsgeschichte*. En reprenant l'idée d'une méta-étude, comprise en trois moments, cette section correspond, en grande partie, à la méta-analyse des données, où j'analyserai le contenu, les arguments et les aspects philologiques/historiques des interprétations elles-mêmes<sup>441</sup>. Or, je tiens à l'épithète *Wirkungsgeschichte*, en raison de l'importance accordée à la tradition<sup>442</sup>. Gadamer, en ce sens, constitue un rappel que la tradition, en tant que source de la connaissance, n'est pas nécessairement synonyme de conservatisme dogmatique : l'autorité entrave la compréhension seulement dans la mesure où elle remplace notre propre jugement. L'analyse du passé, quant à elle, n'est jamais désintéressée et demeure liée à la tradition, même lorsqu'on la critique :

[...] [W]e are always situated within traditions, and this is no objectifying process—i.e., we do not conceive of what tradition says as something other, something alien. It always part of us, a model or exemplar, a kind of cognizance that our later historical judgment would hardly regard as a kind of knowledge but as the most ingenuous affinity with tradition<sup>443</sup>.

---

<sup>439</sup> Je me rends compte que méthodologiquement, ceci ressemble beaucoup à la position de Ricoeur, c'est-à-dire de se situer « à l'intérieur » de la tension entre comprendre et expliquer, plutôt que de tenter de la dépasser. Un équilibre entre « la quête du vrai et le souci de la méthode ». François Dosse, « Herméneutique », dans *Historiographies II : Concepts et débats*, dir. Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt (Paris : Éditions Gallimard, 2010), 764.; Voir Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris : Seuil, 1986.

<sup>440</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 461.; J'aimerais préciser que mon utilisation d'auteurs tels que Gadamer ou Schleiermacher n'est pas synonyme d'une prétention aux mêmes résultats que leurs méthodes. Je m'intéresse moins, par exemple, à la psychologie de l'auteur que Gadamer. Je trouve, tout de même, l'organisation de sa pensée ainsi que *l'esthétique* de sa recherche fort enrichissante.

<sup>441</sup> Méta-étude : méta-analyse des données, méta-méthode et méta-théorie.

<sup>442</sup> *Überlieferung*, ce qui nous vient du passé, ce qui nous est remis par le passé, « consists in part in handling down self-evident traditional material », Gadamer, *Truth and Method*, xvi.

<sup>443</sup> *Ibid.*, 483.

Le but principal de cette deuxième partie est de mettre en lumière les différents paradigmes à l'œuvre dans l'interprétation de Lv 18,22 et 20,13, c'est-à-dire de montrer qu'historiquement la prétendue *évidence* d'un interdit de l'homosexualité n'est qu'une construction moderne. Ensuite, toujours selon Gadamer, une présentation de la multiplicité interprétative de ces versets nous exposera à l'altérité du texte : un moyen efficace de problématiser nos propres biais. Sur le plan technique, un tel exercice élague les sources d'erreurs que d'autres chercheur.es ont pu commettre<sup>444</sup>. En dialogue avec Karl Popper, l'action, et donc l'histoire, peut être expliquée comme une résolution de problèmes<sup>445</sup>. L'interprétation critique se fait, au moins en partie par l'entremise d'une composante philologique. Dès lors, ma logique est la suivante : si la signification et la traduction des mots semblent être problématiques, il est à mon avantage de lire et d'analyser comment les autres personnes ont effectué ce travail avant moi. Savoir comment et pourquoi une personne, que ce soit au 19<sup>e</sup>, 12<sup>e</sup> ou 6<sup>e</sup> siècle, a compris le sens des mots pour ensuite comprendre – globalement – le sens du texte, est impératif pour faire des avancées. Il y a un processus d'historicité dans la compréhension. Enfin, une telle approche permet d'apprécier, justement, l'altérité du texte et la richesse de la créativité humaine. Ma rigueur et la distinction entre un noyau plus *objectif* de l'interprétation ne devraient pas éclipser le fait que ceci demeure un travail historique et que l'histoire « a pour but et pour raison d'être la recherche d'une vérité qu'elle sait d'avance relative<sup>446</sup> ». Ce troisième chapitre est, donc, une ode à cette relative vérité, contrainte en quelques mots [ceux des versets Lv 18,22 et 20,13].

#### 3.1.1. Découpage et sélection

Ironiquement, après avoir célébré la méthode historique, je propose une cartographie des diverses interprétations, non pas déclinées de manière chronologique, mais bien conceptuelle. Ceci me permettra de mettre en évidence les raisons, qu'elles soient philologiques, théologiques ou autres,

---

<sup>444</sup> Je parle d'erreurs technique et grammaticale. Interpréter n'est pas bon ni mauvais, mais traduire un mot par un verbe, par exemple, devrait être considéré comme une faute. Le langage est certainement une construction sociale, mais demeure régi par des règles et des conventions situées. Le mot « dog » ne peut être traduit par *cheval* : ceci serait une erreur. La linguistique reste une science.

<sup>445</sup> Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Londres : Oxford University Press, 1972), 168.

<sup>446</sup> L'italique est un ajout. Charles Samaran, *L'histoire et ses méthodes* (Paris : Éditions Gallimard, 1961), xii.

pour opter pour une catégorie d'interprétation plutôt qu'une autre. Quant à la présentation, je suivrai le parcours *logique* du verset : il est possible d'en arriver à une interprétation différente selon le mot que l'on décide de problématiser. Je suivrai donc cet ordre, commençant par le premier mot du verset, jusqu'au dernier. Les catégories proposées contiennent des *variations* : j'ai réuni ces différentes variations sous une seule et même catégorie fondée sur l'idée de *ressemblance*, d'« air de famille<sup>447</sup> ».

### 3.1.2. Précisions

Je dois d'emblée faire quelques précisions. Cette revue des interprétations se veut – dans la mesure du possible – conceptuellement complète. Or, il est impossible d'inclure toutes et tous les exégètes ayant proposé des travaux sur ce sujet. Je précise également que plusieurs des possibilités interprétatives proposées par des théologien.nes, historien.nes, académicien.nes ou biblistes, – entre autres – se trouvent déjà dans le Talmud, mais ces dernières pistes anciennes ne seront pas analysées exhaustivement, puisque je me concentrerai sur des arguments philologiques et socio-historiques modernes<sup>448</sup>.

Dans cette présentation de la matrice des possibilités interprétatives des deux versets, les fonctions ou les « rationales » n'ont pas été mises au premier plan<sup>449</sup>. J'ai fait ce choix afin, avant tout, de critiquer le fonctionnalisme latent de ces hypothèses. Plus concrètement, les explications fonctionnalistes des interprétations de Lv 18,22 et 20,13 fournissent des explications téléologiques : la fonction, qui semble évidemment cohérente pour la ou le chercheur-e, est élevée au statut de justification de l'interprétation. Par exemple, il serait logique d'interdire des relations sexuelles entre hommes pour encourager la procréation. Dans une société où il faut engendrer des nouveau-nés, des relations sexuelles ne menant pas à la procréation ne sont pas tolérées. Dans cet exemple, la logique sert de justification : c'est logique que Lv 18,22 interdise les rapports sexuels

---

<sup>447</sup> Voir Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (Paris : Éditions Gallimard, 2014), § 67, 49.

<sup>448</sup> Je ne dis pas qu'il n'y a pas d'analyse du langage dans le Talmud, mais une analyse du discours autour de Lv 18,22 et 20,13 dans le Talmud mériterait son propre mémoire.

<sup>449</sup> « Rationale », « a set of reasons or a logical basis for a course of action or a particular belief », *Oxford Dictionaries*. [s.d.]; En une phrase : « Accordingly, Olyan concludes that the underlying rationale of Lev. 21.5-6 is based on the fact that the body marks are self-inflicted, and therefore were preventable. », Sandra Jacobs, « The Body Inscribed : A Priestly Initiative? », dans *The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts*, dir., Joan E. Taylor (New York : Bloomsbury Publishing, 2014), 5.

entre homme, puisque ceci ne mène pas à la procréation<sup>450</sup>. Ainsi, la présentation de la fonction de versets devient la justification de l'interdiction, avant même de définir clairement ce qui est interdit. En omettant les interprétations misant sur la fonction de l'interdit, je laisse de côté celles selon lesquelles l'identification de cette interdiction est – *de facto* – l'interprétation traditionnelle et qui ne cherchent donc qu'une explication logique, cohérente<sup>451</sup>. Ces interprétations seront succinctement présentées comme des alternatives parmi une catégorie plus vaste d'interprétations possibles : des interprétations appréhendées et expliquées de différentes manières. D'autre part, en reprenant la question latente de ce projet – *quel est le crime ?* – je m'efforce de comprendre, d'abord et avant tout, quelle est l'action, le geste, l'acte qui est prohibé : la justification et l'explication devraient suivre. Ultiment, cette section du travail est certainement descriptive par la présentation de travaux divers, mais également critique par la problématisation des conclusions – quelquefois hâtives – des auteurs et des autrices desdits travaux.

### 3.1.3. Interprétations

En première partie, je survolerai les interprétations fondamentalistes – tout en définissant le fondamentalisme et en expliquant pourquoi elles sont nommées ainsi – que l'on retrouve au sein des lectures confessionnelles chrétiennes et juives. Ensuite, un parcours sera proposé au sein des interprétations « contextuelles », interprétant les versets comme un interdit de relations sexuelles entre hommes sous des conditions spécifiques. Elles se présentent en deux sous-niveaux : les interprétations « incestueuses » et celles propres à certaines configurations familiales. Enfin, je présenterai des interprétations alternatives, pour lesquelles je ne note aucune ressemblance majeure avec les familles conceptuelles précédentes.

---

<sup>450</sup> Par exemple le prédicateur et théologien américain Peter J. Gomes affirme que : « We can understand the context: cultural identity, protection, and procreation. In this context homosexual conduct is a risk to all three of these necessary frontier ambitions. » Nous allons par une explication logique, par le contexte plutôt que de se concentrer sur le texte. Peter J. Gomes, *The Good Book. Reading The Bible with Mind and Heart* (New York : Harper Collins Publishers Inc., 1996), 154.

<sup>451</sup> À titre d'exemple, on retrouve la fonction de préservation de la semence utilisée pour justifier les relations sexuelles entre hommes, une explication que l'on trouve chez Boyarin et Scroggs. Puisque la fonction semble cohérente et logique, l'interdiction semble également logique. Une telle approche impose, à mon sens, une fonction à un phénomène social - se présentant ici sous la forme d'une interdiction biblique - en éclipsant des aspects du texte lui-même.

## 3.2. Interprétations fondamentalistes

*Fondamental*, du latin *fundamentalis*, lui-même venant de *fundamentum*, soit fondament, est, d'un point de vue lexicographique, ce « qui a l'importance d'une base, un caractère essentiel et déterminant<sup>452</sup>. » Ajoutant le suffixe -isme, nous obtenons *fondamentalisme*, qui, toujours à partir de la lexicographie, désigne un « mouvement religieux conservateur et intégriste<sup>453</sup> ». Ceci est un bon début, mais demeure trop vague. Pour le spécialiste écossais de l'Ancien Testament James Barr (1924-2006), auteur de *Fundamentalism*, les mouvements sociaux et les religions complexes ne peuvent se définir en quelques mots, mais doivent plutôt être décrits exhaustivement. Il propose certaines caractéristiques propres au fondamentalisme chrétien :

- (a) une très forte insistance sur l'inerrance de la Bible, l'absence de toute sorte d'erreurs;
- (b) une forte hostilité à l'égard de la théologie moderne et des méthodes, des résultats et des implications de l'étude critique moderne de la Bible ;
- (c) l'assurance que ceux qui ne partagent pas leur point de vue religieux ne sont pas du tout de « vrais chrétiens »<sup>454</sup>.

À proprement parler, le fondamentalisme – le mot – est une construction chrétienne nous venant du pasteur baptiste américain Curtis Lee Laws (1868–1946) qui dirigea la revue *Fundamentals* de 1910 à 1915. Le choix du terme *Fundamentals* se comprend comme un retour aux sources. Constatant un éloignement vis-à-vis de *la vraie* façon d'être chrétien, ce pasteur constitua, déjà en 1895, le *credo* fondamentaliste où l'on retrouve des éléments de la doctrine traditionnelle, de l'autorité et de l'inspiration des Écritures, de la déité de Jésus-Christ et, entre autres, sa naissance virgineale<sup>455</sup>. De manière contemporaine, lors de la *Niagara Bible Conference* de 1878, 14 points similaires furent proposés, compris comme des critères du conservatisme strict, établissant les assises du fondamentalisme chrétien. À ce jour, certaines églises protestantes présentent ces 14

---

<sup>452</sup> « Fondamentale, ale, aux. », *Le Petit Robert*, 1080.

<sup>453</sup> « Fondamentalisme », *Le Petit Robert*, 1080.

<sup>454</sup> Traduction libre, Barr, *Fundamentalism*, 1.

<sup>455</sup> Luc Chartrand, *La Bible au pied de la lettre. Le fondamentalisme questionné* (Montréal : Médiaspaul, 1995), 20.

points tel un énoncé de foi<sup>456</sup>. En 1918, aux États-Unis, voit le jour la *World's Christian Fundamental Association*, revendiquant l'interdiction d'enseigner des perspectives ou méthodes critiques de la Bible; spécifiquement, contre l'enseignement de la théorie de l'évolution, puisque le livre de la Genèse était jugé suffisant afin d'expliquer la création du monde. La définition de Barr, tout en affirmant n'en être pas une, définit un fondamentalisme chrétien, spécifiquement évangélique. Ceci s'explique par les aspirations de Barr : critiquer, justement, les dérives du fondamentalisme chrétien évangélique. Or, comme l'identifie le bibliste du Québec, Luc Chartrand, Barr peine à définir clairement le concept d'inerrance et généralise le littéralisme biblique au phénomène du fondamentalisme. Comme je le propose, l'interprétation fondamentaliste, donc *le* fondamentalisme, est partagée autant par certaines branches du judaïsme que du christianisme. Il serait donc possible d'identifier des tendances ou de définir des traits communs entre *les* fondamentalismes. C'est ce que propose l'ouvrage *Fundamentalism in Comparative Perspective*, dirigé par l'anthropologue américain Lawrence Kaplan (1926-2018), qui, comme le nom le suggère, présente une analyse comparatiste des fondamentalismes au sein de groupes différents. Pour l'historien des religions, l'américain Martin E. Marty (1928-), réduire le fondamentalisme au contexte où le terme fut inventé serait faire preuve d'une naïveté nominaliste. Il affirme d'ailleurs – en petites majuscules – que « SUBSTANTIVELY, FUNDAMENTALISMS HAVE LITTLE OR NOTHING IN COMMON WITH EACH OTHER<sup>457</sup>. » Malgré tout, il insiste sur le fait qu'il existe des dénominateurs communs aux formes de fondamentalismes que l'on trouve, par exemple, dans l'islam, le judaïsme et le christianisme<sup>458</sup>. Il propose onze points décrivant des comportements, des aspirations/buts et des philosophies associées au fondamentalisme, englobant ainsi un large éventail de manifestations, allant des actions concrètes des individus à leurs aspirations personnelles, des objectifs qu'ils poursuivent aux idéologies philosophiques qui les guident.

---

<sup>456</sup> Par exemple, la New England Shores – Baptist Church of Hampton, NH [New England], intègre ces 14 points dans son énoncé de foi. Voir New England Shores, « The Niagara Bible Conference Creed (1878) » (2017), <https://www.hamptonchurch.com/post/the-niagara-bible-conference-creed-1878>

<sup>457</sup> Martin E. Marty, « Fundamentals of Fundamentalism », dans *Fundamentalism in Comparative Perspective*, dir. Lawrence Kaplan (Massachusetts : The University of Massachusetts Press, 1992), 17.

<sup>458</sup> Il serait intéressant de mettre à l'épreuve cette description de caractéristiques communes au sein de religions non-abrahamiques.

1. Les fondamentalismes surviennent sur le sol des cultures traditionnelles, ou des cultures dans lesquelles les gens perçoivent et revendiquent le fait qu'ils héritent, simplement et de manière conservatrice, d'une vision du monde et d'un mode de vie.
2. Un sentiment répandu, bien que vague, de menace.
3. Un malaise généralisé dans la population, un mécontentement, une peur de perte d'identité, provoquant l'appel à des personnes afin de nommer ce mécontentement et identifier les opposants/ennemis : apostats, hérétiques, etc.
4. Le terme « fondamentalisme » émerge lorsque les leaders et adeptes réagissent de manière consciente pour innover, se défendre et contrer les *menaces* perçues à leur tradition, dans une logique d'action et de réaction face aux changements.
5. La contre-action prend la forme de revendications discriminatoires.
6. Les fondamentalistes recherchent l'autorité.
7. Les instances fondamentales, qu'elles soient doctrinales, pratiques, comportementales ou culturelles, ont comme caractéristique commune de susciter l'offense et le « scandale »<sup>459</sup>.
8. Les fondamentalismes résistent à l'ambiguïté et à l'ambivalence. Cela indique que l'univers est nettement séparé selon les influences du bien opposées au mal.
9. Sur la base de cette nette division de type métaphysique, il y a ensuite une division pratique par la formation d'un « peuple ». Ce peuple être perçu comme une sorte de majorité morale, en un sens, qui se trouve et s'oppose aux étrangers, aux infidèles, aux indécis, en d'autres termes, aux « autres ».
10. Les fondamentalismes deviennent alors potentiellement ou réellement agressifs.
11. Une perspective comparatiste permet de constater que les fondamentalismes comportent généralement des philosophies substantielles et englobantes de l'histoire, où l'on traite l'avenir comme s'il était déjà advenu, jugeant le passé et le présent à l'aune de futurs eschatologiques<sup>460</sup>.

Enfin, pour l'historien des religions américain Bruce Bennet Lawrence (1941–), les fondamentalistes sont des modernes, mais ils ne sont pas des modernistes. Le dénominateur commun des fondamentalistes est le refus du modernisme et non pas de la modernité.

---

<sup>459</sup> « The Greek word for offense is *skandalon*, which evokes the idea of tripping or trapping. Fundamentalist teachings or insistences are chosen and designed to “trap” those who would evade them, to “trip” those who would transgress them. They are not chosen in order to commend the movement to the outside world. », dans Marty, « Fundamentals of Fundamentalism », 20.

<sup>460</sup> Traduction libre et paraphrase des principes venant de Marty, « Fundamentals of Fundamentalism », 18-22.

Le but de cette présentation des diverses définitions du fondamentalisme n'est pas d'entrer dans le débat de l'applicabilité de la catégorie. À des fins opérationnelles, la suite de ce travail acceptera la position que « fondamentalisme » peut être utilisé en dehors du contexte évangélique américain du 20<sup>e</sup> siècle. Ceci demeure une délimitation juste, car tel que proposé, le fondamentalisme est une conception moderne : sans modernité, il ne peut y avoir de fondamentalisme. Le fondamentalisme est donc limité à une temporalité post-Lumières, jusqu'à aujourd'hui. De plus, je défendrai l'utilisation de l'adjectif « fondamentaliste » lorsqu'une interprétation concorde avec les définitions proposées par les chercheurs précédents.

### **3.2.1. Lévitique 18,22 et 20,13 : des interdits de l'homosexualité.**

Interpréter ces deux versets comme étant un interdit de l'homosexualité relève d'une interprétation fondamentaliste, mais aussi des Églises traditionnelles. Je soutiendrai cette position en m'appuyant sur les définitions proposées par Barr, Lawrence et Marty. Cependant, je suis d'avis qu'une défense vigoureuse n'est pas nécessaire. Permettez-moi de m'expliquer : nous avons constaté que le rejet du modernisme est une caractéristique du fondamentalisme. L'homosexualité, en revanche, est une construction moderne. En procédant à une exégèse historico-critique, il est impossible de conclure que les scribes, les auteurs et les destinataires du contexte original de rédaction – *Sitz im Leben* – auraient pu comprendre ces deux versets comme un interdit de l'homosexualité. Le refus de cette interprétation s'explique par son utilisation anhistorique d'une classification médicale moderne de la sexualité : l'homosexualité, en tant qu'orientation sexuelle relevant de la nature, n'existait tout simplement pas durant les périodes pré-exilique, exilique et post-exilique de l'Israël ancien<sup>461</sup>. Ainsi, une interprétation qui condamne l'homosexualité est moderne, puisque le concept même d'homosexualité est une construction moderne. Est-ce que cela signifie alors que les hommes ont commencé à avoir des relations sexuelles entre eux au 19<sup>e</sup> siècle ? Évidemment pas. Cette problématique, incluant celle du concept de l'homosexualité, a été largement explorée au cours du 20<sup>e</sup> siècle par des auteurs tels que Michel Foucault, David Halperin et John Boswell. Il est indéniable qu'il existe des nuances et des débats à prendre en considération. Cependant, il est essentiel de reconnaître que l'homosexualité, en tant que conception ontologique des sexualités humaines, est une construction moderne. Accepter que l'interdiction de l'homosexualité fasse

---

<sup>461</sup> Voir Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir* (Paris : Éditions Gallimard, 1976); David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality* (Londres/Chicago : The University of Chicago Press, 1988); David M. Halperin, *How to Do the History of Homosexuality* (Chicago : Chicago Press, 2002).

partie de la matrice de possibilités interprétatives dans un temps donnée pour une société donnée, c'est poser un geste anachronique. J'aimerais que ceci soit clair : je ne dis pas qu'il est impossible que les versets soient une interdiction pour des hommes d'avoir des relations sexuelles avec d'autres hommes. Ce que je dis, c'est que ceci n'est pas équivalent à une interdiction de l'homosexualité, qui nécessite un champ lexical conceptuel très large pour être applicable, dont les concepts d'*identité*, d'*orientation sexuelle*, de *sexualité*, d'*hétérosexualité*, d'*auto-identification*, etc. De plus, réduire le concept d'homosexualité à la pénétration *a tergo*, comme le font nombre de chercheurs, me semble un réflexe pré-critique : l'homosexualité n'est *plus* un synonyme de pénétration *a tergo*; d'autres pratiques existent. Ainsi, même si cette pratique spécifique était interdite, ceci ne saurait être généralisé à toutes les pratiques. Il est possible pour deux hommes d'avoir d'autres rapports sexuels que de la pénétration *a tergo*. Penser le contraire, c'est concevoir le concept de l'homosexuel de manière virtuellement identique à celui du sodomite/bougre<sup>462</sup>. Pour ma part, je ne suis pas au Moyen-âge et je considère qu'il existe une différence entre des pratiques et le concept d'homosexualité tel que nous le connaissons<sup>463</sup>.

Cela dit, je ne suis pas fermé à l'idée d'une interprétation en termes d'interdit de l'homosexualité. Cependant, cette considération est nuancée, car bien que je sois ouvert à envisager cette possibilité, les conditions spécifiques nécessaires à une telle interprétation sont, selon moi, extrêmement difficiles, voire pratiquement inatteignables dans les faits. Pour ce faire, il est nécessaire de faire fi de l'absence de la particule de comparaison, celle qui – je le souligne une énième fois – permet de signaler qu'il est question de relation sexuelle entre hommes *comme* avec des femmes. En admettant brièvement cette comparaison et l'interprétation traditionnelle, il serait possible d'accepter la thèse anti-homosexualité en empruntant trois voies.

1. Le refus de faire une distinction entre les hommes qui ont des relations sexuelles entre eux et les homosexuels. Ceci est difficilement applicable pour les raisons évoquées plus haut.

---

<sup>462</sup> « Il n'en demeure pas moins que l'ambiguïté subsistait dans le langage courant entre les mots *hérésie* et *bougre*, et l'on ne sait pas toujours aujourd'hui s'il faut les rapporter à l'hérésie religieuse ou à l'hérésie sexuelle. Cette dernière demeure fort imprécise, car les termes *bougrerie* et *sodomie* peuvent s'appliquer indifféremment à la bestialité, à la masturbation, au coït anal homosexuel ou hétérosexuel. » Maurice Lever, *Les bûchers de Sodome*, Paris : Librairie Arthème Fayard, 1985, 49.; Mon point est que le concept *homosexualité* est bien plus complexe qu'un homme s'adonnant à la pénétration *a tergo*.

<sup>463</sup> Est-ce que ceci est mauvais en soi ? Peut-on faire de l'histoire sans être anachronique ? Je traiterai de la question dans le chapitre suivant. [non, pas mauvais en soi; impossible de faire de l'histoire sans anachronisme, car nous sommes toujours situés dans notre temporalité]

Il existe d'ailleurs une classification pour des *Hommes Ayant des Relations Sexuelles avec des Hommes* permettant d'éviter d'adopter une catégorie tenant de l'« homosexualité » : les HARSAH<sup>464</sup>. Laissant de côté cette classification que l'on retrouve en milieu clinique québécois, il serait également possible de faire une lecture en refusant une compréhension stricte de Foucault en termes d'un « avant » et d'un « après » de la sexualité : il s'agirait ainsi de ne pas réduire l'histoire de la sexualité à l'histoire de son discours<sup>465</sup>.

2. L'idée d'une législation anticipative : dans une perspective fondamentaliste, on pourrait imaginer que les auteurs du Lévitique ont envisagé une société où les pratiques sexuelles entre hommes deviendraient un jour une orientation sexuelle. Les auteurs auraient pu anticiper l'émergence de la libération sexuelle et l'évolution ontologique des sexualités humaines, en intégrant ainsi l'interdiction d'un concept moderne. Ce type d'argument devient de plus en plus pertinent à l'ère des technologies telle que l'intelligence artificielle, où les législations actuelles peinent à s'adapter aux changements exponentiels de la technologie elle-même<sup>466</sup>. Je pourrais accepter une telle explication si elle n'était pas basée sur le genre littéraire « légal » du Lévitique. Or, le Lévitique est, comme je l'ai proposé dans la partie précédente, avant tout une construction littéraire et non un manuel de lois ayant eu une fonction juridique : ce qui est juridique repose plutôt dans l'esthétique. De plus, il y a déjà une forme d'anticipation présente dans l'utilisation de la clause conditionnelle. La loi aurait pu être rédigée par crainte que les hommes ne prennent trop de plaisir entre eux, ce qui pourrait réduire le taux de natalité. Cela est possible si l'on accepte l'hypothétique particule de comparaison qui ne se trouve pas dans le texte d'origine.

---

<sup>464</sup> **HARSAH** : Puisque l'orientation sexuelle est bien plus que des pratiques et nécessite une part d'autodésignation, certains hommes ayant des relations sexuelles avec des hommes (HARSAH) ne se disent pas homosexuels. Au Québec, l'on utilise HARSAH pour définir une population par le biais de son comportement sexuel en excluant une spécificité identitaire. Ceci s'applique parfaitement à un contexte où les pratiques existaient, sans identité. Par exemple, une société où le concept d'homosexualité n'existait pas *encore*. Ceci peut paraître incongru, mais c'est justement l'enjeu de l'orientation sexuelle : c'est plus que des pratiques. Cette classification est utile en milieu clinique, car certains HARSAH ne considèrent pas que certaines maladies peuvent les affecter, puisqu'ils ne sont pas homosexuels [Monkeypox, VIH, entre autres]. Voir Ryan, Bill et Patrick Berthiaume. « Les hommes ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes (HARSAH) ». *Institut national de santé publique du Québec (INSPQ)*, 24 octobre 2022. <https://www.inspq.qc.ca/espace-itss/les-hommes-ayant-des-relations-sexuelles-avec-d-autres-hommes-harsah>

<sup>465</sup> Un peu comme le fait le classiciste David Halperin. Mes réticences quant à l'utilisation du terme seront traitées dans le chapitre suivant. Cette section est plutôt hypothétique. Voir David M. Halperin, *How to do the History of Homosexuality* (Chicago/Londres : The University of Chicago Press, 2002).

<sup>466</sup> Voir A. Atabekov et O. Yastrebov, « Legal Status of Artificial Intelligence Across Countries: Legislation on the Move », *European Research Studies Journal* 21, n°4 (2018) : 773-782. [Les prénoms ne sont pas disponibles.]

De plus, cela est secondaire par rapport à la question initiale : s'agit-il d'une interdiction de pratiques sexuelles entre hommes ? Légiférer sur les pratiques sexuelles entre hommes n'est pas la même chose que légiférer sur une orientation sexuelle, qui est un concept moderne.

3. Par don de clairvoyance et « prévention » : de manière similaire à l'argument précédent, il est possible de soutenir que même si le concept n'existait pas à l'époque, les auteurs auraient pu savoir qu'une conception ontologique de la sexualité existerait un jour. Cet argument relève de la clairvoyance et donc de l'ordre supra-empirique, étant un argument religieux repris par certains théologiens qui ne font pas de distinction entre les pratiques et le concept moderne de l'homosexualité<sup>467</sup>.

Cet exercice peut sembler superflu, mais il est juste de considérer les multiples possibilités où les auteurs du *Sitz im Leben* auraient pu avoir en tête le concept moderne de l'homosexualité. Cela ne peut être réalisé qu'en intégrant des éléments supra-empiriques, en définissant le genre littéraire du Lévitique comme un code de lois judiciaires ayant été appliqué et en incluant des termes absents du texte, soit une particule de comparaison<sup>468</sup>. Une fois ces considérations établies, je propose deux exemples de l'interprétation fondamentaliste de l'interdiction de l'homosexualité par des juifs et des chrétiens. Je prendrais soin de mettre en lumière les récurrences que l'on retrouve chez les auteurs proposés.

---

<sup>467</sup> Voir Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Nashville : Abingdon Press, 2001).

<sup>468</sup> Par « code de loi judiciaire ayant été appliqué », je fais référence au non-fonctionnement du système lévitique [adj.] dont j'ai traité dans le chapitre précédent : le Lévitique n'aurait pas pu être utilisé comme code législatif ou pénal en raison de 1) l'aspect idéaliste et utopique des lois 2) en contexte post-exilique, l'on se trouve sous domination perse et donc, sous loi perse 3) l'autorité, l'aspect canon du texte ne peut être synchronique à la rédaction : ceci prend du temps. Le Lévitique comme genre de la littérature culturelle-juridique ayant pour but d'instruire et d'édifier : ce n'est pas un code de loi judiciaire strictement appliqué dans la pratique. Je considère que le Lévitique intègre des éléments légendaires en raison de l'inclusion de lois produites en réponse à des récits de P, comme le propose Carmichael. De plus, il raconte une histoire liée au passé, mettant en scène des personnages héroïques, des éléments surnaturels et qui explique, entre autres, les origines de différentes pratiques définissant une communauté donnée. Pour l'historien britannique et spécialiste de numismatique Michael Grant (1914-2004), le Code de sainteté aurait pu se nommer « 'The Origins of the Religious Institutions of Israel' – institutions which it seeks to represent as eternally valid models not only for the past but for all time to come. », dans Michael Grant, *The History of Ancient Israel* (New York : Charles Scribner's Sons, 1984), 171.

### 3.2.2. Un exemple d'interprétation fondamentaliste juive de Lv 18,22 & 20,13

Nous retrouvons l'interprétation fondamentaliste d'un interdit de l'homosexualité au sein de mouvements orthodoxes juifs. Le 22 juillet 2010, un groupe d'orthodoxes modernes, des rabbins, des professeurs, des psychologues et des leaders de communautés, israéliens et américains, cosignèrent une déclaration à ce sujet. Au total, près de 170 signatures cautionnaient le *Statement of Principles on the Place of Jews with a Homosexual Orientation in Our Community*. La prémisse de cette déclaration est que tous les êtres humains sont créés à l'image de Dieu. On déclare également que l'ontologie de l'homosexualité n'est pas pertinente dans ce débat. En effet, selon cette déclaration, que l'homosexualité ait des origines biologiques ou sociales dépasse la question, puisque l'interdit est lié aux pratiques. Les signataires de cette déclaration proposent donc que :

While halakha categorizes various homosexual acts with different degrees of severity and opprobrium, including *toevah*, this does not in any way imply that lesser acts are permitted. But it is critical to emphasize that halakha only prohibits homosexual acts; it does not prohibit orientation or feelings of same-sex attraction, and nothing in the Torah devalues the human beings who struggle with them<sup>469</sup>.

Pour les signataires de cette déclaration, il y a une distinction entre des pratiques sexuelles entre personnes du même sexe et l'orientation sexuelle telle que nous la connaissons. En ce sens, la communauté ne devrait pas exclure les homosexuels ni faire la promotion de thérapie visant à changer cette orientation. Dans cette déclaration, on ne problématise pas l'interprétation des versets bibliques selon laquelle il est question de relations sexuelles entre hommes. En effet, du point de vue de la halakha, dans le Talmud, la chose est établie<sup>470</sup>. Le sujet n'est donc pas « comment interpréter Lévitique 18,22 et 20,13 », mais plutôt « comment interpréter l'interprétation halakhique de Lévitique 18,22 et 20, 13 ». De plus, la déclaration ne vise pas une acceptation *totale* des personnes issues de la communauté LGBT vivant activement ainsi, c'est-à-dire que la déclaration, de manière très prudente et diplomatique, contourne la question de

---

<sup>469</sup> Nathaniel Helfgot, « Statement of Principles on the Place of Jews with a Homosexual Orientation in Our Community », 28 juillet 2010, <http://statementofprinciplesny.blogspot.com>

<sup>470</sup> Le sujet est complexe, mais il est question de la gestion de la faute et de la sentence dans le Talmud. Par exemple, à la lumière de l'aspect innée de l'homosexualité, un juif décide-t-il d'être homosexuel ? Si Adonaï l'a créé ainsi, où est la faute ? Doit-on lapider un homme s'adonnant à de telles pratiques, comme le dit la Mishnah du traité Sanhedrin 7,4 ? Doit-on traiter cette incapacité à ne pas être l'hétérosexuel comme une maladie mentale à l'aune du Talmud de Babylone, traité Hagigah 3b et 4a ? En somme, l'interdit de la pénétration *a tergo* est accepté sans critique : qu'en est-il d'une relation homosexuelle sans pratiques anales, voire sans pratiques sexuelles ? Voir Elliot N. Dorff, Daniel S. Nevins et Avram I. Reisner, « Homosexuality, Human Dignity and Halakhah: A Combined Responsum for the Committee on Jewish Law and Standards », dans *The New Jewish Canon*, dir. Jane Kanarek (Boston : Academic Studies Press, 2020), 404-408.

l'acceptation de ces personnes si elles décident de *pratiquer* l'homosexualité ou si elles vivent avec un partenaire de même sexe. En somme, il s'agit d'un appel à ne pas juger les homosexuels, à les accueillir dans les communautés juives. Cependant, dans le cas où ceux-ci pratiquent l'homosexualité, ils seront jugés telles des personnes violant ouvertement la halakha. Ceci revient à affirmer que l'on peut accepter les homosexuels, tant qu'ils ne vivent pas en tant qu'homosexuels. La nuance se trouve, donc, dans la distinction entre l'attirance et la pratique : être un homme et être attiré par d'autres hommes serait toléré. Du moment que cette attirance est consommée, il y a une violation de la halakha. On dit, essentiellement, de traiter les homosexuels comme des êtres humains et de les accepter dans les communautés, tant qu'ils n'agissent pas comme des homosexuels, car ceci serait une violation halakhique. La réception de cette lettre ouverte créa une polémique et fut très fortement critiquée. En *réaction* à cette lettre ouverte, une lettre similaire fut diffusée au sein de communautés juives ultra-orthodoxes : la *Torah Declaration on Homosexuality*. Ce document, comptant 223 signataires dont des rabbins, des professionnels en santé mentale et des organisateurs communautaires, n'est plus disponible en ligne en raison, semble-t-il, d'un procès juridique.<sup>471</sup> En résumé, bien que je n'aie pas accès au dit document dans son intégralité, il est clair que celui-ci refuse catégoriquement ce que le *Modern Orthodox Statement of Principles* propose. Tout d'abord, l'homosexualité n'existe pas : Dieu ne crée pas d'homosexuels. Ensuite, l'homosexualité est incompatible avec le judaïsme. Enfin, l'homosexualité peut se guérir soit par la théologie ou une thérapie de conversation. Au Québec, la thérapie de conversion est devenue un crime le 7 janvier 2022, car « [t]oute thérapie de conversion est réputée de porter atteinte au droit à l'intégrité et à la dignité de la personne qui la suit<sup>472</sup>. » Du côté des États-Unis, l'*American Psychiatric Association* (APA) affirme qu'aucune preuve crédible ne soutient l'idée selon laquelle une intervention en santé mentale puisse, de manière fiable et sûre, modifier l'orientation sexuelle. Par ailleurs, du point de vue de la santé mentale, il n'est pas nécessaire de chercher à changer son orientation sexuelle<sup>473</sup>. Derrière la *Torah*

---

<sup>471</sup> Rachel Delia Benaim, « Why Did the ultra-Orthodox Anti-gay Manifesto Disappear from the Web? », *Haaretz*, 14 décembre 2015, <https://www.haaretz.com/jewish/2015-12-14/ty-article/.premium/anti-gay-manifesto-vanishes-from-web/0000017f-f48f-d47e-a37f-fdbf8c3f0000>

<sup>472</sup> Québec 2023. *Loi visant à protéger les personnes contre les thérapies de conversion dispensée pour changer leur orientation sexuelle, leur identité de genre ou leur expression de genre*, chapitre P-42.2, à jour au 1<sup>er</sup> avril 2023. LégisQuébec. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/pdf/lc/P-42.2.pdf>

<sup>473</sup> American Psychology Association, « Resolution on Appropriate Affirmative Responses to Sexual Orientation Distress and Change Efforts », 2009. <https://www.apa.org/about/policy/sexual-orientation>

*Declaration on Homosexuality* se trouverait le groupe *Jewish Institute for Global Awareness* (JIFGA) qui, avant 2015, se nommait *Jews Offering New Alternatives for Healing* (JONAH)<sup>474</sup>, la seule organisation de thérapie de conversion juive pour les personnes homosexuelles aux États-Unis. La disparition de cette lettre de la place publique serait le résultat du procès de 2015, où le groupe JONAH fut poursuivi pour fraude à la consommation en raison de sa prétention à changer l'orientation sexuelle d'un individu. En 2019, le groupe fut jugé coupable, appelé à arrêter ses activités dans les 30 jours suivants et à payer 3.5 millions de dollars aux victimes. Ce volet juridique peut sembler superflu dans une histoire de l'interprétation, mais devient signifiant lorsqu'on considère que la lettre insiste sur la possibilité médicale de guérir l'homosexualité, tout en insistant sur le fait que l'homosexualité n'existe pas. On [les tenants de cette position] conçoit cette chose comme étant contre nature, une caractéristique appartenant à la culture de l'Égypte<sup>475</sup>, tout en affirmant que cette même chose n'existe pas et que, de plus, elle peut se guérir : contre nature, existe depuis toujours, n'existe pas, mais peut se guérir. Je me permets une citation longue : l'introduction de la lettre ouverte qui ne saurait être paraphrasée.

The current situation: Over the past few years homosexual activists have infiltrated every aspect of the secular world and have achieved acceptance in the media and most of the general culture. They have been fighting fiercely on issues pertaining to the legitimacy of the homosexual lifestyle in all aspects of society, including homosexual marriage, in order to gain full acceptance. The last line of resistance against acceptance of the homosexual agenda has been mostly from the religious communities<sup>476</sup>.

---

<sup>474</sup> *Jews Offering New Alternatives for Healing*, qui jusqu'en 2022 se nommait *Jews Offering New Alternatives for Homosexuality*

<sup>475</sup> Dans son *Mishneh Torah*, Maïmonides affirme que les relations sexuelles entre deux femmes par *frottement* sont proprement égyptiennes : « nāšim hamməsōlālōt zō bāzō 'āsūr ūmimma'āšēh mišrayim hū' šehuzharnū 'ālāyw šenne'ēmar (wyqr' yḥ g) ». [Traduction libre : les femmes qui se livrent à des comportements dépravés ainsi sont méprisées, sont interdites : ce sont les actes égyptiens, comme nous avons été avertis, comme il est dit (Vayikra 18,3)], voir Hilchot Issurei Biah 21,8, dans Moshe ben Maimon, *Mishneh Torah*, trad. Eliyahu Touger (New York : Moznaim Pub. Corp, 1993) (s.p.) [https://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/960669/jewish/Issurei-Biah-Chapter-Twenty-One.htm#BookInfo](https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/960669/jewish/Issurei-Biah-Chapter-Twenty-One.htm#BookInfo)[https://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/960669/jewish/Issurei-Biah-Chapter-Twenty-One.htm#BookInfo](https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/960669/jewish/Issurei-Biah-Chapter-Twenty-One.htm#BookInfo)

<sup>476</sup> Tel qu'annoncé, la version complète du document n'est plus en ligne. Cet extrait est tiré de Steven Greenberg, « From Oxymoron to Opportunity » *EshelOnline*, <https://www.eshelononline.org/wp-content/uploads/2021/01/Source-Sheets.pdf>

### 3.2.3. Justification de la dimension fondamentaliste de cette interprétation

La classification « fondamentaliste » de l'interprétation de Lévitique 18,22 et 20,13 en tant qu'interdit de l'homosexualité devrait être, à ce stade, plus ou moins évidente si l'on décide d'adhérer à la définition à Morty qui n'est pas, évidemment, sans critiques<sup>477</sup>.

- Nous avons un sentiment de menace : les personnes homosexuelles sont un danger moral.
- Un malaise généralisé quant à la diffusion de l'identité : les personnes LGBT diffusent leur *agenda*.
- Une contre-action prenant la forme de revendications discriminatoires : cette lettre est un exemple réactif où l'on refuse la tolérance, au niveau humain, des homosexuels et l'on prescrit un traitement pseudo-scientifique entraînant des conséquences négatives sur la santé d'autrui.
- Une recherche d'autorité : ce qui est défendu est tout simplement *vrai*. La halakha rejette l'homosexualité.
- L'instance fondamentale provoquant un scandale : cette lettre provoqua une marée de réactions au sein des communautés juives à l'international.
- Une résistance à l'ambiguïté et l'ambivalence : la distinction entre les pratiques homosexuelles et l'orientation sexuelle n'est pas considérée. L'homosexualité n'existe pas, mais elle est interdite et peut-être guérie. Accepter l'existence de l'homosexualité viendrait à positionner Yhwh comme le créateur de cette *déviante*. La nuance entre homosexuel pratiquant et célibataire n'existe pas.
- Une division métaphysique : il y a les bons et les autres. Dans ce cas-ci, il est évident que les personnes LGBT sont les *autres*.
- Fondamentalisme devenant agressif : la thérapie de conversion est une violence physique et mentale. En 2022, 28% de la jeunesse LGBTQ ayant passé par une thérapie de conversation a tenté de se suicider.<sup>478</sup> Je considère que forcer une personne à passer par un processus qui augmente les probabilités de faire une tentative de suicide est une violence.
- Un traitement de l'avenir comme s'il s'était déjà produit : les personnes LGBT sont un danger pour le futur, il faut donc se mobiliser pour combattre leurs actions futures, dans le présent.

Cette correspondance entre les traits marquants du fondamentalisme identifiés par l'historien des religions Martin E. Marty et les éléments de la déclaration [*Torah Declaration on Homosexuality*] présentée plus haut permet d'apposer l'adjectif « fondamentaliste » à l'interprétation « ultra-

---

<sup>477</sup> Il est utile d'utiliser la liste de Marty pour définir le fondamentaliste à titre indicatif, mais il faut prendre en compte ses limites, notamment la simplification excessive et le potentiel de généralisation injuste. De plus, l'on peut critiquer la définition de fondamentalisme de Marty pour son caractère arbitraire et généralisant envers toutes les religions. Il est donc recommandé de l'utiliser, comme je le fais, comme point de départ pour une analyse approfondie afin d'obtenir une compréhension plus complète du phénomène du fondamentalisme.

<sup>478</sup> Ceci baisse à 11% pour ceux et celles n'étant pas passé.e.s par la thérapie de conversion. Un taux très haut. <https://www.statista.com/statistics/1053024/lgbtq-youth-in-us-attempted-suicide-conversion-therapy-experience/>

orthodoxe » où il est question d'homosexualité. Une telle interprétation ne peut se faire sans la catégorie moderne et est une *réaction* à une trop grande acceptabilité des personnes LGBT qui pourraient être un danger pour l'humanité. Je me suis concentré sur la lettre ouverte, car elle me semble un dispositif efficace. Il y a au moins 223 rabbins et professionnels de la santé qui cautionnent une telle interprétation. Or, cet enjeu est bien plus grand qu'une simple lettre. Par exemple, il est mentionné, en 2013, que les personnes violant la prescription seront mises à mort. Pour certains rabbins, ceci devrait être rétabli<sup>479</sup>. Les arguments exégétiques pour appuyer cette interprétation sont non-existants : on se fonde sur la prémisse qu'il est question d'une comparaison. Coucher avec un homme *comme on couche avec une femme* se comprend comme coucher avec un homme. Cette position, quant aux versets du Lévitique, est fort similaire, voire identique, à son analogue chrétien.

#### 3.2.4. Fondamentalisme chrétien

L'interprétation fondamentaliste chrétienne de Lv 18,22 et 20,13 emploie un argumentaire similaire à celui de l'interprétation juive, tout en se fondant sur certains textes du Nouveau Testament et en se revendiquant d'une forme de littéralisme. Au sein du christianisme pré-Réforme, la condamnation du péché de sodomie se faisait à partir du récit de Sodome et Gomorrhe en Gn 19 et non pas du Lévitique. À partir du Moyen-Âge, en France, on retrouve des textes législatifs s'inspirant dudit passage afin de condamner les *sodomites*, néologisme venant de Sodome<sup>480</sup>. Jusqu'à la fin du 18e siècle, tous les traités de droit criminel utilisent le récit de Gn 19 en préambule afin de justifier l'interdiction des actes sexuels entre hommes<sup>481</sup>. Ce n'est que relativement récemment que la justification d'un interdit des pratiques sexuelles entre hommes s'est appuyée sur le Lévitique dans la tradition chrétienne occidentale<sup>482</sup>. L'exemple avec lequel je travaillerai est celui de la *Westboro Baptist Church*. Mon choix se justifie par la clarté de leur slogan : « Dieu déteste les tapettes » : *God Hates Fags*. Le slogan se décline ainsi :

---

<sup>479</sup> Notons que bien que l'homosexualité soit interdite, les conséquences – par exemple la mise à mort – ne sont demandées que pour les hommes. Israel Shahak et Norton Mezvinsky, *Jewish Fundamentalism in Israel* (Londres : Pluto Press 1999), 5.

<sup>480</sup> Thomas Römer et Loyse Bonjour, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible* (Genève : Labor et Fides, 2016), 54.

<sup>481</sup> Lever, *Les bûchers de Sodome*, 397.

<sup>482</sup> Voir Derrick Sherwin Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (Londres : Longman, 1955).

1. La Bible est la parole de **Dieu** et celui-ci est souverain dans l'absolu (Je 32,17; Is 45,7; Am 3,6; Pr 16,4 ; Mt 19,26; Rm 9,11-24;11,33-36, etc.).
2. Le verset utilise le mot abomination, il *déteste*, Dieu **déteste**. Ceci met l'accent sur l'éternelle rétribution ou la punition perpétuelle qui attend la majeure partie de l'humanité, condamnée à une détresse sans fin dans les tourments de l'Enfer, (Lv 20,13.23; Ps 5,5; 11,5; Ma 1,1-3; Ro 9, 11-13, Mt 7,13.23, Jn 12,39-40; 1P 2,8; Jd 4; Ap 13,8; 20,15; 21,27, etc.).
3. Si Dieu déteste les homosexuels, alors ils ne méritent aucun respect : ce sont des **tapettes**, des *faggots*. En somme, l'idée que « all impenitent sodomites (under the elegant metaphor of "FAGS" as the contraction of faggots, fueling the fires of God's wrath) will inevitably go to hell (Ro 1,18-22; 1Co 6,9-11; 1Ti 1,8-11; Ju 7, etc.<sup>483</sup>) »

L'interprétation de la *Westboro Baptist Church* n'est pas isolée : plusieurs églises évangéliques, souvent baptistes ou pentecôtistes, partagent cette vision<sup>484</sup>. En se fiant sur leur doctrine de base, l'homosexualité est un indicateur de la fin des temps, d'où leur haine. Mon travail ne porte pas sur l'homosexualité dans la Bible, encore moins dans la Bible chrétienne. En d'autres termes, l'idée que la Bible, chrétienne ou juive, condamne ou non les pratiques sexuelles entre hommes se doit d'être distinguée d'une exégèse historique portant sur des versets traditionnellement interprétés ainsi<sup>485</sup>. Ce qui m'intéresse, c'est comment on interprète *spécifiquement* le Lévitique. En ce sens, la *Westboro Baptist Church* interprète la traduction anglaise de manière littérale : « The message of the *Westboro Baptist Church* is as plain as the Bible itself<sup>486</sup>. » Comme mentionné dans l'introduction, Cobb soutient que la rhétorique de ce groupe recourt au livre du Lévitique afin de justifier ses positions : « Leviticus is just a bold reference that footnotes the fact that no matter

---

<sup>483</sup> Une première version de cette déclinaison du slogan fut rédigée, mais celle-ci a été améliorée grâce à l'analyse de Cobb présentée en introduction. Voir Cobb, *God Hates Fags*, 23.

<sup>484</sup> Il y a tellement d'exemples aux États-Unis que je peine à choisir. Pour Robert Jeffress, Pasteur de la First Baptist Church à Dallas, en parlant des homosexuels : « What they do is filthy. It is so degrading that it is beyond description. And it is their filthy behavior that explains why they are so much more prone to disease. » Au Québec, les règlements de l'Église Nouvelle-vie (méga église chrétienne évangélique pentecôtiste située à Longueuil) : « [...] tout manquement moral impliquant une conduite sexuelle ou une déviation sexuelle (notamment, mais sans limitation, l'adultère, l'homosexualité, l'inceste, l'agression sexuelle, la pornographie et les contacts inconvenant avec le sexe opposé). » En ordre de citation: Trudy Ring, « The Anti-LGBTQ Extremists of Evangelicals for Trump. », *The Advocate*, 7 Janvier 2020, <https://www.advocate.com/election/2020/1/07/anti-lgbtq-extremists-evangelicals-trump>; Jean-Phillipe Proulx, « Le plus "hipster" des mouvements évangéliques du Québec », *Le Devoir*, 10 novembre, 2018, <https://www.ledevoir.com/societe/541073/le-plus-hipster-des-mouvements-evangeliques-du-quebec>

<sup>485</sup> Je le répète, je ne recherche pas un *âge d'or* des sexualités où tout le monde était libre sexuellement et sans catégorie : non. Je m'intéresse à la matrice des interprétations historiques que l'on peut faire à partir de Lv 18,22 et 20,13 : nuance.

<sup>486</sup> Westboro Baptist Church, « Letter to Earth Wellers », 1.

how much one might love the sinner, the sin's outlaw qualities cannot be overlooked<sup>487</sup>. » Je m'efforce de faire une distinction, car il est crucial de maintenir une séparation claire. Dans le cadre de la *Westboro Baptist Church*, l'interprétation est canonique, où les écrits de Paul sont utilisés pour renforcer l'interprétation du Lévitique. Cependant, dans ma propre perspective de reconstruction, je n'inclus pas le Nouveau Testament. Je considère que l'analyse du Lévitique n'est en rien redevable au Nouveau Testament et à l'analyse typologique développée à partir de ce dernier. Pour la *Westboro Baptist Church*, l'interprétation du Lévitique n'est pas spécifiquement liée aux versets, mais plutôt à l'aversion que Dieu exprimerait dans ceux-ci. Ceci est clair dans la déclaration suivante :

The genesis of God's hatred of homosexuality is found in the book of Genesis and it continues throughout the whole Bible. At its essence, God's hatred of homosexuality is tied to God's decision at creation itself to create male and female and to have respect for that relationship and none others<sup>488</sup>.

Homosexuality is specifically mentioned in the Bible, both in the Old and New Testament many times (see later in this section). [...] But, even if homosexuality was not specifically referenced in the Bible, it is still prohibited as fornication. So, all the verses against fornication apply to homosexuality as just another form of whore monger<sup>489</sup> [...].

Ce que dit ou ne dit pas le Lévitique est sans importance : Dieu déteste l'homosexualité. À ce sujet, on se réfère – classiquement – à Genèse 19, avec Sodome et Gomorrhe, mais également à la création binaire des êtres humains en Genèse 1,27. La mention jugée « spécifique » est celle des sodomites : les sodomites sont ceux pratiquant la sodomie, donc les homosexuels, donc les tapettes. Notons que la *Westboro Baptist Church* se présente comme étant pacifique, non violente. C'est Dieu seul qui déteste : la congrégation ne fait que répandre la bonne nouvelle : « The *Westboro Baptist Church* is completely and totally non-violent. This little church does not hate anyone. We'll say it again: We do not hate anyone, not even homosexuals. [...] We are no threat to anyone. All we have and all we ever use are WORDS, to persuade men. 2 Cor. 5 :10<sup>490</sup>. » Je ne

---

<sup>487</sup> Cobb, *God Hates Fags*, 25.

<sup>488</sup> *Ibid.*, 27-28.

<sup>489</sup> *Ibid.*, 27. ; Attention : les membres de la WPC ont tendance à se déresponsabiliser en disant que ce n'est pas le pécheur que Dieu déteste, mais bien le péché. Or, le slogan n'est pas *God Hates Homosexuality*, mais bien *God Hates Fags*.

<sup>490</sup> Westboro Baptist Church, « Letter to Earth Wellers », 7.

ferai pas le même exercice pour justifier que ceci est une lecture fondamentaliste du Lévitique, car le postulat est justement que des *façons de faire* sont partagées avec le fondamentalisme de certains juifs ultra-orthodoxes. Avec son absence de nuances, sa violence verbale et discursive et son exclusion de l'autre, l'interprétation fondamentaliste chrétienne selon laquelle le Lévitique prohibe l'homosexualité présente de remarquables similitudes avec l'interprétation ultra-orthodoxe juive mentionnée plus tôt.

### **3.2.5. Précision sur l'interprétation fondamentaliste**

Cette première étape de l'histoire conceptuelle de l'interprétation de Lv 18,22 et 20,13 avait pour but de mettre en exergue la structure fondamentaliste d'une lecture en termes d'interdit de l'homosexualité. Je précise que ces interprétations ne sont pas de même nature que ce que je propose : elles sont confessionnelles. Or, il y a tout de même une aspiration partagée entre celles-ci et une exégèse historique. Tout comme certains juifs orthodoxes et les membres de la *Westboro Baptist Church*, j'aspire à comprendre le *Sitz im Leben* du texte, malgré nos approches différentes. Il convient de souligner que la distinction fondamentale réside dans la revendication de la vérité absolue, une prétention que je n'ai pas, car je propose une matrice de possibilités interprétatives, ainsi que dans les différences méthodologiques. La prochaine catégorie d'interprétation, tout en restant *proche* des idées fondamentalistes, le fait en employant une méthode exégétique : il s'agit de l'idée selon laquelle Lv 18,22; 20,13 correspond à une interdiction des pratiques sexuelles entre hommes, et ce, de manière universelle.

### **3.2.6. Interdiction universelle des pratiques sexuelles entre hommes.**

Cette catégorie d'interprétation fait une légère distinction entre l'homosexualité, soit le concept moderne, et les pratiques sexuelles entre hommes. Cependant, la nuance est rapidement délaissée : une interdiction des pratiques est, de facto, une interdiction de l'orientation sexuelle. Le représentant le plus prolifique de cette vision des choses est l'étatsunien Robert A. J. Gagnon (1958-). Ce théologien et bibliste du Nouveau Testament a publié plusieurs livres sur le sujet<sup>491</sup>. Son leitmotiv ? Défendre l'idée que la mention de pratiques sexuelles entre hommes est évidente

---

<sup>491</sup> Il est l'auteur de 14 articles et 2 monographies sur le sujet de l'homosexualité. À ce sujet, voir son blogue où l'on trouve son curriculum : <http://www.robagnon.net/CVofRobertGagnon.htm>

dans la Bible. Bref, exactement l'opposée de la thèse que je défends dans ce mémoire. Il y a plusieurs arguments d'ordre théologique que je ne peux aborder en détail : je laisse la théologie aux théologien.ne.s<sup>492</sup>. Tout comme la *Westboro Baptist Church*, Gagnon interprète aussi les passages de l'AT où il serait question de pratiques sexuelles entre hommes à la lumière des écrits de Paul, du Deutéro-Paul et d'arguments christologiques. Gagnon interprète, également, les *preuves* textuelles de l'AT à la lumière d'auteurs juifs allant de 200 AEC jusqu'à 200 EC<sup>493</sup>. Il suppose que les normes sociales « décrites » dans la bible hébraïque – l'AT pour lui – sont une donnée objective de la réalité, en tout point immuable d'un point de vue historique. Il soutient également que la datation du Lévitique a peu d'importance et mise sur l'argument selon lequel le « Code de Sainteté [H] » est pré-exilique<sup>494</sup>. En dépit de son indifférence à l'égard de la datation, son raisonnement présuppose implicitement que le mode de pensée observé chez Philon et Josèphe est automatiquement celui des auteurs/scribes du Lévitique, négligeant ainsi les quatre siècles [minimum] de différences qui permettent amplement un changement des normes culturelles et sociales. Je m'interroge sur la valeur de transposer des normes sociales d'une époque donnée à un univers littéraire construit/rédigé des siècles auparavant. Est-ce que cela enrichit notre compréhension ou s'agit-il simplement d'une projection anachronique qui n'apporte pas de réelle clarté à l'analyse ? L'auteur affirme que Lv 18,22 et 20,13 sont des versets pré-exiliques puisqu'Ézéchiel aurait eu ceux-ci en tête lorsqu'il décrit les actions commises à Sodome et Gomorrhe : selon Gagnon, ce qui est abominable, pour Ézéchiel (Ez 16,50) n'est pas le manque d'hospitalité, mais spécifiquement les rapports homosexuels<sup>495</sup>. Dès lors, Ézéchiel le prêtre-

---

<sup>492</sup> Gagnon fait intervenir un argument de théologie holiste biblique en défendant une « hétérosexualité » inhérente au dessein de la création. Par exemple, il voit en Gn 9,20-27 un viol « homosexuel », tout comme en Jg 19,22-25; pour lui, la faute a trait à l'aspect homosexuel du récit et il refuse qu'il soit seulement question de domination ou de pouvoir. Il affirme que les violeurs en Jg 19 étaient des homosexuels et qu'ils avaient du désir, des passions homosexuelles exclusives [97]. En fait, il tente de démontrer que c'est impossible que le Dieu chrétien ait créé des personnes contre nature. Ce faisant, il parle des homosexuels comme étant « victimized by homosexual urges ». Je considère que cette conversation dépasse mon champ d'expertise et d'intérêt, dans la mesure où son utilisation transhistorique du concept d'exclusivité sexuelle, l'*homosexualité*, est utilisée sans raffinement aucun. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 31.

<sup>493</sup> Il se réfère à la conception des sexualités dans le judaïsme antique, selon Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie pour démontrer que le sexe entre personne de même sexe était *contre nature* [159-180]. Quant au christianisme, il se base principalement sur les épîtres pauliniennes afin de dire la même chose : l'« homosexual sex » est contre nature (Ro 1,24.26-27; 2,1-3.20; Co 6,9-11; 1Ti,8-10), *Ibid.*, 229-332.

<sup>494</sup> Il met de côté le débat de datation et tient pour acquis l'autonomie de [H]. Selon lui, puisqu'hypothétiquement quelques passages sont pré-exiliques, le tout devrait être traité ainsi jusqu'à preuve du contraire : argument fallacieux. *Ibid.*, n.179, 111-112.

<sup>495</sup> *Contra* Bailey, Boswell, Boyarin et Nissinen.

prophète du 6<sup>e</sup> siècle AEC, connaissait et savait que Lv 18,22 et 20,12 faisaient référence à des pratiques sexuelles entre hommes<sup>496</sup>.

De manière semblable à l'énoncé de foi de la *Westboro Baptist Church*, Gagnon souligne que ce qui est décrit en Lévitique est secondaire, car il est *évident* que de telles pratiques étaient interdites<sup>497</sup>. Pour appuyer son affirmation, il se base sur Gn 19 et Jg 19. Dans les deux cas, à son avis, il est fait mention du viol homosexuel. La thèse selon laquelle le péché à l'origine de la destruction de Sodome et Gomorrhe était l'homosexualité a été notamment remise en question par le théologien Derrick Sherwin Bailey<sup>498</sup>. À partir d'une perspective historique et exégétique, ce dernier proposa non seulement que l'enjeu central de Gn 19 est l'hospitalité, mais également que l'interprétation « sodomite » est une construction médiévale<sup>499</sup>. Cette interprétation est pourtant encore défendue. Par ailleurs, il est important de problématiser l'utilisation que fait Gagnon de la violence au sein de ces versets. Pour ce dernier, il est question de viol homosexuel. Pour le spécialiste de l'AT James Harding, cette expression est problématique. Tout d'abord, elle est, selon lui, anachronique dans la mesure où le viol est un concept inexistant dans ce temps donné et cette situation donnée<sup>500</sup>. Ensuite, le viol est beaucoup plus que de la sexualité et ne saurait être défini par le qualificatif « homosexuel » : il suppose une dynamique de pouvoir. Sur le plan historique, en Mésopotamie, il existait une loi interdisant à un homme de pénétrer *a tergo* par coercition. La conséquence de commettre cet acte ? Une pénétration *a tergo* forcée suivie d'une castration, se comprenant par la transformation de l'homme en eunuque : ayant émasculé son semblable, il est, à son tour, émasculé de manière définitive<sup>501</sup>. L'orientation sexuelle, dans ce cas-là, n'est pas

---

<sup>496</sup> Selon lui, Ézéchiel mentionne le péché de la sodomie en citant [H] en Ez 16,50, en utilisant le terme *to'eba*. Cet argument est cyclique, car il repose sur la certitude que le passage de Lv 18,22 fait référence à la sodomie, ce qui est corroboré par Ez 16,50. Cependant, l'interprétation d'Ez 16,50 nécessite que Lv 18,22 fasse allusion à la sodomie. Ainsi, Ez 16,50 est utilisé comme preuve circulaire pour soutenir cet argument. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 79-85.

<sup>497</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>498</sup> Voir Derrick Sherwin Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*.

<sup>499</sup> Mark D Jordan, « Derrick Sherwin Bailey », dans *Christianity and Family Law*, dir. John Witte Jr. (Cambridge : Cambridge University Press, 2017), 403.

<sup>500</sup> Sur ce point, je ne suis pas d'accord : une relation sexuelle forcée est un viol. Nous pourrions me dire que je manque de constance dans la mesure où ma position quant à l'homosexualité tend vers un nominalisme. Or, je ne considère pas les deux concepts comme étant équivalents : l'homosexualité intègre une composante étimologique, identitaire et bien plus.

<sup>501</sup> § 19-20, Tablette « A » des *Lois médio-assyriennes*, dans *The Assyrian Laws*, dir., trad. Godfrey Rolles Driver et John C. Miles (Oxford : Clarendon Press, 1935), 390-391.; Jean Bottéro et Herbert Petschow, « Homosexualität », dans *Reallexikon der assyriologie und vorderasiatischen archäologie* 4, dir., Erich Ebeling et Bruno Meissner (Berlin : Walter de Gruyter), 459-468.

applicable : l'aspect de désir, d'orientation ou d'exclusivité n'est pas l'enjeu, mais bien la domination d'un homme par un autre sous la forme de la pénétration. La menace de viol contre le lévite en Jg 19 comme un viol homosexuel plutôt qu'un viol masculin renforce et perpétue des attitudes homophobes. En effet, on suggère ainsi que la motivation derrière le viol du Lévite est le désir sexuel plutôt que, par exemple, le désir de l'humilier en le féminisant. Cette description suggère également qu'il existe une relation inhérente entre l'homosexualité et le viol, et que le viol est considéré comme plus représentatif de l'homosexualité qu'une relation homosexuelle consensuelle et engagée. Par exemple, lorsqu'un homme viole une femme, les théologiens ne décrivent pas l'acte tel un « viol hétérosexuel ». Il n'y a aucune raison de supposer que les hommes de Gibeon étaient motivés par le désir sexuel, et il est incorrect de considérer le viol d'un homme par un autre homme ou des hommes comme un cas exemplaire d'homosexualité. Ainsi, l'utilisation des exemples tirés de Gn et de Jg est problématique, car elle suppose une corrélation simpliste et stigmatisante entre l'homosexualité et des actes de violence sexuelle, renforçant ainsi les préjugés et les attitudes discriminatoires envers les personnes LGBTQ. À la rigueur, ceci est secondaire : qu'un théologien croit que l'homosexualité est immorale ne change pas grand-chose. Le problème se trouve au niveau académique, lorsque de telles positions viennent influencer un travail ayant une prétention à l'historicité. Gagnon, en ce sens, condamne l'homosexualité avant de produire son exégèse. En délaissant les perspectives exégétiques historiques, notamment en considérant que l'association entre l'homosexualité et Gn 19/Jg 19 est évidente, il néglige les nuances et les diverses possibilités d'interprétation. Cette approche, qui ne prend même pas la peine d'« écarter systématiquement toutes les prénotions », biaise son travail et limite la compréhension globale du texte biblique, empêchant ainsi une exploration axiologiquement neutre et complète de son sens historique et culturel<sup>502</sup>.

Sur le plan philologique, Gagnon traduit le verset en intégrant la particule de comparaison. Il n'en explique pas la raison, mais offre une note de bas de page stipulant qu'à une date ultérieure, les rabbins et les chrétiens ont inventé une nouvelle expression à partir du mot *zākār* et du mot *miškābē* afin de décrire le pénétrant lors d'une relation sexuelle entre hommes<sup>503</sup>. Une traduction, donc, à

---

<sup>502</sup> Je reprends une formulation durkheimienne, car c'est celle que je trouve la plus claire, mais il est question, également, de neutralité axiologique : l'auteur a comme position que l'homosexualité est immorale et construit tout son argumentaire pour le prouver. S'agit-il d'un travail académique, ou d'un livre confessionnel adoptant une *esthétique* académique ? Durkheim, *Les règles de la méthode*, 31.

<sup>503</sup> Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, n. 178, 111.

partir de la tradition plutôt qu'à partir d'une analyse linguistique. L'argument principal, pour Gagnon, est le mot *tô 'ēbāh*, désignant une chose abominable<sup>504</sup>. S'ensuit une condamnation de l'immoralité de l'homosexualité et une explication du pourquoi *Dieu* déteste l'homosexualité. Ceci dépasse mes compétences<sup>505</sup>. Enfin, il conclut en affirmant que l'interdit des pratiques sexuelles entre hommes, bien que l'on doive éviter l'anachronisme, reste la même *chose*. Le titre de son livre met l'accent sur les « homosexual practices », car il reconnaît que l'homosexualité, en tant que concept d'orientation sexuelle, est un anachronisme. Or, ceci n'est qu'un leurre, car tout le long de son livre, il parle de l'homosexualité comme désir inhérent et non seulement comme pratique<sup>506</sup>. Sur le plan théologique, il suggère qu'un tel interdit n'est pas seulement applicable aux anciens Israélites, mais bien à toutes les personnes – chrétiennes ou non : « the homosexual and lesbian are not the church's enemy but people in need of the church's support for restoring to wholeness their broken sexuality through compassion, prayer, humility, and groaning together for the redemption of our bodies<sup>507</sup>. » La majorité de l'argumentaire de Gagnon est d'ordre théologique et du domaine de la foi. Celui-ci croit *sincèrement* que l'homosexualité est une atrocité : acceptons ceci, un instant, sous la tutelle de la liberté religieuse<sup>508</sup>. Le problème est le non-respect des limites du croire : pour Gagnon, que l'on soit chrétien ou non, il faut respecter ce que la Bible chrétienne nous dit, dont Lv 18,22. Que l'on accepte ou non la Bible chrétienne telle une révélation, l'homosexualité est un danger puisqu'elle mine les efforts et la qualité de vie des hétérosexuels. C'est-à-dire qu'un monde où il existe des homosexuels est un danger pour les hétérosexuels<sup>509</sup>. Puis, il énumère cinq risques en lien avec l'homosexualité :

- Problèmes de santé : VIH, hépatite, cancer du rectum, maladie mentale, taux de suicide élevé. (Notons qu'il ne mentionne pas qu'une des causes de la maladie mentale et du taux de suicide est l'homophobie, les thérapies de conversion, le jugement d'autrui, etc.)
- Une augmentation des activités pédophiles.
- Une destruction des normes sociétales et ecclésiales.

---

<sup>504</sup> *Ibid.*, 117-118.

<sup>505</sup> À moins qu'il soit question de comprendre pourquoi Dieu [le personnage littéraire ou historique, par exemple Yhwh] dans la Bible, déteste. Or, Gagnon parle de Dieu, non pas du personnage littéraire, mais du principe premier, *le Dieu*. En contexte d'athéisme méthodologique, une telle question n'est pas applicable.

<sup>506</sup> Il le fait dans la même page. Il commence en expliquant qu'il n'est pas question d'homosexualité [orientation], pour ensuite parler des « urges » [impulsions]. Enfin, il dit qu'il n'est pas intéressé par ces « urges », mais il en fait l'élément central de son argumentaire lorsqu'il est question de viols « homosexuels » guidés par ces mêmes impulsions. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 37-38.

<sup>507</sup> *Ibid.*, 492.

<sup>508</sup> L'intolérance est-elle un droit ?

<sup>509</sup> *Ibid.*, 488.

- Une destruction des normes du genre.
- L'ostracisation des personnes « anti-homosexualité », traitées comme des racistes<sup>510</sup>.

Nous retrouvons donc un sentiment de menace où un groupe s'oppose à un autre. Il existe certainement un grand niveau de réactivité sur cette question : Gagnon offre des réponses et des recensions pour la grande majorité des livres et des articles sur le sujet, toujours en insistant sur le danger de l'acceptation religieuse et sociale de l'homosexualité<sup>511</sup>. Enfin, il y a très peu d'ouverture à l'ambiguïté ou à l'ambivalence dans ses recherches : son interprétation historique est la seule, la bonne, la vraie, celle qui est révélée. Une interprétation, donc, plutôt fondamentaliste, mais possédant une certaine sophistication méthodologique : un homophobe, non seulement fier de l'être, mais se défendant de manière exégétique. En définitive, je respecte sa position théologique basée sur la révélation. N'ayant pas accès à celle-ci – la révélation –, je m'en tiens à une analyse linguistique s'inscrivant dans un contexte d'exégèse historique. Gagnon n'offre aucun argument philologique rigoureux pouvant être utile au sein de l'établissement d'une analyse critique. Plutôt, il s'en tient à une construction dogmatique et morale. Retenons donc une certaine évolution dans ma manière de présenter les diverses interprétations : une première catégorie où l'homosexualité est un concept que l'on peut utiliser de manière transhistorique, tout en insistant sur le fait que celui-ci n'existe pas. Ensuite, une interprétation où l'homosexualité est, certes, un concept moderne, mais qui est décrit dans la Bible, autant dans la Bible hébraïque que dans le NT<sup>512</sup>. Dans les deux cas, l'homosexualité est la cause du malheur des hétérosexuels, une atrocité abominable qui ne saurait être acceptée, autant dans la société civile que dans les églises/synagogues. Je suis de l'avis que ces deux catégories *utilisent* un langage fort différent du mien. Comme mentionné, je ne peux aborder en détail les arguments dogmatico-théologiques. Que Dieu soit contre les homosexuels dépasse mon intérêt, celui-ci se limitant aux possibles interprétations historiques d'un texte dans un temps donné et une société donnée. Ayant présenté les interprétations fondamentalistes, il est temps de nous diriger vers des interprétations

---

<sup>510</sup> Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 488-489.

<sup>511</sup> Gagnon possède un blogue entier sur cette question : la majorité de ces publications ont pour but de combattre les effets de l'homosexualité. Voir son blogue, <http://www.robgagnon.net>.

<sup>512</sup> La nuance est difficile à cerner, car même s'il considère les éléments anachroniques, il les intègre dans sa recherche : très vite, il fait le saut entre *pratique* et *rôle/orientation*. Bref, il intègre les éléments critiques, mais de manière très superficielle pour ensuite tomber dans le fondamentalisme *classique*.

contextuelles, certainement plus nuancées. Je partage le même langage avec ces interprétations : il s'agit des exégèses critiques et rigoureuses, offrant des preuves empiriquement observables.

### 3.3. Interprétations circonstanciées

Les interprétations circonstanciées sont celles qui proposent qu'il soit question de pratiques sexuelles entre hommes sous des conditions ou des modalités spécifiques : les interprétations de l'interdiction varient en fonction des circonstances particulières ou du contexte dans lequel l'action est effectuée. Dans ces lectures, l'idée qu'il soit question de l'orientation sexuelle « homosexualité » est rejetée : l'enjeu est une pratique. On trouve des interprétations circonstanciées au sein du Talmud<sup>513</sup>. À titre d'exemple, il est compris que les interdits du Lévitique sont spécifiques : est interdit seulement ce qui est écrit. De ce fait, si l'on considère qu'il est question de pénétration anale, les fellations et autres pratiques sexuelles seront alors tolérées : l'interdit de la pénétration *a tergo* serait donc exclusif et contextuel<sup>514</sup>. Nous retrouvons également des interprétations en termes d'interdits de pratiques sexuelles entre *certaines* hommes : des hommes mariés, des hommes d'une même famille ou de la famille de la femme (épouse). Une interprétation contextuelle/circonstanciée peut être, également, conditionnelle au temps et au lieu : ainsi, l'interdit porterait exclusivement sur le fait d'avoir des relations sexuelles avec un homme dans un contexte cultuel. Je propose deux sous-catégories d'interprétations contextuelles : les traditionnelles et celles que je qualifie de « post-particule de comparaison ». Dans les interprétations traditionnelles, la particule de comparaison est présumée et utilisée afin de comparer la relation sexuelle avec un homme à celle avec une femme alors que, comme le nom l'indique, les interprétations post-particules de comparaison problématifient cette idée, provoquant un changement paradigmatique au sein des interprétations que l'on peut produire de ces versets.

#### 3.3.1. L'expression *miškabê 'iššāh* et la particule de comparaison

Les interprétations contextuelles de l'expression *miškabê 'iššāh* dépendent de la présence d'une particule de comparaison. De ce fait, je comprends ces interprétations comme étant certainement académiques, mais aussi issues de la tradition, celle-ci étant juive, catholique, protestante ou même

---

<sup>513</sup> Boyarin offre une présentation des évidences que l'on retrouve dans le Talmud. Voir Daniel Boyarin, « Are There Any Jews in "The History of Sexuality" ? », *Journal of the History of Sexuality* 5, n°3 (1995) : 333-355.

<sup>514</sup> « As the Talmud understood it, male-male sexual practices other than anal intercourse are not prohibited by the Torah and only fall under the category of masturbation, which is the same, whether solo or in concert. Boyarin, « Are There Any Jews », 339.

universitaire<sup>515</sup>. Une telle affirmation ouvre le gouffre entre une approche maximaliste et une méthode minimaliste, ou – si l'on préfère – liée à l'historiographie critique. Comme le note Niesiołowski-Spanò, les interprétations historico-critiques nouvelles sont souvent rejetées par un argument de la majorité : un consensus. Un tel consensus est évidemment nécessaire pour faire de la *bonne science*, mais n'est pas un argument suffisant pour rejeter une hypothèse. Comme le notait le bibliste Philip R. Davies (1945–2018), un tel refus devrait se faire à l'aide d'une démonstration méthodologique, plutôt qu'un simple appel à la majorité. Dans son cas, il relate qu'à la suite de son affirmation plaçant le Deutéronome en contexte perse, *contra* un contexte josianique, les réactions ne furent point d'ordre méthodologique, mais bien un appel à la majorité ou des appels à l'autorité, citant des auteurs classiques<sup>516</sup>. Enfin, il est difficile de paraphraser une phrase aussi claire : « Scholars follow traditional opinions not necessarily because they are better than the new ones but because they are traditionally accepted and, more importantly, because we know them the best<sup>517</sup>. » Il convient d'adopter une approche critique à l'égard des interprétations suivantes qui, bien souvent, n'osent pas remettre en question ce qui semble évident, à savoir l'interprétation basée sur une comparaison : celle de la tradition.

La particule de comparaison, identifiant Lv 18,22 et 20,13 comme une interdiction de relations sexuelles entre hommes, se trouve dès la première publication de la Bible traduite en anglais, soit

---

<sup>515</sup> C'est-à-dire qu'il s'agit d'une tradition construite au sein de départements, une « évidence » réservée aux membres de certaines écoles de pensée, de certains milieux, etc. Ce que j'essaie de dire, c'est que la construction de la tradition dépasse le domaine religieux et peut également se produire au sein d'institutions non-religieuses, tout en fonctionnant de manière très similaire. Bien que je reste sceptique quant à l'étiologie de la religion et que je ne puisse affirmer catégoriquement que « there is no data for religion », comme il le fait, il est pertinent de citer Jonathan Z. Smith qui appelle les chercheurs en histoire des religions à être inlassablement conscients d'eux-mêmes : cette conscience en soi constituerait leur expertise principale et leur objet d'étude prédominant. Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown. Chicago Studies In the History of Judaism* (Chicago : University of Chicago Press, 1982), xi.

<sup>516</sup> « The radical reconstruction of the history of Israel and Judah by Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, which depends in turn on the work of Baruch Halpern, proposes essentially a thesis to which I am also essentially wedded, that the Hebrew Bible does not report for the most part contemporary events or reflect first-hand knowledge, but is an ideological throwback from a later age. The essential difference between these fine scholars and me is that their "later age" is Josianic and mine is Persian. I do not imagine that the arguments of this paper will convert these scholars (or any others) to my own opinions. But I am interested to see what kind of historical methodology will be produced to argue that after all Deuteronomy's core is a lawbook from the time of Josiah. », voir Philip R. Davies, « Josiah and the Lawbook », dans *Good Kings and Bad Kings: The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, dir. Lester L. Grabbe, (Londres : T&T Clark, 2005), 65-77.

<sup>517</sup> Łukasz Niesiołowski-Spanò, « How Did "Minimalists" Change Recent Biblical Scholarship? », *Scandinavian Journal of the Old Testament* 34, n°1 (2020) : 48.

la Bible chrétienne de Wycliffe. La plus ancienne version de la traduction de Wycliffe, qui a utilisé la Vulgate comme texte source, inclut une particule de comparaison<sup>518</sup>.

Wiþ a maal þow fhalt not be mengid, **bi maner of** goyng to gidere wiþ womman, for abhomynacioun it is<sup>519</sup>. (c. 1380)

He þat flepiþ wiþ a maal, **bi maner of** goyng togidere wiþ a womman, eiþer haþ wrouzt ful vnleeful þing, þurȝ deþ die þei; þe blood of hem be vpon hem.

Cette traduction, de Wycliffe et ses contributeurs, est en moyen-anglais. L'idée de faire une action *comme* on le fait avec une femme est indiquée par l'utilisation du terme – que je traduis en anglais moderne – « by manner of ». Or, sur le plan strictement linguistique, il est incongru que Wycliffe et ses co-traducteurs soient arrivés à une telle traduction. La particule de comparaison ne se trouve pas en Lv 18, 22, ni 20,13 de la Vulgate. La traduction latine aurait pu inclure une telle particule, car elles existent en latin sous la forme de *sicut, ut, ita, quemadmodum, similis, velut* ou bien *tamquam*<sup>520</sup>. La comparaison globale entre deux prépositions, avec *cum*, est possible en latin à condition que la préposition soit agencée par *tum*. La seule préposition, dans le texte latin, est *cum*. L'utilisation de cette préposition avec l'ablatif peut, en effet, démontrer une façon de faire. Par exemple *cum gravitate loquitur* se traduit pas « il parle avec lourde/grande/imposante dignité<sup>521</sup>. » Or, celle-ci se trouve au début du verset et non avant l'expression :

**cum** : préposition

**masculo** : masculin, singulier, ablatif

**non** : adverbe

**commisceberis** : verbe, futur, deuxième personne du singulier, indicatif, passif, de la première conjugaison

**coitu** : masculin, singulier, ablatif

**femineo** : féminin, singulier, ablatif

quia : conjonction de subordination

**abominatio** : féminin, singulier, nominatif ou accusatif

**est** : verbe, présent, troisième personne du singulier, indicatif, actif, de la première conjugaison

---

<sup>518</sup> « English Bible Versions », dans Johann Jakob Herzog, *A Religious Encyclopaedia. Or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology. Based on the Real-Encyclopädie of Herzog, Plitt, and Hauck* (États-Unis: Funk & Wagnalls, 1891), 731-732 [ville d'édition non disponible];

<sup>519</sup> Lv 18,22 et 20,13, dans *Wycliffe Bible Early Version*, version en ligne produite à partir de l'édition de 1850 de Josiah Forshall et Frederic Madden. <https://www.scribd.com/document/324581901/Wycliffe-Bible-Early-Version>

<sup>520</sup> Bernard Bortolussi, *Bescherelle. La grammaire du latin*, Paris : Hatier, 2008, § 149; §224; §236-239, §301, §335.

<sup>521</sup> L'exemple vient de Charles E. Bennett, *A Latin Grammar*, Nordwood: Nortwood Press, 1908 [1895], 107. Il traduit *gravitate* par « great », *Ibid.*

Dans ce cas-ci, la préposition *cum* introduit le complément circonstanciel de manière à l’ablatif, puisque le groupe nominal à l’ablatif – *masculo* – n’est pas accompagné d’un adjectif, ni d’un déterminant<sup>522</sup>. *Cum* est, donc, à comprendre comme un indicateur d’accompagnement. Dans le même ordre d’idée, cette préposition, lorsqu’elle est suivie de l’ablatif, se comprend par un rapport logique. Il est donc possible de traduire par *avec un homme, en conjonction avec un homme, accompagné d’un homme*<sup>523</sup>. Ceci n’est qu’un exemple parmi d’autres de traduction faisant l’ajout nécessaire pour produire une comparaison<sup>524</sup>. J’insisterai sur ce point, car les interprétations suivantes travaillent à partir de traductions intégrant ladite particule.

### 3.3.2. Interprétations circonstancielles traditionnelles

Comment couche-t-on avec une femme ? Cette question est centrale afin de comprendre la logique de l’interprétation suivante. Si le texte interdit aux hommes de *coucher comme avec des femmes*, il est impératif de définir la façon, pour un mâle, de coucher avec une femme. L’explication littérale est le coït vaginal. Ainsi, il ne faut pas, si nous sommes un homme, avoir pratiqué un coït vaginal à un homme. Le Talmud se questionne : si l’homme n’a pas de vagin, quelle est donc l’équivalence d’un coït vaginal pour l’homme ? La réponse est une pénétration anale. En effet, cette position est défendue dans le traité Sanhédrin 54b du Talmud de Jérusalem. Notons que Shlomo Yitzchaki, dit Rashi, utilise la métaphore d’une « broche qui rentre dans un tube » afin de décrire l’action mentionné en Lv 20,13<sup>525</sup>. Il est donc interdit à un homme de pénétrer *a tergo* un autre homme. Nous retrouvons l’équivalent de cette interprétation dans le milieu académique. Ceci ouvre la porte à l’acceptabilité de rapports *alternatifs* entre hommes. Ce faisant, les autres pratiques pourraient être acceptées, par exemple les attouchements ou les frottements<sup>526</sup>. Or, l’agent réceptif est également à considérer : qui est le pénétrant et qui est le pénétré ? Pour certains exégètes, ce n’est

<sup>522</sup> Bortolussi, *La grammaire du latin*, §110.

<sup>523</sup> Bennett, *A Latin Grammar*, 107.

<sup>524</sup> Par exemple la Bible d’Olivétan : « Tu ne coucheras point avec le masle par copulatiō feminine : car cest abomination. » Voir Pierre Robert Olivétan, *La Bible d’Olivétan*, Neuchâtel, 1535, 86.

<sup>525</sup> « *mškb ’šh. maḵnîs kāmīḵhōl bišpōpere* : He enters as the painting stick (is inserted) in the tube. » dans Rabbi Abraham Ben Isaiah et Rabbi Benjamin Sharman, *The Pentateuch and Rashi’s Commentary. A Linear Translation into English. Leviticus* (Brooklyn : S.S. & R. Publishing Company Inc., 1977 [1950], 202.

<sup>526</sup> Comme le propose le rabbin et commentateur de la Torah du 13<sup>e</sup> siècle, Hezekiah ben Manoah, nommé Chizkuni, les frottements, les caresses, les attouchements ou le « retrait prématuré » de l’organe masculin (probablement une pénétration sans éjaculation interne) ne sont pas le problème. Ce qui est spécifiquement interdit serait un rapport anal *complet* ou un viol. Voir Rabbi Chizkiyahu ben Rabbi Manoach, *Torah Commentary : Chizkuni*, trad. Eliyahu Munk (Jerusalem : Urim Publications, 2013), s.p.

pas l'action de se faire pénétrer qui serait une atteinte à la masculinité, mais bien l'action de pénétrer un mâle en soi. Dans le même ordre d'idée, il serait possible que l'acte en soi soit considéré comme étant négligeable, l'enjeu étant plutôt comment il est *performé* et avec qui.

### 3.3.3. Interprétation traditionnelle : interdiction de pénétrer analement un homme

Il est possible d'interpréter les deux versets comme un interdit de pénétrer analement un autre homme. Cette interprétation fut développée par le professeur d'études religieuses et d'études juives Saul M. Olyan (1959–) en 1994<sup>527</sup>. Cette interprétation ne date pas de 1994 : en fait, Olyan propose une analyse philologique qui est cohérente avec l'interprétation traditionnelle que l'on trouve dans le Talmud<sup>528</sup>. L'analyse débute par l'expression « as with a woman<sup>529</sup> ». Le chercheur n'utilise pas la particule de comparaison dans ses traductions<sup>530</sup>. Il demeure critique en affirmant qu'une telle traduction, incluant ladite particule, demeure interprétative et non littérale<sup>531</sup>. Cependant, l'analyse ne va pas plus loin et il utilise l'expression *comme on couche avec une femme* tout au long de son analyse. Il mentionne en note de bas de page que, virtuellement sans exception, la particule est insérée dans les traductions. Tout en demeurant critique, Olyan semble se laisser convaincre par l'argument d'autorité. Dans le cadre de son analyse, il est donc question d'une analogie, justifiant le « as » ou *comme*<sup>532</sup>. Ayant établi qu'il s'agit d'une analogie – puisque les autres le disent –, le deuxième mouvement de cette analyse n'est pas l'analyse philologique du verset, mais bien une tentative d'analogie sémantique à partir d'autres versets où des expressions similaires sont utilisées. L'analyse d'Olyan se fonde plus particulièrement sur Nb 31,17.18.35 et Jg 21,11.12, où l'on trouve l'expression *miškab zākār*. Dans le contexte de Jg, cette expression est employée pour présenter une personne dépourvue d'une certaine expérience, une *batûlāh*, « vierge » selon Olyan. En Nb, l'expression est également utilisée pour différencier une femme vierge d'une femme non-vierge. Ainsi, Olyan en arrive à la conclusion que l'expression signifie une pénétration vaginale

---

<sup>527</sup> Saul M. Olyan, « "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 », *Journal of History of Sexuality* 5, n°2 (1994) : 185.

<sup>528</sup> Talmud de Jérusalem Sanhedrin 54b.

<sup>529</sup> Olyan, « « "And with a Male », 183-184.

<sup>530</sup> Lv 18,22 : « And with a male you shall not lie the lying down of a woman; it is a tō'ēbâ »; Lv 20,13 : And as for the man who lies with a male the lying down of a woman, they – the two of them – have committed a tō'ēbâ; they shall certainly be put to death; their blood is upon them.», *Ibid.*, 180.

<sup>531</sup> *Ibid.*, 184.

<sup>532</sup> Olyan spécule, puisque « there are no extant texts in which the idiom miskebe issa is actually used of a coupling between a man and a woman (it occurs only in Lev. 18:22 and 20:13) », *Ibid.*, n.15, 185.

par un mâle<sup>533</sup>. Puisque l'expression en Lv 18,22 et 20,13 est similaire à celle employée dans un contexte de différenciation à partir de l'expérience sexuelle, il est juste de considérer qu'il est question d'un euphémisme sexuel en Lévitique. Si donc *miškab zākār* est une pénétration vaginale par un mâle, *miškabê 'iššāh* devrait – de manière analogue et toujours selon Olyan – signaler l'acte ou la condition d'une femme se faisant pénétrer. Une femme fait donc l'expérience du *miškab zākār* et elle offre le *miškabê 'iššāh* à son partenaire<sup>534</sup>. Notons la question posée par l'auteur : « But what of the use of the idiom *miškabê 'iššāh* to describe a sex act between men<sup>535</sup> ? » Ceci me paraît précoce. En effet, au lieu de se poser la question de la ou des possibles significations de ces passages, son analyse débute par la prémisse qu'il est, *de facto*, question de pratiques sexuelles entre hommes. Olyan reconnaît de la complexité ces versets, mais essaie tout de même de trouver le moyen d'affirmer la vision traditionnelle selon laquelle il s'agit de pratiques sexuelles entre hommes. Ainsi, nous avons une analyse avec une réponse de départ : nous savons qu'il est question de rapports sexuels entre hommes; maintenant, quels sont *spécifiquement* l'acte ou les actes proscrits<sup>536</sup>? Sur le plan méthodologique, ceci ne m'impressionne pas, d'autant plus que l'analogie est fort spéculative : sur le plan linguistique, il met en évidence que *miškab zākār* et *miškabê 'iššāh* ne sauraient, en théorie, être une paire analogue. Or, il le fait tout de même<sup>537</sup>. Le chercheur, donc, présente certaines réserves que je partage également, concernant l'absence de l'état construit dans les exemples utilisés pour terminer le(s) sens de l'expression, ainsi que l'absence d'équivalence entre *zākār* et *'iššāh*. Cependant, il met en exergue l'absence de la particule de comparaison, l'ambiguïté historique des versets, l'aspect spéculatif de son analogie, tout en défendant une position traditionnelle. Sur le plan technique, Olyan comprend le terme *miškab* comme « the lying down » : en ajoutant *zākār*, l'on obtient « the lying down of a male », soit la pénétration vaginale par un mâle<sup>538</sup>. Comme dans Nb 31 et Jg 21, la femme qui n'a **pas** *miškab zākār* est celle qui n'a pas expérimentée la pénétration vaginale. Il affirme qu'effectivement une femme offre sa *miškabê*

<sup>533</sup> *Ibid.*, 184.

<sup>534</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>535</sup> *Ibid.*

<sup>536</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>537</sup> Dans les faits, Olyan se réfère à un texte de Qumrân où l'expression *miškab zākār* est comprise comme l'expérience de l'homme, ce que l'homme ressent lors de l'acte. Son explication est loin d'être convaincante : « Perhaps the restricted use of the idiom as attested in Num. 31 and Judg. 21 was lost by the end of the millennium; possibly the meaning of the idiom had changed. A solution is elusive, though the former explanation is more plausible than the latter. *Ibid.*, n. 14, 185.

<sup>538</sup> *Ibid.*, 184.

*'iššāh* lorsqu'elle couche avec un mâle<sup>539</sup>. L'expression n'est pas, en soi, le signalement analogique d'un coït anal, mais le devient – selon lui – par l'agencement avec le mot *zākār* au début du verset 18,22 : si *miškab zākār* se réfère à la réceptivité vaginale, dès lors, ne pas *miškabê 'iššāh un zākār* se comprend comme ne pas pénétrer vaginalement un mâle, donc, un interdit de la pénétration *a tergo*. L'interdit est donc, en Lv 18,22, destiné à l'actif dans une relation sexuelle entre hommes. Cette conclusion provient du fait que le verbe employé est *šākab*, verbe employé « exclusively of insertive partners<sup>540</sup>. » Retenons donc ce qui suit : avec une analyse intrabiblique spéculo-analogique, Olyan soutient qu'il serait question d'une pénétration anale. La spécificité de son analyse se trouve dans le coupable : le pénétrant. Puisque la loi est adressée à la deuxième personne du masculin singulier, soit *tu*, et que l'action de se coucher n'est pas *de facto* synonyme de réceptivité, par exemple en Lv 19,20, c'est celui qui utilise un homme afin de le pénétrer qui est le coupable. Si *miškabê 'iššāh* est l'expérience que l'homme fait lorsqu'il pénètre une femme et que le verset est à la deuxième personne du singulier, le destinataire ne peut être le pénétré, car celui-ci ferait, en théorie, l'expérience du *miškab zākār*, soit la réceptivité<sup>541</sup>. Nous pourrions suivre en partie Olyan, tout en proposant une interprétation distincte. Dans l'éventualité où cela serait le cas, mais que la pénétration vaginale ne soit pas une analogie pour une pénétration *a tergo*, nous pourrions lire « et avec un mâle [en compagnie d'un homme], tu ne feras pas l'expérience de la pénétration vaginale [dans une femme] ». Ne partage pas la femme avec qui tu couches avec d'autres hommes. Le délit se trouverait dans la féminisation du pénétré ou dans la non-conformité à sa *classe*<sup>542</sup>. La notion de classe, utilisée par Olyan, en tant que groupe d'appartenance basé sur

<sup>539</sup> Ceci manque de clarté, mais en gros, lors d'une relation sexuelle entre un mâle et une femme, le mâle *miškab zākār* la femelle; la femme offre sa *miškabê 'iššāh*. L'homme offre sa pénétration et la femme offre sa réceptivité.

<sup>540</sup> Il dit ceci, mais affirme que l'on retrouve tout de même des exemples, « in nonlegal settings », de femmes qui *šākab* avec des hommes : Gn 19,33-35; 39,7.12; 2 S 13.11. *Ibid.*, 186.

<sup>541</sup> Si je traduis à partir de Olyan : « et avec un mâle tu ne feras pas l'expérience de la pénétration vaginale, ceci est une abomination ». Dans l'éventualité où cela serait le cas, mais que la pénétration vaginale ne soit pas une analogie pour une pénétration *a tergo*, nous pourrions lire « et avec un mâle [en compagnie d'un homme], tu ne feras pas l'expérience de la pénétration vaginale [dans une femme] ». Ne *partage* pas la femme avec qui tu couches avec d'autres hommes. Cette interprétation, je crois, règle l'aspect hautement spéculatif de l'analogie entre *miškab zākār* et *miškabê 'iššāh*, qui je le signale, possède des faiblesses, puisque le terme est un pluriel construit, potentiellement un pluriel abstrait en Lévitique 18,22;20,13 et Gn 49,4. L'interprétation qui propose l'interdit contre un ménage-à-trois sera présentée dans les prochaines pages. Voir Töyräänvuori, « Homosexuality, the Holiness Code », 236-267.

<sup>542</sup> Olyan offre une analyse des modalités des pratiques sexuelles entre hommes à Athènes, fonctionnant par classe. Or, il admet qu'une application de ces modalités ne saurait se faire que par un *argumentum ad silentio*, car nous n'avons pas de preuve que ceci s'avérait. Il dit également que les modalités de classes n'étaient pas applicables en Mésopotamie [je ne suis pas d'accord, voir chapitre 4]. Plutôt, il considère le monde lévitique [adj.] comme étant

la performance sexuelle masculine, où il est attendu que le sujet ait des relations sexuelles avec le sexe opposé, présente des similitudes avec les normes hétéronormatives, voire une orientation sexuelle. Cependant, il est important de considérer cela comme une possible projection<sup>543</sup>. Dans son article, Olyan propose cette idée sans la développer davantage : l'existence d'une classe construite sur la sélection de partenaires sexuel.le.s du sexe opposé. La question de la catégorisation de la sexualité est complexe dans le contexte de la Grèce antique et elle l'est peut-être encore davantage dans un contexte biblique. Nous retrouvons effectivement une classification des pratiques sexuelles dans le *Symposium* de Platon<sup>544</sup>. S'il est imprudent de généraliser les propos que l'on retrouve dans le *Symposium* pour en déduire l'acceptabilité de certaines formes d'homoérotisme en Grèce antique, il serait, de même, spéculatif d'appliquer une telle vision sociétale aux deux versets du Lévitique<sup>545</sup>. Ainsi, nous observons, chez Olyan, une généralisation à l'échelle de la culture grecque, mais également une transposition de cette généralisation dans une culture – et un texte – dont nous ne cherchons même pas à établir une datation précise.

Néanmoins, accepter l'interprétation d'Olyan, le temps de quelques phrases, permet de comprendre l'omission des rapports sexuels entre femmes dans la Bible hébraïque. Puisqu'il est question de la (non)-conformité à la « classe » des hommes, du point de vue de la performance genrée, et d'une perte de ce statut, la logique proposée est qu'il ne serait pas possible de féminiser davantage une femme. Ainsi, deux femmes ayant des rapports sexuels ne transgresseraient pas leur rôle sexuel, puisque les deux restent des « pénétrées ». Il me semble pertinent de mentionner un angle mort dans cette interprétation : qu'en est-il des godemichets ? Nous savons, d'après la monographie produite par l'historienne Hallie Lieberman, que les jouets érotiques existent depuis *bien longtemps* : « [t]hirty thousand years ago, our ancestors had been hunched over carving eight-

---

plutôt égalitaire. En somme, il utilise *class* comme marqueur sexué. En fait, comme une classe d'espèce, où les mâles et les femelles seraient de deux classes différentes : « Perhaps the insertive partner was originally condemned as a boundary violator because his act "feminized" his partner of because he did not conform to his class (male) when he chose another male as a partner in intercourse. », Olyan, « And with a Male », 206.

<sup>543</sup> Olyan décrit une exclusivité propre à « every living creature » : n'est-ce pas cela, justement, une orientation sexuelle ? *Ibid.*, 199.

<sup>544</sup> Voir John Boswell, « IV: Towards the Long View Revolutions, Universals and Sexual Categories », *Salmagundi* 58/59 (1982) : 89–113.

<sup>545</sup> En fait, ceci dépend de la datation. Or, Olyan affirme que Lv 18,22 et 20,13 sont pré-exiliques : sa justification manque de sérieux, elle ne fait que dire : « many specialists would date at least portions to the period before the Babylonian exile, and Lev 18 :22 and 20 :13 certainly antedate the final stages of redaction. », Olyan, *op. cit.*, 206.; Si Gabrini à raison et que la Bible hébraïque date de l'époque hellénistique, le système de classes est d'autant plus pertinent afin de comprendre ces versets.

inch-long penises out of siltstone<sup>546</sup>. » Nous savons également qu'en aucun cas Olyan ne mentionne le pénis : il est question de réceptivité vaginale et de pénétration anale. Dès lors, si l'absence d'interdit pour les femmes est une *preuve* en faveur de son interprétation, pourquoi une femme pénétrant une autre femme à l'aide d'un godemichet ne viendrait pas, tout comme deux hommes, semer la confusion, entraînant la non-conformité aux normes du genre et de la performance sexuelle, voire une atteinte à l'intégrité de la masculinité, où seuls les hommes sont les pénétrants<sup>547</sup> ? Ainsi, l'idée d'une dévirilisation ou d'une féminisation, qui est au cœur de l'interprétation d'Olyan, pourrait gagner en richesse en développant la notion d'objet sexuel et de pouvoir symbolique associé à la masculinité. Or, comme le rappelle Lieberman, « academics had virtually ignored sex toys as a topic of study<sup>548</sup> ».

Au-delà des lacunes d'analyse en lien avec les pratiques sexuelles entre femmes, l'hypothèse d'Olyan pose un problème : si le pénétrant est le fautif, pourquoi en Lv 20,13 les *deux* individus sont-ils mis à mort ? Selon Olyan, Lv 20,13 est le produit d'une rédaction finale de la source H [Code de sainteté]. Lévitique 18,22 serait le fruit d'une rédaction antérieure à Lv 20,13. *Avant* – il n'offre pas d'indice spatio-temporel – se faire pénétrer ne constituait pas un crime. Or, *après*, se faire pénétrer était tout aussi illicite que de pénétrer. Il me semble pertinent de souligner que le recours à la critique de la rédaction, spécifiquement pour cet élément, apparaît comme une

---

<sup>546</sup> Hallie Lieberman, *Buzz: A Stimulating History of the Sex Toy* (New York; Londres : Pegasus Books, 2017), 18.; Tout énoncé concernant la préhistoire devrait être pris avec prudence, puisque nous sommes face à des hypothèses hautement spéculatives. Je trouve néanmoins sa réflexion intéressante.

<sup>547</sup> Cette section peut paraître superflue, mais elle est à pour but de mettre en évidence certaines faiblesses argumentatives. Olyan propose plusieurs possibilités en conclusion, dont l'idée de classe. Il affirme que son interprétation de l'interdit, compris comme étant associé à la non-mixité de fluides (entre autres), est également corroborée par l'absence d'un interdit équivalent pour les femmes. Il affirme par ailleurs qu'il n'y a pas de danger pour deux femmes de se *polluer* par des liquides lors de telles activités. Je ne comprends pas. Les femmes ont des sécrétions/éjaculations et peuvent – à l'aide d'outil – se pénétrer. Affirmer que les femmes n'ont pas de *liquides* et qu'elles ne peuvent se *pénétrer*, d'autant plus qu'il ne mentionne pas de phallus, me semble un angle mort. Olyan, *op. cit.*, 206.; Dans les faits, l'historienne américaine Ruth Mazo Karras (1957-) mentionne la pénétration à l'aide d'un godemichet en contexte romain : « Women who penetrate (with dildos or large clitorises) and men who are penetrated are seen not primarily as sexual deviants but as gender transgressors. » Voir Ruth Mazo Karras, « Active/Passive, Acts/Passions: Greek and Roman Sexualities », *The American Historical Review* 105, n°4 (2000) : 1250-1265 [citation p. 1256]

<sup>548</sup> *Ibid.*

approche particulièrement *pratique* dans l'argumentation d'Olyan. Un argument commode, venant limiter la falsifiabilité<sup>549</sup>.

### 3.3.4. Interprétation traditionnelle : interdiction de se faire pénétrer

En 2001, le professeur de l'AT Jerome T. Walsh (1942–2021) publia un article intitulé « Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom?<sup>550</sup> ». À la suite des travaux d'Olyan, Walsh propose la thèse suivante : bien qu'Olyan ait bien défendu l'idée qu'il est question de rapports anaux, celui-ci s'est trompé en désignant le pénétrant comme le coupable. Pour Walsh, *tiškab miškabê 'iššāh* est une construction d'objet direct interne apparentée à diverses expressions en hébreu biblique, par exemple « rêver un rêve<sup>551</sup> ». D'après sa perspective, cette construction souligne l'activité volontaire du sujet plutôt que la réception passive de l'action d'autrui par le sujet. Le sujet est perçu comme prenant une initiative, faisant un choix ou exerçant une volonté délibérée. Cela implique une certaine responsabilité ou intentionnalité de la part du sujet. À cette fin, il propose une comparaison avec 2 S 4,5b, un exemple d'utilisation non-sexuelle de l'action de se coucher. Propre aux versets à l'étude, le destinataire est celui qui se couche, « the one who *performs* the "lying down of a woman " » et celui avec qui il ne doit pas se coucher est un mâle, *zākār*<sup>552</sup>. Il traduit, donc, l'expression en 20,13<sup>553</sup> par *se coucher avec un homme comme le ferait une femme*<sup>554</sup>. Se faisant, les deux versets sont destinés à des citoyens mâles libres à qui l'on interdit de se soumettre à une pénétration par un mâle. Dans ce cas-ci, l'utilisation de mâle/*zākār* renverrait à tout homme inférieur ou égal à un homme/*iš*, le citoyen libre. Si pour Olyan le crime est de féminiser un homme en le pénétrant, pour Walsh c'est dans la performance du genre féminin que se trouve l'offense : l'idée de mélanger les rôles de genres attendus dans les relations sexuelles, comme le défend également Daniel Boyarin (1946-), historien des religions<sup>555</sup>. En Lv 18,22 celui qui commet l'offense est le citoyen libre se faisant pénétrer; en Lv 20,13, c'est autant celui qui

---

<sup>549</sup> La capacité d'une hypothèse ou d'une théorie d'être réfutée ou invalidée par des preuves ou des faits contraires : « This means that their form must be such that to *verify them and to falsify them* must be logically possible. », Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres/New York : Routledge, 2005 [1935], 17.

<sup>550</sup> Jerome T. Walsh, « Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom? », *Journal of Biblical Literature* 120, n°2 (2001) : 201-209.

<sup>551</sup> En anglais, *a cognate direct object construction*, Walsh, « Who is doing what to whom », 205.

<sup>552</sup> *Ibid.*

<sup>553</sup> « יִשְׁכַּב אֶת־זָכָר מִשְׁכַּב־י אִשָּׁה », Lv 20,13.

<sup>554</sup> Traduction libre, « to lie with a male as a woman would », Walsh, « Who is doing what to whom », 205.

<sup>555</sup> Voir Boyarin, « *Are There Any Jews* », 342. Selon lui, il serait question d'une interdiction à l'hybridité.

s'est fait pénétrer que celui ayant pénétré un citoyen libre<sup>556</sup>. Dans une perspective comparatiste, il affirme que ces schémas sont typiques au sein de sociétés où l'honneur et la honte sont des valeurs sociales fondamentales. Il donne l'exemple de la Grèce et de Rome, où le pénétré et non le pénétrant était ostracisé. De même, dans certaines lois assyriennes, lors de rapports sexuels entre hommes, le pénétrant peut être condamné s'il y eut coercition lors du coït<sup>557</sup>. En raison d'un langage légal commun, Walsh conclut que cet interdit trouverait sa correspondance dans les sociétés méditerranéennes contemporaines.

[...] attitudes toward male-male intercourse are less based on a social construction of relational sexuality (that is, that sexual activity is proper to gender-differenced partners and not the same-gender partners) than on the social construction of masculinity (that is, that status-superior males penetrate and are not penetrated)<sup>558</sup>.

Cela mettrait en évidence l'importance des valeurs sociales telles que l'honneur et la honte au sein de ces sociétés<sup>559</sup>. Toujours selon Walsh, la double condamnation en Lv 20,13 est également un enjeu de rédaction. Selon lui, en Lv 20:13, le rédacteur du « Code de Sainteté » établit une séparation nette entre la culture israélite et les autres cultures du bassin méditerranéen en tenant le pénétrant responsable. Alors que l'interdit de Lv 18,22 reste très proche de ce que l'on retrouve dans les cultures grecques et romaines, avec l'accusation du pénétré et du pénétrant en Lv 20,13, la distinction d'Israël/Judah est bien établie<sup>560</sup>.

Cette interprétation me semble cohérente, logique et possible. Elle offre des réponses quant à la fonction sociale d'un tel interdit tout en intégrant l'aspect théologique de la non-mixité, propre à

---

<sup>556</sup> Walsh, « Leviticus 18:22 and 20:13 », 207.

<sup>557</sup> L'évidence assyrienne sera traitée ultérieurement. Il s'agit du document *Middle Assyrian Laws* (Les lois médio-assyriennes §19 et §20). Pour l'auteur, cette « évidence » n'est pas totalement claire. Walsh, « Leviticus 18:22 and 20:13 », 205.

<sup>558</sup> « [...] attitudes toward male-male intercourse are less based on a social construction of relational sexuality (that is, that sexual activity is proper to gender-differenced partners and not the same-gender partners) than on the social construction of masculinity (that is, that status-superior males penetrate and are not penetrated). », *Ibid.*, 203.

<sup>559</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>560</sup> *Ibid.*, 208.; La référence aux pratiques de l'Égypte et de Canaan dans la Bible peut être interprétée différemment en fonction des positions des historien.nes/biblistes. Les maximalistes peuvent y voir une preuve de l'authenticité historique des récits bibliques, tandis que les minimalistes peuvent considérer que l'Égypte et Canaan servent à soutenir une différence plus symbolique qu'historique. Or, le principe de distinction est présent en Lévitique, où l'on dit de ne pas faire comme en Égypte ou en Canaan (Lv 18,4). Dans une approche à *la Walsh*, l'idée d'une loi qui se distingue de son milieu culturel, auquel on fait correspondre symboliquement Égypte/Canaan, pourrait être comprise comme une manière de se différencier d'autres sociétés méditerranéennes contemporaines.

la source P<sup>561</sup>. De plus, étant donné la datation post-exilique *tardive* du Lévitique que je soutiens, il est raisonnable de constater des similarités avec les pratiques et les normes sexuelles des populations voisines grecques. Mon souci concerne avant tout la traduction de Walsh. Sa comparaison du double emploi de la racine *šākab* dans sa forme verbale puis nominale, une expression décrivant une action effectuée par le sujet, en Lv 18,22; 20,13, avec un exemple non sexuel (2 S 4,5b), et ce, en conjonction avec une utilisation non critique de l'analogie à la suite d'Olyan, suscitent des interrogations. Selon Walsh, l'expression en question, *tiškab miškabê 'iššāh*, fait référence au rôle du pénétré, tandis que le pénétrant est identifié comme étant le mâle mentionné au début du verset (v.22). Une fois de plus, le recours de Walsh à l'analogie, ou à la comparaison dans ce cas précis, m'apparaît spéculatif. Les rapprochements d'ordre sémantique au niveau du vocabulaire et de la grammaire font certainement partie du travail philologique. Ce qui ne me convainc pas est la rapidité avec laquelle l'on minimise les divergences dans les formulations. Tant Olyan que Walsh mentionnent que *miškabê 'iššāh* et *miškab zākār* ne sont pas un duo attendu; Walsh, contrairement à Olyan, indique que l'utilisation en Lv de cette expression est employée avec un pluriel construit, potentiellement un pluriel abstrait<sup>562</sup>. Bien que ceci ne soit pas sans effet sur l'interprétation, Walsh affirme que l'opposition liant les deux expressions est claire, mais que les divergences entre elles ne le sont pas. Dès lors, ce n'est pas clair<sup>563</sup>. Enfin, dans toute son analyse, Walsh ne prend pas en considération le passage où l'on retrouve le terme *miškabê* comme dans le Lévitique – au pluriel construit lié à une personne –, soit Gn 49,4. Dans ce passage, Ia'acob réprimande Reoubén avant sa mort. Il lui dit « Impétueux comme les eaux, tu ne déborderas pas / car tu montas sur les couches [*miškabê 'ābīkā*] de ton père : tu profanas alors

---

<sup>561</sup> Pour Boyarin, le respect des catégories est partie intégrante du monde biblique : « In that system, one may not hybridize or even plan two species together, mate a horse to a donkey, weave linen and wool into linsey-woolsey. God-given categories must be kept separate. », dans Boyarin « Are There Any Jews », 342. Dans ce cas, nous pourrions parler de la distinction mâle/femelle, mais également des rôles genrés.

<sup>562</sup> Il se base sur Boyarin, lui-même se fondant sur le Talmud, pour indiquer qu'il s'agit des positions dans lesquelles les couples sont placés lors des relations sexuelles. Le pénétrant est toujours de face, mais le/la pénétré.e peut être sur le dos ou de face, d'où le pluriel. Je ne suis pas convaincu. Boyarin, « Are There Any Jews », 339.; Walsh, « Leviticus 18:22 and 20:13 », n.8, 204.

<sup>563</sup> Tout est clair, sauf ce qui n'est pas clair. Dans ce cas, en quoi est-ce clair ? Walsh soulève les divergences et l'aspect incongru de la formulation dans le livre du Lévitique, mais cela ne résout pas complètement la question. Selon moi, il s'agit d'une question de pragmatisme et d'honnêteté intellectuelle : lorsque des divergences apparaissent et restent inexplicables, qualifier la question de « clair » est inapproprié.

mon gîte, y montant<sup>564</sup>.» Le choix de se limiter à cet élément soulève des questions supplémentaires quant à la portée et à la validité de ses conclusions<sup>565</sup>.

### **3.3.5. Interprétation traditionnelle : interdiction de coucher avec un homme de manière non-consentante et humiliante**

En se concentrant sur le deuxième terme de l'expression, soit *'iššāh*, d'autres possibilités s'ouvrent à nous. Si l'on interdit à des hommes d'avoir des relations sexuelles avec des hommes, *comme* des femmes, le verset nous en apprend autant sur la construction de la féminité que de la masculinité. C'est l'idée qu'a proposée Carmen Dell'Aversano, *Professore Associato di Letteratura Inglese all'Università di Pisa* en 2020<sup>566</sup>. Cette approche reprend l'idée de la performance de genre que l'on retrouve aussi bien chez Olyan, que chez Walsh. Interpréter Lv 18,22; 20,13 en termes de dynamiques de pouvoir et de construction sociale de la sexualité est possible à condition qu'il y soit effectivement question de sexe. Pour Dell'Aversano, ces textes traitent d'une interdiction de violer un homme, ce qui est exemplifié par la pénétration anale, non pas pour des raisons propres à l'orientation sexuelle – ce qui serait anachronique – mais bien en lien avec des enjeux de pouvoir. Plus spécifiquement, l'offense correspond au fait de se placer en position d'infériorité, de se réduire au statut d'une femme. Ceci se ferait au détriment non seulement de l'homme dépossédé de sa masculinité, mais aussi – de manière holiste – de l'ensemble du groupe, en effaçant la différence sociale entre un homme et une femme. Un tel effacement serait une menace considérable pour le statut de l'homme adulte, seul sujet reconnu par l'ordre social de la culture israélite ancienne. Dans la même logique, une relation sexuelle teintée par des dynamiques de pouvoir devrait être considérée, de nos jours, comme un viol. La chercheuse considère que *coucher comme avec une femme* n'est pas une question anatomique, mais renvoie plutôt à une situation où le sujet est objectivé, usé, utilisé comme un objet<sup>567</sup>. Ainsi, le fait d'être pénétré n'est pas seulement une

---

<sup>564</sup> Gn 49,4, *Chouraqui*, 109.;

<sup>565</sup> D'autres variations de l'interprétation traditionnelle existent. Pour certains, la *logique* de la prohibition est liée à une anxiété quant à une confusion du genre (Boyarin 1995; Nissinen 1988 ; Olyan 1994; Enrich 2009). Pour d'autres, c'est lié à la procréation, ou plutôt la non-procréation de ces rapports (Biale 1997; Eilberg-Schwartz 2009; Milgrom 2000). Il y aussi la possibilité que le motif à l'origine de l'Interdit soit le mélange symbolique à *la Boyarin* ou plutôt pragmatique : mélange entre matières fécales et éjaculation (Bigger, 1979). Pour une raison d'économie d'espace, les références à ces travaux se trouveront en fin de mémoire.

<sup>566</sup> Dell'Aversano, Carmen, « How Does One “Lie with A Woman”? The Performance of Gender in The Holiness Code», *Whatever 3* (2020) : 29-44.

<sup>567</sup> Dell'Aversano, « How Does One », 39.

description du geste de la pénétration, mais il s'agit également d'une condition, un état : il est question d'un homme passif, dépossédé de son agentivité, pénétré et humilié. Cette interprétation se construit à partir de l'énoncé selon lequel une femme, se faisant pénétrer et étant, donc, utilisée tel un objet, était la norme : un usage légitime de sa propriété par un homme. Or, lorsque l'homme est utilisé, la pratique, ou l'exercice, devient illégitime. Cette interprétation me semble enrichissante et intéressante. Là où Dell'Aversano me perd est dans la position qu'elle adopte par rapport au texte : « [i]t is, I assume, hardly necessary to point out that my argument was developed with reference to the original Hebrew text, and that the grammatical points I will be making are unambiguously and immediately evident to anyone with a basic working knowledge of Hebrew grammar<sup>568</sup>. »

La prétention à l'évidence grammaticale est problématique, car elle ne tient pas compte de l'absence de la particule de comparaison nécessaire pour établir le fait qu'il est question de *coucher avec un homme comme on couche avec une femme*, une absence signalée par plusieurs experts et expertes en hébreu biblique, incluant Olyan mentionné précédemment<sup>569</sup>. Enfin, cette interprétation répond plutôt à la question de la fonction sociologique : pourquoi interdire une telle pratique ? Dell'Aversano va jusqu'à affirmer que l'interdiction ne renvoie pas, en réalité, au geste interdit, mais bien plutôt au symbole derrière le tout : la performance du genre. En définitive, son interprétation peut être paraphrasée ainsi : « tu ne coucheras pas avec un mâle d'une manière qui le réduise à un objet passif et qui rende son consentement immatériel, effaçant la distinction de catégorie entre lui et une femme<sup>570</sup>. » Tout en insistant sur la richesse de cette interprétation, j'ai longtemps trouvé que cette interprétation était un peu trop *moderne*, s'éloignant d'un ancrage plus clairement historique. Or, comme je le présenterai dans le quatrième chapitre, le monde ancien n'était pas dépourvu, historiquement parlant, de formes de « sexualité » qui pouvaient être comprises comme des dynamiques de pouvoir reproduisant des rapports hiérarchiques<sup>571</sup>. Nous retrouvons principalement la même idée que chez Olyan : ne pas réduire un homme à une femme. Dell'Aversano, tout comme Olyan, propose une explication à la fois micro-sociale et macro-

---

<sup>568</sup> *Ibid.*, n.3, 30.

<sup>569</sup> Inutile de les citer maintenant, puisque la prochaine section sera une présentation desdits experts et expertes.

<sup>570</sup> Traduction libre, *Ibid.*, 42.

<sup>571</sup> Le chapitre 4 est dédié aux modalités des pratiques sexuelles entre hommes dans les cultures/religions de la Méditerranée ancienne. Pour une présentation générale de ces modalités, voir David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality* (Chicago/Londres : The University of Chicago Press, 1988).

sociale. Au niveau micro-social, il y aurait, pour Olyan, une féminisation du pénétré et, pour Dell'Aversano, une perte d'agentivité, ce qui rend le consentement insignifiant pour l'homme. Au niveau macro-social, les deux chercheur.es proposent que nous sommes en présence d'un effacement de la distinction entre un homme et une femme : chacun devrait avoir son rôle et transgresser ceci *est* l'offense. La distinction entre les deux interprétations se trouve dans l'acte. Pour Olyan, en reprenant S. F. Bigger, il y aurait quelque chose de potentiellement spécifique dans la pénétration anale, rendant la pratique illicite non seulement quant aux normes de genre, mais aussi en ce qui a trait aux normes de pureté : le mélange entre le sperme et les matières fécales<sup>572</sup>. C'est le geste, la pratique, qui est abomination. Pour Dell'Aversano, la question anatomique ou de la pratique *en soi* est secondaire. Ce qui importe, c'est le symbole derrière l'interdiction. Notons que, tout comme les interprétations d'Olyan et de Walsh, celle-ci ne problématise pas la supposée comparaison au cœur de ces versets : le fait qu'il soit question de coucher avec un homme *comme avec* une femme. C'est, essentiellement, ce qui limite l'interprétation de Dell'Aversano. Son explication et la fonction sociale de l'interdit me semblent *fonctionner* très bien. Seulement, elle accepte trop vite la prétendue évidence grammaticale du texte et utilise une traduction afin de faire son analyse. On amorce donc l'analyse en tenant pour acquis que le texte comporte une comparaison, sans particule de comparaison. À la limite, une comparaison sans particule est possible, ce qui prendrait notamment la forme d'une analogie. Or, Dell'Aversano ne présente aucune justification philologique en faveur de cette analogie. En somme, une interprétation plutôt sociologique concentrée sur la fonction, à la fois micro et macro-sociale, de l'interdit. L'apport épistémologique important de cette lecture tient à l'attention portée aux femmes. Dans cette interprétation, plutôt que de viser à comprendre la construction de la masculinité directement, Dell'Aversano se concentre sur la spécificité de *coucher avec une femme*. De manière générale, les chercheurs semblent répondre vite à cette question : coucher avec une femme, c'est pénétrer un vagin<sup>573</sup>. Pour sa part, Dell'Aversano s'intéresse à la question de manière plus minutieuse, avec finesse.

---

<sup>572</sup> Olyan, « And With a Male », 200.

<sup>573</sup> Ceci nous en dit autant sur les biais de ces chercheurs que sur de potentiels zones grises que la recherche peut avoir en raison desdits biais. Je ne vais pas citer tous les chercheurs réduisant *coucher avec une femme* à une pénétration, car je n'aurai plus d'espace pour ce mémoire. Or, Olyan et Walsh font partie du lot.

### 3.3.6. Interprétation traditionnelle : interdiction d'avoir des relations sexuelles avec un prostitué du temple

En se concentrant maintenant sur *tô 'ēbāh*, soit le dernier mot du verset, l'on s'ouvre à la possibilité de pratiques sexuelles entre hommes spécifiques, soit dans le cadre de prostitution culturelle, une thèse de plus en plus difficile à défendre. En effet, en premier lieu, il faut prouver l'existence de telles pratiques dans l'histoire. Cette thèse était déjà contestée en 1988, faute de preuves<sup>574</sup>. En 2008, l'historienne américaine de l'antiquité Stephanie Lynn Budin (1969–) commence son ouvrage ainsi : « Sacred prostitution never existed in the Ancient Near East or Mediterranean<sup>575</sup>. » Par une analyse philologique et historique, elle défend l'idée selon laquelle la prostitution sacrée est un héritage du milieu académique du 19<sup>e</sup> siècle, car aucune preuve ne permet de soutenir l'existence de ce phénomène<sup>576</sup>. En acceptant la possibilité qu'une telle chose existe, on pourrait comprendre l'interdit comme étant d'ordre cultuel, à partir du terme *tô 'ēbāh*, où la gravité de la chose se comprend dans son sens rituel<sup>577</sup>. En liant un interdit cultuel et des relations sexuelles entre personnes de même sexe, on pourrait effectivement obtenir un interdit de relations sexuelles avec un prostitué du culte. John Boswell (1947 – 1994), historien américain du christianisme, est l'un de ceux ayant défendu cette interprétation dans son ouvrage *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* dès 1980. Dans cette recherche, il propose que l'acte interdit n'est pas quelque chose d'intrinsèquement mauvais, contrairement au viol ou au vol. L'utilisation du terme *tô 'ēbāh* le mène à penser qu'il s'agirait plutôt d'un acte impur, comparable à celui de manger du porc, ou se rapportant à un acte sexuel illicite associé à l'idolâtrie, comme en 1 R 14,12<sup>578</sup>. En somme, puisque les actions des *qadēšīm* – les prétendus prostitués du culte – sont décrites comme *tô 'ēbāh* en 1 Rois 14,24, Boswell conclut que les actions en Lv 18,22 et 20,13, décrites comme des *tô 'ēbāh*,

---

<sup>574</sup> Greenberg, David F. *The Construction of Homosexuality*, 94.

<sup>575</sup> Stephanie Lynn Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge : Cambridge University Press, 2010, 1.

<sup>576</sup> Selon Budin, « There is no evidence for sacred prostitution in the Ancient Near East, and thus it is not possible to argue that the supposed practice came from there. », *Ibid.*, 48. ; Par « sources », elle analyse tous les textes [Athénée, Pindare, Simonide, Hérodote, etc.] où l'on ferait mention de la pratique et, en somme, propose que ceci soit une traduction guidée par un école de pensée victorienne que l'on retrouve en études bibliques et en assyriologie, celle de Sir James G. Frazer, avec *The Golden Bough*, menant le bal dans ce mythe académique. *Ibid.*, 287.

<sup>577</sup> Robert K Gnuse, « Seven Gay Texts: Biblical Passages Used to Condemn Homosexuality », *Biblical Theology Bulletin* 45, n°2 (2015) : 78.

<sup>578</sup> John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay people in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to The Fourteenth Century. Thirty-Fifth Anniversary Edition* (Chicago/Londres : The University of Chicago Press, 2015), 100

sont liées aux prostitués du culte<sup>579</sup>. Sur le plan terminologique, Budin propose que les *q̄dēšîm* et *q̄dēšôt* devraient être compris comme des fonctionnaires de cultes, potentiellement non-yahvistes<sup>580</sup>. Elle se positionne contre l'idée que le terme féminin du mot ait la valeur d'une prostituée séculière; elle préconise plutôt que la variante masculine soit liée au culte, sachant qu'il existe un terme pour désigner la prostitution féminine séculière – *zônāh* – et, de plus, *q̄dēšîm* et *q̄dēšôt* forment une paire en Dt 23<sup>581</sup>.

Il est possible que cette pratique ait été comprise comme une accusation sans témoins de première ligne : que la prostitution cultuelle soit une accusation énoncée pour se distinguer des *autres*<sup>582</sup>. Pour Budin, le dispositif littéraire « prostitution cultuelle » est certainement un « outil d'accusation » ou bien un stratagème d'altérisation, mais ne saurait être réduit à ceci, puisque la description qu'en fait Hérodote n'est pas entièrement péjorative<sup>583</sup>. La prostitution cultuelle serait aussi à comprendre comme une erreur méthodologique, liée à des enjeux terminologiques et de traduction : « [...] as more and more of the evidence faded away under careful scrutiny of the vocabulary and contexts, it became increasingly clear that not only was there no sacred prostitution in the ancient world, there was a barely historiography of it<sup>584</sup>. » En admettant le Lévitique comme une construction littéraire, il est possible d'envisager l'intégration d'autres constructions littéraires contemporaines de son *Sitz im Leben*, par exemple la prostitution cultuelle chez Hérodote (5<sup>e</sup> s.

<sup>579</sup> 1R 14,24a.b. : « Il était aussi des prostitués sur terre [w̄gam-q̄dēš]. Ils sont toutes les abominations [hattô'ăbôt] sur terre [...] », *Chouraqui*, 649.; « il eut même des prostitués sacrés [w̄gam-q̄dēš] dans le pays. Ils agirent selon toutes abominations [hattô'ăbôt] des nations [...] », *TOB*, 425.

<sup>580</sup> Elle arrive à cette conclusion, car dans [presque] tous les cas où le terme *q̄dēšîm* apparaît, sont aussi mentionnées des objets ou pratiques cultuelles « that are recognized as being antithetical to their proper worship of YHWH. », Budin, *op. cit.*, 35.; L'exception est en Dt 23, 17.

<sup>581</sup> Elle refuse la thèse de Mayer Gruber [bibliste/POA], pour qui le terme est un concept distinct dans sa forme masculine/féminine. La racine *qdš* peut être comprise comme *mettre à l'écart, distinguer*. Au masculin, lié aux affaires du culte, au féminin aux affaires profanes. Ceci est difficilement défendable. Ainsi, elle refuse l'idée que la racine ait une composante, en quelque sorte, genrée et propose que les deux termes aient une même fonction cultuelle, tant au masculin qu'au féminin. Quant à l'aspect « prostitution », il serait à comprendre dans le sens d'être un *chien*, un lèche-botte, une « pute » du temple, plutôt qu'une prostituée [sexuellement parlant] : une métaphore que l'on retrouve en Os 4,14. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 34-37.

<sup>582</sup> « [I]n the category of charges that one society levels against others as part of that society's process of self-definition » : cette hypothèse vient de Robert A. Oden, *The Bible Without Theology* (New York : Harper & Row, 1987), 132-133.

<sup>583</sup> Il est question de l'effort d'Hérodote afin d'être « neutre » dans son rôle d'historien. Notons que pour Budin, la plus ancienne référence à une prostitution cultuelle nous vient des *Historíai* d'Hérodote [ch. 1.199]. En raison du genre historiographique, qui ne saurait être une description objective de la réalité, en plus du fait qu'Hérodote n'explique pas d'où il tient cette information, Budin affirme que « Herodotos created the narrative of Babylonian sacred prostitution as inversion of Greek sacred and sexual moeurs. », Budin, *op. cit.*, 71.

<sup>584</sup> Rubin, *The Myth of Sacred Prostitution*, 12.

AEC) : les auteurs/scribes auraient pu avoir en tête cette accusation pour se distinguer des *autres*. Cependant, sur un plan strictement historique, plusieurs spécialistes soutiennent qu'un tel phénomène n'existait tout simplement pas : il n'y a pas d'évidence supportant l'interprétation faite par Boswell et de nombreux biblistes<sup>585</sup>.

La non-attestation historique du phénomène ne devrait pas mener à statuer hâtivement que des interprétations anciennes – y compris bibliques – n'allaient pas dans ce sens. Nous pourrions comprendre l'*accusation* de la prostitution cultuelle comme une possible forme de rhétorique « altérisante », sans nécessairement qu'il y ait d'ancrage historique. Il s'agit d'une interprétation, selon moi, hypothétiquement plausible, bien que je reste lucide et conscient des critiques que l'on puisse faire du concept de prostitution cultuelle répandu par les historien.nes des religions. Quant à la fonction de l'interdit, elle servirait, selon Boswell, à créer une distinction propre à la judéité<sup>586</sup>. Pour les chrétien.nes de nos jours, ceci pourrait signifier que seules quelques relations spécifiques sont proscrites et non toutes. Une telle affirmation mènera Boswell à être décrit comme un apologiste du christianisme, quelqu'un qui « rejects at the very beginning the idea that the source of intolerance may well lie withing the very nature of Christianity itself<sup>587</sup> ». En somme, Boswell propose que dans l'histoire du christianisme, les relations entre hommes n'étaient pas un problème. L'enjeu devient théologique au Moyen-âge par l'entremise des influences para-théologiques, liées à des configurations politiques et démographiques. Lévitique interdirait, donc les pratiques sexuelles entre un homme et un prostitué cultuel : la spécification du contexte sous-entend que, dans les autres cas, il n'y a pas d'interdit. Tant qu'un homme ne couche pas avec un autre homme dans un contexte de prostitution cultuelle, il n'y aurait pas de délit. Pour certains, tel Robert Gagnon, l'interdit de prostitution cultuelle doit plutôt être compris comme un interdit de l'homosexualité générique<sup>588</sup>.

---

<sup>585</sup> Voir Olyan, « And with a Male », n. 54, 195.; Pour une critique de l'inexistence de la prostitution cultuelle en Mésopotamie, voir « Temple/Sacred Prostitution in Ancient Mesopotamia Revisited », dans Morris Silver, *Sacred Prostitution in the Ancient Greek World: From Aphrodite to Baubo to Cassandra and Beyond* (Berlin : Ugarit Verlag, 2019), 631-663.

<sup>586</sup> Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 101.

<sup>587</sup> Richard J. Hoffman, « Vices, Gods, and Virtues: Cosmology as a Mediating Factor in Attitudes Toward Male Homosexuality », *Journal of Homosexuality* 9, n°2-3 (1984) : 28.; La question de l'apologie est traitée par le théologien américain Mark D. Jordan (1953-) dans son « Foreword » de l'édition du 35e anniversaire du livre. *Ibid.*, XVIII.

<sup>588</sup> Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 43–157; 130-31.

Les interprétations circonstanciées, comme je l'ai précisé plus haut, sont des interprétations où les pratiques se doivent d'être considérées selon des circonstances, des modalités spécifiques. Il n'est pas question d'une interdiction de l'*homosexualité*, ni des *pratiques entre hommes*. En général, on considère que l'enjeu est la pénétration *a tergo*, autant pour le pénétré que le pénétrant. Il est, également, possible de statuer qu'il n'est pas question d'une pratique particulière, mais bien de l'orchestration de celle-ci. Coucher avec un homme ne serait pas un problème, à moins de l'objectiver, de l'utiliser tel un objet, ce qui le féminiserait. Enfin, il y a l'enjeu du partenaire. Il serait abominable de coucher, non pas avec un homme, mais spécifiquement avec un prostitué culturel. Toutes ces interprétations sont une dérivation, à des degrés différents, de l'interdit de relations sexuelles entre hommes. Elles se fondent sur l'idée que le verset comporte une comparaison. Dans la section suivante, je propose un parcours d'analyse qui porte un regard critique sur cette hypothèse.

### 3.4. Interprétations circonstanciennes post-particule de comparaison

La sous-catégorie des interprétations contextuelles/circonstanciennes « post-particule de comparaison » peut, elle-même, se décliner en deux sous-niveaux : interdiction de l'inceste et interdiction de pratiques sexuelles entre hommes selon des configurations familiales spécifiques. Dans le premier niveau, nous retrouvons des interprétations comme celles de Stewart, en termes d'inceste masculin, et de Lings, avec l'hypothèse d'un interdit de l'inceste en général, un double interdit. Quant aux configurations familiales, on propose un interdit des relations sexuelles avec *certain*s hommes du cercle familial, celles-ci n'étant pas catégorisées comme de l'inceste, en l'absence de lien de sang. Dans cette catégorie, nous retrouvons une interdiction de coucher avec les hommes du cercle familial de l'épouse, proposée par Wells, puis une interdiction de coucher avec un homme marié, proposée par Joosten<sup>589</sup>.

#### 3.4.1. Interprétations circonstanciennes | Inceste : Interdiction de l'inceste masculin

En 2006, dans l'ouvrage *The Queer Bible Commentary*, le professeur d'études religieuses David Tabb Stewart met au premier plan l'absence de la particule de comparaison en Lv 18,22; 20,13 : « (b)ut the first thing to know is that the 'as' does not exist in the Hebrew text. It is supplied by the translators<sup>590</sup>. » Si la comparaison dépend de cette particule, sans cette particule, il n'y a pas de comparaison. Ce faisant, Tabb Stewart propose d'étudier Lv 18,22; 20,13 à la lumière d'un autre passage, Gn 49,4 où une expression similaire, *miškābê 'ābikā*, est utilisée afin d'indiquer un cas d'inceste avec la belle-mère, traduite dans la TOB par *la couche de ton père*<sup>591</sup>. Selon Stewart, c'est l'utilisation du pluriel, qui en hébreu peut avoir un sens plus abstrait que le singulier, qui donne sa composante incestueuse, *contra* une utilisation de l'expression au singulier, par exemple *miškab zākār*, que l'on retrouve en Nb 31,17. Dans la TOB, l'expression est traduite par « l'étreinte conjugale<sup>592</sup> ». Pour Stewart, bien que l'expression mentionne une femme en Lv 18,22 et 20,13, il est question d'une action se produisant entre deux hommes, puisque l'expression « lying-of-a-

---

<sup>589</sup> L'utilisation de ses écrits dans ce mémoire ne doit pas être interprétée comme une validation ou un soutien de cette personne : ce qui m'intéresse est son analyse grammaticale des versets à l'étude.

<sup>590</sup> David Tabb Stewart, « Leviticus », dans *The Queer Bible Commentary*, dir. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West et Thomas Bohache (Londres : SCM Press, 20016), 121-159.

<sup>591</sup> Gn 49,4, TOB, 201.

<sup>592</sup> *Ibid.*

male » désigne des pratiques sexuelles avec une femme « by a kind of literary gender play<sup>593</sup>. » Cette conclusion est obtenue en attirant l'attention sur l'agentivité des hommes au sein de ces expressions : « the 'lyings-of-a-woman' metonymically refers to a male as incestuous object – a metonym because elaboration of the incest category has been (primarily) in terms of female objects (Lev. 18.17-16)<sup>594</sup>. » L'auteur corrobore cette interprétation à partir de données d'histoire comparée des religions : nous retrouvons en effet une interdiction de l'inceste masculin au sein des lois hittites; un homme ne peut violer son fils<sup>595</sup>. Pareillement, faisant appel à une approche intertextuelle intrabiblique, Tabb Stewart propose – à la suite des hypothèses rabbiniques – que le thème de l'inceste masculin est présent dans le récit de Ham et de Noah<sup>596</sup>, provoquant la réaction disproportionnée de Noah qui maudit Canaan, le fils d'Ham (Gn 9,25). Voir la nudité de son père constituerait dès lors un euphémisme pour quelque chose de pire, soit une castration, un viol, un regard salace ou bien quelque chose de si grave que l'on ne saurait le nommer. Aussi, concrètement, les passages de Lv 18,22; 20,13 seraient une extension des interdits d'inceste entre père et fils<sup>597</sup> et oncle-neveu<sup>598</sup>, vers une interdiction générale incluant *tous* les hommes du cercle familial, dont les époux des mères (*step-father*) et les pères des épouses (*father-in-law*)<sup>599</sup>.

Cette interprétation ouvrira la voie à d'autres interprétations alternatives<sup>600</sup>. Toutefois, je reste perplexe quant aux explications de Tabb Stewart. Comme la majorité des interprétations proposées, elle est soutenue par des *preuves* intrabibliques et des éléments comparatistes. Ceci n'est pas un problème en soi, mais il ne faudrait pas se limiter à ces seuls éléments. Il aurait été intéressant que Tabb Stewart intègre, dans son analyse, le passage de Qumrân 1Q28a où le terme *miškābē*, qu'il considère être un marqueur d'inceste, est utilisé. Je crois qu'il n'a pas intégré ce passage, car il n'est pas question d'inceste et que ceci minerait son interprétation<sup>601</sup>. Sur la fonction, ou la

<sup>593</sup> Stewart, *The Queer Bible Commentary*, 144.

<sup>594</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>595</sup> *Ibid.*

<sup>596</sup> Gn 9, 22-23.

<sup>597</sup> Lv 18,7-8.

<sup>598</sup> Lv 18,14.

<sup>599</sup> J'utilise la terminaison en anglais, car je me rends compte que les deux expressions sont traduites de la même façon en français. Un *step-father* est un beau-père, tout comme un *father-in-law* est un beau-père.

<sup>600</sup> Notamment l'interprétation de Bruce Wells (2020) qui le mentionne et que je présenterai dans les prochaines lignes. Wells est très critique de l'analyse de Stewart, mais affirme que « To be fair, I should say that, without the analysis that Stewart provides in his work, I never would have considered the line of thinking that I am pursuing. », dans Bruce Wells, « On the Beds of Woman: The Leviticus Texts on Same-Sex Relations Reconsidered », dans *Sexuality and Law in the Torah*, dir. Hilary Lipka (New York: T&T Clark, 2020), n. 50, 138.

<sup>601</sup> Wells, « On the Beds », 138.

*rationale*, l'analyse du thème de l'inceste masculin me semble intéressante, d'autant plus que Lv 18,22 se trouve dans un chapitre où l'on traite de l'inceste<sup>602</sup>. Que l'interdiction de telles pratiques soit verbalisée de manière cryptique rendant – pour nous – la compréhension difficile ne me semble pas impossible, mais repose sur un argument du silence. Sur le plan philologique, je reste sceptique quant à l'affirmation que le pluriel désigne l'inceste. Non seulement l'auteur ne fournit comme argument qu'un seul exemple, mais ce dernier ne correspond pas à l'expression que l'on retrouve dans nos versets. Après avoir critiqué Walsh de ne pas intégrer dans son analyse Gn 49,4, il pourrait sembler contradictoire de critiquer Tabb Stewart pour le faire. Ma remarque va dans le sens de la généralisation hâtive : une généralisation à partir d'un exemple et la difficulté de pouvoir confirmer l'idée que le pluriel abstrait signale de l'inceste. Ce n'est que le deuxième mot [ *'ābīkā* ] qui précise la relation familiale et donc l'inceste. Enfin, l'interprétation semble guidée par plusieurs pistes spéculatives, notamment la question de l'inceste masculin en Genèse qui, selon Tabb Stewart, aurait inspiré les auteurs de H. Méthodologiquement parlant, je conserve – de cette interprétation – la mise en évidence de l'absence de particule de comparaison, rendant difficile la comparaison des interprétations traditionnelles<sup>603</sup>. Dans ce cas-ci, il n'y aurait pas d'analogie [coucher comme on couche avec une femme], mais bien une description d'un acte à ne pas faire : de l'inceste masculin. La piste des relations familiales me semble également intéressante. Celle-ci sera abordée dans les interprétations que je présenterai. Notons que si c'est cette interprétation de Tabb Stewart qui est constamment citée par les interprètes post-particule de comparaison, la compréhension de l'expression *miškābē 'iššāh* comme un marqueur d'inceste est ancienne : elle fut proposée au 14<sup>e</sup> siècle par le théologien byzantin karaïte Aaron ben Elijah Nicomedio (1317–1369)<sup>604</sup>.

---

<sup>602</sup> Ceci commence en Lv 18,6 : « Nul d'entre vous ne s'approchera de quelqu'un de sa parenté, pour en découvrir la nudité. C'est moi, le SEIGNEUR. », *TOB*, 146.

<sup>603</sup> Au risque de me répéter, une comparaison sans particule de comparaison est possible. Cependant, les auteurs ne semblent pas défendre une analogie, mais bien le fait qu'il s'agisse d'une comparaison qui, elle-même, est fondée sur une analogie avec d'autres utilisations dans la Bible hébraïque, par exemple, Gn 49,4.

<sup>604</sup> Mes compétences en hébreu médiéval ne sont pas assez étendues pour raffiner cette affirmation. Je peux seulement me fier à Tabb Stewart sur ce point. David Tabb Stewart, « LGBT/Queer Hermeneutics and the Hebrew Bible. » *Currents in Biblical Research* 15, n°3 (2017) : 297.

### 3.4.2. Interprétations circonstanciées | Inceste : Interdiction d'inceste entre hommes comme l'inceste avec des femmes.

Dans la sous-catégorie de l'inceste, nous retrouvons une interprétation du théologien danois Kjeld Renato Lings (1944–) qui, en 2009, publie l'article « The “Lyings” of a Woman: Male–Male Incest in Leviticus 18.22?<sup>605</sup> ». Cet article est un exemple parfait de l'historicité de la connaissance : dans cette analyse, Lings construit une interprétation des deux versets en se fondant sur l'étude de Mary Douglas quant à l'aspect littéraire du Lévitique et sur celle de Tabb Stewart, concernant le possible lien entre l'expression employée et l'inceste. Le texte se déploie en trois mouvements : l'absence de particule de comparaison, l'unité littéraire du Lévitique et l'inceste latent.

Tout d'abord, contrairement à Tabb Stewart, Lings propose non seulement une analyse philologique de l'absence de la particule de comparaison, mais également une critique de l'ajout d'une deuxième préposition dans les traductions anglaises. Par exemple, dans la traduction de la New King James Version, nous avons : « You shall not lie with a male **(as)** **(with)** a woman. It is an abomination<sup>606</sup>. » Pour sa démonstration, Lings traduit la version anglaise vers l'hébreu biblique. En se fondant sur la grammaire de l'hébreu biblique, Lings constate que les traductions « as with » supposeraient la présence dans le texte biblique de l'expression *kěšōkhēv 'eth* [« comme couchant avec... »]<sup>607</sup>. Dans cette construction hypothétique, la particule de comparaison ne peut s'attacher à une proposition. Cette dernière doit donc s'attacher au verbe *šākab* dans la forme d'un participe passé. Bref, les auteurs/scribes des versets auraient pu rendre explicite qu'il s'agit d'une comparaison.

Ensuite, Lings met en évidence l'asymétrie des terminologies employées pour décrire les personnes concernées : mâle et femme. Il serait *logique* qu'il soit interdit à un mâle de *coucher des couchettes de femelles*, soit *neqēvā*<sup>608</sup>. En se basant sur Gn 1, 27, où la paire mâle/femelle et homme/femme est interchangeable, l'auteur propose que le terme *'iššâ* (femme) possède une triple valeur : femme, femelle, épouse. L'expression, donc, pourrait se comprendre par *couchettes de femelle*, et puisqu'une *femelle*, en Lv 18, désigne un membre de la famille de sexe féminin, l'expression renverrait à des femmes de la famille. La préposition désignant le partenaire comme

---

<sup>605</sup> Kjeld Renato Lings, « The “Lyings” of a Woman: Male-Male Incest in Leviticus 18.22? », *Theology & Sexuality* 15, n°2 (2009) : 231-250.

<sup>606</sup> Lv 18,22, NKJV.

<sup>607</sup> Lings, « The “Lyings” of a Woman », 237.

<sup>608</sup> *Ibid.*, 243.

un *zākār* indique que de l'inceste commis avec un mâle de sa famille est tout aussi abominable que l'inceste avec une femelle.

Le troisième mouvement de l'analyse est une explication à partir de l'unité littéraire du Lévitique. L'auteur affirme que l'étude des versets de manière isolée ne mène pas à conclure qu'il est question d'inceste féminin. C'est plutôt l'emplacement du verset 22 qui *confirme* ceci : nous avons un bloc littéraire, allant du verset 6 au verset 17, qui a pour thème l'interdiction de l'inceste. Pareillement dans le cadre du chapitre 20, les versets 11 et 12 annoncent les conséquences encourues par le fait de s'adonner à de telles pratiques. La clef de l'argumentaire de Lings repose sur l'unité du Lévitique en tant que construction littéraire : un livre en mode narratif, toutefois dénué de presque tout événement et présentant très peu d'indications temporelles<sup>609</sup>. L'interprétation des versets comme une interdiction de l'inceste avec les femmes de sa famille semble *logique* si l'on considère les versets précédents et suivants de chaque passage. Pour conclure son analyse, l'auteur paraphrase la signification possible de Lv 18,22 : les relations sexuelles avec un mâle du cercle familial devraient être aussi abominables pour vous que les relations incestueuses avec des femmes du cercle familial<sup>610</sup>.

La nuance entre cette interprétation et celle de Tabb Stewart se trouve dans la bidirectionnalité de l'interdiction : ici, comme le propose Lings, *toutes* les pratiques sexuelles incestueuses sont interdites. L'interdiction de s'adonner avec un mâle à de l'« inceste féminin » mène à une double prohibition : autant pour les hommes que pour les femmes. La spécificité des pratiques n'est pas mentionnée<sup>611</sup>. Sur le plan technique, l'élaboration d'une forme hypothétique du verset où la particule de comparaison et la préposition « avec » se trouvent me semble très pertinente. De même, en ce qui a trait à l'unité littéraire du livre, je ne suis pas convaincu par les théories optant pour une distinction claire entre la source P et le Code de sainteté. Il me semble qu'un changement de thématique n'est pas suffisant pour parler d'un livre, ou d'une source distincte<sup>612</sup>. L'emboîtement d'un interdit de l'inceste au sein du chapitre 18 me paraît possible. Ce qui me tracasse, ultimement, c'est l'analogie latente dans l'interprétation proposée : une comparaison sans particule de comparaison c'est-à-dire que l'auteur développe amplement quant aux biais que

---

<sup>609</sup> *Ibid.*, 233.

<sup>610</sup> Traduction libre, Lings, « The "Lyings" of a Woman », 245.

<sup>611</sup> *Contra* Olyan.

<sup>612</sup> Voir Alfred Marx, *Lévitique*, 13.

produit l'ajout d'une particule de comparaison, *prouvant* linguistiquement son absence et rendant une comparaison très difficile. Or, celui-ci propose, tout de même, une comparaison et offre une traduction où une telle particule serait acceptable, soit ne pas coucher avec un mâle « as you would not lie illicitly with a female<sup>613</sup> ». J'ai du mal à comprendre. Pourquoi introduire l'article avec la mise en évidence et la contestation d'une chose, pour ensuite faire la *même chose* ? Je reste perplexe, mais je salue la minutie de Lings qui insiste sur le caractère hypothétique de son interprétation.

---

## DEUXIEME SOUS-NIVEAUX DES INTERPRETATIONS CIRCONSTANCIELLES

---

### 3.4.3. Interprétations circonstancielles | Configuration familiale : Interdiction de coucher avec des hommes du cercle familial de son épouse

En 2020, le professeur de *Middle Eastern Studies* Bruce Wells, dans un chapitre paru dans l'ouvrage *Sexuality and Law in the Torah*<sup>614</sup>, propose que l'expression *miškabê 'iššāh* fonctionne comme un « accusatif adverbial de lieu<sup>615</sup> ». Ceci changera drastiquement l'interprétation proposée jusqu'à maintenant. J'ai mentionné plus tôt que le premier mot de l'expression à l'étude, *miškabê*, peut être compris soit comme un substantif, soit une action. Dans ce cas, Wells propose qu'il s'agisse d'un lieu, et donc d'un substantif se comprenant d'ailleurs comme un concept : le domaine sexuel<sup>616</sup>. Puisque l'expression est une construction génitive avec le mot « femme », ce serait le domaine sexuel des femmes. À noter que l'emploi du mot en tant qu'un lieu/objet n'est pas un cas unique. Nous le retrouvons, par exemple, pour décrire un lit, le lieu pour avoir des rapports sexuels, en Is 57,8. Ainsi, si pour Olyan l'expression est représentative d'une expérience, soit la réceptivité vaginale ou la pénétration, en raison de la construction génitive, il omet d'inclure des exemples où le *lit* n'est pas une analogie, mais bien un lit<sup>617</sup>. Comme pour la majorité des exégètes, sauf Olyan qui ne s'attarde pas à ce passage, les conclusions se font à partir de

---

<sup>613</sup> Lings, « The "Lyings" of a Woman », 247.

<sup>614</sup> Wells, « On the Beds of Woman », 123-158

<sup>615</sup> *Contra* Walsh, pour qui il s'agit une construction d'objet direct interne. Wells présente l'expression comme un accusatif de relation. Walsh, « Who is doing what to whom », 205.

<sup>616</sup> Wells, « On the Beds of Woman », 143.

<sup>617</sup> *Ibid.*, 137-138

Gn 49,4. Dans ce cas-ci, le pluriel de l'expression renverrait à un acte illicite. Wells, tout en proposant une analyse intrabiblique, puise au sein des textes de Qumran, *Règle de la Communauté* (1Q28a), que l'on date quelque temps avant 75 AEC<sup>618</sup>. Dans ces fragments, nous trouvons la construction génitive accompagnée du mot « mâle » : *mshchv zchr*<sup>619</sup>. Wells traduit ce passage ainsi :

At the age of twenty yea[rs, he will be transferred to] those appointed to enter the lot among his clan and join the holy congregation. He will not [approach] a woman to know her with respect to the *משכבי* of a male until he is fully twenty years old and knows [good] and evil<sup>620</sup>.

Dans ce cas, tout en étant conscient que le texte de Qumran est postérieur à celui du Lévitique, l'auteur met au premier plan deux choses : il n'est pas question d'inceste, même si l'expression est au pluriel, mais plutôt d'un interdit visant les relations sexuelles entre hommes et femmes. La théorie de Wells entre en conflit avec l'hypothèse d'Olyan. Si nous interprétons le passage 1Q28a à partir du modèle d'Olyan, le jeune homme ferait l'expérience de la réceptivité vaginale dans le texte : ceci ne fonctionne pas<sup>621</sup>. Wells considère de nouveau Gn 49,4; le souci se trouve dans le fait que Reuben ait grimpé sur les *couchettes* de Jacob. Pour exemplifier cet argument, Wells utilise une forme absolue, que l'on ne retrouve nulle part ailleurs, du mot *couchettes*, *משכבים\**. Partant du principe qu'il y a connotation sexuelle, que le geste de monter sur le lit ne peut être *seulement cela*, l'auteur propose que *משכבים\** est certainement le mot lits au pluriel, mais que le terme a pour fonction de présenter des femmes apparentées à quelqu'un. Autrement dit, *couchettes de*, serait l'équivalent de *femmes de*, où la femme est réduite à un lieu où l'on couche, sexuellement parlant. Dans le cas de Reuben, l'offense serait d'avoir couché avec des femmes appartenant à Jacob, des *lits* de Jacob. En somme, *miškabê* serait un concept abstrait désignant le domaine sexuel, se divisant en deux sous-catégories : une relation de possession, telles des femmes appartenant à des hommes, ou bien une relation de tutelle, par exemple une relation père-fille<sup>622</sup>. Le père n'a pas le droit de

---

<sup>618</sup> James H. Charlesworth et Loren T. Stuckenbruck, « Rule of the Congregation (1Qsa) », dans *Rule of the Community and Related Documents, vol 1. The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, dir. James H. Charlesworth (Tübingen : J. C. B. Mohr, 1994), 108.

<sup>619</sup> Le texte original ne possède pas de diacritiques : *משכבי זכר*. Le texte en question est 1Q28a, dans 1QSa. Voir Florentino García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, trad. Wilfred G. E. Watson (Leiden: Brill, 1994), 126.

<sup>620</sup> Wells, « On the Beds of Woman », 138.

<sup>621</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>622</sup> *Ibid.*, 143.

coucher avec sa fille, mais la sexualité de cette même fille est sous le domaine sexuel du père. Reprenant l'exemple de Qumran, le jeune homme ne peut pas coucher avec la femme, car elle n'est pas accessible. Elle est hors de *son* domaine sexuel, du moins jusqu'à ses 20 ans : elle fait partie du domaine sexuel du mâle de la construction génitive, hypothétiquement son père ou son frère<sup>623</sup>.

Intégrant cette réflexion aux versets du Lévitique, Wells résume sa thèse comme suit : il est possible que l'utilisation de l'expression au pluriel dans le cadre d'une construction génitive avec le mot femme signale qu'il est interdit de coucher avec certains hommes, considérés comme un territoire défendu, en raison de leur relation avec une femme. Il propose des exemples telle l'impossibilité de coucher avec son voisin, car il est du domaine sexuel de sa femme (épouse). Il en serait de même pour un père, un oncle ou un frère, étant tous mariés, dès lors dans un rapport de possession avec une femme. Au-delà du lien familial de sang auquel est déjà associé une prohibition de pratiques incestueuses, il est également possible de cerner un interdit de coucher avec le fils de sa femme, fils provenant d'un autre mariage. : « [i]n short, the prohibitions forbid sex with other married men and with any unmarried males who fall under the guardianship of a Judean woman<sup>624</sup>. » Ainsi, il est interdit pour un homme de coucher avec des hommes mariés ou des jeunes hommes étant sous la tutelle d'une femme. Dans les deux cas, c'est le rapport de possession avec une femme qui limite les rapprochements<sup>625</sup>.

Je ne prétends pas avoir – pour le moment – les compétences nécessaires pour décortiquer l'analyse philologique de Wells. Celle-ci me paraît complète, étant donné l'utilisation du matériel biblique existant, mais également en raison de son inclusion de l'expression dans un fragment de Qumrân. En appliquant son schéma à tous les exemples où le mot *miškābē* apparaît afin de mettre en lumière la connotation de possession locative, certaines conclusions peuvent être tirées. Tout d'abord, son interprétation de l'interdit des pratiques sexuelles entre hommes nous conduit vers des modalités spécifiques : certaines formes sont interdites, mais pas toutes. Aussi, Wells pose la possibilité que les femmes aient un mot à dire sur la sexualité des mâles. Ce point sème la confusion, même chez le principal intéressé : pourquoi ce texte prend-il en considération les femmes ? En refusant l'idée

---

<sup>623</sup> Pourquoi attendre les 20 ans du jeune homme ? L'argument est qu'il est trop jeune pour elle, se faisant, elle est du domaine d'un autre homme. Une fois les 20 ans du jeune homme, elle pourrait être la possession de celui-ci.

<sup>624</sup> Wells, « On the Beds of Woman », 147.

<sup>625</sup> *Ibid.*, 151.

d'une société monolithique, Wells propose que cette nouvelle approche ait été pensée par les prêtres afin d'ouvrir un espace d'agentivité aux femmes<sup>626</sup>. Un argument comparatiste est utilisé pour démontrer qu'il existe des cas où les femmes sont en contrôle des activités sexuelles des hommes. Par exemple, un contrat de mariage néo-assyrien où l'homme doit demander l'accord de sa première femme si celui-ci veut se marier avec une deuxième femme. Ceci est utilisé afin de *prouver* qu'il est possible pour une femme de limiter l'agir sexuel de l'homme, par son lien de possession. Je ne suis pas convaincu. Je propose d'intégrer à cette discussion les idées de la bibliste féministe et archéologue américaine Carol L. Meyers (1942–) qui, dans ses travaux, problématise l'histoire de l'interprétation de la Bible, y voyant une misogynie latente. Selon Meyers, la vision répandue en exégèse biblique des femmes judéennes comme étant soumises ne se vérifie pas d'un point de vue historique. En refusant d'attribuer l'étiquette de *société patriarcale* à l'Israël ancien, sans toutefois dire qu'elle fut égalitaire<sup>627</sup>, Meyers présente un portrait beaucoup plus fluide des dynamiques de pouvoir dans un article de 2014 : « [t]he different gendered components of household life cannot be lumped together; men dominated some aspects, women others<sup>628</sup>. » Le seul aspect où il n'y aurait pas de changements serait la sexualité, celle-ci étant – dans les textes bibliques et les observations ethnographiques – contrôlée par les mâles dans les sociétés patrilinéaires<sup>629</sup>. Dès lors, Wells peut difficilement donner une explication s'arrimant avec la structure familiale proposée par Meyers. Nous faisons face à l'effet inverse de certaines interprétations proposées. Sur le plan philologique, elle se tient très bien; sur le plan socio-

---

<sup>626</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>627</sup> Meyers se défend en disant qu'elle n'est pas égalitaire dans ce livre, qui est une réédition de son livre *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, Oxford : Oxford University Press, 1991, car elle fut jugée – justement – égalitaire et spéculative quant à sa description du système social non-patriarcal. Voir Elaine T. James. « Review of *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, by Carol Meyers », *Near Eastern Archaeology* 77, n°2 (2014) : 152-154.

<sup>628</sup> Meyers, « Was Ancient Israel a Patriarchal Society? », 22.

<sup>629</sup> J'ai du mal à comprendre comment elle a effectué une recherche ethnographique sur une civilisation ancienne, mais c'est le terme qu'elle emploie. *Ibid.*, 27.; « The concept of either women or men striving for personal independence is antithetical to the dynamics and demands of premodern agrarians. », dans Carol Meyers, *Rediscovering Eve. Ancient Israelite Women in Context* (Oxford : Oxford University Press, 2013), 201.; L'idée que l'intégrité d'une femme est brimée lorsque deux hommes couchent entre eux est loin d'être une donnée probante dans le POA. Voir Raymond Westbrook, « Adultery in Ancient Near Eastern Law », *Revue Biblique* 97, n°4 (1990) : 542-580.

historique, l'idée de donner du pouvoir aux femmes (expliquée par un changement de mentalité des auteurs de H), n'est pas sans critique<sup>630</sup>.

#### **3.4.4. Interprétations circonstancielles | Configuration familiale : Interdiction de coucher avec un homme marié**

Suivant l'analyse de Wells, critique des exégèses où l'expression *miškābê 'iššāh* est lue comme l'expérience d'une action ou de pratiques incestueuses, nous retrouvons une interprétation parue en 2020 dans l'article « A New Interpretation of Leviticus 18 :22 (PAR. 20 :13) and its Ethical Implications », par le bibliste Jan Joosten (1959–)<sup>631</sup>. Selon l'auteur qui s'intéresse à la piste du pluriel abstrait, *miškābê* n'est pas un adverbe de localisation, ni une expérience, mais simplement un accord au *duel* signalant deux lits en un, soit une sorte de lit double<sup>632</sup>.

En mettant en exergue l'absence de la particule de comparaison, dont l'interprétation traditionnelle des versets dépend, Joosten met également en lumière le problème philologique que cause l'utilisation de Nb 31,18 et Jb 21,11-12 afin de *déduire* ce dont il est question : dans ces versets, nous ne retrouvons pas la forme *miškābê* au pluriel. Tout comme Tab Stewart et Wells, Joosten n'interprète pas *miškābê* comme une action, mais bien un lieu, un lit, comme en Gn 49,4. De plus, l'auteur considère que dans ce dernier verset, comme en Lv 18,22 et 20,13, la construction génitive du mot identifie la personne avec qui l'acte n'est pas commis : en Lévitique, l'homme ne couche pas avec une femme et en Genèse, Reuben ne couche pas avec son père. Si l'idée que Reuben *monte sur le(s) miškābê de son père* est un euphémisme pour signifier avoir des relations sexuelles avec la concubine de son père, dès lors l'interdiction de coucher [dans] le *miškābê* d'une femme signale de ne pas coucher avec l'époux de cette femme<sup>633</sup>. Selon Joosten, le sens de l'emploi au *duel* est corroboré par d'autres occurrences bibliques : en Dt 3,5 nous retrouvons le mot *dālāṭayim*, traduit par « une porte à deux battants » dans la TOB, alors qu'il s'agit d'une

---

<sup>630</sup> Je ne considère pas que Meyers permette l'écroulement de la thèse de Wells, mais celle-ci ne peut pas non plus être acceptée sans critique. La chercheuse, considérée par certain.es comme étant *égalitaire*, brosse un portrait hyperbolique des femmes en Israël et en Judah anciens et pose comme **seule** exception la sexualité, qui serait un domaine masculin. Ceci est, quant à moi, non-négligeable et une piste à explorer plus en profondeur.

<sup>631</sup> Jan Joosten, « A New Interpretation of Leviticus 18 :22 (PAR. 20 :13) And Its Ethical Implications », *The Journal of Theological Studies* 71 (2020) : 1-10.

<sup>632</sup> Joosten, « A New Interpretation », 7.

<sup>633</sup> *Ibid.*

simple porte au singulier<sup>634</sup>. L'accord au duel ne signale pas *deux* portes, mais une seule porte possédant deux battants. Selon cette logique, un lit accordé au duel ne serait pas deux lits, mais plutôt un lit pour deux personnes. L'interdiction, donc, consiste à coucher sur le lit d'une femme qu'elle partage avec un homme dans un lit *double*, ce qui se comprend comme une interdiction de coucher avec un homme marié.

Dans cette interprétation, on problématise plusieurs éléments des interprétations traditionnelles : les ajouts lors des traductions; l'utilisation de versets afin de déduire la signification du terme *miškāḇê* ne comptant que deux occurrences dans la bible hébraïque; l'hypothèse de l'inceste qui semble superflue sachant qu'il est déjà interdit en Lv 18,7-14. Il est intéressant de noter que cette interprétation s'arrime bien avec la traduction que l'on retrouve dans la *Vetus Latina*, une traduction antérieure à la Vulgate<sup>635</sup>. Dans cette traduction, 18,22 se présente ainsi :

Et cum masculino non dormibis cubile muliebrae: exsecratio enim est<sup>636</sup>.

Plusieurs traductions sont possibles. Il est important de noter une possible erreur ou variation typographique dans la déclinaison *muliebrae*. Cette forme, déclinée du mot *mūlīēbris*, n'existe pas. Or, puisque le mot termine en « -ae », il est juste de défendre qu'il s'agit de l'indication du génitif. Ainsi, le mot femme, avec une terminaison génitive, peut se traduire par *appartenant à une femme* :

Et avec un homme tu ne dormiras pas dans un lit d'une femme, car exécution c'est.

Et avec un homme tu ne dormiras pas dans un lit [appartenant] à une femme, car exécution c'est.

Et avec un homme tu ne dormiras pas dans un lit nuptial de femme, car exécution c'est<sup>637</sup>.

Dans ce texte, *miškāḇê* est traduit par *cubīle* au singulier, qui peut signaler un lit, un endroit où s'allonger ou un lit de nocce<sup>638</sup>. Le latin étant une langue contextuelle où les déterminants sont

---

<sup>634</sup> « [...] rien que des villes fortifiées avec une haute muraille et une porte à deux battants (*dālāṭayim*) verouillée, sans compter un très grand nombre de villages. » Deutéronome 3,4, *TOB*, 216.

<sup>635</sup> La traduction met le mot au singulier, soit *cubile*.

<sup>636</sup> Ulysse Robert. *Version latine du Pentateuque antérieure à Saint Jérôme publiée d'après le Manuscrit de Lyon* (Paris : Librairie du Firmin-Didot et C<sup>e</sup>, 1881), 234; Je n'ai trouvé qu'une seule traduction de ce passage vers une langue cible. Dans ce cas-ci, une traduction anglaise anonyme. Ceci est embêtant, puisque ladite traduction se trouve dans une page Wikipédia. Or, l'auteur/éditeur anonyme fait une remarque juste : le mot *muliebrae* est mal décliné. Voir Wikipédia, « Textual variants in the Book of Leviticus », modifiée le 25 juillet 2023. [https://en.wikipedia.org/wiki/Textual\\_variants\\_in\\_the\\_Book\\_of\\_Leviticus](https://en.wikipedia.org/wiki/Textual_variants_in_the_Book_of_Leviticus)

<sup>637</sup> Le mot *cubile* peut signifier un lit nuptial dans certains cas. Voir « Cubile », *A Latin Dictionary*, 486.

<sup>638</sup> « Cubile », *Lewis and Short Dictionary*, 486.

facultatifs<sup>639</sup>, il est difficile d'établir avec précision une traduction juste, surtout si l'on tient compte de la déclinaison irrégulière de l'adjectif dans sa forme génitive dans la *Vetus Latina*.

Si l'analyse du bibliste s'avère en lien avec la *Vetus Latina*, nous pourrions identifier au moins un *moment* historique où l'interdit fut compris comme une prohibition de coucher dans le lit d'une femme, ouvrant la voie à l'interprétation selon laquelle on ne peut pas coucher dans un lit pouvant héberger deux personnes. Il est également possible, toujours en mode « hypothèse », que l'interdiction soit littéralement de ne pas coucher dans le lit d'une femme. En fait, il serait permis de coucher avec un homme sur le plancher, dehors sur le pavé, etc. : je laisse au lectorat le loisir d'imaginer tous les endroits où il serait possible d'avoir des relations sexuelles, *sauf* dans le lit d'une femme, en particulier d'une femme mariée. L'interdit concernerait le respect des lieux plutôt qu'un acte sexuel entre hommes. Ultimement, cette interprétation *seule* ne change pas grand-chose à ce que propose Wells, c'est-à-dire que dans les deux cas, c'est le rapport à la femme qui délimite la codification des pratiques sexuelles des hommes. Toutefois, c'est indéniablement l'écho avec la *Vetus Latina*, qui rend le tout fort intéressant. L'expression *miškābē 'iššāh* pourrait ainsi se comprendre de cette façon. Malheureusement, le duel abstrait postulé ne peut être vérifié, puisque le duel et le pluriel sont identiques au pluriel construit en hébreu biblique.

Afin de synthétiser les dernières interprétations présentées, rappelons que les interprétations circonstancielles post-particule de comparaison sont celles qui intègrent une problématisation de l'absence de cette particule dans le texte hébraïque de Lv 18,22; 20,13. De plus, notons une insistance sur l'enjeu du pluriel abstrait. Si Olyan, Walsh, Dell'Aversano et Boswell n'accordent pas d'importance au fait que l'expression apparait au pluriel uniquement en Lévitique et en Genèse, les interprètes de cette section placent cette particularité au centre de leurs analyses. En somme, ce qui revient est l'idée d'un pluriel abstrait qui signalerait des pratiques sexuelles illicites : dans certains cas l'inceste masculin, dans d'autres l'inceste masculin *et* féminin. Pour d'autres encore, le pluriel abstrait possède la valeur d'un « accusatif adverbial de lieu ». On peut coucher avec tous les hommes, sauf ceux étant du domaine sexuel de la/sa femme. Enfin, le pluriel abstrait pourrait, en théorie, être en réalité un duel. Le lit se comprendrait ainsi comme un lit fait pour deux personnes. De prime à bord, cette interprétation peut paraître *curieuse*. Or, il est possible que Lv 18,22 ait été compris ainsi par les traducteurs de la *Vetus Latina* : pas si fou que ça, après

---

<sup>639</sup> Bortolussi, La grammaire du latin, § 143.

tout. La prochaine et dernière section traitera d'interprétations alternatives, où il n'est pas directement question de pratiques sexuelles entre hommes.

### 3.5. Interprétations alternatives

Pour cette dernière catégorie, je propose de réunir des interprétations alternatives, soit des explications s'éloignant de l'idée de rapports sexuels entre hommes de manière explicite. Deux possibilités sont envisagées dans la littérature savante : l'interdiction de pédérastie et l'interdiction de polyandrie. Dans les deux cas, le statut *réellement* alternatif de ces propositions est sujet à discussion. Par exemple, il est possible de défendre l'idée qu'une interdiction de coucher avec un jeune homme est aussi une interdiction de pratiques homosexuelles. Cependant, je suis en désaccord avec cette dernière idée et je défendrai plutôt la chose suivante : l'interdiction n'est pas en lien avec l'aspect « homo » de cette relation, mais bien avec la question de l'âge; c'est l'aspect intergénérationnel de la relation sexuelle qui est en jeu. Le problème n'est pas de coucher avec un homme, mais un *jeune* homme. Quant à l'interprétation selon laquelle il s'agit d'un interdit de la polyandrie, il est considéré que *'et* fonctionne en tant que préposition introduisant un complément d'accompagnement, « avec ». En comprenant l'expression « et avec », qui introduit le terme *zākār* en Lv 18,22; 20,13 comme *en conjonction avec*, ou bien *en compagnie de*, les versets peuvent s'interpréter comme une interdiction de coucher avec une femme *avec* un homme : bref, l'interdit d'un ménage-à-trois<sup>640</sup>.

#### 3.5.1. Interprétation alternative : Interdiction de pédérastie

Lv 18,22 et 20,13 peuvent – et ont historiquement été – interprétés comme un interdit de relation sexuelle pédéraste<sup>641</sup>. Ceci se vérifie autant du côté de la tradition chrétienne que juive. Au niveau du judaïsme, nous retrouvons une telle interprétation dans les discussions talmudiques<sup>642</sup>. Si Lv 18,22 est compris de manière sexuelle, comme un acte sexuel à ne pas faire, c'est le verset 13

<sup>640</sup> Joanna Töyräänvuori, « Homosexuality, the Holiness Code, and Ritual Pollution: A Case of Mistaken Identity », *Journal for the Study of the Old Testament* 45, n°2 (2020) : 236-267.

<sup>641</sup> De *paidēasteia* : *paidea* (enfant) et *erān* (aimer). « Pédérastie », *Le Petit Robert*, 1840.; La pédérastie est un concept qui vient de l'Athènes classique, se comprenant comme une relation asymétrique entre un adulte et un partenaire plus jeune, voire un adolescent. La dimension asymétrique, où l'adulte est en position dominante, sera traitée dans le chapitre IV. Voir Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality* (Londres/New York : Bloomsbury Academic, 2016 [1978]), xvi.

<sup>642</sup> Talmud de Babylone Niddah 13b. En fait, l'on décrit explicitement une pratique pédéraste grecque : la (non-) pénétration intercrurale, entre les cuisses. Le terme utilisé est דרך אברים (dērēk 'ēbārim) qui est un calque de διαμυρίζειν. Voir Boyarin, « Are There Any Jews », 336.

du chapitre 20 qui permet d'ouvrir à la dimension pédérastique : pour certains rabbins, le pénétrant est fautif seulement si celui-ci est un adulte, ce qui serait confirmé par l'utilisation du mot « homme » ( *iš* )<sup>643</sup>. Comme je l'ai présenté dans l'analyse morphologique, la traduction de Luther allait dans ce sens<sup>644</sup>. De plus, il semblerait que Philon d'Alexandrie interprétait également ces versets ainsi<sup>645</sup>. Les arguments ne sont pas philologiques à proprement parler, mais issus de la tradition, non seulement à partir des textes rabbiniques, mais également à partir d'une analyse typologique enracinée dans le NT<sup>646</sup>.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le christianisme et le Nouveau Testament n'existent pas *encore* dans ce travail. Or, l'interprétation en termes de pédérastie mérite une attention. Pour le résumer de manière *fort* synthétique, l'enjeu se trouve dans les lettres de Paul, où celui-ci utilise le mot *arsenokoitai*, (ἀρσενοκοῖται), pour décrire certaines personnes qui n'entreront pas dans le royaume de Dieu<sup>647</sup>. Ce mot fut traduit, en anglais, par « sodomites », « homosexuals », « men who practice homosexuality » ou bien « those who abuse themselves with mankind »<sup>648</sup>. Pour ceux et celles ayant un regard critique quant à l'utilisation transhistorique de la catégorie *homosexualité*, il est incongru que Paul ait pu avoir en tête des homosexuels. À ce sujet, Boswell suggère que ce qui est interdit sont les actes homosexuels commis par des hétérosexuels en tant qu'atteinte à la *nature*<sup>649</sup>. L'auteur problématise et historicise le concept de nature, à ne pas comprendre telle une loi universelle, mais bien une question de caractère<sup>650</sup>. Pour le sociologue David F. Greenberg, avec la référence à la nature, Paul trahit ses influences stoïciennes, ce dernier ayant grandi à Tarse<sup>651</sup>. Paul s'adressait aux Romains, qui avaient une connaissance de la philosophie grecque.

---

<sup>643</sup> Boyarin, « Are There Any Jews », 336.

<sup>644</sup> « Du sollst nicht bein knaben liegen wie bein weibe; denn es ist ein greul. », 3 Mose [Lv] 18, 22, *Luther Bibel 1545*

<sup>645</sup> Dans *Laws 3.37-42*, voir Mark Preston Stone, « Don't Do What to Whom? A Survey of Historical-Critical Scholarship on Leviticus 18.22 and 20.13 », *Currents in Biblical Research* 20, n°3 (2022) : 207-237.

<sup>646</sup> Voir Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate*, Philadelphie : Fortress Press, 1983.

<sup>647</sup> 1Co 16,9; 1Ti 1,10.

<sup>648</sup> « Men who submit to or perform homosexual acts » (Berean Standard Bible); « Abusers of themselves with mankind » (King James Bible); « Nor homosexuals, nor sodomites » (New King James Version); « Nor effeminate, nor homosexuals » (New American Standard Bible 1995).

<sup>649</sup> En gros, ce que Boswell dit, c'est que pour Paul, ceux qui n'entreront pas au paradis sont des hétérosexuels s'adonnant à des pratiques homosexuelles : un non-respect du *rôle*, similaire à la *classe* à Olyan. Boswell, *Christianity, Social Tolerance*, 109.

<sup>650</sup> « For Paul "nature" was not a question of universal law or truth but, rather, a matter of the *character* of some person or group of persons, a character which was largely ethnic or entirely human [...] », Boswell, *op. cit.*, 110.

<sup>651</sup> Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 215.

Toutefois, toujours selon Greenberg, la judéité de Paul n'aurait pas permis de placer la nature en tant qu'arbitre de la morale<sup>652</sup>. Ce faisant, il est possible que l'inquiétude de Paul ne concerne pas les pratiques entre hommes *en soi*, mais bien la convoitise : la pensée stoïcienne condamne le désir sexuel, la luxure ou la lubricité sans pour autant condamner les pratiques homosexuelles<sup>653</sup>. Le théologien Robin Scroggs (1930–2005), dans *The New Testament and Homosexuality*, propose, quant à lui, que les *arsenokoitai* soient des clients des *malakos* : Paul condamnerait donc l'exploitation pédéraste<sup>654</sup>. Sur le plan philologique, le mot *arsenokoitai* serait un néologisme construit par Paul à partir de la traduction grecque de Lévitique 18,22; 20,13 : *arsen* (mâle) + *koite* (lit)<sup>655</sup>. Cette digression du côté du NT s'explique comme suit : le néologisme de Paul orienterait l'interprétation à adopter pour Lv 18,22; 20,13 puisqu'il s'agit d'une construction judéo-hellénistique influencée par les « rabbins » de son époque. En somme, Paul serait le mieux placé – dans le temps et dans l'espace – pour comprendre la signification des versets à l'étude en tant qu'habile exégète, autant dans la culture palestinienne qu'hellénistique. De plus, si les rabbins du Talmud comprenaient les versets à l'étude comme un interdit de pratiques pédérastes, nous serions en présence d'un certain argument d'autorité<sup>656</sup>. D'après Scroggs, le Talmud de Babylone [Niddah 13b] et Paul s'entendraient pour dire qu'il s'agit d'un interdit de la pédérastie.

De manière contemporaine, cette interprétation prend une certaine ampleur aux États-Unis, où l'on déconstruit l'exégèse et la traduction traditionnelles des mots de Paul<sup>657</sup>. Nous avons l'exemple du documentaire « 1946 » qui sortira en 2023. Pour l'équipe du documentaire, incluant plusieurs théologiens et théologiennes, l'homophobie religieuse actuelle est le produit d'une *mauvaise* traduction produite délibérément en 1946 et ayant mené non seulement à changer la signification

---

<sup>652</sup> *Ibid.*

<sup>653</sup> *Ibid.*, 216.

<sup>654</sup> *Malakos* veut dire, littéralement, « mou ». L'adjectif est utilisé pour désigner une personne efféminée. Ce caractère efféminé vient avec une connotation de passivité, comprise comme la personne qui reçoit la pénétration *a tergo*. Greenberg, *The Construction*, 212.; Scroggs traduit le terme par « effeminate call-boy », soit un citoyen mâle libre efféminé qui vend ses services sexuels : traduction douteuse. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 108.

<sup>655</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>656</sup> « [...] his [Paul's] writing reveal such mastery of the exegetical skills of the emerging rabbinic scholarship that he must have been expertly trained in these skills by someone or some school. It is equally clear that he is informed by Hellenistic Judaism. », Scroggs, *op. cit.*, 66.

<sup>657</sup> « 1946: The Mistranslation That Shifted Culture is a feature documentary that follows the story of tireless researchers who trace the origins of the anti-gay movement among Christians to a grave mistranslation of the Bible in 1946. » Voir <https://www.1946themovie.com>

originale de la Bible chrétienne, mais aussi à ostraciser un groupe qui – historiquement parlant – était problématique : les sodomites, les homosexuels.

En laissant de côté un instant les faiblesses philologiques de cette interprétation, soit l'absence de facteur pouvant établir qu'il y ait présence d'une relation transgénérationnelle en Lv 18,22; 20,13, la force de cette interprétation se trouve dans le rapprochement possible avec le contexte post-exilique de la rédaction. L'interdit pourrait ainsi être compris comme une manière pour les Judéens de se définir en se distinguant des Grecs. Bien que ces lois aient été produites pour se distinguer, selon la Bible elle-même, des pratiques en Égypte et en Canaan (Lv 18,4), à l'aune d'un contexte post-exilique, une autre lecture est possible où les pratiques « voisines » seraient, en fait, les pratiques grecques. Tout d'abord, rien n'indique que les Égyptiens avaient une position pro-relations sexuelles entre hommes. Au contraire, nous retrouvons les aveux d'un prêtre s'adonnant à ce genre de pratiques dans un *Livre des morts*<sup>658</sup>. L'acte en question est compris comme mauvais, à proscrire. Ensuite, nous savons également que la pédérastie était partie intégrante des pratiques sexuelles en Grèce antique, s'institutionnalisant vers le 7<sup>e</sup> siècle AEC<sup>659</sup>. Je me permets un acte d'imagination en tant qu'auteur/scribe travaillant sur le Lévitique. Il me semble qu'interdire aux citoyens de la terre de Yhwh de pratiquer cet *abominable acte* viendrait *nous* distinguer des *autres*. Sur le plan historique, nous avons des écrits décrivant des rituels d'initiations où les jeunes hommes sont sexualisés en Grèce ancienne<sup>660</sup>. Le geste condamné en Lévitique est décrit comme une abomination avec le mot *tô'ēbāh*. Ne serait-il pas possible que ce qui est décrit soit une pédérastie rituelle, similaire aux rites d'initiation grecs décrits par Éphore de Cumes (c. 400 AEC)<sup>661</sup> ? Si, comme de plus en plus de chercheur.es le proposent, le Pentateuque devrait être étudié, non seulement comme un classique, mais également une création littéraire baignant dans la culture hellénistique, un tel interdit ne trouverait-il pas tout son sens dans ce contexte ? En Grèce antique, la plus grande production d'art homoérotique se fit au courant du règne de Pisistrate, débutant en 561 AEC<sup>662</sup>. Et si les auteurs/scribes, même sans contact *direct* avec les Grecs, avaient eu accès à

---

<sup>658</sup> Ceci sera traité dans le chapitre 4.; Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 127-135.

<sup>659</sup> Voir le chapitre « Homosexual Innovations in Archaic Civilizations », dans Greenberg, *Construction of Homosexuality*, 89-123

<sup>660</sup> Le rituel serait un simulacre d'enlèvement où l'adolescent passerait quelques mois hors de son domicile à chasser, participer à des festins et entretenir des relations sexuelles avec celui qui l'a enlevé. Cette description est celle d'Éphore de Cumes. *Ibid.*, 107.

<sup>661</sup> *Ibid.*

<sup>662</sup> *Ibid.*, 142.

des poteries illustrant de telles pratiques et culminant avec la rédaction de cet interdit ? Je ne vais pas me contredire et je réitérerai ma position quant aux fonctions ou « rationales » de ces lectures : cette interprétation offre une explication claire d'une telle interdiction, mais est pauvre en arguments philologiques. Le mot « mâle » n'est pas indicatif d'une temporalité permettant d'établir un âge : ceci a été explicité dans l'analyse morphologique du chapitre 1 avec la mise en lumière de l'occurrence en Nb 3, 16 où l'on demande un recensement et qu'un bébé âgé d'un mois est présenté comme un *zākār*. Il n'y a pas d'autres occurrences pouvant mener à la conclusion que le *zākār* est un enfant ou un adolescent. En Lv 6, 22, tout *zākār* qui fait partie des prêtres peut manger le sacrifice fraîchement sacrifié. Le terme peut autant être utilisé pour parler de bébés que d'adultes. L'interprétation en termes de pédérastie s'appuie en fait uniquement sur des éléments provenant de la tradition<sup>663</sup>. Sachant que les premières interprétations talmudiques vont dans ce sens et qu'on retrouve une possible interdiction de la pédérastie chez Paul, cette interprétation doit être considérée, mais il faut par ailleurs admettre sa principale faiblesse [non-négligeable] : l'absence d'ancrage textuel.

### **3.5.2. Interprétation alternative | interdiction d'avoir des relations sexuelles avec une femme accompagnée d'un homme – interdiction de la polyandrie**

À des fins d'honnêteté intellectuelle, je me dois de préciser que l'interprétation qui suit est celle qui me convainc le plus. Celle-ci prend non seulement en compte l'ajout de la particule de comparaison par les exégètes, mais problématise l'utilisation anachronique du concept d'homosexualité, tout en offrant un travail de critique textuelle mettant à l'épreuve sa propre interprétation. Dans « Homosexuality, the Holiness Code, and Ritual Pollution: A Case of Mistaken Identity », la bibliste et spécialiste du Proche-Orient ancien de l'Université de Helsinki Joanna Töyräänvuori, présente Lv 18,22 et 20,13 comme une interdiction pour un homme de coucher avec un homme lorsqu'il couche avec une femme<sup>664</sup>. La logique est simple : c'est, il me semble, la conclusion que l'on tire le plus facilement lorsque nous lisons le verset traduit de manière littérale. L'idée qu'il est question d'une relation sexuelle entre hommes *comme* l'on couche avec une femme n'est possible qu'avec une particule de comparaison<sup>665</sup>. À cet effet, la

<sup>663</sup> J'imagine que le spectre de Gadamer me dirait que *tout* est issu d'une tradition. Je parle d'une tradition rabbinique où l'hypothétique « emerging rabbinic scholarship » qui a formé Paul selon Scroggs. Scroggs, *op. cit.*, 66.

<sup>664</sup> Töyräänvuori, « Homosexuality, the Holiness Code », 236-267.

<sup>665</sup> Sans particule de comparaison, nous pourrions parler d'analogie. Or, les traductions intègrent cette particule et fondent leurs interprétations en se demandant « comment couche-t-on *comme* avec une femme ? ».

construction *wə 'et* devrait être comprise comme *une conjonction*. Lors de l'analyse linguistique, il fut montré qu'une telle utilisation de la préposition est commune dans la Bible hébraïque. Afin de mettre en évidence qu'il est question d'un ménage à trois, Töyräänvuori propose l'exercice suivant : déplacer le groupe prépositionnel *et-zākār* à la fin. Notons qu'un tel déplacement n'est pas ce qui produit l'interprétation, mais est plutôt un outil afin d'exemplifier l'idée défendue<sup>666</sup>. Ce faisant, *lō' tiškab miškabê 'iššāh et-zākār* pourrait être traduit par « you will not lay the beds of a woman] [with a man<sup>667</sup> ». Elle insiste sur le fait que le mystère entourant l'expression *miškabê 'iššāh* n'en est pas un et il ne s'agit aucunement d'un *hapax legomenon*<sup>668</sup>. Le mystère apparaît uniquement si l'on veut absolument agencer un interdit de pratiques sexuelles entre hommes avec celle-ci. Une traduction littérale ne poserait aucun problème à la compréhension des versets. Sur le plan de la critique textuelle, une telle interprétation s'agence parfaitement avec la Septante qui, je le rappelle, n'inclut pas de particule de comparaison<sup>669</sup>. *Miškabê 'iššāh* est compris, dans l'analyse de Töyräänvuori, tel un objet – soit un lit – et non une action. Selon l'autrice, le pluriel de *miškabê* serait utilisé afin de dépersonnaliser la ou les femmes<sup>670</sup>. Les expressions similaires trouvées en Nb 31,17-18 et Jg 21,11-12 sont souvent utilisés afin de défendre l'idée d'un euphémisme sexuel. Pour Töyräänvuori, l'expression est certainement un euphémisme sexuel, mais demeure un objet, un lit et non un concept. Il est important de souligner que l'utilisation de Nb 31,18 pour statuer sur la signification de l'expression en Lv 18,22 et 20,13 est, à mes yeux, une réponse par produit croisé<sup>671</sup>. Rappelons en effet la disparité entre les termes agissant en tant que génitifs de *miškab* au singulier en Nb et Lv – *zākār* et *'iššāh*. Puisque l'expression n'est pas la même, il serait – selon moi – contre-intuitif d'utiliser Nb et Jg. Töyräänvuori répond à cette critique en évaluant les divergences entre ces différents passages. Elle propose, en fait, que la stricte distinction entre homme/mâle (*'iš/zākār*) serait plutôt une projection moderne d'une distinction

<sup>666</sup> « The moving of the prepositional expression should not affect the translation of the sentence, yet it seems to clarify the syntax of the verse tremendously. » Töyräänvuori, « Homosexuality, the Holiness Code », 244.

<sup>667</sup> Les crochets sont un ajout de ma part. *Ibid.*, 145.

<sup>668</sup> Ce point est discutable, mais je comprends ce qu'elle veut dire : en effet, tous les termes des versets apparaissent plus d'une fois dans la Bible hébraïque. Or, la construction *miškabê 'iššāh* n'est présente que dans les versets à l'étude.

<sup>669</sup> *καὶ μετὰ ἄρσεως οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός βδέλυγμα γάρ ἐστίν* (Lv 18,22, LXX.)

<sup>670</sup> Dans la mesure où l'enjeu de l'identité de la femme ou des femmes n'est pas importante, c'est plutôt le concept d'insémination par plusieurs hommes le problème. Töyräänvuori, « Homosexuality, the Holiness Code », n. 29, 243.

<sup>671</sup> L'utilisation du produit croisé peut être illustrée en examinant les fractions. Par exemple, si nous avons la fraction  $\frac{2}{3}$  et que devons trouver le dénominateur manquant pour la comparer à  $\frac{4}{x}$ , nous utilisons le produit croisé pour obtenir  $x = 6$ , ce qui signifie que  $\frac{2}{3}$  est équivalent à  $\frac{4}{6}$ . Appliqué aux études philologiques,  $x$  est *miškabê 'iššāh* et les données que nous possédons sont Nb 31,18 et Gn 49,4 (entre autres).

entre sexe/genre et que, sans pour autant être identiques, les deux termes sont homologues<sup>672</sup>. En fait, comme le propose Töyräänvuori, comprendre *miškab zākār* comme un lit est tout à fait possible et ne change en rien sa fonction d'euphémisme sexuel ; de la même manière, traduire *miškabê* par « lit » est possible tant en Nb, en Jg qu'en Lv<sup>673</sup>.

La force de cette interprétation se trouve dans la simplicité de l'analyse philologique et l'explication robuste qu'elle offre. En refusant l'idée selon laquelle les deux versets soient un défi linguistique et en insistant sur la simplicité de la formule, Töyräänvuori met au premier plan les biais au sein des traditions d'études portant sur la question. La difficulté que présentent ces dernières se trouve dans la tentative de *faire dire* au texte ce qu'il ne dit pas menant ainsi à forcer une interprétation. Sur le plan philologique, l'explication reprend l'idée d'un lit qui, dans une construction génitive, possède une connotation sexuelle. Elle traduit le verset 22 du chapitre 18 ainsi : « And with a male you will not lie down the bed(ding)s of a woman; it is an abomination<sup>674</sup> ». En ce qui concerne Lv 20,13, là où certains voient l'expression d'un changement idéologique s'appuyant sur des couches de rédactions postérieures, Töyräänvuori propose qu'il s'agit plutôt d'un développement sur le châtement des personnes commettant l'acte interdit<sup>675</sup>. Sur le plan linguistique, il est difficile de déterminer si le *šānêhem*, soit le nombre cardinal masculin au duel construit avec un suffixe à la 3<sup>e</sup> personne du masculin pluriel, est le sujet additionnel du verbe faire (*'āšû*) ou bien seulement du verbe mourir (*yûmātû*). Il est possible que « les deux » (les deux hommes) aient *fait* l'acte abominable, mais que les deux (en plus de la femme, absorbée par la construction masculine) soient condamnés à mort. Töyräänvuori rappelle qu'en hébreu biblique, le collectif est toujours au masculin, indépendamment du nombre d'éléments féminins présents. Dans le cas de la relation entre Lv 18,22 et 20,13, nous reprenons l'idée d'une structure chiasique concentrique, où la première mention de l'interdit est simple, pour ensuite être développée dans le

---

<sup>672</sup> Un *zākār* [mâle] peut se référer à tous les hommes. Le *šš* [homme] a un statut distinct, souvent interprété comme un homme libre et membre autonome de la collectivité qui, en H, possède une part de responsabilité. La construction génitive ne serait donc pas asymétrique. Töyräänvuori, « Holiness Code, Homosexuality », 242.

<sup>673</sup> *Ibid.*, 243.

<sup>674</sup> *Ibid.*, 239.

<sup>675</sup> Comme Walsh qui propose que Lv 18,22 vise le pénétré alors que Lv 20,13 correspond à une double prohibition, visant autant le pénétré que le pénétrant. Walsh « Leviticus 18:22 and 20:13 », 206.; Töyräänvuori, « Holiness Code, Homosexuality », 245.

verset 13 (Lv 20,13) lui faisant « écho »<sup>676</sup>. Si, donc, potentiellement trois personnes sont mises à mort, pourquoi seulement deux sont identifiées comme ayant *fait* ce qui est abominable ? Pour Töyräänvuori, dans une perspective d'intertextualité et en histoire des religions, il serait possiblement question d'embryogenèse. À titre d'exemple, elle présente des écrits d'Aristote décrivant la conception des bébés : selon lui, les bébés se trouvent dans le sperme et sont développés par les mères<sup>677</sup>. Le concept du sperme nécessitant un ovule pour créer un fœtus n'était pas encore intégré dans les conceptions anciennes. La chercheuse ne suggère pas que les auteurs/scribes du « Code de sainteté » et les philosophes hellénistiques avaient des idées identiques quant à la conception, mais il est tout de même important de souligner qu'une telle vision des choses était généralement acceptée au premier millénaire AEC. Sachant ceci, ce qui serait abominable pourrait donc être la conception d'un être monstrueux, un bébé créé à partir d'une double semence. Ceci prend tout son sens lorsque l'on replace le verset 22 dans la structure du chapitre 18. Au verset 21, il est difficile de statuer sur ce qui est interdit. Toutefois, il est dit de ne pas *passer sa semence à Mōlek*<sup>678</sup>. Il serait peut-être question d'éjaculation, de sperme. Dans le verset 23, il serait possiblement question – implicitement – d'une conception anormale, soit le résultat d'une liaison entre une femme et une bête, résultant en un hybride ou, comme le propose l'autrice, une chimère si l'acte se fait avec plus d'une bête<sup>679</sup>. Le verbe *rb'*, se coucher, peut effectivement prendre le sens de copulation, comme en Lv 19,19<sup>680</sup>. Cependant, cette racine spécifique a très peu d'occurrences dans ce sens. Que le verset 22 ait comme problématique l'idée du sperme et de la conception me semble possible. D'autres interprétations vont dans ce sens, mais toujours en lien avec la perte de sperme, l'éjaculation : par exemple, selon le rabbin Nahmanide

<sup>676</sup> Comme Klein, Douglas et Milgrom (entre autres) le proposent, la structure du Lévitique simule une marche, un chemin, une aire de départ (ch. 1) et d'arrivée au lieu très saint (ch. 19), puis un retour sur nos pas. Ceci explique la répétition *augmentée* où des versets sont repris, mais bonifiés. Par exemple, Lv 18,22 est simple avant de passer par le lieu très saint. En retournant, l'on revient avec un bagage supplémentaire de connaissance, enrichissant notre compréhension : 20,13. Je synthétise, mais l'idée est relativement la même pour Douglas et Klein. Voir Douglas, *Leviticus as Literature*.; « Poetic Structure in Leviticus »; Kline, « Structure of Theology: The Composition of Leviticus »; Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1364. [Ceci a été dit dans le chapitre II]; Töyräänvuori n'utilise pas le mot *écho*.

<sup>677</sup> Elle se réfère à Περί ζώων γενέσεως, *Génération des animaux*, I,2.

<sup>678</sup> Traduction libre, Lv 18,21. Dans la TOB, ceci est traduit pas « Tu ne livreras pas l'un de tes enfants pour le faire passer au Molek », TOB, 146. Je propose *semence*, car le mot en hébreu est *zera'*; « But it must be recognized that the man's seed, his semen, *explicitly* features in the statute. », Töyräänvuori, « Homosexuality, the Holiness Code », 252.

<sup>679</sup> Le terme utilisé dans le verset 23 est *bahēmāh larib'āh tebel hū'* : avec une bête pour s'y **accoupler**, ce serait de la dépravation, Lv 18,23, TOB, 146; Töyräänvuori, « Homosexuality, the Holiness Code », n. 78, 254.

<sup>680</sup> « Rb' », BDB, 918.

(1194-1270), il ne faut pas coucher avec d'autres hommes, pour ne pas gaspiller de la semence<sup>681</sup>. Or, des règles de pureté concernant la semence se trouvent déjà en Lv 15,16-18. La distinction entre les règles en Lv 15 et 18/20 se trouve au sein des motifs de la pureté en H : la terre. Si les mentions en Lv 15 explicitent la qualité intrinsèquement impure des émissions biologiques (sang, semence, etc.), l'intérêt n'est pas la préservation de la pureté des personnes, mais bien du territoire et du sanctuaire. L'exemple offert par Töyräänvuori, pour comprendre la valeur du terme « abomination » dans les versets du Lévitique à l'étude, est Es 9,1-10.44 où les étrangers avec qui les Benéi Israël s'unissent sont décrits comme des personnes abominables, *hattō 'ēbôt hā 'ēlleh*<sup>682</sup>. Bref, l'interdit de Lv 18,22; 20,13 viserait à empêcher deux hommes de pénétrer une femme ou plutôt d'éjaculer à l'intérieur d'une femme, car cela produirait un être monstrueux, un hybride, un être à quatre bras et deux têtes<sup>683</sup>. À ce sujet, nous trouvons quelque chose de similaire dans le livre d'Hénoch<sup>684</sup>, datant du 3<sup>e</sup> siècle AEC. Le texte suggère que tant l'acte que le résultat du couplage illicite sont associés à un état d'impureté<sup>685</sup>. Sur le plan fonctionnaliste, Töyräänvuori considère que la question posée par les passages à l'étude est liée à la structure patriarcale : qui est le père de cet enfant ? L'enjeu de la double paternité est un trope littéraire que l'on retrouve au sein de la culture hellénistique, par exemple Héraclès ayant comme père Zeus et un mortel<sup>686</sup>, mais également dans la tradition hourro-hittite avec le dieu Teshub ayant deux pères, Kumarbi et Anu<sup>687</sup>. Et si les auteurs/scribes du Lévitique avaient en tête cette pratique de la double paternité, associée à des pratiques cultuelles jugées *tō 'ēbāh* et engendrant des conséquences pragmatiques pour le fonctionnement et l'organisation du peuple ? À qui appartiendra le produit de cette grossesse ? Le Lévitique, comme je le propose, décrit une société post-exilique, appartenant au genre littéraire de la littérature cultuelle-juridique, tout comme les lois sacrées grecques. Dans ce contexte, l'interprétation de Töyräänvuori me semble raisonnable et possible. En effet, elle propose elle-même de réinterpréter ces versets dans un contexte hellénistique<sup>688</sup>. Sur le plan philologique, une

---

<sup>681</sup> « Leviticus 18:22 », dans Nachmanides, *Commentary of the Torah by Ramban (Nachmanides). Translated and annotated with index by Charles B. Chavel* (New York : Shilo Pub. House, [1971-1976]), s.p.

<sup>682</sup> Spécifiquement les Cananéens, les Hittites, les Perizzites, les Jébusites, les Ammonites, les Moabites, les Égyptiens et les Amorites. Ez 9,1, *TOB*, 1158.

<sup>683</sup> *Ibid.*, 257.

<sup>684</sup> 1 Enoch 15,4.

<sup>685</sup> Töyräänvuori, « Homosexuality, the Holiness Code », 257.

<sup>686</sup> Andrew T. Lincoln, « Luke and Jesus' Conception: A Case of Double Paternity ? », *JBL* 132, n°3 (2013) : 639-658

<sup>687</sup> Noga Ayali-Darshan, « Baal, Son of Dagan », dans *In Search of Baal's Double Paternity*, *JAOS* 133, n°4 (2013) : 651-657.

<sup>688</sup> Töyräänvuori, « Homosexuality, the Holiness Code », 262.

conception du terme *lit* (*miškabē*) comme un lit (mobilier) fonctionne avec les autres occurrences du terme; sur le plan conceptuel, nous esquivons le concept d'homosexuel, fermant la porte aux possibles impositions de catégories modernes, voire aux anachronismes.

Ce que j'ai particulièrement apprécié de cette analyse est la prise en considération d'éléments dont les *autres* minimisent la portée. Bien que le résultat soit relativement le même, l'utilisation en Nb 31,17-18 et Jg 21,11-12 est défendue en tentant d'expliquer les divergences, plutôt qu'en les ignorant ou en affirmant qu'elles ne sont pas importantes. Un danger avec ce type d'interprétation ayant un potentiel de changement paradigmatique est l'effet de nouveauté. Et si ce n'était pas l'analyse en soi qui me convainc, mais plutôt l'effet de la nouveauté ? Je ne suis pas un robot : pour faire preuve d'objectivité, je me dois d'être *conscient de moi-même*. Lors de ma première rédaction de cette section, je n'ai trouvé aucune critique à adresser à Töyräänvuori. Le chercheur *en devenir* fut émerveillé par la vague de fraîcheur. Je suis maintenant revenu sur Terre et je me dois de mettre en exergue l'aspect fort spéculatif de cette interprétation. Tout d'abord, comme je l'ai fait avec Dell'Aversano, je mets en relief cette prétention à l'évidence à laquelle je suis allergique. Töyräänvuori délaisse 2000 ans d'histoire et affirme que « [a] first-year student of Hebrew would be able to translate the sentence as 'you will not lay the beds of a woman' [...] <sup>689</sup>. » Je trouve cette affirmation problématique, car si c'était aussi simple, l'enjeu aurait été résolu depuis longtemps. Ce faisant, Töyräänvuori semble négliger les multiples interprétations et débats qui ont eu lieu autour de ces passages, réduisant ainsi la complexité de la question. Sur le plan philologique, si c'est si simple, pourquoi son interprétation n'a-t-elle pas été proposée par les rabbins ? Sans mettre sur un piédestal ces derniers, il faut bien reconnaître l'expertise de ces personnes. Le Talmud peut être compris comme un *lieu* de débats : n'allant pas si loin dans le temps, pourquoi cette interprétation n'est-elle pas sortie d'une Yeshiva ? Cette critique n'a pas pour but de réfuter Töyräänvuori, mais je dois noter qu'il s'agit d'une interprétation isolée. Concernant le produit de cette union illicite, où deux hommes éjaculant dans une femme produiraient une abomination, je suis mitigé. D'une part, nous n'avons pas de piste signalant un tel cas de polyandrie, sauf l'exemple d'Énoch qui me paraît un peu tardif. Or, l'argument conceptuel de la conception me semble pertinent à suggérer : « Th[e] theory of conception, which is unaware of the biological role of the ovum, remained practically unchallenged until 1877, when

---

<sup>689</sup> Töyräänvuori, « Homosexuality, the Holiness Code », 244.

the Swiss biologist H. Fiol succeeded in observing the entry of sperm into the ovum of a starfish<sup>690</sup>. » Même sans *preuves*, il me semble difficile de prétendre que les auteurs/scribes lévitiq[ue]s [adj.], tout comme en Mésopotamie et comme le décrit Aristote, n'avaient pas une vision similaire de la conception humaine. En somme, sur le plan philologique, je considère l'interprétation de Töyräänvuori fort convaincante, car elle a fait l'effort de problématiser les divergences dans l'utilisation du pluriel et des termes employés dans d'autres constructions similaires à *miškābē 'iššāh*, sans pour éviter la spéculation. Sur la logique/cohérence [*rationale*] de son interprétation, l'idée d'une procréation abominable n'est pas impossible. En fait, ce qui est impossible, c'est que les auteurs/scribes aient une conception moderne de l'insémination. Certes, l'absence de matériel textuel concernant la *bipaternalité* en tant qu'enjeu affaiblit l'hypothèse de l'autrice. En fin de compte, il est essentiel d'exercer une certaine prudence et de ne pas se laisser emporter par l'attrait de la nouveauté sans tenir compte des connaissances et des discussions déjà existantes.

Les interprétations alternatives sont donc celles qui s'éloignent de l'approche traditionnelle d'un interdit de pratiques sexuelles entre hommes. Ces interprétations ne sont pas sans faille : dans une relation pédérastique entre un homme adulte et un garçon, il est tout de même question de deux mâles. Pareillement pour l'interdiction de la polyandrie, il y a tout de même une composante « homosexuelle », à comprendre comme une sexualité entre personnes semblables [homo]. La distinction que je fais est que l'« homosexualité » n'est pas ce qui est interdit. Ce n'est pas une relation entre hommes pour Scroggs, mais bien entre un jeune homme/garçon et un adulte ; de même, pour Töyräänvuori, le problème n'est pas le fait que les deux hommes aient des relations sexuelles, mais bien que les deux éjaculent à l'intérieur d'une femme. Bonnet blanc, blanc bonnet ? Je ne crois pas : la distinction me semble importante. En définitive, il est essentiel de reconnaître que ces interprétations alternatives reposent souvent sur des spéculations et il ne faudrait pas minimiser ces dernières.

---

<sup>690</sup> Gwendolyn Leick, *Sex & Eroticism in Mesopotamian Literature* (Londres/New York : Routledge, 1994), n.12, 279.

Pour illustrer la richesse sémantique enfouie dans ces versets, j'ai proposé une cartographie conceptuelle des interprétations. Nous retrouvons trois grandes familles : les interprétations fondamentalistes, circonstancielle et alternatives. Les interprétations fondamentalistes se définissent, *grosso modo*, par une réactivité au modernisme. Interpréter Lv 18,22; 20,13 comme un interdit de l'homosexualité, soit l'orientation sexuelle et le concept médical du 19<sup>e</sup> siècle, ne peut se faire sans modernité. Ceci est justement corroboré par l'histoire de la réception : l'association entre homosexualité et Lévitique est un phénomène relativement récent, puisque la Genèse (19) détenait d'abord ce rôle dans la tradition chrétienne. Sur le plan méthodologique, les interprétations fondamentalistes sont défendues par une certitude viscérale : Dieu déteste définitivement les *tapettes*. Une perspective plus méthodologiquement sophistiquée distinguera les pratiques de l'orientation sexuelle. Néanmoins, la conclusion restera la même : l'homosexualité est non seulement interdite en Lévitique, mais également un danger pour l'humanité aujourd'hui. Je souligne qu'une méthodologie complexe n'est pas synonyme de rigueur. Après tout, les pratiques divinatoire et l'astrologie ont elles aussi une méthodologie complexe<sup>691</sup>. Ensuite, j'ai présenté de possibles interprétations contextuelles, c'est-à-dire celles qui présentent des configurations spécifiques de pratiques sexuelles entre hommes. Par exemple, une interdiction de pénétrer un homme ou de se faire pénétrer qui, ultimement, est comprise comme une interdiction du sexe anal entre hommes. Des pratiques sexuelles *autres* auraient été tolérées. Suivant cette logique, les fellations, par exemple, n'étaient pas interdites. Dans le cadre de cette interprétation, le problème ne serait pas les relations sexuelles entre hommes, mais bien certaines pratiques. Dans le même ordre d'idée, il a été proposé que ce qui est interdit est la pratique d'actes sexuels entre hommes où la masculinité d'un des deux protagonistes est affectée : il ne faudrait pas coucher avec un homme de manière à lui faire perdre son agentivité. Enfin, il est également possible de défendre l'idée que ce qui est décrit est une forme de prostitution culturelle masculine, un rite spécifique. Le deuxième sous-niveau de la catégorie contextuelle a été identifié comme « post-particule de comparaison ». Ici, nous laissons tomber la prétendue analogie entre relations sexuelles avec une femme et avec un homme. Il a alors été proposé que le pluriel de l'expression *miškābê* que l'on

---

<sup>691</sup> Voir Michel Meslin, « La divination », sous la direction de Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier, *Encyclopédie des religions 2 : thèmes* (Paris : Bayard Éditions, 2000), 2045-2049.

retrouve dans les deux versets signale de l'inceste, dans ce cas-ci, masculin. Pour d'autres, les versets signalent deux pratiques sexuelles illicites : l'inceste masculin, mais aussi féminin. En considérant l'expression utilisée comme un accusatif adverbial de lieu, en plus du pluriel abstrait, on a aussi soutenu qu'il soit question d'un domaine, le domaine sexuel : il est interdit de coucher avec un homme du cercle familial d'une femme, incluant les enfants d'une autre union – exclus de la catégorie d'inceste, en l'absence de lien sanguin – ou le frère de sa femme. En revanche, en classifiant le terme tel un nom commun au pluriel duel, le lit devient un lit double : non pas un lit double dans le sens de lit *queen* ou lit *king*, mais plutôt un lit appartenant à deux personnes. Dans cette logique, Lévitique 18,22;20,13 serait donc un interdit de coucher avec un homme marié, celui qui possède un lit appartenant à deux personnes. Cette interprétation fait écho à la traduction de la *Vetus Latina* où il est interdit de coucher avec un homme dans le lit d'une femme, ou le lit nuptial d'une femme. Finalement, nous avons considéré les interprétations alternatives. En délaissant le paradigme des pratiques sexuelles entre hommes, nous avons cerné deux possibilités. Tout d'abord, un interdit de la pédérastie. Nous retrouvons cette interprétation dans le Talmud et, jusqu'à présent, au sein de traductions nord-européennes de la Bible. Il serait possible que, par l'entremise d'un *clash* culturel, les auteurs bibliques aient voulu se distinguer des Grecs. Enfin, en oubliant toutes les interprétations traditionnelles et en se concentrant sur le texte en soi, il est possible d'arriver à la conclusion que l'interdit est lié à une paternité double : il est interdit *pour toi* (deuxième personne du singulier) de coucher avec un mâle en conjonction, accompagné, d'une femme. Autrement dit, on ne doit pas avoir un ménage-à-trois ou, en français québécois, un « trip » à trois. En résulterait un être abominable, potentiellement à deux têtes et quatre bras : bref, un monstre.

Je pose la question suivante : comment interprétait-on ces versets dans leur *Sitz im Leben* ? Plus concrètement, laissons tomber les considérations philologiques, philosophiques, théologiques, exégétiques, historiques et sociologiques pour un bref instant. De manière très pragmatique, si j'étais un contemporain des auteurs/scribes de ces versets, que ma langue maternelle était l'hébreu biblique, que je baignais dans cette culture, que je comprenais les dits et les non-dits, les euphémismes et les expressions familières, que j'utilisais l'expression *miškabê 'iššāh* dans mes conversations grivoises avec mes amis autour d'un pot de vin probablement vinaigré, bref que je maîtrisais les règles *du jeu de langage*, comment comprendrais-je ces versets ? Quelle serait la *chose* que je comprendrais qu'il ne faut pas faire ? Force est d'admettre que nous ne le saurons probablement jamais. J'aime croire que la réponse, la *vérité relative*, se trouve quelque part au sein

de cette histoire de la réception. En toute honnêteté, la possibilité que nous soyons totalement déconnectés de la réalité, pour ne pas dire *dans le champ*, me charme tout autant. Après avoir abandonné certaines considérations méthodologiques pour un moment, il est temps de les reprendre : dans la prochaine et dernière étape de mon analyse, je chercherai à évaluer la solidité de ces interprétations à travers le prisme de l'histoire des religions, en examinant comment elles s'inscrivent dans le contexte des croyances et des pratiques religieuses de l'époque et de la région. Par la suite, j'entreprendrai une brève exploration philosophique pour évaluer la validité et la cohérence de ces interprétations à la lumière de l'histoire du concept d'homosexualité. Cette démarche critique permettra de déterminer quelles interprétations résistent aux examens historiques et philosophiques et d'affiner ainsi notre compréhension de la question soulevée.

# PARTIE III

---

## **La comparaison**

## **Chapitre IV – Les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en Méditerranée ancienne : comparatisme**

---

Cette dernière section est inspirée par une affirmation provenant de la documentation de la *Westboro Baptist Church* présentée dans le dernier chapitre. Pour cette organisation, que le Lévitique mentionne ou ne mentionne pas l'homosexualité est secondaire : même sans mention, cette dernière serait interdite. À cet effet, l'on se réfère évidemment au récit de Sodome et Gomorrhe (Gn 19), mais également la question de la fornication, comprise comme le sexe hors mariage et l'adoration de faux dieux<sup>1</sup>. Dans les prochaines pages, je souhaite temporairement interroger la prémisse de base de la *Westboro Baptist Church* quant à la certitude d'un interdit, quoi qu'il en soit de Lv 18,22; 20,13 : **Si les versets à l'étude n'existaient pas, quel degré d'approbation ou de désapprobation vis-à-vis de l'homosexualité masculine dans l'ancienne religion d'Israël pourrait-on déduire à partir du contexte méditerranéen ancien ?** Cette question, fort spéculative, se doit d'être décortiquée avant même de tenter d'y répondre.

---

<sup>1</sup> Ils citent, entre autres, Nb 25,1-11; Lv 20,5; 19,29; Dt 23,17-18; Ez 16,26-41; Os 4,12; Ps 106,39-41. Westboro Baptist Church, « Letter to Earthdwellers », 19.

### 4.1.1. Question de recherche

Sur le plan terminologique, je propose déjà de modifier la question en biffant « homosexualité » et en remplaçant le terme par « les pratiques sexuelles entre hommes ». Dans une démarche d'histoire conceptuelle, *Begriffsgeschichte* [littéralement « histoire des concepts »], je ne considère pas le concept seulement comme un outil de définition, mais bien comme un marqueur temporel qui permet, par l'entremise d'une analyse, une compréhension sociohistorique<sup>692</sup>. Les fluctuations, la durée et la « futurité » d'évènements concrets laissent des traces linguistiques. L'historien allemand Reinhart Koselleck (1923-2006) délimite trois groupes de concepts : (a) les concepts classiques dont le sens persiste même en modernité [ex. la pensée constitutionnelle aristotélicienne]; (b) les concepts dont le contenu a radicalement changé et où les sens du mot, compris comme une coquille [*shell*], ne peuvent être récupérés que par l'intermédiaire de l'histoire [ex. *Geschichten*]; (c) les concepts issus de néologismes en réaction à une situation politique ou sociale précise, « that attempt to register or even provoke the novelty of such circumstances. » [ex. fascisme, communisme]<sup>693</sup>.

Ma réticence quant à l'utilisation du terme *homosexualité* est double : tout d'abord, cela serait anachronique. Or, mon combat contre les anachronismes a le potentiel de me cloisonner, de me renfermer dans une prison nominaliste. Comme le dit le philosophe et historien de l'art français Georges Didi-Huberman (1953-), il n'y a pas de passé qui ne soit anachronique : « L'anachronisme n'est pas en histoire ce dont il faut absolument se débarrasser – cela n'est, à la limite, qu'un fantasme ou un idéal de l'adéquation –, mais ce avec quoi il faut traiter, débattre, et peut-être même tirer parti <sup>694</sup>. » C'est ce que firent certain.e.s spécialistes. L'historienne française Sandra Boehringer (1972-), dans sa thèse *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, de 2007, utilise le terme *homosexualité*<sup>695</sup>. Tout en exprimant sa « conscience de l'anachronisme »,

---

<sup>692</sup> « *Begriffsgeschichte* and Social History », dans Reinhart Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, trad. Keith Tribe (New York : Columbia University Press, 2004 [1979]), 75-92.

<sup>693</sup> Koselleck, *Futures Past*, 3.

<sup>694</sup> Georges Didi-Huberman, *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art* (Paris : Les Éditions de Minuit, 2016 [1990]), 49-52.

<sup>695</sup> Sarah Boehringer, *L'homosexualité féminine dans l'antiquité grecque et romaine* (Paris : Les Belles Lettres, 2007), 25-28.

elle juge que l'utilisation du terme à un potentiel heuristique<sup>696</sup>. Elle n'est pas seule : plusieurs spécialistes traitant de la question décident d'employer le terme<sup>697</sup>. Pour détourner le possible anachronisme, je préfère employer « pratiques sexuelles entre hommes » plutôt que « homosexuelles » ou « homosexualité ». Je considère que l'utilisation du terme peut se faire s'il est utilisé en tant qu'adjectif pour décrire des *choses* autres que des personnes. J'abonde donc dans le même sens que le sexologue américain Alfred Charles Kinsey (1894–1956).

It is amazing to observe how many psychologists and psychiatrists have accepted this sort of propaganda, and have come to believe that homosexual males and females are discretely different from persons who respond to natural stimuli. Instead of using these terms as substantives which stand for persons, or even as adjectives to describe persons, they may better be used to describe the nature of the overt sexual relations, or of the stimuli to which an individual erotically responds.... It would clarify our thinking if the terms could be dropped completely out of our vocabulary<sup>698</sup>.

Des pratiques pourraient, donc, être décrites comme *homosexuelles* dans la mesure où il est question de sexe entre semblables, ὄμοιοι. Pour Boehringer, tenter d'esquiver le terme est un « leurre », car la question posée « reste anachronique<sup>699</sup> ». Certes, mais il nous faut aussi considérer ma deuxième réticence quant à l'utilisation du terme. *Homosexualité* est un terme du troisième groupe des concepts koselleckiens. L'historien américain Robert Beachy (1965–) nous dit que : [t]he word "homosexuality" was itself a German invention, and appeared as *Homosexualität* for the first time in 1869 in a German-language pamphlet that polemicized against the Prussian anti-sodomy statute<sup>700</sup>. » Nous avons, donc, un néologisme en réaction à une situation politique sociale spécifique. Ceci me semble légitimer mon scepticisme quant à l'utilisation transhistorique du terme<sup>701</sup>. Biffons, dès lors, le terme homosexualité de notre question de recherche : si les versets à

---

<sup>696</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>697</sup> Voir, entre autres, David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality* (Londres/Chicago : The University of Chicago Press, 1988); Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical world : A Historical Perspective* (Augsburg : Fortress Publishing, 2004); Thomas Römer et Loyse Bonjour, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible* (Genève : Labor et Fides, 2016).

<sup>698</sup> Alfred C. Kinsley, Wardell B. Pomeroy, Martin E. Clyde. et Paul H. Gebhard, *Sexual Behavior in the Human Female* (Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 1998 [1953]), 572.

<sup>699</sup> Boehringer, *Homosexualité féminine*, 26.

<sup>700</sup> Robert Beachy, *Gay Berlin. Birthplace of a Modern Identity* (New York : Vintage Books, 2014), xii.

<sup>701</sup> Le concept s'est transformé, s'est détaché de l'étroitesse de ce seul contexte. Ainsi, cet argument ne dérouté pas l'utilisation du terme *en soi*. Or, je considère que le danger de projections modernes sur des pratiques de l'Antiquité l'emporte sur la valeur heuristique que Boehringer voit.

l'étude n'existaient pas, quel serait le degré d'approbation ou de désapprobation vis-à-vis des pratiques sexuelles entre hommes dans la religion de l'Israël ancien ?

Dans un deuxième temps, il s'agit de problématiser l'expression « la religion de l'Israël ancien ». Si j'étais maximaliste, ma question serait plutôt simple : l'homosexualité dans la religion biblique, celle que la Bible décrit. Or, selon le bibliste britannique Philip R. Davies (1945–2018), il y aurait trois Israël : le littéraire [biblique], l'historique [les habitant des hautes terres palestiniennes du nord, pendant une partie de l'âge du fer] et l'« Israël ancien » [entre guillemet], à comprendre comme une construction produite par les universitaires, un amalgame entre l'Israël littéraire et historique<sup>702</sup>. Cet « Israël ancien » de la « période biblique » correspond non pas à l'époque de la rédaction des textes bibliques, mais bien au temps précédant cette littérature : « the period to which that literature *refers*<sup>703</sup> ». L'enjeu demeure celui de l'historiographie critique : pour Davies, il ne faudrait pas considérer l'Israël littéraire (biblique) comme étant, à priori, non-historique. Plutôt, il s'agit justement de reconnaître que c'est d'abord et avant tout une production *littéraire*, pour ensuite considérer que certains éléments peuvent avoir des liens avec des événements historiques<sup>704</sup>.

Quelle est, donc, la pertinence de cette digression ? Si l'on veut se demander quelle était l'acceptabilité des rapports sexuels entre hommes, il faut pouvoir diriger la question vers un temps donné et une situation donnée : pour qui ? où ? quand ? Comme proposé dans la section précédente, je suis de l'avis [défendu par ce que je considère comme une méthode rigoureuse] que la rédaction du Lévitique se situe en contexte post-exilique. D'un point de vue pragmatique, le « système » du monde lévitique [adj.] est utopique et n'aurait pas pu servir en tant que législation. Autrement dit, se poser la question de la plausibilité historique dans un contexte donné, mais imaginé/littéraire est violemment spéculatif. Or, je prends le risque. Pour ce faire, j'utiliserai la notion de « monde

---

<sup>702</sup> « This 'ancient Israel [sic], I repeat, is both literary, in that it takes its point of departure from the biblical Israel, and historical, in that scholars treat of its interaction with other states, its political evolution, and so on. But it is a mixture of two different sorts of entity, and as such is something *sui generis*; neither biblical nor historical. », dans Philip R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'. A Study in Biblical Origins*, New York : Bloomsbury T & T Clark, 2015 [1992], 7.; Non pas dans le sens d'une [re]construction historique, plutôt un idéal. L'on pourrait, évidemment, problématiser et se demander quelle est la différence entre un idéal et une reconstruction historique ? Une fiction et l'histoire ? Je laisse la question en suspens, *pour l'instant*. Voir Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe* (Baltimore/Londres : The Johns Hopkins University Press, 1975 [1973]), 6.

<sup>703</sup> Davies, *In Search of 'Ancient Israel'*, 13. [italique dans l'original]; Notons, également, l'effacement de Judah dans la description à Davies.

<sup>704</sup> *Ibid.*, 14.

biblique ». Cette catégorie me semble très vague, mais c'est celle que Nissinen utilise pour parler de l'homoérotisme<sup>705</sup>. Toutefois, l'aspect vague et large de cette catégorie me sera utile, dans la mesure où elle inclut non seulement l'historicité des auteurs/scribes, c'est-à-dire leur contexte perse post-exilique, mais également leurs référents culturels. Il n'est pas impossible que les auteurs/scribes utilisaient, entre autres, des documents mésopotamiens, hittites, néo-babyloniens et, potentiellement, grecques : le monde construit dans le Lévitique – et donc dans P – est redevable autant aux repères temporels des auteurs/scribes, qu'à leurs repères culturels et matériels, utilisés afin de produire leur œuvre. Par « monde biblique », il est donc question de cultures, de traditions des auteurs/scribes bibliques, mais également de celles [les cultures et les traditions] des sources utilisées. En résulte, donc, l'équation suivante : le « monde biblique » équivaut à la Méditerranée ancienne, *grosso modo*. Nous nous retrouvons avec la question suivante : Si les versets à l'étude n'existaient pas, quel serait le degré d'approbation ou de désapprobation vis-à-vis des pratiques sexuelles entre hommes dans le monde biblique?

#### **4.1.2. Corpus à l'étude et constats**

Pour affirmer que « la religion de l'Israël ancien était opposée à l'homosexualité », il faut d'abord se plonger dans une étude approfondie, prendre en compte la complexité de ce sujet et faire preuve de rigueur intellectuelle. Dans les prochaines pages, je propose une – courte – analyse comparatiste. En premier lieu, j'offrirai un parcours autour du concept d'homosexualité. Ensuite, suivra une présentation sommaire des pratiques sexuelles entre hommes au sein de la Méditerranée ancienne à partir de certains extraits de textes. Les traditions à l'étude appartiennent à la Mésopotamie, à l'Égypte ancienne et à la Grèce antique. Le Lévitique est une production littéraire qui s'inscrit dans le contexte plus large du Proche-Orient ancien, de l'Asie occidentale et de l'Égypte. Il est important de prendre en compte les influences des empires successifs dans la région du Levant (Syrie-Palestine) sur la culture de l'Israël ancien. Les Égyptiens, les Assyriens, les Babyloniens, les Perses, les Grecs, et d'autres ont clairement exercé une influence significative. Par conséquent, il serait plus avisé de souligner ces aspects plutôt que de se limiter à l'utilisation de textes mésopotamiens. La présence de la Grèce antique dans cet exercice comparatiste repose sur les nombreuses similitudes entre le Lévitique et la littérature grecque que j'ai mises de l'avant lors des précédents chapitres : des influences grecques, y compris indirectes et diffuses ne

---

<sup>705</sup> Voir Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World*.

devraient pas être ignorées<sup>706</sup>. Au cours de la réalisation de cette section, deux constats généraux ont été notés :

- (a) L'aspect « homosexuel » de ces documents est, dans bien des cas, moins évident que l'on croit. Autrement dit, les spécimens à l'étude ont été catégorisés ainsi par des chercheurs, mais méritent certaines nuances.
- (b) De manière fort générale, « l'homosexualité » n'est pas le problème, mais plus spécifiquement la réceptivité anale. Pénétrer un mâle n'est pas un problème, à moins qu'il s'agisse d'un viol ou d'un égal du point de vue du statut social; se faire pénétrer est, dans presque tous les cas, très problématique [sauf si l'on est un esclave ou un jeune homme].
  - (b.1) À mon avis, les chercheur.e.s font l'adéquation entre homosexualité et réceptivité anale de manière précoce. En ce sens, les chercheur.e.s traitant de la question, tout en niant être anachroniques, injectent des composantes modernes, voire moyenâgeuses [sodomites], dans leur recherche.

#### **4.1.3. Le concept d'homosexualité : enjeux et débats**

La sexualité humaine, c'est la façon dont les êtres humains s'expriment sexuellement et vivent leur expérience<sup>707</sup>. Mon approche est bio-historico-psycho-sociale : la sexualité se rapporte à une combinaison de facteurs biologiques, psychologiques, sociaux et historiques. En somme, un peu comme le propose le non-philosophe et bibliothécaire français Georges Bataille (1897–1962), c'est l'ensemble des facteurs qui nous distingue de la sexualité animale<sup>708</sup>. L'orientation sexuelle, d'un point de vue sexologique, est une attirance sexuelle envers des personnes de même sexe

---

<sup>706</sup> Le phénomène n'est pas nouveau. En 1882, l'érudit américain en mythologie et religion Thomas W. Doane (1852-1885) publie un ouvrage intégrant tous les possibles partages culturels et de traditions dans la composition de la Bible (AT/NT). Celui-ci qualifie les auteurs/scribes de « Jewish mythologists » [ital. org.]. Il propose que, par exemple, Shimshôn [Samson] fut *inspiré* par des traditions venant des Grecs, des Phéniciens et des Chaldéens. Il cite le rabbin réformé américain Issac Mayer Wise (1819-1900) : « They adopted forms, terms, ideas and myths of all nations with whom they came in contact, and, like the Greeks, in their way, cast them all in a peculiar Jewish religious mold. », dans Thomas W. Doane, *Bible Myths and Their Parallels in Other Religious Traditions: A Comparison of the Old and New Testament Myths and Miracles with Those of Heathen Nations of Antiquity, Considering Also Their Origin and Meaning* (New York : The Commonwealth Company, 1882), 104-05; Quel titre génial.

<sup>707</sup> Joan Ferrante, *Sociology. A Global Perspective. Ninth Edition* (Boston : Cengage, 2014), 207.

<sup>708</sup> Je dis un peu car Bataille n'utilise pas le terme sexualité et parle d'érotisme, mais je crois que ça fonctionne quand même : « L'érotisme de l'homme diffère de la sexualité animale en ceci justement qu'il met la vie intérieure en question. », dans Georges Bataille, *L'Érotisme* (Paris : Les Éditions de minuit, 1957 [2011]), 33.

[homosexualité], de l'autre sexe [hétérosexualité], des deux sexes [bisexualité], ou l'absence d'attraction sexuelle<sup>709</sup>. Cette définition est classique, mais très vague. L'homosexualité vient de l'allemand *Homosexualität*, mais il existait un terme semblable utilisé à Berlin au 19<sup>e</sup> siècle : *schwul*<sup>710</sup>. Venant du terme *schwül* [humide], un *schwul* est un homme qui **aime** d'autres hommes. L'on se détache donc du réducteur « sodomite ». Ce terme sera ensuite repris par la police berlinoise afin d'identifier les êtres aimant les immoralités, *Schwuler*<sup>711</sup>. L'idée d'une composante innée, dans le contexte des lois prussiennes anti-sodomie, nous vient du pathologiste Johann Ludwig Casper (1796–1864) qui, après avoir examiné des *pédérastes* [notons l'association entre le concept en devenir et celui de pédéraste], conclut qu'il n'y a pas de marqueurs physiques permettant de distinguer cet « hermaphrodisme mental<sup>712</sup> ». Ceci constitua une césure avec l'approche traditionnelle selon laquelle cette déviance était causée par la masturbation ou acquise par perversion. En 1953, Kinsey proposa une échelle à sept degrés pour mesurer le comportement l'homosexuelle. Selon lui, c'est l'activité sexuelle menant à un orgasme suite à un contact avec un membre de son propre sexe qui produit le caractère « homosexuel »<sup>713</sup>. Comme le remarqua Fritz Klein, Viennois naturalisé américain (1932–2006), cette définition ne tient pas compte de plusieurs facteurs, notamment temporels<sup>714</sup>. Ainsi, sa grille d'orientation, à la suite de Kinsey, se présente en sept points avec un découpage temporel triple (passé, présent, futur) ; l'attraction sexuelle; le comportement sexuel; les fantasmes sexuels; la préférence émotionnelle; la préférence sociale ; l'identification personnelle et le style de vie homo « - » hétérosexuel. C'est la classification que je préfère, car elle ne dépeint pas l'homosexualité comme quelque chose de mécanique, mais quelque chose de plus profond. C'est, justement, cette distinction qui fait de l'homosexualité, l'*homosexualité* : contrairement aux pratiques sexuelles entre hommes, le concept d'homosexualité sous-entend un aspect identitaire. Le rôle de genre est « l'ensemble des caractères

---

<sup>709</sup> Roberts Crooks et Karla Baur, *Nos sexualités*, 2<sup>e</sup> édition, trad. Placide Munger (Montréal : Modulo, 2014 [2011]), 130.

<sup>710</sup> Beachy, *Gay Berlin*, xi.

<sup>711</sup> *Ibid.*

<sup>712</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>713</sup> Kinsey refusait la binarité et comprenait l'orientation sexuelle comme un spectre. Un homme ayant des désirs et des comportements exclusivement homosexuels était un 6 dans l'échelle de Kinsey; un homme ayant principalement des comportements hétérosexuels, mais des activités exceptionnellement homosexuelles serait un 1. Alfred C. Kinsey, Wardell R. Pomeroy et Clyde E. Martin, « Sexual behavior in the human male. » *American Journal of Public Health* 93, n°6 (1948) : 894-898.

<sup>714</sup> Fritz Klein, *The Bisexual Option* (New York : The Harrington Park Press, 1993), 16.

physiques et psychologiques qui, dans un cadre culturel déterminé, distingue les sexes<sup>715</sup>. » Le genre est compris comme une construction sociale, mais également historique : le degré de cette construction dépend de la dose de constructivisme du ou de la chercheur.e. Or, que le concept soit l'objet de fluctuations historiques est indéniable<sup>716</sup>. L'homosexualité a souvent été analysée sous l'angle de la performance de genre au sens psychanalytique : l'homosexuel serait, comme l'a dit Freud, une personnalité féminine « mais irrésistiblement attirée par les hommes et qui est malheureusement unie à un corps d'homme<sup>717</sup>. » Le fait est que « l'étiquette » *homosexuelle*, passe par une prise de conscience, une reconnaissance prenant la forme d'une auto-identification : pour le sujet homosexuel, la seule validation possible réside dans la reconnaissance de cette identité en tant que telle<sup>718</sup>.

La recherche d'une nature « homosexuelle » peut être interprétée comme une démarche visant à trouver des justifications d'existence, et cela est encore plus vrai pour les groupes marginalisés qui ont été effacés/oubliés de l'histoire. En cherchant à comprendre *leur* nature, ces groupes cherchent également à rétablir leur place légitime dans le récit historique en explorant les arguments étiologiques qui permettent de donner un sens à leur existence passée. En 1979, l'auteur Byrne R. S. Fone (1936–) affirmait que : « Gay people have always been here... we have history as ancient, rich and honorable as the heterosexual history which rarely if ever mentioned us<sup>719</sup>. » Imaginons un spectre de possibilités possédant deux hémisphères : d'un côté, la position nominaliste pour qui l'homosexualité ne commence pas avant le mot, représenté par Michel Foucault<sup>720</sup>. De l'autre, la position « essentialiste » avec John Boswell qui considère que les pratiques et le *rôle* existaient

---

<sup>715</sup> Jacques Corrazé, *L'homosexualité* (Paris : Presse Universitaire de France, 1982), 10.

<sup>716</sup> Voir Joan W. Scott, « Gender: A Useful Category of Historical Analysis. », *The American Historical Review* 91, n°5 (1986): 1053-1075.

<sup>717</sup> Corrazé, *L'homosexualité*, 9.

<sup>718</sup> L'idée étant qu'être « homosexuel », c'est complexe et peut englober différentes composantes : « [...] *sexual orientation* (comprised of *sexual behavior, fantasy structure, patterns of affectional preference, arousal cue response patterns, and self-labeling*). » Voir Frederick Suppe, « Explaining Homosexuality: Philosophical Issues, and Who Cares Anyway? », *Journal of Homosexuality* 27, n°3-4 (1994) : 223-268. [italique dans l'original; citation p.234]

<sup>719</sup> Byrne R. S. Fone, *Hidden Heritage: History and the Gay Imagination* (New York : Avocation Publishers, 1979), xvii.

<sup>720</sup> En fait, selon Foucault, les pratiques existaient, mais pas le rôle exclusif. Ce qui dérange Foucault, c'est la limite de la catégorie. Ceci se manifeste dans sa position du *coming-out*, où *traditionnellement*, les personnes LGBTQ font une déclaration, venant officialiser une sexualité non-hétérosexuelle : un « aveu ». Foucault refuse, en somme, l'identification, l'idée de faire un choix. Voir Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*. Paris : Éditions Gallimard, 1976.; Pour une présentation de l'histoire des débats entre essentialisme et constructivisme, je vous invite à consulter le texte suivant, pour lequel je tiens à exprimer ma gratitude envers l'auteur pour avoir généreusement partagé des pistes de réflexion avec moi. Voir John Thorp, « The Social Construction of Homosexuality. », *Phoenix* 46, n°1 (1992) : 54-61.

avant le mot. Dans les deux cas, ces auteurs représentent ces positions, sans pour autant y adhérer complètement. Par exemple, je mets *essentialiste* entre guillemets, car Boswell, en réalité, se montrait prudent et n'adhérait pas à l'idée d'une essence homosexuelle : « I was and remain agnostic about the origins and etiology of human sexuality<sup>721</sup>. » Plutôt, selon cet auteur, dans une perspective historico-philologique, des catégories similaires existaient dans le monde ancien et il faut donc considérer l'homosexualité comme étant partie prenante d'un concept plus grand. Depuis, le débat constructivisme/essentialisme a perdu de son intérêt. Sur le plan sociétal, l'aspect biologique s'est intégré dans les discours selon lesquels les personnes sont *born this way*<sup>722</sup>. Sur le plan académique, la binarité constructivisme/essentialisme a été critiquée. Plus spécifiquement, on a critiqué Foucault pour sa réduction de l'histoire de la sexualité à une histoire du discours sur la sexualité, mais également pour son absence de considération du passé dans la formation de l'idée d'identité/identification<sup>723</sup>. Ce faisant, l'« homosexuel » devrait être, conceptuellement, analysé en relation avec des concepts comme l'infâme, *l'ordre de la manchette*, le pédéraste, le bougre, les héréses et j'en passe<sup>724</sup>. Pour la théoricienne et critique littéraire, Eve Kosofsky Sedgwick (1950-2009) :

---

<sup>721</sup> John Boswell, « Revolutions, Universals, and Sexual Categories », dans *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, dir. Martin Bauml Duberman, Martha Vicinus et George Chauncey Jr. (Londres : Penguin Books, 1989), 36; Moi de même.

<sup>722</sup> Une étude suggère que, 75% des homosexuels croient que l'homosexualité est innée. Les données datent et l'analyse de mentionne pas l'échantillon (n) : à prendre avec un regard critique. Crooks et Baur, *Nos Sexualités*, 138.

<sup>723</sup> Halperin lui reproche également son eurocentrisme évolutionniste, qui favorise une vision positive de la sexualité urbaine, blanche et bourgeoise par rapport à la sexualité prémoderne, considérée comme primitive : la *scientia sexualis* s'oppose à l'*ars erotica*. Voir David M. Halperin, *How to do the History of Homosexuality*, Chicago/Londres : The University of Chicago Press, 2002, 13. ; Or, on évoque par ailleurs souvent une certaine fétichisation [orientalisme] des sexualités anciennes chez Foucault, notamment celles liées à l'*ars erotica*. Cette vision semble relever de l'évolutionnisme classique, où le passé est perçu comme étant plus pur. Selon Foucault, les anciens auraient eu une approche purement érotique et axée sur les désirs sexuels, qui aurait évolué vers une quête de vérité à propos de ces désirs. Cependant, les critiques féministes soutiennent que Foucault généralise la sexualité à partir de sa propre expérience en tant qu'homme. Sur le plan méthodologique, le premier volume de son œuvre se veut une analyse de l'histoire du discours sur le sexe et de ses dynamiques de pouvoir, tandis que le deuxième volume aborde les jeux de vérité par lesquels les individus se comprennent en tant qu'« hommes de désir ». En fin de compte, il est possible que son œuvre soit davantage une projection de sa propre vie dans l'histoire des sexualités, reproduisant ainsi des dynamiques de pouvoir patriarcales. Le pouvoir foucauldien est si omniprésent que Foucault n'arrive même pas à l'identifier. Voir Josée Néron, « Foucault, l'histoire de la sexualité et la condition des femmes dans l'Antiquité », *Les Cahiers de droit* 36, n°1 (1995) : 245-291.

<sup>724</sup> Tous ces termes ont été utilisés pour décrire des hommes ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes ou s'adonnant à la pénétration *a tergo*. *L'ordre de la manchette* était surtout utilisé au XVIII<sup>e</sup> siècle en France; Au Moyen-âge, on parle d'hérésie : notons ces étiquettes apposées à tous les hérétiques, ceux ayant commis l'acte ou non. Il y a donc une association qui se construit entre crime et rapports entre personnes de même sexe. voir Thierry

[M]odern homo/heterosexual definition are structured, not by supersession of one model and the consequent withering away of another, but instead by the relations enabled by the unrationalized coexistence of different models during the times they do coexist<sup>725</sup>.

L'importance des catégories demeure un enjeu pour la réintégration dans le processus civilisationnel de certains groupes marginalisés, comme les femmes, les homosexuels, les personnes de couleur et bien d'autres. À l'aide de catégories analytiques, il devient possible d'inclure les récits des opprimé.e.s et d'analyser, subséquemment, l'oppression<sup>726</sup>. Après avoir minutieusement examiné, dans la mesure du possible, le concept d'homosexualité, ce qui suit portera sur la compréhension des modalités des relations sexuelles entre hommes en Mésopotamie.

---

Pastorello, *Sodome à Paris. Fin XVIIe-milieu XIXe siècle : L'homosexualité masculin en construction* (Paris : Creaphis éditions, 2011), 21-81; *Hérite* est la forme ancienne d'hérétique, terme désignant le sodomite au XIII<sup>e</sup> siècle. Maurice Lever, *Les bûchers de Sodome* (Paris : Fayard, 1985), 43-50.

<sup>725</sup> Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley/Los Angeles : University of California Press, 2008 [1990]), 47.

<sup>726</sup> Joan Scott, « Gender: A Useful Category of Historical Analysis. », *The American Historical Review* 91, n°5 (1986) : 1053.

Toute affirmation sur *la* « sexualité » en Mésopotamie doit être accueillie avec une certaine prudence. Ceci est encore plus important lorsqu'il est question de sexualité divergente. Cet appel à la prudence est étroitement associé à des enjeux méthodologiques. Parler de *la* sexualité présuppose que cette chose est singulière et applicable de manière transhistorique : rien n'est moins sûr. Ensuite, *la* Mésopotamie est très large, non seulement en volume, mais en temps : générer un concept ou identifier des pratiques de *la* Mésopotamie ne devrait pas se faire sans tenir compte des nuances et des différences entre les spécificités sumériennes et akkadiennes et d'autres peuples, et ce, sur une période de près de trois millénaires. Quant au volet du *datum*, la réalité est que le nombre de preuves, soient-elles textuelles, épigraphiques, archéologiques, textuelles ou autres, est limité. Une affirmation ressemblant à ceci « en Mésopotamie la sexualité homosexuelle était » devrait passer par un examen critique. Ces considérations établies, la présente analyse propose une caractérisation générale des pratiques sexuelles mésopotamiennes comme suit : (1) les pratiques sexuelles permettent la préservation de l'équilibre du cosmos par le maintien des catégories, soient-elles liées à la distinction entre les genres/sexes ou aux statuts sociaux; (2) elles s'intègrent dans des dynamiques de pouvoir où le mâle riche se doit d'être le dominant/actif/pénétrant; (3) elles impliquent certaines nuances : l'amour entre deux hommes est de source divine, que le système langagier permet d'ébranler le système binaire et que certaines représentations artistiques reflètent des pratiques, autant homme/femme que homme/homme. À la lumière de ces dimensions des pratiques sexuelles en Mésopotamie, le constat est le suivant : l'« homosexualité », tel que nous la comprenons, est difficilement applicable comme concept dans la mesure où le sexe est pratiqué en faisant écho à un système cosmogonique et des dynamiques de pouvoir situées. En 2023, un homme qui pénètre *a tergo* un homme pourrait être considéré comme un homosexuel<sup>727</sup>; en Mésopotamie, la virilité et la masculinité du pénétrant ne semblent pas affectées tant que celui-ci respecte les modalités préétablies. Plutôt, c'est le pénétré qui fait quelque chose de potentiellement illicite. J'insiste sur le « potentiellement », car il est fautif

---

<sup>727</sup> Ceci mérite des nuances, car cela dépend du contexte socio-historique. Or, de manière générale, un homme qui pénètre *a tergo* un autre homme n'est pas, dans ma compréhension, l'activité la plus hétérosexuelle à laquelle je puisse penser.

seulement s'il a aimé *son expérience*, s'il s'est fait violer ou s'il est d'un statut égal au pénétrant : la question du genre est en fait secondaire<sup>728</sup>.

#### 4.2.1. Sexualité, équilibre du cosmos et divinités

L'acte sexuel est à l'origine du monde mésopotamien<sup>729</sup>. Comme nous le rapporte *Enūma Eliš* (c. 13<sup>e</sup> siècle AEC), l'*Épopée de la Création*, il fut un temps où le ciel n'était pas nommé et que la Terre n'avait pas encore été appelée par un nom<sup>730</sup>. Il existait un chaos liquide. Certains récits de la création mentionnent une séparation des eaux<sup>731</sup>. Dans l'*Épopée*, Apsû et Tiamat se mélangèrent ensemble, engendrant la naissance des dieux. Le Mythe d'*Atrahasis* (c. 18<sup>e</sup> siècle AEC) nous apprend que les Igigi, les dieux inférieurs, avaient pour fonction de travailler pour les Anunnaki (dieux supérieurs), et se lassèrent de cette corvée. C'est alors que le dieu Ea eut l'idée de donner la responsabilité à Bēlet-ilī/Nintu-Mami [déesse de la matrice] de créer l'être humain : « Let the man bear the load of the gods ! »<sup>732</sup>. Bēlet-ilī ne pouvait faire ceci seule. Elle demanda qu'on lui apporte de l'argile pour pouvoir y mélanger son sang. Ce faisant, cette création serait le produit du mélange entre un divinité et un homme<sup>733</sup>. Comme je l'ai mentionné dans le chapitre précédent, rien de ce que les êtres humains faisaient ne se comprenait à l'extérieur du système cosmologique. Dans les faits, même l'écriture avait une composante divine<sup>734</sup>. Les êtres humains avaient en bonne partie les mêmes obligations et les mêmes qualités que les divinités. Bien entendu, la distinction se trouvait dans le fait que les divinités sont supérieures et immortelles.<sup>735</sup> En comprenant l'acte sexuel comme créateur du monde et en tenant compte du fait que les êtres humains et les divinités ont les mêmes besoins en partage, on en vient à comprendre la sexualité comme un élément

---

<sup>728</sup> Toutes les informations mentionnées seront traitées et citées au cours de route. Ceci n'est qu'une synthèse introductive.

<sup>729</sup> Gwendolyn Leick, « Sexuality and Religion in Mesopotamia », *Religions Compass* 2, n°2 (2008) : 124-125.

<sup>730</sup> Je paraphrase la traduction de Bottéro et de Kramer. Voir « La glorification de Marduk », dans Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne* (Paris : Gallimard, 1993 [1989]), 602-679. [paraphrase de la ligne 1 & 2, 604]; Pour la datation, les tablettes sont datées entre 700 et 200 AEC. La datation proposée est celle de la rédaction. Voir Erik Odin Yingling, « Give Me Back My Idol: Investigating the Dating of Enūma Elish », *Studia Antiqua* 9, n°1 (2001) : 33-38.

<sup>731</sup> Bottéro et Kramer, *Lorsque les dieux*, 491-496.

<sup>732</sup> « Atrahasis », dans Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia. Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford : Oxford University Press, 1990, 15.

<sup>733</sup> Daniel Arnaud, « Les religions de la Mésopotamie », dans *Encyclopédie des religions I*, 57-58.

<sup>734</sup> « In Mesopotamia where religion permeated all aspects of living, writing itself was considered a gift bestowed upon mankind by the gods [...] », dans Leick, « Sexuality and Religion in Mesopotamia », 120.

<sup>735</sup> Arnaud, *Les religions de la Mésopotamie*, 55.

fondamental de la création et de l'ordre cosmique<sup>736</sup>. Elle incarne la puissance créatrice et la continuité de la vie, reliant les humains à leur origine divine. Elle est à la fois un moyen de reproduction et un symbole de fertilité, et elle est essentielle pour maintenir l'harmonie entre les mondes divin et terrestre. L'aspect sexuel – ou érotique – peut être clairement identifié dans un poème cosmogonique. Dans ce texte sumérien du 3<sup>e</sup> millénaire AEC [datation très vaste, je trouve], Terre se fait belle et Ciel a une forte attirance sexuelle pour elle :

La vaste Te[rre] attacha à son corps des ornements de métal précieux et de lapis;  
elle se para de diorite, de calcédoine, de cornaline [et]  
d'elmēšu  
[Le Ciel] revêtit d'attraits les herbages, se dressa dans sa majesté.  
La [Te]rre pure se montra enjolivée au pur An dans une  
place immaculée.  
An, le Ciel haut, consumma le mariage avec la vaste Terre,  
il implanta le sperme des héros bois et roseau dans (son sein).  
La Terre, la bonne vache, reçut la bonne semence d'An,  
La Terre se dévoua toute à donner une heureuse naissance  
aux herbes de vie (= à la végétation)<sup>737</sup>.

Il n'existe aucune réalité qui dépasse l'ordre divin. Dans la vision mésopotamienne, il n'y a pas de place pour « l'inanimé », car chaque aspect de l'univers est doté d'une volonté propre en raison de son origine divine<sup>738</sup>, y compris le domaine social. Le respect des catégories et des fonctions est nécessaire pour préserver l'équilibre cosmique. Dans le même ordre d'idées, les religions de la Mésopotamie mettent en exergue l'aspect causal des actions : toute action produite à un effet dans

---

<sup>736</sup> Sur ce sujet, voir le chapitre « The Cosmological Articulation of Sexuality », où la chercheuse produit une analyse de divers textes cosmogoniques sous l'angle de la sexualité. Sa conclusion est que les modalités de la création sont différentes dans tous les textes, mais que le dénominateur commun est la création par l'*union* : « This view recognizes the fundamental purpose of sexuality as a mean of reproduction and creative organization of the universe. », dans Leick, *Sex & Eroticism in Mesopotamian Literature*, 11-20. [citation p. 20]

<sup>737</sup> Jan van Dijk, « Le motif cosmique dans la pensée sumérienne », *Acta Orientalia* 28 (1963) : 46.; Je trouve que la traduction anglaise met plus en évidence l'aspect érotique. À la ligne quatre, la traduction anglaise propose : « Sky (An) covered the pasture with (irresistible) sexual attraction, presented himself with majesty ». La phrase est [an-e] ú-šim-e ħi-li gú bí-ib-è nam-num-ba mu-un = gub. Le terme que Leick traduit par « sexual » est ħi-li, compris comme de la beauté, du charme sexuel, de la richesse. Voir John A. Halloran, « ħi-li », dans *Sumerian Lexicon Version 3.0*. [Ressource en ligne : <http://www.sumerian.org/sumg-k.htm>]; Pour la traduction anglaise, voir Leick, *Sex & Eroticism in Mesopotamian Literature*, 183.

<sup>738</sup> Römer et Bonjour, *L'homosexualité*, 16.

la réalité. Ce qui est visé est un monde où « les hommes doivent organiser une société parfaitement hiérarchisée, avec une répartition sans défaut des tâches et des fonctions<sup>739</sup>. »

#### 4.2.2. Dynamiques de pouvoir dans la sexualité mésopotamienne

La sexualité ne disposait pas d'un statut distinct : elle devait *fonctionner* comme toutes les autres dimensions de la société<sup>740</sup>. Afin de brosser un portrait de la sexualité mésopotamienne, j'opte pour une définition par la négative. Les présages qui suivent mettent de l'avant une sexualité à ne pas imiter. Ces textes sont issus de deux tablettes du 1<sup>er</sup> millénaire AEC : *Šumma ālu*<sup>741</sup>. Mes maigres connaissances du cunéiforme font en sorte que je dois travailler avec des traductions.

§1 If a man, a woman mounts him, that woman will take his vigor, for one month he will not have a personal god<sup>742</sup>.

Cet exemple met de l'avant l'idée de respect des normes et des fonctions. L'idée de passif et actif ne saurait se réduire à la pénétration. Dans ce cas, la relation sexuelle est à proscrire, car la femme est en position dominante. Cette position se nomme *andromaque* ou la *position du chevauchement* en français et la position du *cowboy* en anglais<sup>743</sup>. Notons que c'est cette même position – d'après l'*Alphabet de Ben Sira* – que Lilith aurait voulu adopter, menant éventuellement à sa fuite hors du

---

<sup>739</sup> Raymond Jestin, « La Religion sumérienne », sous la direction d'Henri-Charles Puech. *Encyclopédie de la Pléiade : Histoire des religions I* (Paris : Éditions Gallimard, 1970), 164.

<sup>740</sup> Römer et Bonjour, *L'homosexualité*, 21.

<sup>741</sup> Le présage se comprend comme une forme de divination déductive, « il s'agissait de lire *dans* les événements ou les objets singuliers et irréguliers, pour en tirer et *déduire* les décisions divines touchant l'avenir des intéressés [...], dans Bottéro, *Mésopotamie*, 75. [ital. org.]; Pour les textes originaux en cunéiforme, voir Cyril J. Gadd, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum* 39, tablettes 44-46 (Londres : British Museum Publications, 1925-1931).; J'utilise les traductions venant de Ann Kessler Guinan, « Auguries of Hegemony : The Sex Omens of Mesopotamia », dans *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, dir. Maria Wyke (Oxford : Blackwell Publishers Ltd, 1998), 38-55.

<sup>742</sup> DIŠ NA MI<sub>2</sub> ir-kab-šu<sub>2</sub> MI<sub>2</sub>.BI UR.BI i-leq-qe<sub>2</sub> ITU.1.KAM<sub>2</sub> DINGIR NU TUK-ši, Guinan, « The Sex Omens », n. 28, 54.

<sup>743</sup> Il est très difficile de trouver des sources concernant les pratiques sexuelles au sein de sources académiques ou universitaires; La position est décrite dans le Kamasutra : « Another term for the woman 'playing the man's part' is the 'inverse' position (*viparita*), where the woman acts the man's part and the man acts the woman's part, or as we would say, the woman is on top. », dans Vatsyayana Mallanaga, *Kamasutra*, trad. Wendy Doniger et Sudhir Kakar (Oxford : Oxford University Press, 2009 [2003]), § 2.8.6, 312.

jardin<sup>744</sup>. Dans cette position, la femme est perçue comme contrôlant les mouvements et l'homme comme étant passif.

§4 If a man repeatedly stares at his woman's vagina, his health will be good; he will lay his hands on whatever is not his.

§5 If a man is with a woman (and) while facing him she repeatedly stares at his penis, whatever he finds will not be secure in his house<sup>745</sup>.

Dans cet exemple, c'est le regard qui est en jeu : il est bon de regarder sa femme, de l'admirer – en particulier sa génitalité – durant les rapports sexuels. Or, si la femme regarde l'homme, tel un objet, il y a faute : « [h]is bold looking designates a man who reaches and takes. But with appropriation comes the threat of loss. Her look turns the man into an object<sup>746</sup>. » Objectiver une femme durant l'acte est désirable, mais quand l'homme se fait objectiver, il y a une perte de statut, de vitalité ou de masculinité. En ce sens, l'interprétation de Dell'Aversano me semble être parfaitement cohérente avec ce qui vient d'être présenté : une relation sexuelle adéquate est celle où la femme est objectivée et non l'homme<sup>747</sup>.

#### 4.2.3. Relations sexuelles entre hommes

Tout comme le sexe entre homme et femme se doit de respecter un équilibre et un ordre, les relations sexuelles entre hommes dépendent du statut et des rapports de pouvoir entre les partenaires. Toujours dans *Šumma ālu*, nous retrouvons quatre présages spécifiques concernant les relations entre mâles :

§13 Si un homme couche avec un *assinnu*, une destinée difficile le quittera [traduction incertaine].

§14 Si un homme couche avec un *gerseqqu*, des terreurs le posséderont pendant toute une année, mais ensuite elles le quitteront.

---

<sup>744</sup> « He then created a woman for Adam, from the earth, as He had created Adam himself, and called her Lilith. Adam and Lilith immediately began to fight. She said, 'I will not lie below,' and he said, 'I will not lie beneath you, but only on top. For you are fit only to be in the bottom position, while I am to be in the superior one.' Lilith responded, 'We are equal to each other inasmuch as we were both created from the earth.' », « The Alphabet of Ben Sira », trad. Norman Bronznick avec David Stern et Mark Jay Mirsky, dans *Rabbinic Fantasies. Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, dir. David Stern et Mark Kay Mirsky (New Haven/New York : Yale University Press, 1998 [1990]), 183-184.

<sup>745</sup> DIŠ NA GAL<sub>4</sub>.LA MI<sub>2</sub>-š<sub>u</sub><sub>2</sub> it-ta-*nap-as* UZU.BI DUG<sub>3</sub>.GA mim+*ma la šu-a-tum* ŠU-su KUR-ad<sub>2</sub>; DIŠ NA KI MI<sub>2</sub> *ina šu-ta-ti-š<sub>u</sub><sub>2</sub> GIŠ<sub>3</sub>-š<sub>u</sub><sub>2</sub> it-ta-*nap-la-as* mim+*ma ma-la ut-tu-u<sub>2</sub> ina E<sub>2</sub>-š<sub>u</sub><sub>2</sub> NU GI.NA*, Guinan, *op. cit.*, n. 31-32, 54.*

<sup>746</sup> Guinan, « The Sex Omens », 42.

<sup>747</sup> Voir Dell'Aversano, « How Does One "Lie with a Woman"? ».

§ 15 Si un homme couche avec un esclave né dans sa maison, une dure destinée s'abattra sur lui.

§ 16 Si un homme couche avec son égal [meħru] *per anum* [qinnatu], il devient le chef parmi ses frères [aħhū] et ses collègues [kinātu]<sup>748</sup>.

Ces présages nous permettent d'arriver à un premier constat assez clair : les pratiques sexuelles entre hommes ont un degré contextuel d'acceptabilité. Autrement dit, « les Mésopotamiens » n'avaient pas « une » vision globale de ces pratiques, mais les évaluaient bien en fonction des partenaires et du contexte. Un homme pénétrant analement un homme ayant le même statut que lui le dominera, car, en Mésopotamie, c'est une démonstration de pouvoir. De même, il y a des bienfaits à pénétrer un.e *assinnu* ou un.e *gerseqqû*. Il est possible que les partenaires avec qui il est acceptable d'avoir des relations sexuelles, dans les présages n'aient pas été considérés comme des mâles/hommes : rappelons-nous l'aspect construit et historiquement modulé du genre. L'*assinnu* et le *gerseqqû* sont des dévot.e.s d'Ishtar/Inanna et sont compris.e.s, classiquement, comme des prostitué.e.s du culte<sup>749</sup>. La distinction entre les deux termes n'est pas claire et les termes sont hautement ambigus<sup>750</sup>. Il est possible qu'un.e *assinnu* soit une personne faisant des performances dans un culte Ishtar/Inanna en portant des habits et des coiffes féminines. Le *gerseqqû* aurait « des tâches domestiques associées au palais ou au temple<sup>751</sup> ». L'interprétation classique n'est pas sans faille. Selon certain.e.s, l'hypothèse repose sur des généralisations hâtives, potentiellement héritées d'une tradition propre au *Golden Bough*, où tout serait lié au culte de la fertilité<sup>752</sup>. Ce mémoire n'est cependant pas le lieu pour régler la question. Il est possible que ces

---

<sup>748</sup> Je reprends la traduction de Römer et Bonjour, elle-même basée sur celle de Nissinen, pour les présages §13-15. Les §14 et §16 sont des traductions libres à partir de Guinan. La « traduction incertaine » est qualifiée ainsi dans le texte en français. En anglais, Nissinen l'indique par « (?) ».; Römer et Bonjour, *L'Homosexualité*, 23.; Nissinen, *Homoeroticism*, 27.; Guinan, « The Sex Omens », 45.; La source: Gadd, *Cuneiform Texts*, 44, 13; 45, 32-34.

<sup>749</sup> Martti Nissinen, « Are There Homosexuals in Mesopotamia Literature ? », *Journal of the American Oriental Society* 130, n°1 (2010), 72-73.; J'utilise des néo-pronoms pour faire écho au troisième genre attesté en Mésopotamie. L'enjeu est, justement, qu'il est possible que ce groupe de personne soient dans une catégorie *autre*. Voir Julia M. Asher-Greve, «The Essential Body : Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body », dans *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, sous la direction de Maria Wyke, Oxford : Blackwell Publishers, 1998, 27.

<sup>750</sup> Voir Ilan Peled, « Assinnu and kurgarrû Revisited », *Journal of Near Eastern Studies* 73, n°2 (2014) : 283-298.

<sup>751</sup> Je trouve ceci très vague. Dans le « Code » d'Hammurabi, le/la *gerseqqû* serait un.e domestique que l'on utilise en tant que partenaire passif pour la pénétration. Driver et Miles proposent qu'un.e *gerseqqû* soit aussi un aurige, un conducteur de char. Très vague. Voir Greenberg, *The Construction*, 115; Godfrey R. Driver et John C. Miles, *The Assyrian Laws* (New York : Oxford University Press, 1935),

<sup>752</sup> Selon moi, l'enjeu consiste à ne pas réduire ce personnel à cette hypothétique fonction, sachant que ces personnes semblent avoir eu plusieurs rôles, outre d'être un « réceptacle » dans des pratiques sexuelles. Leick, *Sex & Eroticism*, 66.; Budin, *The Myth of Sacred Prostitution*, 18-19.

personnes soient d'un troisième genre ou bien qu'elles vivent dans un état liminaire<sup>753</sup>. Le statut « cultuel » ou « prostitutionnel » de ces personnes demeure en suspens. Cela dit, d'après le présage, *iels* participaient en tant que pénétré.e.s à des relations sexuelles avec des hommes. Attention, il ne faudrait pourtant pas associer les *assinnu* à des homosexuels : réduire l'homosexualité à la réceptivité anale est déplacé et, tel que mentionné, l'aspect « mâle » de ces individus n'est pas tout à fait clair<sup>754</sup>. En revenant aux présages, les deux premières actions causent des bienfaits pour le pénétrant. La dernière, des méfaits. De prime abord, ceci peut paraître contre-intuitif : pourquoi la pénétration d'un esclave entraîne-t-elle des conséquences négatives, alors qu'il appartient au maître ? C'est justement en raison de la proximité avec le domicile que l'action se révèle offensante<sup>755</sup>. La pénétration d'un.e *assinnu* ou d'un.e *gerseqû* se fait à distance de l'identité du pénétrant et de l'espace qui y est associé. Toutefois, un esclave mâle domicilié chez le pénétrant est beaucoup trop proche conceptuellement et physiquement.

Le dernier élément textuel pour cette section correspond à trois lois médio-assyriennes (c. 1115–1077 AEC)<sup>756</sup>.

§18 Si un homme a parlé à son compagnon [homme de son rang], soit en privé, soit dans une querelle publique, disant : « Tout le monde couche avec ta femme [ittinikkû], je peux prouver mes charges [contre elle] », mais qu'il est incapable de prouver ses charges et ne prouve pas ses charges, on le frappera de 40 coups de bâton; il fera un mois complet de corvée royale ; on coupera [ses cheveux ?] et il devra payer un talent d'étain.

§19 Si un homme répand furtivement la rumeur sur son compagnon, disant : « Tout le monde couche avec lui [ittinikkûš], » ou si dans une querelle publique, il lui dit « Tout le monde couche avec toi [ittinikkûka], je peux prouver mes charges », mais qu'il est incapable de prouver ses charges et ne prouve pas ses charges, on frappera cet homme

---

<sup>753</sup> Par exemple, un eunuque ou bien des personnes intersexes. Il est possible que toutes les personnes ne se reconnaissant pas dans l'une ou l'autre des modalités du genre puisse se reconnaître dans les *assinnu* et les *gerseqû*. Une analogie est possible avec les hijras en Asie du Sud. J'ajoute que le système linguistique permet de postuler une non-binarité du genre : la liminalité était partie intégrante de la pensée mésopotamienne. Asher-Greve distingue d'ailleurs quatre genres en Mésopotamie. À ce sujet, voir Asher-Greve, « The Essential Body », 8-37; l'analogie avec les hijras vient de Leick, *Sex & Eroticism*, 66.

<sup>754</sup> Nissinen va dans le même sens, en précisant que de parler d'orientation sexuelle est incongru : nous ne savons pas si ces personnes étaient orientées vers les hommes ou, tout simplement, étaient forcées, voire émasculées, afin de pouvoir, performer ce rôle. Si un homme hétérosexuel en 2023 était enlevé et contraint d'adopter un rôle passif avec des hommes plus puissants que lui, est-ce qu'il serait considéré comme homosexuel ? ; Nissinen, *Homoeroticism*, 34.

<sup>755</sup> Guinan, « The Sex Omens », 45.

<sup>756</sup> Je reprends la traduction de Römer et de Bonjour, elle-même basée sur celle de Nissinen. Les ajouts viennent de moi: Römer et Bonjour, *L'homosexualité*, 24.; Nissinen, *Homoeroticism*, 25.

de 50 coups de bâton ; il fera un mois complet de corvée royale ; on coupera [ses cheveux ?] et il devra payer un talent d'étain.

§20 Si un homme couche avec son prochain [tappāšu inīk] et qu'on prouve les charges portées contre lui et qu'il apparaît coupable, on couchera avec lui et on en fera un eunuque.

En §19, l'offense se trouve dans la souillure de la réputation de son compagnon, son *tappû*. Le verbe dans « tout le monde couche avec lui » est *nakû*, soit « pénétrer », avec une composante sexuelle illicite<sup>757</sup>. Un *tappû* peut être, certes, un compagnon, mais également un partenaire d'affaires : quelqu'un de qui l'on est proche, complice. Ainsi, cette loi nous apprend que la question de l'honneur est importante, mais également qu'être un pénétré nuit à la réputation. Dans ce cas-ci, il y a l'idée de la récurrence des pratiques et, j'ose dire, *le libertinage* de l'individu : il se fait pénétrer *par tout le monde*. En revanche, §20 met en scène une situation où le pénétré l'est de force, il est violé. Le châtement mène à tirer cette conclusion. En §19 et §20, le compagnon/prochain est la victime de l'offense et cela n'entraîne pas de conséquences pour lui. Au contraire, en §20, le pénétrant doit subir ce qu'il a fait à son prochain, en plus de se faire castrer. Peut-on considérer ces lois comme des interdits de l'homosexualité ?

Dans les cas énumérés, ce n'est pas l'homosexualité elle-même qui est en cause, mais un acte de violence impliquant un agresseur, seul coupable, qui doit être condamné aux peines prescrites, et une victime, pour qui l'application du châtement est réparation<sup>758</sup>. – Römer et Bonjour

By either word or deed one close associate has feminized and subordinated another – it is an infringement of masculine position and agency in a community of men who share the prerogatives of power<sup>759</sup>. – Guinan.

Homosexuality itself carries no implications; neither here nor anywhere else does the concept of homosexual person even appear<sup>760</sup>. – Greenberg.

Selon Guinan, le caractère genré des infractions est mis en exergue par la localisation de ses lois, parmi les dispositions légales sur l'adultère, de même que par la punition imposée<sup>761</sup>. Le problème n'est pas un concept d'homosexualité, ni même le fait que ce soient des relations entre personnes

---

<sup>757</sup> Guinan, « The Sex Omens », 46.

<sup>758</sup> Römer et Bonjour, *L'homosexualité*, 24.

<sup>759</sup> Guinan, « The Sex Omens », 46.

<sup>760</sup> Greenberg, *The Construction*, 127.

<sup>761</sup> Par caractère genré, Guinan propose qu'il soit question du non-respect des normes de genre : si l'on féminise un homme de force, ce dernier sera castré, émasculé. La question du placement dans une section portant sur l'adultère n'est pas claire. Guinan propose qu'il s'agisse de cas polaires : opposés afin de constituer les limites d'un cas juridique. « The meaning encompassed by the juxtaposition is a matter of interpretation. », Guinan, *op. cit.*, 46.

de même sexe. Comme j'ai tenté de le démontrer, dans des contextes et des modalités spécifiques, un mâle pénétrant un mâle n'est non seulement licite, mais peut apporter des bienfaits<sup>762</sup>.

#### 4.2.4. Relation entre hommes de statut égal [?]

Pour l'assyriologue Ann Kessler Guinan, le présage §16 – présenté dans la section *Relations sexuelles entre hommes* – permet d'identifier une hiérarchie sociale. Dans les présages §13,14 et 15, il est question des modalités pour qu'un *coitus a tergo* soit licite. Or, le présage §16 annonce que l'homme pénétrant son égal occupera la position dominante. Les modalités de la pratique changent donc en fonction de la classe du partenaire : « Omens 13,14 and 15 deal with three types of lower-status males who when grouped together form a category of possible passive partners<sup>763</sup> ». Le caractère passif ou actif n'est pas fixe, mais contextuel et propre à la classe du partenaire, dépendant du contraste/écart entre les deux participants. Il n'est pas impossible que ce présage soit un jeu de mots ou de l'humour, comme le signale Guinan<sup>764</sup>. Nous trouvons, en revanche, le texte suivant au sein d'un traité astrologique néo-babylonien :

Amour d'un homme pour une femme, signe de la Balance.  
Amour d'une femme pour un homme, signe du Poisson.  
Amour d'un homme pour un homme, signe du Scorpion.  
Pour qu'une femme vienne faire l'amour, signe du Bélier<sup>765</sup>.

Au sein de ce traité, on peut trouver des oracles et des incantations accompagnés de conseils et de prières pour susciter l'amour. Plus spécifiquement, ce texte fait partie de la catégorie des sortilèges amoureux [*Liebeszauber*], comme dans le cas du corpus ŠÀ.ZI.GA : « nearly all known incantations and rituals have as their goal the restoration of sexual potency or the increase in sexual vigor in men (with many of the incantations ostensibly recited by women)<sup>766</sup>. » Ce texte vise ainsi à renseigner les lecteurs et les lectrices sur le moment ou le signe propice pour rechercher l'amour. La déesse syro-mésopotamienne Išhara, déesse de la guerre et du sexe, est connue pour changer des hommes en femmes, lui donnant la caractéristique de représenter la liminalité. Elle est

---

<sup>762</sup> N'oublions pas qu'il s'agit de présages : peut-on généraliser à partir de quelques présages ?

<sup>763</sup> Guinan, « Sex Omens », 47.

<sup>764</sup> *Ibid.*

<sup>765</sup> Traduction de Römer et Bonjour, *L'homosexualité*, 22; Traduction anglaise et translittération, voir Robert D. Biggs, « Liebeszauber », dans *Reallexikon der Assyriologie VII* (Berlin/New York : De Gruyter, 1987-1990), 17.

<sup>766</sup> Biggs, « Liebeszauber », 17.

comparable, ou en quelque sorte analogue, à Ishtar/Inanna<sup>767</sup>. C'est sous sa gouverne que l'on place l'amour entre hommes, identifié à l'amour « homosexuel »<sup>768</sup>. Ce que nous démontre cet extrait de traité astrologique, c'est que l'amour entre hommes, incluant une dimension sexuelle, était recherché et sollicité<sup>769</sup>. Enfin, je mentionne que l'astrologie apparaissait, aux Mésopotamiens et Mésopotamiennes, « comme un don des dieux pour les aider à mieux vivre celle-ci<sup>770</sup>. » Puisqu'on *aide* à trouver l'amour dit homosexuel et que des instructions similaires concernent l'amour *hétérosexuel*, on pourrait conclure que les relations entre hommes étaient normalisées. Une telle conclusion est critiquable, car Išhara possède une certaine connotation négative<sup>771</sup>. Je considère donc cet extrait comme un indicateur de l'existence de l'amour – à caractère sexuel – entre hommes : que ceci soit péjoratif ou mélioratif demeure, quant à moi, ambigu.

#### 4.2.5. Synthèse section Mésopotamie

Il est très difficile de condenser des millénaires d'histoire en quelques pages seulement. Cependant, il est important de noter que bien que les preuves textuelles soient limitées, il est possible de conclure que les relations sexuelles entre hommes fonctionnaient de manière similaire aux relations entre homme et femme sur le plan hiérarchique. Seulement, rien n'indique une exclusivité : ces relations semblent être marginalisées et semblaient impliquer certaines réserves morales<sup>772</sup>. En raison de l'aspect procréatif des relations hétérosexuelles, les relations homme/femme avaient préséance<sup>773</sup>. En réalité, la sexualité ne pouvait pas être dissociée des autres aspects de la vie. Tout devait respecter l'ordre et l'équilibre : personne ne devait outrepasser ses fonctions ou son rôle. Si à première vue il y a une certaine rigidité dans les normes, la question de l'ambiguïté, de la liminalité et de *l'entre-deux* existait en Mésopotamie. Les pratiques entre

<sup>767</sup> Stephanie Lynn Budin, « Creating A Goddess of Sex », dans Diane Bolger et Nancy J. Serwint, dir., *Engendering Aphrodite : Women and Society in Ancient Cyprus*. (Alexandria : American Society of Overseas Research, 2022), 317.

<sup>768</sup> JoAnn Scurlock, « Sorcery in the Stars: STT 300, BRM 4.19-20 and the Mandaic Book of the Zodiac. », *Archiv Für Orientforschung* 51 (2005) : 131.

<sup>769</sup> Puisqu'il est offert : offre et demande, pourquoi offrir quelque chose de non désirable ?

<sup>770</sup> *Celle-ci* se réfère à la vie. Frédéric Lenoir, « L'astrologie », dans *Encyclopédie des religions* II, 1585.

<sup>771</sup> Scurlock décrit la déesse comme étant « unfriendly », « Sorcery in the Stars », 131.

<sup>772</sup> Il semble que les hommes n'avaient pas exclusivement des relations homosexuelles, mais plutôt qu'ils étaient impliqués dans des pratiques sexuelles entre hommes. Participer à ces relations ne signifiait pas que les hommes étaient dispensés d'avoir une femme et des enfants. Par réserves morales, je fais référence au stigmate associé à des pratiques sexuelles spécifiques entre hommes, telles que la réceptivité *a tergo*. Nissinen, *Homoeroticism*, 36.

<sup>773</sup> Serdar Yalçın, « Men, Women, Eunuchs, Etc.: Visualities of Gendered Identities in Kassite Babylonian Seals (ca. 1470–1155 B.C.) », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n°376 (2016) : 144.

personnes de même sexe se devaient de respecter la hiérarchie sociale : l'homme pénétré est mal perçu, voire châtié selon les textes disponibles. Il existe, toutefois, une mention encourageant une telle pratique entre un homme et son égal [meḥru], mais cela intègre, tout de même, une dynamique de domination de l'un sur l'autre. Ceci n'est pas suffisant pour attester une perception positive, car les lois médio-assyriennes démontrent qu'il est offensant, pour un homme, d'être associé à de telles pratiques. Au bas de l'échelle, nous retrouvons le personnel d'Ishtar/Inanna avec qui *il est bon* de pratiquer le *coitus a tergo*. Sont-ils des hommes ? Ceci est ambigu. Malgré la valeur du présage §16, le traité néo-babylonien dans lequel on le retrouve démontre néanmoins que, au sein de cette société, il y avait non seulement des hommes qui cherchaient l'amour [sexuel] d'autres hommes, mais aussi que cela était mis à l'écrit par les scribes, ce qui n'est pas rien. Il est important de noter que ce traité astrologique néo-babylonien ne peut pas représenter l'ensemble de la Mésopotamie. En résumé, toute affirmation doit être développée de manière nuancée, sans occulter le fait que la pénétration *a tergo* était associée à une connotation de domination et de pouvoir.

Dans le Lévitique, la référence à l'Égypte est récurrente et contribue à définir l'identité collective d'Israël par la différence : appartenir aux Benéi Israël, c'est précisément ne pas adopter les pratiques égyptiennes<sup>774</sup>. C'est pourquoi il est pertinent d'inclure, dans cette analyse comparatiste, la perception des pratiques sexuelles entre hommes au sein de cette culture, notamment dans la sphère religieuse. Les témoignages textuels de piété personnelle, dans l'Égypte ancienne, sont « rares et peu éloquents ». <sup>775</sup> Nous retrouvons, cependant, des « confessions négatives » dans le *Livre des Morts* qui s'avèrent pertinentes pour notre exploration. Le *Livre des Morts* est un texte funéraire de l'Égypte antique composé de prières, de rituels et de conseils pour guider le *ba* [âme], compris comme une « trace divine », une force du défunt, vers l'au-delà et lui assurer une vie éternelle<sup>776</sup>. Il peut être considéré comme un guide pour le voyage après la mort. Ce voyage mènera le *mort* dans la partie la plus sombre du monde souterrain : le *douat*<sup>777</sup>. Le mort devra monter, avec *hou* [le verbe] et *sia* [la connaissance] dans la barque de Rê [ou Atum-Rê, dieu solaire]. C'est cette *sia* qui prendra la forme d'une justification. Ensuite, son *ba* devra se défendre devant le tribunal des divinités, le tribunal d'Osiris<sup>778</sup>. À la suite de ses confessions, positives ou négatives [j'ai fait/je n'ai pas fait], le cœur du défunt sera pesé sur une balance; la plume de la déesse de la vérité et de la justice, Maât, en constituera le contrepoids<sup>779</sup>. L'extrait suivant, intitulé « la confession négative », nous plonge dans cette situation, où fraîchement mort, ce *ba* doit justifier son existence :

Je n'ai pas fait pleurer.

Je n'ai pas tué.

[...]

Je n'ai pas volé les galettes des bienheureux.

(A20) *Je n'ai pas eu de relations sexuelles avec un garçon.*

Je n'ai pas forniqué dans les lieux saints du dieu de ma ville<sup>780</sup>.

---

<sup>774</sup> Lv 18,3.

<sup>775</sup> Philippe Derchain, « La religion égyptienne », dans *Encyclopédie de la Pléiade : Histoire des religions I*, 119.

<sup>776</sup> Les plus anciens papyrus datent de 1400 AEC et le texte est fixé vers 650 AEC, Alyette Degrâces, « Les Livres des morts », dans *Encyclopédie des religions II*, 1894-1895.

<sup>777</sup> Degrâces, « Les Livres des morts », 1894.

<sup>778</sup> Derchain, « La religion égyptienne », 131.

<sup>779</sup> Degrâces, « Les Livres des morts », 1895.

<sup>780</sup> J'utilise la traduction de Barguet, sauf pour la ligne A20. Dans ce cas, ma traduction libre s'appuie sur celle en anglais de John Wilson. Barguet utilise le terme « pédéraste » qui me semble très situé et étrange, dans la mesure

[...]

O Basti, originaire de la Châsse, je n'ai pas cligné de l'œil.

O Celui dont le visage est derrière lui, originaire de la Tombe, [je n'ai pas été pervers;  
*Je n'ai pas eu des relations sexuelles avec un garçon*<sup>781</sup> .]

Par cette confession, il est possible de comprendre que pour que le cœur du mort puisse être aussi léger que la plume de Maât, le mort devait confesser son abstinence quant à certaines pratiques. Autrement dit, le fait que le mort n'ait pas participé à « des relations sexuelles avec un garçon » est une bonne chose. Pour Greenberg, « the inclusion of homosexual relations makes sense only if they had been viewed somewhat negatively<sup>782</sup>. » Je considère son utilisation de la catégorie « homosexuality » hasardeuse. Elle ne tient pas compte de l'ensemble des facteurs possiblement en jeu dans ce texte : le genre, le statut social, l'âge, etc. Nous n'avons pas assez d'éléments pour en arriver à une conclusion satisfaisante à partir de cet extrait du *Livre des Morts*<sup>783</sup>. Je suis, toutefois, d'accord sur le *fond* de l'affirmation : ces exemples présentent une mauvaise perception des relations entre hommes. Ceci peut être également remarqué dans le récit de Horus et Seth. Ce court mythe, que nous retrouvons dans *Les aventures de Horus et de Seth*, datant du règne de Ramsès V (1149-1145 AEC), présente un viol : Seth viole son neveu Horus par pénétration anale afin de le dominer et de démontrer sa supériorité. À ce stade de la lecture, il est possible d'identifier quelques ressemblances avec les pratiques du sexe anal comme acte violent en Mésopotamie<sup>784</sup>.

Seth dit alors à Horus : « Viens et passons un jour heureux dans ma maison. » Horus lui répondit : « Je le ferai, certes, je le ferai. » Après le temps du soir, on dressa un lit pour eux et les deux compagnons s'étendirent. Durant la nuit, Seth durcit son membre viril et le plaça en écartant les cuisses d'Horus, alors celui-ci mit sa main entre ses cuisses et recueillit ainsi la semence de Seth<sup>785</sup>.

---

où ce qu'est un « garçon », en contexte égyptien, est incertain. Voir Paul Barguet, *Le livres des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris : Cerf, 1967, 159;161.; Traduction de John Wilson, voir James B. Pritchard, dir. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton : Princeton University Press, 1995), 34-35.; Sur l'ambiguïté du terme « garçon », voir Römer & Bonjour, *L'homosexualité*, 34; Greenberg, *The Construction*, 133.

<sup>781</sup> En italique, même processus que pour la note 71 : traduction de Barguet avec insertion d'un extrait en traduction libre à partir de Wilson. Römer traduit par « je n'ai été ni dépravé, ni pédéraste », dans Römer & Bonjour, *Homosexualité*, 34.

<sup>782</sup> Greenberg, *The Construction*, 133.

<sup>783</sup> L'homosexualité n'est pas un synonyme de pédérastie : un tel raccourci fait très mi-20<sup>e</sup> siècle, où l'homosexuel était *de facto* considéré comme un pédéraste.

<sup>784</sup> Richard B. Parkinson, « 'Homosexual' Desire and Middle Kingdom Literature. », *The Journal of Egyptian Archaeology* 81 (1995) : 65.

<sup>785</sup> C'est, spécifiquement, le papyrus *Chester Beatty* (c. 1140 AEC), de Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte II : Mythes, contes et poésies* (Paris : Gallimard, 1987), 99.

Dans la suite de l'extrait, Horus et Seth se présentent devant l'Ennéade. Horus affirme avoir agi « comme un mâle à son envers [envers Seth]<sup>786</sup>. » Les divinités crachent sur Horus. Or, l'on appelle au tribunal la semence de Seth et celle de Horus. On demande à la semence du dieu Seth de répondre, afin de révéler les lieux où elle se trouve. En effet, Thot, le juste scribe de l'Ennéade, appelle la semence et lui demande de sortir. Celle-ci répond « Par où dois-je sortir<sup>787</sup>? » En fait, Horus, grâce à la ruse de sa mère Isis, déjoue Seth en disposant aussi de sa propre semence auprès de/dans son oncle. Selon le texte, le viol de Horus par Seth aurait dû être une grande humiliation, mettant en danger ses chances d'être successeur d'Osiris. Tout comme la pénétration anale violente en Mésopotamie, « [c]ette humiliation n'est pas directement due à une relation homosexuelle, mais à un acte de violence et de pénétration qui dénature profondément la victime ; le viol d'un homme par un autre lui aliène sa virilité<sup>788</sup>. »

#### 4.3.1. Sexualité entre femmes

Il est important de noter, tout au long de ce mémoire, l'absence de mention des pratiques entre femmes. Ceci est justifié par la délimitation du sujet de cette recherche, mais également puisqu'il semble y avoir moins de matériel portant sur ces questions<sup>789</sup>. Ceci n'est pas anodin : le savoir historique s'est construit de manière androcentrique. Nous pouvons observer ceci dans l'absence remarquée, au sein des lois, des traités, ou des textes du Proche-Orient ancien, de la question des relations entre femmes. L'absence des pratiques sexuelles entre femmes *dans des textes rédigés par des hommes* ne signifie évidemment pas une absence de pratiques dans le temps historique. Quelques rares textes semblent aussi indiquer une mauvaise perception de telles pratiques. Une explication plausible serait un désintérêt des auteurs masculins pour des choses ne concernant pas les hommes, « peut-être parce qu'il s'agit d'une sexualité qui exclut l'homme. Et ceci est inacceptable dans une société phallogocentrique<sup>790</sup>. » Dans les extraits suivants, les relations sexuelles entre femmes ont une connotation péjorative. Le premier provient d'un *Livre des morts*

---

<sup>786</sup> *Ibid.*

<sup>787</sup> *Ibid.*; Est-ce de l'humour ? Je ne saurais dire.

<sup>788</sup> Römer et Bonjour, *L'homosexualité*, 32.

<sup>789</sup> Double lacune : tant ce qui a trait aux documents en tant que sources que dans l'analyse desdites sources. Outre Boehringer, voir Bernadette J. Brooten, *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago : University of Chicago Press, 2009). Évidemment, nous avons les poèmes de Sappho, voir Jim Powell, *The Poetry of Sappho* (Oxford : Oxford University Press, 2007).

<sup>790</sup> *Ibid.*, 34.

et fut écrit pour une femme. Il existe, également, une version masculine du texte. Ensuite, un extrait venant du *Papyrus Carlsberg XIII* est présenté. Bien que daté du 2<sup>e</sup> siècle de l'ère commune, sa pertinence réside dans le fait que « the tradition of dream books goes much further back in time<sup>791</sup>. »

I have not had intercourse with any woman in the sacred places of my city god<sup>792</sup>.

• • •

Si une femme mariée a des relations avec elle, elle aura un destin mauvais et un de ses enfants va [lacune].

Si un barbare a des relations avec elle, elle prendra son mari et on la trouvera morte.

[...]

Si une femme a des relations avec elle, elle finira mal<sup>793</sup>.

Il est difficile d'analyser en profondeur la nature de cette interdiction : la littérature secondaire est tout aussi parcimonieuse dans ses propos. Toutefois, nous savons que les rapports sexuels entre femmes existaient [quel genre de rapports ? nous ne le savons point] et que ces derniers semblent être mal perçus dans au moins deux textes. N'oublions pas, évidemment, le genre littéraire où l'on trouve les extraits présentés : des textes funéraires rituels ayant comme objectif le passage vers l'au-delà. Peut-on considérer ces extraits comme une représentation fiable des normes et de la morale au sein des anciennes sociétés égyptiennes<sup>794</sup>? La question reste en suspens.

#### **4.3.2. Représentations artistiques de rapports sexuels de même sexe**

Des représentations artistiques égyptiennes anciennes ont été préservées et dépeignent possiblement des formes d'« homosexualité ». Ces représentations ne seront pas intégrées dans la présente analyse en raison de l'aspect hautement spéculatif d'une telle caractérisation. Les études consacrées à ces images mettent plutôt en lumière les biais et les stéréotypes des chercheur.e.s. Par

---

<sup>791</sup> Je prends ceci avec circonspection, car la spécialiste n'a pas justifié cette affirmation. Or, les « dream books » étaient nombreux dans la période ptolémaïque. Voir Stephen Kidd, « Dreams in Bilingual Papyri from the Ptolemaic Period », *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 48 (2011) : 113-130.

<sup>792</sup> La source du texte est le *Papyrus Nestanebtasheru*, voir Lise Manniche, *Sexual Life in Ancient Egypt* (Londres : Kegan Paul, 1987), 22.

<sup>793</sup> J'utilise la traduction libre de Römer, elle-même produite à partir de Manniche. Je ne comprends pas le choix de Römer, en ce qui concerne la dernière phrase. D'après Manniche : « If a female has intercourse with her, she will lie. »; Römer et Bonjour, *L'homosexualité*, 34.; Manniche, *Sexual life*, 103.

<sup>794</sup> Je garde cette question en suspens, mais je considère qu'accepter une telle affirmation sans critique serait une erreur.

exemple, deux femmes identiques se croisant les bras : mère-fille, sœur ou amoureuses<sup>795</sup>? Deux hommes se touchant le nez, analogue à *s'embrasser* ; preuve d'« homosexualité » ou de complicité fraternelle<sup>796</sup>? Il est difficile de formuler une affirmation sans aucun doute raisonnable, étant donné le niveau élevé d'incertitude qui entoure ces sujets.

#### 4.3.3. Synthèse de la section de l'Égypte ancienne

Peu de traces écrites portent sur les relations sexuelles entre hommes en Égypte ancienne. Peut-on généraliser et dégager une attitude générale envers ces pratiques sexuelles à partir de ces quelques exemples fort distants chronologiquement parlant et de genres littéraires distincts ? Sans tomber dans le piège d'une affirmation d'immuabilité, Römer propose que les concepts égyptiens se caractérisaient par leur constance<sup>797</sup>. C'est peut-être le cas : nous avons un exemple daté du 16<sup>e</sup> siècle AEC et l'autre du 2<sup>e</sup> siècle EC qui présentent tous deux une vision péjorative des relations sexuelles entre personnes de même sexe. Quant à moi, l'élément central de cette courte analyse se résume avec le constat suivant : la pénétration anale d'un homme par un autre homme est une démonstration de pouvoir sur une personne, plutôt qu'un enjeu de désir, comme c'est le cas dans le récit de Seth qui pénètre Horus. Dans ce genre de situation, le pénétré est le fautif et non le pénétrant : « [a]ctive participation did not compromise a man's proper gender role<sup>798</sup>. » En fait, il y aurait quelque chose de masculin, de viril qui se manifeste lorsqu'on pénètre un mâle, selon les textes à l'étude. Qu'en est-il de l'amour, des pratiques non anales, des relations consentantes ? : difficile à dire avec le peu de matériel que nous possédons. Les deux [courts] extraits présentés ne devraient pas être compris comme *la* vision de ces pratiques en Égypte ancienne, mais plutôt une

---

<sup>795</sup> C'est l'item Cat. 3056 au Museo Egizio à Turin, *Statua di Idet e Ruiu* : « L'eventuale legame di parentela fra le due donne **non è specificato**. La scultura sembra dare più importanza a Idet, perché siede sul lato "di onore", quello destro, e perché è chiamata "signora della casa" (nebet per) mentre Ruiu non porta titolo. ». Daté entre 1480-1390 AEC. Voir Museo Egizio. « Statua di Idet e Ruiu. », [https://collezioni.museoegizio.it/it-IT/material/Cat\\_3056](https://collezioni.museoegizio.it/it-IT/material/Cat_3056) [gras en ajout].

<sup>796</sup> C'est une peinture que l'on retrouve dans un mastaba : les deux hommes se sont fait enterrer ensemble. Il n'y a pas de site officiel ou muséologique offrant une fiche de conservation ou un constat d'état : Nyankh-Khnum et Khnum-hotep (c. 3<sup>e</sup> millénaire AEC). Je vais devoir citer une source plus ou moins stable où l'on voit la peinture murale : [wikipedia.org/wiki/Homosexuality\\_in\\_ancient\\_Egypt#/media/File:Mastaba\\_of\\_Niankhkhnum\\_and\\_Khnum\\_hotep\\_embrace.jpg](https://wikipedia.org/wiki/Homosexuality_in_ancient_Egypt#/media/File:Mastaba_of_Niankhkhnum_and_Khnum_hotep_embrace.jpg); Pour certaines spécialistes, ils étaient des jumeaux monozygotes. Voir Linda Evans et Alexandra Woods, « Further Evidence That Niankhkhnum and Khnumhotep Were Twins. », *The Journal of Egyptian Archaeology* 102 (2016) : 55-72.

<sup>797</sup> Römer et Bonjour, *L'homosexualité*, 25.

<sup>798</sup> Parkinson, « 'Homosexual' Desire », 76.

certaine vision *androcentrique* de ces pratiques en Égypte ancienne. À prendre, donc, avec circonspection. Si l'on fait le lien avec les interprétations des passages bibliques étudiés, on se doit de constater les similitudes entre les données égyptiennes et la possible interdiction de relations anales proposée par Olyan et Walsh. En revanche, il y a dans l'exemple égyptien une dimension violente qui le rend différent. Dans la dernière partie de ce chapitre, je propose d'aborder brièvement les pratiques sexuelles entre hommes en Grèce ancienne, en me concentrant sur les époques archaïque et classique (c. 776–323 AEC)<sup>799</sup>. La pertinence du filon comparatiste du côté des Grecs est double. Tout d'abord, la littérature à propos des relations sexuelles entre hommes est très riche en études classiques. Ensuite, il ne faudrait pas délaissier la prémisse minimaliste de ce mémoire qui, à des degrés différents, propose une possible influence [directe ou non] de la littérature et de la culture grecques sur les auteurs/scribes « bibliques ».

---

<sup>799</sup> De la date traditionnelle des premiers jeux olympiques jusqu'à la mort d'Alexandre le Grand.

Dans les prochaines pages, je proposerai une synthèse sur la sexualité entre personnes de même sexe en Grèce ancienne. Trois dimensions seront abordées : les formes d'amour en Grèce ancienne, les relations intergénérationnelles et l'importance du statut social. Tout comme en Mésopotamie, les pratiques sexuelles entre hommes sont codifiées et contextuelles : certaines sont licites, d'autres illicites. De manière générale, les modalités concernant les pratiques sexuelles entre hommes sont une question de statut et d'âge. En effet, un homme qui couche avec un égal est mal perçu. Le sexe doit de se faire dans une relation d'enseignement, entre un maître et un disciple. Au contraire de la croyance répandue, les pratiques ne sont pas de l'ordre de la pénétration anale. Il s'agit avant tout de pénétration intercrurale : entre les cuisses. Le sexe anal serait à éviter, car la pénétration viendrait créer une subversion de genre : la pénétration *a tergo* serait réservée aux femmes, prostitué.es, esclaves et étrangers<sup>800</sup>. Tout comme on doit faire preuve de prudence lorsqu'on affirme que, par exemple, le Québec est *x* ou *y*, une affirmation concernant la Grèce ancienne dépend de même des preuves dont nous disposons, soient-elles textuelles, iconographiques ou autres. Les textes que je retiens viennent principalement de Platon. Ils ont été choisis en raison de la position favorable ou défavorable qu'ils présentent quant à ces pratiques, afin de montrer une certaine ambivalence des sources. Toute généralisation devra se faire en gardant en tête les enjeux méthodologiques impliqués. Sur le plan de l'homoérotisme, Platon nous apprend que l'amour le plus pur est celui entre deux hommes : de quel amour s'agit-il ?

### 4.4.1. L'amour en Grèce ancienne

Le grec ancien possède des nuances que nous ne possédons pas en français. En français, *j'aime* ma mère, *j'aime* les mangues, *j'aime* mon chat et *j'aime* mes divinités : le même verbe est employé chaque fois. Dans le cas du grec ancien, je propose de retenir trois amours. Je laisse de côté *storgê*

---

<sup>800</sup> Dès lors, la masculinité du garçon est préservée. Il n'est pas impossible que certains *erastai* décidèrent de s'adonner à cette pratique avec des *érômenoï*. Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality*, Londres/New York : Bloomsbury Academic, 2016 [1978], 100-109.

[στοργή], car le terme est plus rare<sup>801</sup>. Il existe donc trois termes principaux pour désigner l'amour<sup>802</sup>.

Agapè (ἀγάπη): Agapè est l'amour compris comme étant inconditionnel, l'amour divin. Un exemple serait l'amour du Dieu chrétien dans le NT qui, en Jn 3,16, « a tant aimé le monde qu'il lui a donné son fils unique », offrant la vie éternelle à ceux et celles se remettant à lui. La formule de cet amour est :  $x$  agapè  $y$ .

Éros (ἔρως): Éros représente la passion, la romance, le désir, l' *erotique*. L'éros s'acquiert et s'exprime de manière égocentrique, contrairement à l'agapè. Il n'est pas fidèle : un amour très humain<sup>803</sup>. Un amour éros se concentre sur les attributs d'un être et non l'être en soi. La formule de cet amour est :  $x$  éros  $y$ , car [attributs].

Philia (φιλία): Philia est l'amour du spectre de l'amitié, de l'affection, « anything on a scale from casual but agreeable acquaintance to intimacy of long standing<sup>804</sup>. » La forme verbale [philein] est également utilisé avec une connotation sexuelle.

Il ne faudrait pas catégoriser ou limiter hâtivement ces formes d'amour. Pour le professeur américain de philosophie, Drew A. Hyland (1939–), l'amour grec, dans ses différents types, est un cheminement entre la rationalité et l'irrationalité<sup>805</sup>. Peut-être, mais il ne faudrait pas délaissier la  *malléabilité*  des termes. Un autre duo terminologique important est l' *érômenos*  et l' *erastês* . L' *erastês*  [ἐραστής =  $x$ ] est celui qui aime l' *érômenos*  [ἐρώμενος =  $y$ ]:  $x$  éros  $y$ . L' *erastês*  est attiré par la beauté de l' *érômenos* . L'attrait pour les jeunes hommes semble être une constante dans le monde grec, du moins archaïque et classique. Cependant, il existe aussi des limites, de  *bonnes*  et de  *mauvaises*  manières d'apprécier cette beauté. Dans le  *Banquet*  de Xénophon, nous retrouvons un passage qui identifie une manière  *naturelle*  d'apprécier leur beauté<sup>806</sup>. On raconte qu'une fête est organisée par Callias en l'honneur du jeune Autolykos : tout le monde est fasciné par sa beauté<sup>807</sup>. Sa beauté est si grande que les convives mangent en silence. En fin de soirée, Socrate prononce un discours « qui se termine par un échange silencieux de regards passionnés entre Autolykos et Callias<sup>808</sup>. » Pour Socrate de Xénophon, la beauté devait servir à quelque chose. Pour

---

<sup>801</sup>  *Storgê*  serait une affection sans érotisme que l'on retrouve chez les membres d'une famille. Voir « στοργή , ή », dans Henry George Liddell et Robert Scott,  *A Greek-English Lexicon*  (Oxford : Clarendon Press, 1940). Accessible en ligne : <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dstorgh%2F>

<sup>802</sup> Voir Alan Soble, dir.,  *Eros, Agape and Philia. Readings in the Philosophy of Love*  (Saint-Paul : Paragon House, 1989)

<sup>803</sup> Alain Soble, « An Introduction to Philosophy of Love », dans  *Eros, Agape, and Philia* , xxxiii.

<sup>804</sup> Dover,  *Greek Homosexuality* , 49.

<sup>805</sup> W. Joseph Cummins, « Eros, Epithumia, and Philia in Plato »,  *Apeiron*  15, n°1 (1981) : 10. [prénom inconnu]

<sup>806</sup> Xénophon,  *Banquet* , 1, 9.

<sup>807</sup> Michel Foucault,  *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs* , Paris : Gallimard, 1984, 210.

<sup>808</sup> Luciana Romeri, « Le Banquet de Xénophon et le Banquet de Platon : convergences et divergences »,  *Kentron*  31 (2015) : 90.

Platon, l'idée de la beauté est l'ultime forme de la Beauté, dépassant celle de l'âme<sup>809</sup>. Or l'érotisme chez Platon n'est pas totalement « dépourvu de désir et de plaisir y compris charnel<sup>810</sup>. » L'idée d'un « dépassement de l'univers sensible », de l'appréciation *idéale* de la Beauté est, tout de même, physique<sup>811</sup>.

§178b [...] la première naissance a été celle de Chaos ; puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants, et Amour [Ἔρως]... [ital. org.] Il dit donc que, après Chaos, ce sont ces deux-là qui sont nés : Terre, Amour [ἔρωτα]. Parménide, de son côté, parle de ces termes de son origine : Amour [ἔρωτα] est le premier Dieu auquel ait pensé la Déesse.

§178c Je ne connais pas de plus grand bien pour un homme, dès qu'il entre dans l'adolescence [νέω ὄντι], qu'un amant vertueux [ἐραστής χρηστὸς] et pour un amant [ἐραστῆ] qu'un ami vertueux. [παιδικά]<sup>812</sup>.

Cet éros s'explique par les forces de la nature, de notre essence humaine.<sup>813</sup> Dans *Le Banquet* de Platon, Aristophane raconte que l'être humain, dans un état dit primitif et en tant qu'espèce, possédait trois sexes : homme, femme et androgyne. Le corps était rond, possédant le double des membres conventionnels, et les parties génitales étaient placées dans le dos. Zeus nous donna notre forme actuelle en nous coupant en deux<sup>814</sup>. Depuis, l'on cherche notre moitié originelle. Cependant, certaines moitiés moururent, car elles ne faisaient que s'enlacer entre-elles [avec leur moitié respective], oubliant même de se nourrir. Ces moitiés étaient incapables de faire autre chose que de s'adonner à leur désir. Une fois sa *moitié* morte, l'on trouvait une *autre* moitié, reproduisant le cycle. C'est alors que Zeus eut une idée de génie : placer les organes génitaux à l'avant du corps,

---

<sup>809</sup> Monroe C. Beardsley, *Aesthetics from Classical Greece to the Present. A Short History* (New York : The Macmillan Company, 1966), 39.

<sup>810</sup> Daniel Borrillo et Dominique Colas, *L'homosexualité de Platon à Foucault. Anthologie Critique* (Paris : Plon, 2005), 24; Texte cité, Platon, *La République*, trad. Robert Baccou (Paris : Flammarion, 1996), 703.; Les termes en grec sont mes ajouts.

<sup>811</sup> Borrillo et Colas, *L'homosexualité*, 24.

<sup>812</sup> Un *paidika* [παιδικά] est un synonyme d'*érômenos*. Dans sa traduction anglaise du *Symposium*, Waterfield propose le terme « boyfriend », donc ami de cœur ou, en français québécois, le très chic « chum ». J'ajoute la traduction anglaise pour avoir un point de comparaison : « I mean, the greatest benefit, to my mind, that a young man can come by his youth is a virtuous lover, and a virtuous boyfriend is just as good for a lover too. », Plato, *Symposium*, trad. Robin Waterfield (Oxford : Oxford University Press, 2008 [1994]), §178c, 11.; n.178c, 76.

<sup>813</sup> Platon, *Le Banquet*, §189e.

<sup>814</sup> *Ibid.*, §189c.

permettant la procréation. Depuis, les hommes et les femmes ont des relations sexuelles pour procréer, tandis que :

[M]ale-male relationships would at least involve sexual satisfaction, so that people would relax, get on with their work and take care of other aspects of life<sup>815</sup>.

Si, dans *Le Banquet*, Platon se porte à la défense de la pédérastie, sa position semble avoir changé avec le temps. Dans *Les Lois*, il parle du phénomène comme étant contre nature<sup>816</sup>. Rappelons que l'amour de l'*erastês* pour son *erômenos* vient d'Aphrodite<sup>817</sup>. Toujours dans le *Banquet*, Pausanias, ayant été l'*erastês* d'Agathon, mentionne qu'il existe deux Aphrodite : la céleste et la populaire. D'Aphrodite céleste nous vient un amour spécifiquement masculin. Certaines fêtes et certains rites avaient pour objet de demander aux puissances divines de protéger cette institution<sup>818</sup>, soit un amour qui se présente à nous sous la forme de la pédérastie<sup>819</sup>. En somme, les relations sexuelles entre hommes, comprises sous la forme de la pédérastie, étaient présentes en Grèce archaïque, classique et aux débuts de l'ère hellénistique. Comme nous l'avons vu, elles sont évoquées notamment dans des œuvres telles que le *Banquet* de Platon, où le mythe de l'androgynie est abordé. De plus, la tradition de la pédérastie était associée à l'Aphrodite céleste, ajoutant une dimension mythologique à ces pratiques. Une relative acceptabilité sous des modalités spécifiques caractérisait la tradition de la pédérastie, qui devint de plus en plus critiquée à l'époque hellénistique. Selon Dover, il est possible qu'un intérêt croissant pour la tradition « romantique », inspirée par la poésie ancienne, ait contribué à la disparition de cette pratique. Cette hypothèse est

---

<sup>815</sup> J'ai opté pour la version anglaise de la traduction, car elle me paraît plus explicite quant à l'identification du type de relation décrit. Plato, *Symposium*, §191c.; « [...] même si c'est avec un mâle, la satiété au moins résultât de ce commerce et les tournât alors vers l'action : c'est-à-dire qu'ils se préoccuperaient d'autre chose dans l'existence ! », Plato, *Symposium*, §191c. [Flammarion, 1964]

<sup>816</sup> C'est comme si Platon s'était *platonisé* : « Et par suite, le plaisir sensuel ne doit pas en approcher ; il ne doit pas entrer dans le commerce de l'amant et de l'enfant qui s'aiment d'un véritable amour. », Platon, *La République* (-344/-377), Paris : Flammarion, 1996, 154.

<sup>817</sup> *Contra* Greenberg, pour qui Éros est le représentant de la pédérastie. Ceci est cohérent avec la remarque qu'il y a il y a ambiguïté en ce qui a trait à la divinité responsable/représentante de la pédérastie. Greenberg, *The Construction*, 151.; L'expression *aphrosidia* signifie « les choses d'Aphrodite » et possède une connotation sexuelle. Il en est de même de la forme verbale *aphrodisiazein* qui signifie « avoir des relations sexuelles ». La distinction entre Éros et Aphrodite n'est pas explicite dans les textes de la littérature grecque ancienne. Dover, *Greek Homosexuality*, 63

<sup>818</sup> Foucault, *Histoire de la sexualité II*, 211.

<sup>819</sup> Borrillo et Colas, *L'homosexualité de Platon*, 26

en accord avec l'affirmation avancée par Töyräänvuori selon laquelle les interprétations défavorables aux relations sexuelles entre hommes n'ont émergé qu'à l'époque hellénistique<sup>820</sup>.

#### 4.4.2. La pédérastie chez les divinités

Les dieux, tous comme les hommes, prenaient part à la tradition de la pédérastie. Il existe des textes où l'on rapporte des relations homosexuelles entre les dieux. Dans ce mythe rapporté par le poète Théognis de Mégare (570-485 AEC), Ganymède est enlevé/violé par Zeus.

[T]here is some pleasure in loving a boy (*paidophilein*), since once in fact even the son of Cronus [Zeus], king of the immortals, fell in love with Ganymede, seized him, carried him off to Olympus, and made him divine, keeping the lovely bloom (*anthos*) of boyhood (*paideia*). So, don't be astonished, Simonides, that I too have been revealed as captivated by love for a handsome boy<sup>821</sup>.

Pour Platon, le passage cité ne serait qu'un texte apologétique créé par les Crétois pour faire la promotion de la pédérastie<sup>822</sup>. Ganymède est décrit par Homère comme le « plus beau des hommes mortels<sup>823</sup>. » Notons également que la version latine du terme, *catamītus*, est à l'origine du terme « catamite », qui est compris comme désignant le garçon dans une relation pédérastique<sup>824</sup>. Malgré l'accusation selon laquelle il s'agit d'un *texte apologétique*, ce passage nous apprend, tout comme l'association avec l'Aphrodite Céleste, que la pédérastie s'intégrait dans une composante mythologique, où même les dieux participaient et que la beauté était à l'origine de l'enlèvement.

#### 4.4.3. Pédérastie institutionnelle

Dans l'Athènes classique, le caractère institutionnel des relations sexuelles entre hommes en faisait la distinction<sup>825</sup>. Une hypothèse présente la tradition pédérastique comme une forme d'héritage de pratiques rituelles de la période archaïque. En raison de cet éloignement temporel, lors la production écrite de l'histoire, on aurait jugé « these cult practices to be alien<sup>826</sup>. » Néanmoins, sur

---

<sup>820</sup> Dover, *op. cit.*, 153.; Töyräänvuori, « Homosexuality », 261.

<sup>821</sup> Théognis 1345-50, cité par Deborah Kamen, « The Life Cycle in Archaic Greece », dans *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, dir. Harvey A. Shapiro (Cambridge : Cambridge University Press, 2007), 91.

<sup>822</sup> Platon, *Les Lois*, §136c.

<sup>823</sup> Homère, *Iliade*, trad. Paul Mazon (Paris : Éditions Les Belles Lettres, 1962), Chant XX, 475.

<sup>824</sup> « Catamite », *Merriam-Webster.com Dictionary*, [Ressource en ligne] <https://www.merriam-webster.com/dictionary/catamite>.

<sup>825</sup> Boehringer, *L'homosexualité féminine*, 37.

<sup>826</sup> Greenberg, *The Construction*, 141.

le plan méthodologique, les « preuves » d'une telle origine ancienne sont non seulement peu nombreuses, mais il n'y a par ailleurs aucune référence explicite à de tels rites. De plus, on présente la pédérastie comme se développant plutôt dans l'enseignement de la chasse et la connaissance de la forêt, puis transitant en milieu urbain, vers la poésie et les arts visuels. La pédérastie peut également avoir une composante militaire, comme à Sparte. De même, la relation ne saurait se réduire à l'aspect sexuel, car il y avait une composante pédagogique : « l'acquisition de la sagesse à travers une relation masculine érotisée (pédérastie)<sup>827</sup>. » Je dis *une* composante, mais en réalité toute l'expérience était pédagogique, car l'*érômenos* sera lui-même un *erastês* un jour. Rappelons que cet amour est conditionnel à des attributs, incluant la beauté et la jeunesse, et suppose une date d'expiration : la pilosité annonce le passage à l'âge adulte. Son acquisition d'une barbe fait en sorte qu'il est désormais déplacé pour le jeune homme de continuer ses activités avec l'*erastês*. La relation doit cesser. Entre-temps, les *érômenoï* se doivent d'être aimés. Cette relation est souvent décrite comme liant l'actif et le passif, le pénétré/pénétrant. Cette idée a été problématisée par Foucault, dans la mesure où *passif* sous-entend une inaction<sup>828</sup>. Tant que celui-ci n'est pas de naissance servile, il est libre de faire son choix. Il choisit son *erastês*: souvent, il y en a plusieurs qui lui font la cour. De plus, les modalités du sexe entre *érômenos* et *erastês* n'étaient pas le sexe anal, mais bien intercrural [διαμμηρίζειν]<sup>829</sup>. Tout en tenant compte de ce principe, il n'est pas impossible que des couples d'*érômenos/erastês* s'adonnaient à ces pratiques *a tergo*<sup>830</sup>. Or, les représentations artistiques que l'on retrouve sur des vases présentent non seulement une pénétration [intercrural], mais l'*érômenos* en position dominante, soit la position de l'homme<sup>831</sup>. La passivité se doit, effectivement, d'être problématisée<sup>832</sup>. Le fait est que l'*erastês* « éros » son *érômenos*.

<sup>827</sup> Borillo et Colas, *L'homosexualité de Platon*, 29.

<sup>828</sup> Foucault, *Histoire de la sexualité II*, 218.

<sup>829</sup> Dover, *Greek homosexuality*, 98.; Tel que mentionné, une version hébraïque du terme est utilisée dans le Talmud de Babylone Niddah 13b, דרך אברים (*děrék 'ēbārim*). Boyarin, « Are There Any Jews », 336.

<sup>830</sup> En principe, il est **attendu** de s'en tenir à ces pratiques, mais il est possible que certains n'aient pas respecté ces limites. Sur le plan théorique, l'idée d'une transgression pourrait – justement – alimenter un désir. Voir Bataille, *L'érotisme*.

<sup>831</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>832</sup> Le jeune homme est l'objet de désir, mais celui-ci ne peut pas être totalement passif [symboliquement], il doit *résister*. C'est la tension entre être *passif* tout en n'oubliant pas sa caractéristique masculine. L'*érômenos* ne peut être *trop* passif. Il est attendu qu'il se laisse désirer, qu'ils mettent en place des limites, une sorte de jeu. La pénétration intercrurale est un bon exemple, où l'on se trouve très proche de la limite [rapports anaux], sans pour autant en arriver là.

#### 4.4.4. Rôle et statut social

La pénétration *a tergo* était réservée aux esclaves et aux prostitués. Qu'un citoyen libre s'adonne à la réceptivité anale, sans constituer un crime, était un signe d'*hubris* [ὕβρις], de manque de respect, d'arrogance. À titre d'exemple, le texte *Contre Timarque* nous raconte un cas où celui-ci est accusé de s'être prostitué dans sa jeunesse<sup>833</sup>. L'offense est double : d'abord, le citoyen s'engageant dans ce type d'activités sexuelles, déviant des attentes traditionnelles en ce qui a trait au comportement masculin, se réduit au statut d'étranger ou de femme. Ensuite, en renonçant au contrôle et en se soumettant sexuellement à la pénétration, de son plein gré, l'homme choisit délibérément d'être la *victime* dans cette dynamique : « homosexual anal penetration is treated neither as an expression of love nor as a response to the stimulus of beauty, but as an aggressive act demonstrating the superiority of the active to the passive partner<sup>834</sup> ». Il serait naïf de croire qu'un tel interdit, menant à la perte de son statut pour *un coït*, ait été suffisant pour faire disparaître le phénomène. Il existait un terme pour décrire les hommes s'adonnant à de telles pratiques : le *kinaidos*. Il était crucial que l'*erastês* ne soit pas perçu de cette manière. Si participer à la tradition pédérastique était considéré comme normal, voire souhaitable, ne pas y renoncer une fois parvenu à maturité était considéré comme un signe d'effémination. Ceci, quant à moi, enrichit notre compréhension de la question de la passivité, où il est attendu que le jeune garçon (*érômenos*) ne désire pas cette situation<sup>835</sup>. Selon le classiciste britannique Kenneth Dover (1920-2010), il existe un terme désignant un homme « déviant » choisissant de se faire pénétrer. Le terme est *kinaidos* qui, dans ses agissements, « flagrantly violated or contravened the dominant social definition of masculinity<sup>836</sup>. » Malgré tout, certains hommes décidaient de ne jamais se marier et de fréquenter *exclusivement* des adolescents. Ceci n'était pas la norme. C'est le cas, par exemple, du philosophe stoïque Zénon de Kition (c. 334–262)<sup>837</sup>. Évidemment, qu'un philosophe ait vécu sa vie sans soucis

---

<sup>833</sup> Le crime est la prostitution, mais le fait qu'il soit passif rend la sentence plus sévère. Greenberg, *The Construction*, 144.

<sup>834</sup> Dover, *Greek Homosexuality*, 104.

<sup>835</sup> Cela dit, pour Foucault le sadomasochisme est l'érotisation du pouvoir. Par exemple, un homme pourrait demander de se faire humilier par une femme. La femme est celle qui torture, insulte, etc. Or, l'homme reste celui qui commande : il commande de se faire humilier. La femme, avec son fouet, fait ce que l'homme lui dit. Dans le cas grec, l'adulte fait le choix de « s'humilier » en devant faire la cour au jeune garçon : serait-il possible que ce refus, cet effort, voire cette *chasse* aient, en soit, une composante érotique ? L'idée de devoir forcer une relation, mais qui est – ultimement – gagnée d'avance. La problématisation foucauldienne de la passivité est pertinente, mais a ses limites. Borillas et Colas, *L'homosexualité de Platon*, 638.

<sup>836</sup> Dover, *Greek Homosexuality*, xviii.

<sup>837</sup> Greenberg, *The Construction*, 45.

n'est pas représentatif de la structure sociale athénienne. Or, en règle générale, comme pratique centrale, la pédérastie était réservée aux hommes célibataires : « Homosexual gratification became, with marriage, at best a marginal luxury, and its distinctly secondary role did not usually become the focus of intense and lasting emotions of the kind we find exalted by Plato<sup>838</sup>. »

#### 4.4.5. Et les femmes ?

La question de l'homosexualité féminine ne sera pas traitée, puisque l'enjeu – je le rappelle – est la question des pratiques sexuelles entre hommes dans *le monde* au sein duquel s'inscrivent les auteurs/scribes du Lévitique. Les relations sexuelles et les amours entre femmes existaient. Seulement, les traces sont encore moins nombreuses – quantitativement parlant – que celles où il est question d'hommes. Il serait intéressant de se concentrer sur le rapport aux femmes dans la construction de la pédérastie en Grèce antique. On pourrait notamment explorer les pistes suivantes : une ségrégation entre les hommes et les femmes ainsi qu'une vision péjorative de celles-ci, perçues comme moindre que les hommes. Il serait aussi possible d'explorer la distinction entre les relations sexuelles pouvaient se pratiquer avec des femmes et des esclaves et un amour « spirituel » ne pouvait être atteint qu'avec des hommes. Si un homme cherchait de la compagnie cultivée, il pouvait faire appel aux *hetairai*<sup>839</sup>. Ainsi, un certain contexte social et culturel aurait contribué à façonner la dynamique de la pédérastie en Grèce antique : un contexte d'exclusion des femmes<sup>840</sup>.

#### 4.4.6. Synthèse de la section Grèce ancienne

Afin d'établir une compréhension générale des modalités régissant les relations sexuelles entre hommes et la perception de ces dernières au sein de la société grecque ancienne, les éléments suivants devraient être pris en compte. L'homosexualité en Grèce existait, tant dans la période archaïque que classique. Se comprenant telle un domaine de la déesse Aphrodite Céleste, la pédérastie était un *rite* de passage entre l'adolescence et l'âge adulte, prenant fin avec la poussée de la barbe. Une fois barbu, l'homme adulte prenait, à son tour, un jeune amant. Cette relation est sexuelle, puisque l'on y pratique la pénétration intercrurale, entre les cuisses. Tout de même, elle

---

<sup>838</sup> Jeffrey Henderson, *The Maculate Muse: Obscene Language in the Attic Comedy* (Oxford : Oxford University Press, 1991), 32.

<sup>839</sup> Nissinen, *Homoeroticism*, 64-65.

<sup>840</sup> Greenberg, *The Construction*, 143.

est plus que cela. Il est attendu que le maître enseigne à son amant/disciple. En contexte spartiate, comment se battre, à Athènes, comment s'adonner aux arts. Cette relation n'était pas « monogame » ou exclusive. Dans la majorité des cas, les *erastoi* étaient mariés et avaient des enfants. Dans cette société donnée et à ce temps donné, participer à la tradition de la pédérastie était normal. Toutefois, une généralisation hâtive et sans critique ne saurait être établie, dans la mesure où nous n'avons que quelques points de vue récoltés à partir d'une grande diversité de genres littéraires (poésie lyrique, dialogues philosophiques, etc.). Les jeunes garçons trouvaient-ils cela normal ? Les épouses, les femmes trouvaient-elles cela normal ? Cet argument ne vise pas à imposer mes propres catégories contemporaines. En réalité, il souligne simplement que la construction sociale de la réalité ne saurait être comprise que selon certaines perspectives. Si pour les esclavagistes, la traite des esclaves était considérée comme normale, devrions-nous ignorer la possibilité que les victimes de cette traite n'aient pas trouvée cette situation *normale* ? En somme, l'idée est que puisque nous ne disposons que de preuves textuelles provenant de personnes favorisées par un système, il serait erroné et non objectif de ne pas remettre en question l'appel à la normalité de ces auteurs. Il n'y a pas « une » position. Même Platon a changé d'avis : on note une condamnation de la pédérastie, étant contre nature, dans *Les Lois*. Qu'en est-il des relations entre hommes en dehors de la structure pédéraste ? La norme semble se trouver dans le respect de la « transgénérationnalité », mais aussi dans le rapport de classe/statut. Une relation homosexuelle entre deux citoyens égaux, analogue à une relation homosexuelle contemporaine, était mal vue. De plus, le fait qu'il existait un terme pour désigner des hommes s'adonnant à la réceptivité *a tergo* avec d'autres hommes est un indicateur que le phénomène existait. La pénétration *a tergo* n'est pas comprise comme une forme de désir, mais bien de domination. Que ce soit avec une femme, un étranger ou un adolescent, l'important c'est d'être au haut de cette hiérarchie. Pénétrer, c'est se montrer supérieur. Un homme qui se fait pénétrer de cette manière est considéré comme un étranger, ou pire encore, *une femme*<sup>841</sup>. Comme Foucault le rappelle, la question de la pédérastie n'était pas simple, même en contexte grec : « les relations de plaisir entre hommes et adolescents constituaient déjà dans la société un élément délicat, et un point si névralgique qu'on ne pouvait pas ne pas se préoccuper de la conduite des uns et des autres<sup>842</sup>. » En dernier lieu, il ne faudrait

---

<sup>841</sup> Je reprends le ton misogynne des Grecs. Ceci n'est pas une accusation, mais un constat d'état. Pour d'autres exemples, voir "*Qu'elles se marient ou se fassent religieuses*". *Quand les philosophes parlent des femmes* (Paris : Éditions J'ai Lu, 2017).

<sup>842</sup> Foucault, *Histoire de la sexualité II*, 217.

pas minimiser le fait que cette relation « homosexuelle » devient déviante lorsque l'adolescent devient un homme. Devrait-on ignorer et minimiser l'importance de ce facteur, c'est-à-dire d'insister sur la différence d'âge et non sur l'identité de genre similaire des partenaires ? Je ne crois pas, puisque la pratique se faisait avec de jeunes garçons et non des jeunes filles. Or, un jeune homme *en devenir* possède les attributs de la masculinité/virilité dans leur potentialité, ce qui permet à un homme adulte d'affirmer sa supériorité.

#### 4.5. Analyse comparative

---

Dans ce quatrième et dernier chapitre, j'ai présenté *très* sommairement les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe au sein de la Méditerranée ancienne. J'ai choisi de me concentrer sur la Mésopotamie, l'Égypte et la Grèce ancienne. La justification de ce chapitre est d'explorer les traces textuelles de relations entre hommes au sein des grandes puissances culturelles de la région méditerranéenne ancienne qui ont toutes laissé sur leur marque sur les textes bibliques. La comparaison des différentes données textuelles présentées pour ces trois cultures antiques sera analytique, c'est-à-dire que je vais comparer les éléments entre eux, plutôt qu'à partir d'un concept ou d'une théorie<sup>843</sup>. Cette comparaison visera à mettre en exergue de possibles modèles [*patterns*] visant à une généralisation propre à la *Méditerranée ancienne*. Ceci me permettra de répondre à la question initiale qui est, je le rappelle : **Si les versets à l'étude n'existaient pas, quel degré d'approbation ou de désapprobation vis-à-vis des pratiques sexuelles entre hommes dans le monde biblique pourrait-on déduire ?** Pour l'analyse, les facteurs suivants seront considérés : la pratique, la hiérarchie, l'âge, l'amour, la relation au divin et le conflit/honte, le type de relation et les femmes. Pour faciliter la lecture et éviter les répétitions, je vais utiliser M pour Mésopotamie, EA pour Égypte ancienne et GA pour Grèce antique. J'utiliserai la classification du sociologue

---

<sup>843</sup> La comparaison *analytique* s'effectue entre des unités équivalentes en identifiant des variables afin de constater des modèles [*patterns*] récurrents ou contrastants. Voir Victoria E Bonnell, « The Uses of Theory, Concepts and Comparison in Historical Sociology. », *Comparative Studies in Society and History* 22, n°2 (1980) : 156-173.

David Greenberg pour parler des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe : relation transgénérationnelle [vieux-jeune] ; transgénérée [où l'une des deux personnes performe une subversion du genre, soit en portant des vêtements de femme, en se présentant comme une femme ou comme un non-mâle [le personnel d'Ishtar/Inanna] ; égalitaire [entre deux sujets égaux] et distinguée par la classe/statut social [riche/pauvre; esclave/libre] <sup>844</sup>.

**Pratique** : Une constante que nous retrouvons est le pénis de l'homme : tant en M, EA et GA, l'acte de pénétrer se comprend comme une démonstration de pouvoir. Seth tente de pénétrer *a tergo* Horus ; l'homme qui pénètre son compagnon le dépossède de sa masculinité ; le citoyen libre athénien se faisant pénétrer risque de perdre son statut. GA a la particularité d'avoir une forme de pénétration spécifique : intercrurale. Cette pratique est *bonne* ; la pénétration anale n'est pas taboue dans une relation avec une femme, mais est mal vue entre hommes, car elle féminise l'homme pénétré. Il y a une objectification du passif, tant en GA qu'en M. Tout de même, il est attendu que le *passif* en GA ait une résistance : qu'il soit passif, mais pas trop. En M, on peut se questionner à savoir si certain.es des pénétré.e.s étaient reconnu.e.s comme des hommes : troisième genre ? En GA, l'*érômenos* n'est pas dépourvu de sa masculinité, car celle-ci n'est pas pleinement développée : il n'a pas encore atteint sa maturité masculine complète.

**Plaisir** : En GA, l'homme qui prend plaisir à se faire pénétrer est condamné [*kinaidos*]. En M, l'exemple des lois méso-assyriennes démontre qu'il est honteux, pour un homme, qu'il ait la réputation de se faire *pénétrer par tout le monde* : le problème est-il la nature de l'acte ou bien le libertinage de l'individu ? Pas concluant. Les exemples que nous possédons de pénétration [actif] en M et en EA ne présentent pas une composante de l'ordre de l'attraction. En EA, la pratique a pour but d'humilier ; en M, les données sont manquantes, mais on retrouve l'idée du pénétré étant inférieur au pénétrant. Toutefois, toujours en M, le pénétrant est fautif s'il pénètre un homme de force. La GA a la particularité d'intégrer l'éros, le plaisir de l'*erastês*, celui qui aime l'*érômenos*. Des trois unités comparées, seule la GA fait mention de la beauté comme motif de participation à des pratiques sexuelles entre hommes. En M, on retrouve des motivations liées aux conditions de vie et au sort : pénétrer un.e *assinmu* ou un.e *gerseqqû* attire de bonnes choses et éloigne les mauvaises.

---

<sup>844</sup> Greenberg, *The Construction*, 25-88.

**Hiérarchie** : La hiérarchie est importante tant en M qu'en GA. Le sexe entre hommes se fait comme le sexe avec les femmes : en respectant la hiérarchie sociale. L'homme *libre* est au-dessus. Il est permis de s'adonner à des pratiques sexuelles avec les *autres*, soient-ils des esclaves ou des étrangers. Par ailleurs, en M, le statut social n'est pas suffisant : il est nécessaire que le pénétré soit hors de la famille. Par exemple, un esclave de la maison ne pourrait être *utilisé* ainsi : des malheurs s'abattraient sur le pénétrant. Pour s'adonner à de telles pratiques, l'homme doit fréquenter le personnel d'Ishtar/Inanna. Ce personnel faisait partie intégrante de la hiérarchie sociale, même si au bas de l'échelle : il *sert*. En GA, il n'y a pas de distinction. Le citoyen libre peut pénétrer un esclave ou un prostitué.

**Âge** : Il n'est pas clair si l'âge est un enjeu en M ; en EA non plus, mais il a été question d'une possible confession négative dans le *Livre des Morts* où l'on mentionne un *garçon* ; en GA, évidemment, la tradition de la pédérastie met au premier plan l'âge de l'*érômenos*. Trop jeune et la pratique est mal vue ; trop vieux et la pratique est mal vue : la relation n'est possible que pour un [relatif] bref instant.

**Amour** : Seules la M et la GA mentionnent l'amour entre personnes de même sexe. Dans quelques oracles et incantations de M, on parle d'amour homme-homme. Est-ce une démonstration que ces relations étaient désirées, voire normalisées ? Difficile à dire. L'amour, en GA, est présent tant dans les relations pédérastes qu'amicales.

**Relation au divin** : En GA, la pédérastie possède son/sa dieu/déesse : Aphrodite Céleste et Éros. Certains rites et certaines fêtes sont célébrés pour assurer la pérennité de cette institution. En M, les relations entre hommes sont notamment incarnées par le personnel de la divinité de l'amour et de la fertilité [en autres] Ishtar/Inanna. En EA et en GA, l'on retrouve des pratiques sexuelles entre hommes au niveau des divinités : Seth et Horus, puis Zeus et Ganymède. Dans chaque cas, il s'agit de violence : viol et enlèvement. Il n'y a pas d'équivalent pour Ishtar/Inanna en EA. Plus généralement, en M, les relations sexuelles humaines se fondent sur celles des dieux. La sexualité est un aspect de la création.

**Conflit/honte** : Tel que mentionné plus tôt, en M, il est honteux d'être identifié comme un homme se faisant *pénétrer par tout le monde*, ce qui équivaut à se faire émasculer. En EA, comme le récit de Seth et de Horus le montre, il est honteux de se faire pénétrer *a tergo* de force, car cela démontre de la faiblesse. Le problème se trouve-t-il dans le fait d'être forcé ou dans la nature de la pratique ? Qu'en est-il des rapports anaux entre hommes consentants ? On ne peut pas conclure. En GA, de même, l'idée qu'un citoyen libre se fasse pénétrer est honteuse. Or, ce qui suscite particulièrement mon intérêt est la culpabilité associée, non pas à l'action elle-même, mais à l'idée de la pénétration *a tergo*. Il est évident que cette culpabilité est extrêmement difficile à quantifier, encore davantage à partir de textes littéraires, de mythes ou d'oracles. En EA, la confession négative nous renseigne sur ce qui est honteux pour le mort tentant de faire poids « léger » face à la plume du Maât : « je n'ai jamais couché avec un garçon ». Il est vertueux de ne pas coucher avec un garçon. Il est, dès lors, corrompu/dépravé/vicieux de le faire<sup>845</sup>. En GA, suivant Foucault, la question de la pédérastie est délicate, même pour les contemporains de la pratique. Platon est un bon exemple : dans le *Banquet* il y a promotion, mais dans *Les Lois*, il la considère contre nature, sujette à réprobation. Il y a donc *quelque chose* dans la pratique qui dérange : serait-ce lié à l'âge ou au genre ? Difficile à dire.

**Type de relation** : En M, on trouve des relations entre personnes de même sexe transgénérées; en M et GA, distinguées par la classe/statut social ; en EA et en GA, des relations transgénérationnelles. Des relations entre égaux sont *théoriquement* possibles en M [meħru] : le présage est-il ironique ? On ne peut conclure. En GA, une telle égalité est théoriquement possible, mais une fois la relation consommée, le pénétré perdra son statut : peut-on alors parler de relation entre égaux ? Les relations sexuelles entre hommes sont donc extrêmement marginales et souvent réprochées. La question de l'orientation ou de l'exclusivité de la relation égalitaire ne se retrouve pas dans les sources à l'étude. Autrement dit, l'idée d'une « rôle » analogue à l'homosexuel contemporain ne se retrouve pas au sein des textes que nous possédons. Participer à des pratiques sexuelles entre homme n'excluait pas la vie conjugale avec une femmes et des enfants. En GA, ces pratiques étaient adéquates à un moment donné et se raréfiaient une fois l'*erastês* marié. Les cas d'exclusivité sexuelle [de n'engager des relations sexuelles qu'avec un groupe démographique], en GA, reflètent des relations

---

<sup>845</sup> J'utilise des antonymes possibles.

transgénérationnelles, où l'*erastês* décide de ne pas se marier et continuer à fréquenter des *erômenoi* : à notre connaissance, ceci était rare.

**Les femmes** : Absentes en M dans les sources dont nous disposons ; en EA, une femme qui couche avec une femme *terminera mal* ; en GE, elles sont présentes, mais ne furent pas abordées dans cette étude. Le constat : il est difficile d'ignorer la composante androcentrique dans la production de connaissance.

La question de la généralisation peut soulever des passions. Or, mon but n'est pas de prédire des comportements, encore moins d'élaborer une loi anthropologique sur les modalités régissant les pratiques sexuelles entre hommes. Ce qui m'intéresse, c'est de comprendre la perception d'un phénomène au sein de différentes traditions, en tenant compte à la fois des similitudes, des éléments distinctifs ainsi que de l'absence de mention dudit phénomène. Je considère cette cartographie comme un bon point de départ.

## 4.6. Synthèse et conclusion

---

Dans le contexte de la Mésopotamie (M), de l'Égypte ancienne (EA) et de la Grèce ancienne (GA), certains modèles [*patterns*] peuvent être délimités. Le pénis est un symbole de pouvoir et la pénétration est comprise telle une démonstration de domination sur la personne pénétrée ; le pénétré est objectivé ; le plaisir produit par cette pénétration n'est pas approuvé. Ceci reflète des normes sociétales autour de la construction de la masculinité. De plus, la hiérarchie sociale joue un rôle important dans la détermination des interactions sexuelles autorisées : des considérations liées à l'âge sont notamment présentes en Grèce ancienne. L'amour entre personnes de même sexe est reconnu, voire désiré et célébré à des degrés divers d'acceptation et de signification culturelle. Le divin est invoqué au sein de ces relations, soit par le biais de divinités associées, soit par des rituels divins. Quant à la honte et la culpabilité, celles-ci sont associées à certains actes et désirs sexuels conditionnés, en partie, par l'influence et les attentes culturelles et sociétales. Sur le plan fonctionnel, les relations sexuelles entre hommes semblent répondre à des besoins spécifiques. En Grèce, l'homme se tournera vers un *érômenos* pour combler son manque d'amour, dans une relation d'enseignement, qu'une femme ne pourrait satisfaire. En Mésopotamie, ces relations peuvent être motivées par le désir d'attirer des bienfaits. Cependant, il est légitime de se demander si les besoins précèdent ou suivent la justification de ces pratiques. Il n'est pas impossible que, dans les deux cas, nous assistions à la justification rétrospective d'une pratique en fonction des besoins perçus. Enfin, l'accent mis sur les relations entre personnes de même sexe se concentre principalement sur les interactions entre hommes : l'attention accordée aux expériences des femmes est limitée. Il est difficile de mener une analyse différentielle compte tenu de la rareté des données dont nous disposons. Il est important de rappeler que ma généralisation des pratiques sexuelles en Mésopotamie repose sur seulement quatre présages et trois lois, sans oublier que l'établissement de plusieurs significations terminologiques restent, au mieux, spéculatif. En ce qui concerne la Grèce antique, les preuves textuelles proviennent principalement d'hommes libres qui occupaient une position dominante. Quant à l'Égypte ancienne, nous disposons d'un mythe et de quelques lignes issues du *Livre des Morts*. Malgré cela, je prends néanmoins le risque de poursuivre mes recherches, car si nous devions limiter nos investigations en raison du manque de preuves, nous n'apprendrions rien du tout.

À la lumière de cette courte synthèse et en reconnaissant, d'une part, qu'une généralisation à partir des **maigres** éléments présentés ne saurait être élevée au stade de loi [ce n'est pas mon intention] et, d'autre part, qu'il ne faudrait pas réduire les auteurs/scribes à leur contexte, je repose – encore – la question : Si les versets à l'étude n'existaient pas, quel degré d'approbation ou de désapprobation vis-à-vis des pratiques sexuelles entre hommes dans le monde biblique pourrait-on déduire? Que la Bible ait été rédigée en contexte pré, exilique, ou post-exilique, je considère que la réponse ne changerait pas. Dans cette section, la plus ancienne preuve textuelle date du 3<sup>e</sup> millénaire AEC et la plus récente du 2<sup>e</sup> siècle AEC : en général et d'après les textes présentés, être pénétré *a tergo* est mal perçu et est parfois carrément illicite. Quant au pénétrant, son agir est possible dans des modalités précises, avec des personnes précises, soient-elles des femmes, des esclaves, des prostitués, le personnel d'Ishtar ou des adolescents. Il ne faudrait par ailleurs pas réduire les pratiques sexuelles entre hommes à la seule pénétration<sup>846</sup>. L'analyse proposée était axée sur cette pratique, car il en est question dans les textes dont nous disposons. Et si, justement, les rapports non anaux n'étaient pas mentionnés, car ils étaient normalisés ? En définitive, si les versets de Lv 18, 22 et 20,13 n'existaient pas, il semble que nous pourrions tout de même déduire que les auteurs/scribes baignaient dans un environnement où un citoyen libre qui s'adonne à la réceptivité anale était mal perçu. Par ailleurs, en l'absence de ces versets, il est possible que le monde lévitique [adj.] ait le potentiel de tolérer, voire d'encourager les hommes libres à agir en tant qu'homme [pénétrant] avec d'autres hommes, peut-être des esclaves<sup>847</sup> : ceci n'était étranger ni à la Mésopotamie ni à la Grèce ancienne.

---

<sup>846</sup> Dans une étude sur le monde contemporain, nous notons que 37.2 % des hommes homosexuels et bisexuels s'adonnent au coït *a tergo* (n=24 786 participants). Autrement dit, le sexe anal n'est pas pratiqué par tous les homosexuels et, je le rappelle, les hommes hétérosexuels ont les mêmes unités biologiques permettant la chose. Réduire cette pratique aux homosexuels et aux bisexuels, c'est prétendre que le phénomène n'existe pas chez les hétérosexuels et ne pas tenir compte de la double historicité du concept d'homosexualité, où celui-ci et le sodomite/pédéraste/bourge/... sont indissociables. Voir Joshua G. Rosenberger, Michael Reece, Vanessa Schick, et al., « Sexual Behaviors and Situational Characteristics of Most Recent Male-Partnered Sexual Event Among Gay and Bisexually Identified Men in the United States. », *Journal of Sexual Medicine* 8, n°11 (2011) : 3040-3050.

<sup>847</sup> Il est dit qu'un Benéi Israël peut *asservir à tout jamais* un esclave. Lv 25,44-46.

## **5. Conclusion**

---

La Bible, soit-elle hébraïque ou chrétienne, est couramment citée afin de justifier une homophobie religieuse, voire institutionnelle. Historiquement, c'est d'abord le récit de Sodome et de Gomorrhe (Gn 19) que l'on utilisait pour cibler les *sodomites*. Cependant, ce récit pourrait être interprété comme une allégorie, une histoire racontée pour expliquer l'origine de cette pratique abominable ou bien pour souligner que l'enjeu central diffère de celui des pratiques sexuelles entre hommes. Le Lévitique, malgré sa dimension narrative, semble d'emblée revêtir un caractère plus autoritaire : il serait historique et légal. Autrement dit, le Lévitique expose, à travers un système juridique, la construction de la morale et de l'éthique dans la religion ancienne d'Israël et de Judah. Les passages de Lévitique 18,22 et 20,13 pourraient, en quelque sorte, constituer une « preuve » que les Bené Israël adoptaient une position défavorable aux pratiques sexuelles entre hommes. Un peu comme les membres de la *Westboro Baptist Church* se déresponsabilisent et se disent non-violents, car c'est leur Dieu qui déteste et, dès lors, justifie leur position, se référer à l'historicité et au statut juridique du Lévitique peut être envisagé comme participant à la construction de la tradition. Être contre les pratiques sexuelles entre hommes, c'est faire comme les anciens. À cette conception, l'on peut répondre par un double doute. Tout d'abord, il y a le doute quant à la prétention à la continuité, un trait caractéristique de la tradition. L'idée que les membres d'une communauté religieuse suivent les pratiques des anciens en se référant à une époque originelle n'est pas unique dans l'histoire des religions. Cependant, cela mérite une attention particulière de ma part : l'appel à la continuité peut potentiellement indiquer la construction de cette continuité en cours. Ensuite, il y a le doute quant à la rigueur des précédentes recherches. Dans une perspective d'herméneutique

du soupçon, il me semble logique et rationnel de rester sceptique vis-à-vis des études réalisées à une époque et dans un contexte où l'objet que l'on qualifie d'illicite dans un texte était également considéré comme tel dans la société des chercheurs. Être homosexuel était jusqu'à récemment un crime, et l'est encore dans douze pays à travers le monde, passible de la peine de mort. Pourquoi un exégète, un théologien, un bibliste ou un historien aurait-il pris le risque de donner l'impression de faire l'apologie de cette pratique ? Poser la question des pratiques sexuelles entre hommes à partir du Lévitique n'a suscité qu'un intérêt limité jusqu'au XXI<sup>e</sup> siècle : les articles ou les livres traitant de ce sujet étaient peu nombreux avant cette période. C'est ce qui me poussa à mener cette recherche se fondant sur trois questions.

**Comment en est-on arrivés à « God Hates Fags » ?** Par une construction de la tradition et la compréhension que le dieu de cette dernière éprouve un même sentiment de haine. Pour les membres de la WBT, ceci est tout aussi vrai que le fait qu'il y ait douze tribus d'Israël : selon leur perspective, Dieu déteste les tapettes, car c'est écrit dans la Bible.

**Quelles lectures pouvons-nous faire du Lévitique (Lv 18,22; 20,13) concernant les relations sexuelles entre hommes à la lumière du contexte socio-historique du Proche-Orient ancien ?** Plusieurs et c'est, justement, ce que l'on devrait retenir de cette recherche. L'idée que l'enjeu est clair et qu'il ne mérite pas notre attention est, quant à moi, guidée par un *esprit* autre que scientifique. J'ai proposé plusieurs interprétations, des plus fondamentalistes aux plus *alternatives*. Dans une de mes rencontres avec ma directrice, j'ai décrit mon travail comme un caillou dans un soulier. Un caillou pas assez grand pour arrêter la marche, mais assez irritant pour y penser à chaque pas que l'on fait. Ce mémoire est un caillou. Il ne vise pas à faire changer catégoriquement d'idée ou bien à nourrir un changement paradigmatique. Il se présente plutôt comme un facteur irritant venant problématiser la prétention à l'évidence et à la simplicité. Les deux versets ne sont pas faciles à comprendre. La preuve, plusieurs spécialistes prétendent que la question est simple et, ironiquement, disent souvent des choses dramatiquement opposées. Si l'« évidence » est comprise différemment par plusieurs, on devrait – au minimum – se préserver de qualifier la recherche ainsi. En outre, il convient de souligner le volet méta-théorique de ce mémoire qui met en lumière certaines lacunes chez les spécialistes ne problématisant pas suffisamment l'utilisation du concept d'homosexualité. Pour plusieurs, les rapports *a tergo* seraient, de fait, considérés comme un indicateur d'homosexualité. Apparemment, les hommes homosexuels

auraient une anatomie différente de celle des hommes hétérosexuels : seuls les homosexuels posséderaient les *parties* nécessaires à ces pratiques. Ou bien, peut-être considère-t-on que des hommes hétérosexuels ne peuvent pas s'adonner à de telles pratiques ? Dans les deux cas, il me semble qu'il y a matière à réflexion et à approfondissement.

**Quel est le crime ?** J'ai indéniablement des tendances positivistes : j'ai trop lu Durkheim dans mon parcours en sociologie. Cette perspective a été grandement remise en question au contact, entre autres, du tournant linguistique et des sensibilités herméneutiques post-modernes. Seulement, je peine à ne pas m'y perdre. Trop de constructivisme ou de nominalisme ouvre les grandes et accueillantes portes du relativisme. Cependant, avec parcimonie, on y trouve une richesse heuristique. J'ai, tout de même, besoin d'un certain ancrage. Je devais chercher quelque chose de spécifique. Cette *chose* constitue le crime, qui peut être compris comme une chose offensant la collectivité. Les commandements et lois du Lévitique sont à respecter pour Yhwh, mais également pour assurer la pureté de la terre et, par le fait même, assurer la pérennité de la collectivité. Nous avons plusieurs commandements, certains clairs et d'autres qui le sont moins *pour nous*. Considérant que la communication se fait par le langage, soit un système nous précédant et nous englobant, les auteurs/scribes devaient avoir rédigé le Lévitique de manière à ce qu'il soit compris, sinon pourquoi l'écrire ? Ma question est la suivante : pour une personne native, baignant dans le ou les milieux de vie du Lévitique, quelle était la chose à ne pas faire ? La réponse n'est pas complète, mais je considère qu'il y a une composante qui semble faire consensus : le crime est de caractère sexuel. Quelle est la spécificité de cet acte ? Reconsidérons les options.

## 5.1. Objectifs du mémoire

---

Ce mémoire comportait trois objectifs généraux et trois sous-objectifs.

Au premier chapitre, j'ai produit une traduction précise des versets en Lv 18, 22 et 20,13<sup>848</sup>. À cet effet, j'ai fait appel aux compétences linguistiques acquises, dont la connaissance de la grammaire hébraïque biblique. J'ai également étudié certaines méthodologies de traduction, mettant en lumière une certaine tendance en traduction biblique à traduire le *message* plutôt que le texte. À

---

<sup>848</sup> **Objectif 1 : Analyse linguistique et traduction** | Sous-objectif 1a.

partir d'une critique des dynamiques de pouvoir dans la traduction, j'ai opté pour la traduction littérale, par équivalence formelle. Celle-ci vise à préserver la naturalité du texte et de la langue source, plutôt que de la moduler aux conventions de la langue cible. J'ai également procédé à une analyse morphologique et grammaticale des versets<sup>849</sup>. En parallèle, j'ai offert des traductions alternatives, afin de comprendre comment les autres traducteurs et traductrices en arrivent à leur traduction<sup>850</sup>.

Ensuite, au deuxième chapitre, j'ai situé le livre du Lévitique dans son contexte historique afin d'identifier son genre littéraire et d'établir une datation<sup>851</sup>. L'identification d'un potentiel genre littéraire s'est fait par la recherche de textes comparables. Traditionnellement, les codes de lois du POA sont la correspondance la plus proche au Lévitique. Il y, toutefois, un bémol : ces lois n'intègrent pas une composante culturelle. Nous retrouvons des textes qui, en revanche, possèdent des caractéristiques menant à une correspondance encore plus étroite. Les lois culturelles grecques développent des lois culturelles utilisant une formulation casuistique. Ayant deux textes similaires, il est possible de qualifier ceux-ci par un genre : *littérature culturelle-juridique*. Quant à la datation, j'ai conduit une analyse des différentes méthodes pour exclure celles présentant, à mon avis, des failles ou des biais. On note un certain *désir*, chez certains, que le Lévitique soit *antique*, mosaïque, pré-exilique. Malheureusement – ou heureusement – la recherche semble peu intéressée par nos désirs personnels. Bien que l'on *veuille* que le Lévitique soit pré-exilique, ceci est très difficilement défendable. Non seulement le livre est conscient d'un exil, plusieurs passages y faisant allusion, mais un autre indice présente également un glissement anachronique difficilement niable : la mention des pantalons, une invention perse. Lévitique est donc une construction post-exilique.

Puis, le troisième chapitre fut consacré au volet de l'analyse interprétative, soit celui où j'ai analysé les différentes interprétations proposées, et ce, en suivant le cheminement conceptuel et méthodologique<sup>852</sup> propre à chaque catégorie d'exégèse. J'ai, pour chaque interprétation, réellement *cru*. C'est-à-dire que pour chaque interprétation, j'ai tenté de comprendre ce que le ou la chercheur.e comprenait. J'ai fait la même chose pour les interprétations fondamentalistes, même si celles-ci sortent du cadre de la possibilité. Tout ceci avait pour objectif d'évaluer la validité et

---

<sup>849</sup> Sous-objectif 1b.

<sup>850</sup> Sous-objectif 1c.

<sup>851</sup> **Objectif 2 : Analyse historique et interprétative** | Sous-objectif 2a.

<sup>852</sup> Sous-objectif 2b.

la fiabilité des différentes interprétations, en me fondant sur les principes de la critique historique de Troeltsch<sup>853</sup>. Un retour sur les principales interprétations sera effectué à la suite de la présentation des chapitres.

Puis, au chapitre 4, j'ai comparé les perspectives des différentes cultures et religions de la Méditerranée ancienne à partir de la question des relations sexuelles entre personnes de même sexe<sup>854</sup>. Ayant constaté que l'analyse biblique va dans tous les sens avant même d'arriver au stade de l'interprétation, en ce qui a trait aux positionnements maximalistes et minimalistes et aux méthodes, j'ai proposé de court-circuiter le tout avec une analyse biblique sans bible. Le contenu de la Bible hébraïque est certainement le produit de la créativité humaine et est redevable au système précédant les auteurs/scribes, soit le langage. J'applique donc la logique du diffusionnisme à la construction des normes sociales, culturelles et religieuses. Comment les relations sexuelles entre hommes étaient-elles perçues dans l'ancienne Méditerranée ? Une telle formulation ne permet pas de répondre à la question. Dans les faits, nous savons que *certaines* pratiques étaient mal perçues, et ce, dans *certaines* textes, aux genres littéraires différents. Je suis confortable avec l'affirmation suivante : la réceptivité *a tergo* était une atteinte à la masculinité et à l'ordre des choses, au moins en Mésopotamie, en Égypte ancienne et en Grèce ancienne. Or, encore une fois, une généralisation est déplacée, puisque nous avons des indicateurs qu'en Mésopotamie, entre égaux, ceci n'était pas un problème. De plus, il était *bon* de pénétrer certaines personnes, notamment le personnel du culte d'Ishtar/Inanna. Il ne faudrait pas oublier que ces personnes faisaient également partie intégrante de la structure hiérarchique de la Mésopotamie. En Égypte ancienne, les preuves textuelles traitant du sujet dont nous disposons sont peu nombreuses. On retrouve tout de même la même idée : la pénétration *a tergo* est un acte de violence et de domination. Horus tente de pénétrer Seth pour qu'il soit humilié. On ne parle ni de désir, ni d'une relation amoureuse. En Grèce ancienne, les rapports entre hommes prennent surtout la forme de la pédérastie. Celle-ci est une relation asymétrique entre un adulte et un adolescent. L'historicisation de la construction du genre ne devrait pas être ignorée, ni la problématisation de ce que nous considérons être un mâle/homme. Il convient également de noter la quasi-totale absence des femmes dans les textes dont nous disposons. Il est possible que la question de la sexualité entre femmes, c'est-à-dire celle qui exclut les hommes, n'ait tout simplement pas suscité d'intérêt pour

---

<sup>853</sup> Sous-objectif 2c.

<sup>854</sup> **Objectif : Analyse comparative et problématisation** | Sous-objectif 3a.

les producteurs de connaissances de ces sociétés à cette époque, majoritairement des hommes. Ce chapitre d'exploration comparatiste s'est inscrit dans le cadre de la problématisation du concept d'homosexualité, l'examen critique de ses implications et de sa complexité<sup>855</sup>. Qu'est-ce que signifie être homosexuel ? Ultimement, ma visée était de complexifier la prémisse de départ, qui affirmait que le Lévitique mentionnait des rapports sexuels entre personnes du même sexe<sup>856</sup>. D'ailleurs tout au long de mon mémoire, j'ai cherché à remettre en question cette affirmation. Affirmer que « l'ancienne religion d'Israël était contre l'homosexualité » repose sur des présupposés. Quelle religion exactement ? L'homosexualité, en tant que concept moderne d'orientation sexuelle exclusive ? À quelle époque ? Une approche exégétique historique, s'inscrivant par ailleurs dans le domaine de l'histoire des religions, vise à comprendre non seulement le texte étudié, mais aussi le contexte dans lequel ce texte a été produit. Accepter une donnée dite historique sans la questionner me semble être une approche limitée qui ignore les nuances et les débats, limitant ainsi notre compréhension globale. En conclusion de ce mémoire, je considère avoir pleinement atteint mes objectifs. J'espère, que ce *caillou* : jouera exactement son rôle : agacer et irriter les interprétations traditionnelles.

---

## 5.2. Synthèses des interprétations

Avant les derniers mots, je propose une synthèse des interprétations en statuant sur leur fiabilité et leur vraisemblance d'un point de vue historique.

### 5.2.1. Les interprétations fondamentalistes

Ces interprétations considèrent que le Lévitique comporte une interdiction de l'homosexualité. Je catégorise cette interprétation comme fondamentaliste, car elle est une réaction à un concept issu de la modernité. Sans modernité, il n'y a pas d'homosexualité. Affirmer que les auteurs/scribes avaient en tête un concept clinique issu d'un contexte politique allemand du 19<sup>e</sup> siècle n'est possible que par des explications supra-empiriques; je laisse en *suspens* ces dernières. Il est

---

<sup>855</sup> Sous-objectif 3b.

<sup>856</sup> Sous-objectif 3c.

possible de défendre cette position tout en proposant une interprétation avec un vernis exégétique. La critique principale qui lui est faite concerne l'adéquation entre relations sexuelles entre hommes et homosexualité. Tout en proposant de s'en tenir aux pratiques, Gagnon oublie rapidement sa prémisse de départ et affirme que l'homosexualité est un danger pour les fondements de la vie en société et, surtout, pour les hétérosexuel.le.s. Les documents de la *Westboro Baptist Church* et le livre de Gagnon citent les mêmes passages et arrivent au même résultat : l'homosexualité est proscrite dans la Bible, tant hébraïque que chrétienne. Les deux abondent dans le même sens, mais le second possède un PhD. Son analyse est riche en références, mais demeure spéculative dans son interprétation. Comme certains mouvements conservateurs juifs, Gagnon préconise la thérapie de conversion pour les personnes homosexuelles. En termes de neutralité axiologique et de rigueur académique, cela laisse à désirer. Nous avons donc essentiellement un auteur affirmant que l'homosexualité représente un danger sociétal, moral et religieux, tout en suggérant qu'elle peut être guérie. Avons-nous à faire à une recherche ou à une position idéologique déguisée en analyse académique ? Sur le plan philologique, on ne problématise pas la traduction et la question de la dation semble peu pertinente, car « évidente » selon Gagnon : le Lévitique, bien que contenant possiblement des parties post-exiliques, serait pré-exilique, les paroles de Dieu étant reçues par Moshè. Interprétation peu cohérente et philologiquement pauvre : je ne considère pas cette interprétation possible sur le plan historique.

### **5.2.2. Les interprétations circonstancielles traditionnelles**

Ces interprétations intègrent dans leur analyse – et non seulement dans le titre de leur livre – la nuance entre pratiques et orientation sexuelles. Nous retrouvons les *traditionnelles* et les *post-particule de comparaison*. La différence se trouve dans l'aspect philologique de l'analyse. Afin de comprendre l'interdit en Lévitique, on part du principe que l'on interdit à un homme de coucher avec un homme **comme** on couche **avec** une femme. L'interprétation est donc fondée sur texte traduit et non sur le texte dans sa langue source. Dans les faits, la particule de comparaison « comme » et la préposition « avec » sont des ajouts des traductions. Les interprétations traditionnelles ne remettent pas en question cet ajout, bien que certains (Olyan, 1994) indiquent que c'est effectivement un ajout de traduction.

**Crime** : pénétrer *a tergo* un homme.

Pour Olyan, le « crime » est de pénétrer un autre homme. Pour lui, l'expression que l'on retrouve en Lv 18,22 et 20,13 – *miškābē 'iššāh* – signale la réceptivité vaginale. Lorsqu'on intègre ce terme dans une construction avec un *māle*, l'on comprend que l'homme ne peut faire subir une réceptivité vaginale à un autre homme. En se basant sur le Talmud (TJ San 7,7) Olyan conclut que l'analogie d'une réceptivité vaginale, pour un homme, est la réceptivité anale. Le pénétré serait ainsi féminisé et l'on ne se respecterait pas sa *classe*. La cohérence de cette interprétation est difficilement conciliable avec les constats de l'exploration comparatiste dans l'ancienne Méditerranée. En général, le délit est la réceptivité anale et non la pénétration. En Lv 20,13, les deux acteurs sont mis à mort : tant le pénétré que le pénétrant. L'explication de Olyan sur cet aspect me semble molle : on postule une rédaction finale du « Code de Sainteté – H » et donc un ajout. Sur le plan philologique, je ne suis pas convaincu par cette interprétation, bien qu'elle soit possible sur le plan historique. D'ailleurs, on ne problématise pas l'interprétation traditionnelle.

**Crime** : se faire pénétrer

Walsh (2001), en se basant sur l'analyse à Olyan, arrivera à une interprétation contraire, ou presque. Pour lui, les versets signalent une interdiction de se faire pénétrer *a tergo* et non pas de pénétrer, tel qu'Olyan le propose. Il considère l'expression comme une construction d'objet direct interne signalant une action conduite par le sujet. Ce qui est illicite, c'est pour un citoyen libre de se faire pénétrer. Walsh considère que le crime est commis par le pénétré qui adopte ainsi une position féminine, faisant le choix d'être dévirilisé. Ainsi, le pénétré est complice. Les textes du Lv présenteraient une spécificité face aux pratiques voisines où le pénétrant est fautif (en cas de viol) ou le pénétré (s'il désirait la *chose*). Sur le plan philologique, Walsh considère que le pluriel, potentiellement abstrait, peut être expliqué à partir du Talmud (cf. Boyarin 1995) et des positions possibles pour le pénétré et le pénétrant. Il s'agit d'un argument fort peu convaincant, mais accepté sans critique. La cohérence de l'interprétation me semble fort convaincante. Elle prend en compte la dimension hiérarchique et sociale, soulignant que ces relations étaient codifiées selon des normes de classe et de statut. Cependant, sa faiblesse principale réside dans le maintien de la particule de comparaison, ce qui limite sa validité philologique. Malgré cela, cette interprétation reste plausible sur le plan historique, mais nécessite une approche plus critique.

**Crime** : coucher avec un homme de manière non-consentante et humiliante

Dell'Aversano (2020) propose une explication à la question *comment couche-t-on avec une femme* ? Elle considère que la réponse à cette question est l'objectification, c'est-à-dire le traitement d'une femme comme un objet. Ceci n'est pas étranger aux modalités des rapports sexuels en Mésopotamie, où le fait qu'une femme touche un homme était compris comme une subversion des rôles de genre. Pareillement, l'homme doit être au-dessus de la femme et non le contraire. Bref, l'homme *exécute* l'acte et la femme reste « passive », anatomiquement et symboliquement parlant. Pour Dell'Aversano, c'est cette façon de faire qui est critiquée et non pas un acte ou un geste en soi. Que deux hommes couchent ensemble n'est pas un problème. Le problème se trouve lorsqu'un des deux agents est réduit au statut d'une femme. Sur le plan logique, ceci est fort convaincant dans la mesure où les modalités du sexe semblent avoir été comprises de la sorte. La force de l'interprétation de Dell'Aversano est dans le fait d'intégrer les femmes dans son analyse. L'expression *miškābê 'iššāh*, composée de deux termes, inclut *femme*. Seule cette chercheuse semble s'intéresser à la question des femmes qui, je le rappelle, représente 50% de l'expression que l'on tente de décoder. Pour Walsh et Olyan, coucher avec une femme est virtuellement indissociable d'une pénétration vaginale. Dell'Aversano, quant à elle, fait preuve de rigueur et insiste sur les dynamiques de pouvoir au sein de la sexualité. Je trouve la cohérence de cette interprétation fort rigoureuse, bien qu'elle soit en fait très similaire à celle de Walsh. En fait, je comprends l'interprétation de Dell'Aversano comme une explication fonctionnaliste de l'interprétation traditionnelle. Coucher avec un homme en le féminisant constitue une atteinte à des rapports micro-sociaux et macro-sociaux, ce qui met en danger la distinction entre homme et femme. D'un point de vue philologique, l'autrice affirme que l'enjeu est très simple. Pourtant, elle ne semble pas être critique du fait qu'elle travaille à partir d'une traduction ajoutant des termes et comprenant *miškābê* comme le verbe se coucher [as one **lie** with], plutôt qu'un nom commun [lit]. Ceci me semble être une lacune sur le plan philologique. Compte tenu de l'analyse portant sur la Mésopotamie où il a été dit qu'il était reprimé, pour un homme, de se faire regarder par une femme lors des rapports sexuels, car cela aurait eu pour effet de l'objectiver, une telle interprétation semble cohérente. Or, l'aspect philologique n'est pas suffisamment critique. Néanmoins, cette interprétation reste tout de même plausible sur le plan historique.

### **Crime : coucher avec un prostitué du temple**

J'ai choisi Boswell (1980) comme représentant de cette interprétation, bien qu'il ne soit pas le seul. L'idée est que les pratiques sexuelles entre hommes ne sont pas interdites en soi, mais ce sont plutôt celles impliquant le personnel du culte, assimilé à des prostitués, qui sont condamnées. Cette interprétation est hautement spéculative. Du point de vue de la cohérence, si effectivement la pratique des prostitués du culte était répandue en Mésopotamie, il est possible que les auteurs/scribes du Lévitique aient cherché à se démarquer en établissant une distinction. Or, une perspective d'historiographie critique remet en question l'historicité de la prostitution cultuelle. Nous n'avons pas d'évidence tangible de l'existence de telles pratiques, seulement une allusion faite par Hérodote. De plus, au XIX<sup>e</sup> siècle, il y avait une tendance à associer tout à des cultes de la fertilité. À partir d'une analyse historico-philologique, certains défendent l'idée que la prostitution cultuelle n'est qu'une construction académique. De toute manière, dans l'éventualité où l'historicité de ces pratiques était confirmée, cela ne serait en aucun cas une indication que Boswell avait raison, car l'association entre Lv 18,22/20,13 et la prostitution cultuelle est hautement spéculative. Bien que l'interprétation puisse sembler cohérente d'un point de vue de la distinction recherchée par les auteurs/scribes bibliques, l'aspect philologique n'est pas suffisamment critique. Par conséquent, cette interprétation est peu plausible sur le plan historique, car elle repose sur des spéculations non étayées par des preuves historiques tangibles.

### **5.2.3. Interprétations circonstancielles post-particule de comparaison**

#### **Crime : l'inceste masculin**

Pour Stewart (2006), l'absence de la particule de comparaison ainsi que l'utilisation d'un pluriel abstrait signalent qu'il est question de *quelque chose* d'autre que de coucher *comme on couche avec une femme*. Son argumentaire repose sur le pluriel abstrait. En le comparant à d'autres passages, il en vient à conclure qu'il signale une connotation sexuelle péjorative. En somme, dans la construction génitive au pluriel, la composante incestueuse serait indiquée par le pluriel abstrait. L'utilisation du terme *femme*, dans l'expression, pourrait être considérée comme une métonymie. Cette interprétation est spéculative et/ou fondée sur la tradition. En effet, la composante *incestueuse* du verset auquel il se réfère (Gn 49,4) est donnée par le terme à l'état

absolu et non le terme construit. Une interprétation de Lv 18,22 et 20,13 comme une interdiction de l'inceste entre hommes n'est pas nouvelle : nous retrouvons des interprétations similaires au XIV<sup>e</sup> siècle. Nous retrouvons des interdits d'inceste dans d'autres traditions et ce serait logique d'en retrouver dans le chapitre 18 de Lévitique, où l'on aborde d'autres formes d'incestes : l'interprétation est potentiellement cohérente. Autrement dit, l'interdiction de pratiques incestueuses dans le texte est en accord avec les pratiques observées à l'époque. Cependant, le simple fait que l'interdiction soit cohérente avec le reste du Lévitique ou les pratiques de l'époque ne suffit pas. Du point de vue philologique, cette interprétation présente des lacunes et repose largement sur des spéculations. Cette interprétation demeure invérifiable et, par conséquent, ne devrait pas être considérée comme probable ou fiable sur le plan historique.

#### **Crime : inceste général**

Pour Lings (2009), ce qui est décrit dans ces versets est de l'inceste entre hommes *comme* l'inceste des femmes. Bref, une interdiction générale de l'inceste. Lings mise sur l'absence de la particule de comparaison et signale qu'une forme du terme incluant une telle particule existe et est attestée en Pr 23,34. Il comprend l'expression – *miškābê 'iššāh* – comme un interdit visant l'inceste féminin *avec* un homme. Je ne suis pas certain de la forme ni de la rigueur que prend l'association entre le terme *femme* et une interdiction de l'inceste féminin. En définitive, il se base principalement sur l'emplacement des versets dans un chapitre où l'on mentionne des pratiques incestueuses similaires, plutôt que sur l'analyse spécifique des versets *en soi*. Tout comme les autres interprétations, à première vue, cette interprétation est cohérente. Il est en effet attendu que le Lévitique interdise l'inceste dans le contexte de pureté et de sainteté. Cependant, il ne faudrait pas que la cohérence prenne le dessus au point de négliger le fait que le texte ne concorde que difficilement avec cette interprétation. C'est une interprétation théoriquement possible, mais qui ne s'aligne pas bien avec le texte sur le plan philologique.

#### **Crime : coucher avec des hommes du cercle familial de son épouse**

Wells (2020) comprend l'expression comme un accusatif adverbial de lieu. Ce qu'il ne faut pas *coucher*, c'est un espace conceptuel, un lieu du domaine sexuel de la femme. Il est possible de coucher avec des hommes, tant que ceux-ci n'ont pas un lien avec son épouse. En se fiant sur un

texte de Qumrân (1Q29a), Wells en arrive à la conclusion qu'il est question de possession, et que le terme *miškābē* constitue un concept abstrait. Cette dynamique se comprendrait par une relation de possession ou de tutelle. Sur le plan philologique, je considère que la force de l'analyse de Wells se trouve dans son réflexe critique et son utilisation de textes extrabibliques. À première vue, son interprétation peut sembler incohérente par rapport aux structures familiales de l'époque. Wells lui-même semble se questionner quant à la nature de cette interdiction. En fait, son interprétation le mène à reconnaître une autorité aux femmes quant à la sexualité des hommes de leur famille. Ceci semble contredire les données de l'exploration comparative sur les relations sexuelles dans la Méditerranée ancienne, où seuls les intérêts des hommes semblent être importants. Pourquoi, donc, offrirait-on aux femmes lévites [adj.] un mot à dire sur ce que les hommes peuvent faire? Par ailleurs, il ne faudrait pas réduire une société à son contexte global. Ce n'est pas parce que tous les voisins adoptaient certaines pratiques que les Israélites et les Judéens devaient les partager. Qui sait, c'est peut-être là où se trouve la distinction souhaitée du Lévitique. L'interprétation, sur le plan philologique, est convaincante, bien que sa logique puisse sembler, à première vue, inattendue. Cependant, le fait que l'interprétation défie les attentes habituelles que l'on associe au Lévitique ou aux auteurs/scribes ne devrait pas conduire à la rejeter. Cela reviendrait à façonner un Lévitique selon mes propres positions en tant que chercheur, ce qui est précisément ce que j'ai critiqué chez d'autres chercheurs au courant de ce travail. Malgré le fait que je trouve l'ouverture de cette interprétation envers les femmes incongrue au regard d'une structure patriarcale, il est indéniable qu'elle possède une solide base philologique. Par conséquent, je considère que cette interprétation a un degré élevé de probabilité sur le plan historique.

### **Crime : coucher avec un homme marié**

Joosten (2020) propose que le pluriel abstrait de l'expression soit plutôt un duel. Les *couchettes* seraient un lit pour deux personnes. Les *couchettes* d'une femme se réfèreraient donc au lit d'une femme mariée ou au lit à deux places appartenant à une femme. Sur le plan philologique, ceci est difficilement prouvable, car le duel et le pluriel sont identiques au pluriel construit. La force de cette interprétation se trouve dans l'appui qu'elle trouve dans la traduction de la *Vetus Latina*, où il est possible que les traducteurs aient compris les versets de la sorte. En fait, ceci prouve uniquement qu'il ne s'agit pas d'une thèse orpheline. Nous rencontrons le même problème que

dans le cas de Wells, à savoir pourquoi la femme aurait un mot à dire sur la sexualité de l'homme (à ce temps donné, dans cette société donnée). Il est possible que l'enjeu soit, en réalité, le maintien de la pureté du lit en soi et non pas l'aspect d'une relation avec un homme qui soit en jeu. Sans surprise, l'interprétation semble cohérente, car elle fait référence à l'enjeu de la pureté du lit en Lv 15,26. De plus, le fait que l'on retrouve une traduction s'arrimant à cette interprétation dans la *Vetus Latina* lui confère une certaine autorité. L'interprétation est hautement spéculative et l'argument philologique est infalsifiable. Pour ces raisons, je ne considère pas cette interprétation comme étant fiable sur le plan historique.

#### 5.2.4. Interprétations alternatives

##### **Crime : coucher avec un enfant (pédérastie)**

Nous retrouvons cette interprétation dans le Talmud de Babylone (Niddah 13b) et j'ai choisi Scroggs (1984) comme *porte-parole*, par son intégration de l'histoire du christianisme. Nous entrons dans le domaine de la tradition, où les arguments philologiques ne sont pas suffisants pour atteindre une telle interprétation. Le terme *mâle*, en hébreu, ne correspond pas à un âge particulier. Un bébé est un mâle et un prêtre aussi. Cette interprétation propose que l'interdiction soit celle de coucher avec des enfants, soit de participer à la pédérastie. Scroggs mise sur Paul (Rm 1,26-27; 1Co 6,9-10 et 1Ti 1,9-10) pour soutenir sa lecture. Selon Scroggs, Paul comprenait mieux que nous le contexte de rédaction du Lévitique, ayant d'ailleurs été formé par les écoles qui deviendront rabbiniques : il aurait, en théorie, dû comprendre parfaitement Lv 18,22 et 20,13. À la première lecture, cet argument m'a moi-même convaincu. Or, il ne faudrait pas minimiser le fait que quelques siècles séparent Paul de la rédaction du Lévitique. De plus, il n'est pas impossible que celui-ci ne comprit pas l'expression employée et qu'il ait, tout simplement, fait un calque de l'hébreu vers le grec. Les arguments philologiques sont, selon moi, pauvres. Seulement, la force de cette interprétation est la cohérente historique, c'est-à-dire que les modalités des relations entre personnes de même sexe en Grèce ancienne étaient celles de la pédérastie. Les relations entre hommes égaux étaient virtuellement inexistantes (ou bien cachées). C'est donc dire que ce que Paul connaissait, c'était la pédérastie. Il est donc *logique* que la forme de rapports sexuels entre hommes mentionnée – par Paul – comme étant interdite soit celle qui était courante à son époque. De plus, en Niddah 13b, la pratique est nommée : c'est le même terme employé, en grec, pour

décrire la pénétration intercrurale. Si Paul, le Talmud et Martin Luther (1545) sont d'accord pour affirmer qu'il est question de pédérastie, est-ce suffisant ? Je ne crois pas. Ce n'est pas impossible, c'est peut-être même ce qui est le plus proche d'une *vérité*, mais ceci ne peut être prouvé. C'est une interprétation cohérente si l'on ignore complètement le fait qu'il n'y a pas d'indicateur, dans les versets, qu'il s'agisse de pédérastie. En français, « plus » [+] et « plus » [-] sont identiques : le contexte nous indique s'il s'agit d'un ajout ou d'un retrait. Pareillement, il est possible que pour *nous* il n'y ait pas de marqueur de pédérastie, mais pour les auteurs/scribes, oui. Cependant, il n'est pas convaincant de transposer une hypothèse concernant des versets du NT pour interpréter le Lévitique en se basant sur l'argument selon lequel *Paul connaissait mieux le Lévitique que nous*, en raison du manque de fondement philologique. Sur le plan historique, cette interprétation est possible, mais elle ne s'aligne pas avec le texte.

**Crime** : participer à un ménage à trois (polyandrie)

Töyräänvuori (2020) propose une interprétation qui rompt avec la tradition (dans la mesure du possible). La clef de son interprétation est de comprendre la préposition du début du verset 18, *et avec*, par « en conjonction ». C'est-à-dire, accompagné d'un homme, tu [un homme] ne coucheras pas *couchettes de femme*. Comme les autres exégètes, elle comprend que l'expression possède une connotation sexuelle. *Couchettes* n'est pas à comprendre tel un verbe, mais bien comme un nom. Pourquoi ? Car le terme est morphologiquement un nom. Étrangement, le fait que le terme soit un nom commun est complètement ignoré dans les interprétations traditionnelles qui comprennent le terme plutôt comme un verbe, une action. C'est cette clarté que j'apprécie dans cette interprétation ainsi que l'utilisation de texte de Qumrân pour exemplifier son point (4Q270 2II). Elle propose que l'interprétation contre des pratiques sexuelles entre hommes n'ait débuté qu'à l'époque hellénistique, et ce, en se basant sur les preuves textuelles disponibles. Selon l'autrice, avant cette période, l'enjeu était principalement de l'ordre de la non-mixité de la semence. Le risque, lorsque l'on s'adonne à un ménage à trois, est double. Tout d'abord, il y a le risque de créer un monstre. Rappelons que l'idée de la conception à partir d'un ovule et d'un spermatozoïde est moderne. Töyräänvuori suppose que pour les auteurs/scribes bibliques, tout comme chez les philosophes grecs et les savants mésopotamiens, la semence créait *dans* la femme. Une double éjaculation aurait pour conséquence un être monstrueux, possiblement aux membres doublés. Se pose ensuite

la question : qui est le père ? La lignée, au sein des sociétés patriarcales/patrilinéaires, est un enjeu très important : qui est responsable de l'enfant ? Je considère que cette interprétation est celle qui est, philologiquement, la plus rigoureuse. Elle ne tente pas d'offrir des formes terminologiques hypothétiques ou des conjugaisons non vérifiables. Elle interprète plutôt littéralement le texte : *et avec un homme, tu ne coucheras pas coucheries de femme*. Sur le plan logique/fonction, il est impératif que je signale un certain degré de spéculation. Il n'existe aucun texte biblique hébraïque traitant de la double paternité, du moins pas en notre possession. Si l'on part du principe que le processus de fécondation spermatozoïde/ovule est moderne, il n'est pas impossible que les auteurs/scribes de l'époque aient pu croire qu'un ménage à trois pouvait engendrer un monstre – symbolique ou littéral – associé à Moloch. Ceci demeure spéculatif, évidemment. L'argument de l'interdiction du ménage à trois me semble convaincant sur le plan philologique : les éléments morphologiques des textes sont pris en considération. Cependant, l'explication derrière une telle interdiction ne me convainc pas pleinement. L'idée que la progéniture engendrée puisse se heurter à la structure familiale me semble cohérent : je trouve que l'explication fonctionne. Tout comme Wells, le fait que l'interprétation puisse sembler, de prime abord, incohérente avec le milieu de vie des auteurs/scribes ne devrait pas la disqualifier. Après tout, je veux, d'abord et avant tout, savoir ce qui est interdit et *ensuite* comprendre pourquoi. Je considère donc cette interprétation comme philologiquement hautement probable. Le raisonnement, ou plutôt, la logique derrière cet interdit nécessite davantage de recherche.

Par cette synthèse des diverses interprétations, j'ai tenté de classer, par degré de vraisemblance historique, celles qui me semblent les plus convaincantes. J'ai pris en compte les aspects philologiques et la cohérence générale pour évaluer la crédibilité de chaque interprétation. Mon constat est le suivant : aucune de ces interprétations ne parvient à concilier rigueur philologique et cohérence historique avec le contexte de vie des auteurs/scribes bibliques. Certaines sont très convaincantes en ce qui concerne leur cohérence avec les modalités des rapports sexuels entre hommes dans les civilisations anciennes, dont celles de Walsh et de Dell'Aversano. Seulement, je considère que la cohérence d'une interprétation n'est pas suffisante : le texte doit refléter l'idée que l'on propose. Si j'interprète un texte en ajoutant des termes et en décidant que les noms sont des verbes, parle-t-on encore du texte initialement à l'étude ? Sur le plan philologique, Wells *tient*

*quelque chose* en comprenant le pluriel abstrait tel un indicateur de lieu. Son interprétation peut sembler incohérente avec les normes sociétales qui régissent la vie des auteurs/scribes du Lévitique. Seulement, il ne faudrait pas figer ou limiter une interprétation par l'idée que l'on se fait d'une société donnée. Pour ma part, l'analyse philologique et l'identification du *crime* que je considère les plus proches du texte sont celles de Töyräänvuori. Le raisonnement derrière l'interdiction de la polyandrie nécessite davantage de recherche, mais ceci me semble un bon début : le crime serait – potentiellement – d'avoir des relations sexuelles avec une femme en présence d'un homme.

Cette dernière analyse devrait se comprendre comme la *matrice des possibilités interprétatives*. Ce travail n'avait pas pour objectif de trouver l'interprétation unique et définitive. Au lieu de cela, il visait à présenter un éventail d'hypothèses et à analyser, d'un point de vue critique, leur rigueur historique et philologique. Cela étant dit, si notre compréhension de la grammaire hébraïque et du contexte socio-historique est juste, je considère que la pluralité des éléments présentés, tentant une explication, nous aide à mieux comprendre les contextes sociaux, historiques et culturels dans lesquels le texte a été rédigé<sup>857</sup>.

---

### 5.3. Derniers mots

Du début jusqu'à la fin de ce mémoire, j'ai insisté sur le fait que l'interprétation de ces versets est une tâche complexe et délicate. Malgré cette complexité, ces versets sont parfois utilisés pour véhiculer des discours homophobes, délaissant toute spécificité historique et philologique. Ceci, à mes yeux, met en lumière la nécessité d'une analyse approfondie de ces écrits, soulignant ainsi l'importance et la pertinence de l'histoire des religions et de l'exégèse biblique dans notre compréhension des textes sacrés dans leur contexte de vie, ainsi que de leur impact sur nos sociétés contemporaines. Or, il est possible que ces versets parlent d'*autre chose*. Si donc, comme le propose Töyräänvuori Lv 18,22 et 20,13 sont des interdits de la polyandrie, spécifiquement l'idée de deux hommes éjaculant dans une femme, produisant un enfant monstrueux et bâtard, qu'en est-il des pratiques sexuelles entre hommes ? Tout comme je l'ai proposé, il semblerait que plusieurs

---

<sup>857</sup> Ou pas : tel est l'art de l'histoire.

cultures du Proche-Orient ancien et de l'ancienne Méditerranée avaient une position défavorable vis-à-vis de la réceptivité *a tergo* masculine. Comment donc interpréter cette lacune « biblique », cette absence de jugement contre ceux s'adonnant aux pratiques sexuelles entre hommes ? Nous pourrions comprendre l'omission des pratiques sexuelles entre hommes dans le Lévitique par une distinction. Autrement dit, l'omission aurait pour fonction de montrer que la pratique n'existait même pas chez eux : ils sont *si* masculins, *si* virils, qu'aucun des hommes de cette société ne s'adonne à de telles pratiques. Ceci ferait écho à l'omission des pratiques divinatoires en Lévitique qui, pourtant, étaient historiquement bien vivantes à l'âge du Fer. Dans ce cas, l'omission aurait pour fonction de tout simplement faire *tabula rasa*, de recommencer à zéro – post-exilique – en ne mentionnant pas les pratiques jugées embarrassantes pour la communauté. Les pratiques sexuelles entre hommes ne seraient donc pas mentionnées, car celles-ci n'existaient tout simplement pas (supposément). Les Benéi Israël n'ont pas besoin de cet interdit. Il y a, enfin, la possibilité que cette omission soit, justement, une simple omission : que les pratiques sexuelles entre hommes n'étaient pas un enjeu si important pour eux.

*Deus solus scit.*

- Aiello, Rachel. « Facing calls to act, Canadian lawmakers note 'rising tide' of hate and violence against LGBTQ2S+ community ». *CTV News*, 17 mai, 2023.  
<https://www.ctvnews.ca/politics/facing-calls-to-act-canadian-lawmakers-note-rising-tide-of-hate-and-violence-against-lgbtq2s-community-1.6402660>.
- Albertz, Rainer. « An End To the Confusion? Why the Old Testament Cannot Be A Hellenistic Book! ». Dans *In Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, sous la direction de Lester L. Grabbe, 30-46. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001.
- Arnaud, Daniel. « Les religions de la Mésopotamie. » Sous la direction de Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier. *Encyclopédie des religions I. Histoire*. Paris : Éditions Bayard, 2000.
- Artus, Olivier. « Lévitique 25 : Année sabbatique et Jubilé dans le contexte des traditions bibliques et des cultures du Proche-Orient ancien ». *Transversalité* 1, n°129 (2014) : 7-27.
- Asher-Greve, Julia M. « The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body ». Dans *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, sous la direction de Maria Wyke, 8-37. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011.
- Ayali-Darshan, Noga. « Baal, Son of Dagan: In Search of Baal's Double Paternity ». *Journal of the American Oriental Society* 133, n°4 (2013) : 651-657.
- Babut, Jean-Marc. *Lire la Bible en traduction*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1997.
- Bailey, Derrick Sherwin. *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. Londres : Longman, 1955.
- Barguet, Paul. *Le livres des Morts des Anciens Égyptiens*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1967.

- Barkin, Samuel J. « Realist Constructivism ». *International Studies Review* 5, n°3 (2003) : 325-342.
- Bassnett, Susan et André Lefebvre. « Proust's Grandmother and the Thousand and One Nights: The 'Cultural Turn' in Translation Studies ». Dans *Translation, History and Culture*, sous la direction de Susan Bassnett et André Lefebvre, 1-13. New York : Cassell, 1990.
- Bataille, Georges. *L'Érotisme*. Paris : Les Éditions de Minuit, 2011 [1957].
- Bauks, Michaela. « Analyse des formes et histoire des genre ». Dans *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, sous la direction de Michaela Bauks et Christophe Nihan, 95-136. Genève : Labor et Fides, 2013.
- Beachy, Robert. *Gay Berlin. Birthplace of a Modern Identity*. New York : Vintage Books, 2014.
- Beardsley, Monroe C. *Aesthetics from Classical Greece to the Present. A Short History*. New York : The Macmillan Company, 1966.
- Ben Isaiah, Abraham et Benjamin Sharman, Rabbi. *The Pentateuch and Rashi's Commentary. A Linear Translation into English. Leviticus*. Brooklyn : S.S. & R. Publishing Company Inc., 1977 [1950].
- Ben Rabbi Chizkiyahu, Rabbi Manoach. *Torah Commentary: Chizkuni*. Traduit Eliyahu Munk. Jerusalem : Urim Publications, 2013.
- Benaim, Rachel Delia. « Why Did the ultra-Orthodox Anti-gay Manifesto Disappear from the Web? ». *Haaretz*, 14 décembre, 2015. <https://www.haaretz.com/jewish/2015-12-14/ty-article/.premium/anti-gay-manifesto-vanishes-from-web/0000017f-f48f-d47e-a37f-fdbf8c3f0000>.
- Bennett, Charles E. *A Latin Grammar*. Nordwood: Nortwood Press, 1908 [1895].
- Berger, Peter L. et Thomas Luckmann. *The Social Construct of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York : Anchor Books Editions, 1966.
- . *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Anchor Books Editions, 1967.

- Biale, David. *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*. Californie : University of California Press, 1997.
- Bigger, Stephen F. « The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting ». *Journal of Biblical Literature* 98 (1979) : 187-203.
- Biggs, Robert D. « Liebeszauber ». Dans *Reallexikon der Assyriologie* VII, 17. Berlin/New York : De Gruyter, 1987-1990.
- Blenkinsopp, Joseph. « An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch ». *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 108, n°4 (1996) : 495-518.
- Blum, Shayna Tova. « Hebrew Typography: A Modern Progression of Languages Forms ». *Faculty and Staff Publications* 47 (2017) : 1-6.
- Boecker, Hans J. *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*. Minneapolis : Augsburg, 1980 [1976], 154.
- Boehringer, Sarah. *L'homosexualité féminine dans l'antiquité grecque et romaine*. Paris : Les Belles Lettres, 2007.
- Bonnell, Victoria E. « The Uses of Theory, Concepts and Comparison in Historical Sociology ». *Comparative Studies in Society and History* 22, n°2 (1980) : 156-173.
- Borrilo, Daniel et Dominique Colas. *L'homosexualité de Platon à Foucault: Anthologie Critique*. Paris : Plon, 2005.
- Bortolussi, Bernard. *Bescherelle. La grammaire du latin*. Paris : Hatier, 2008.
- Boswell, John. « Revolutions, Universals, and Sexual Categories ». Dans *Hidden From History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, sous la direction de Martin Bauml Duberman, Martha Vicinus et George Chauncey Jr., 17-36. Londres : Penguin Books, 1989.
- . « Towards the Long View Revolutions, Universals and Sexual Categories ». *Salmagundi* 58/59 (1982) : 89-113.

- . *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay people in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to The Fourteenth Century. Thirty-Fifth Anniversary Edition*. Chicago/Londres : The University of Chicago Press, 2015.
- Bottéro, Jean et Herbert Petschow. « Homosexualität ». Dans *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 4, sous la direction d'Erich Ebeling et Bruno Meissner, 459-468. Berlin : Walter de Gruyter, 1975.
- et Samuel Noah Kramer. *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne*. Paris : Gallimard, 1993 [1989].
- . *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*. Paris : Éditions Gallimard, 1987.
- Bovon, François et Grégoire Rouiller, dir. *Exegesis: Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*. Neuchâtel/Paris : Delachaux & Niestlé, 1975.
- Boyarin, Daniel. « Are There Any Jews in 'The History of Sexuality'? » *Journal of the History of Sexuality* 5, n°3 (1995) : 333-355.
- Brooten, Bernadette J. *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago : University of Chicago Press, 2009.
- Brown, Francis, Samuel Rolles Driver, Charles Augustus Briggs, Wilhelm Gesenius, Edward Robinson, Ernst Roediger et James Strong. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody : Hendrickson Publishers, 1996.
- Budin, Stephanie Lynn. « Creating A Goddess of Sex ». Dans *Engendering Aphrodite: Women and Society in Ancient Cyprus*, sous la direction de Diane Bolger et Nancy J. Serwint, 315-324. Alexandria : American Society of Overseas Research, 2022.
- . *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
- Buss, Martin J. « The Idea of Sitz im Leben ». *History and Critique* 90, n°2 (1978) : 157-170.
- Bussmann, Habumod. *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. Traduit par Gregory P. Trauth et Kerstin Kazzari. Londres/New York : Routledge, 1996.

- Caquot, André. « Le judaïsme de ~ 587 à 138 ». Sous la direction d'Henri-Charles Puech.  
*Encyclopédie de la Pléiade : Histoire des religions I*. Paris : Éditions Gallimard, 1971.
- Cardascia, Guillaume. « Égalité et inégalité des sexes en matière d'atteinte aux mœurs dans le Proche-Orient ancien ». *Die Welt des Orients* 11 (1980) : 7-16.
- Carmichael, Calum M. « Death and Sexuality Among Priest (Leviticus 21) ». Dans *The Book of Leviticus*, sous la direction de Rolf Rendtorff et Robert Kugler, 225-244. Leiden : Brill, 2003.
- . « Laws of Leviticus 19 ». *The Harvard Theological Review* 87, n°3 (1994) : 239-256.
- . *Law, Legend and Incest in the Bible: Leviticus 18-20*. Ithaca/Londres : Cornell University Press, 1997.
- Catford, John C. *A Linguistic Theory of Translation*. Oxford : Oxford University Press, 1978 [1965].
- Charlesworth, James H. et Loren T. Stuckenbruck, « Rule of the Congregation (1Qsa) ». Dans *Rule of the Community and Related Documents, vol 1. The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, sous la direction de James H. Charlesworth, 108-118. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1994.
- Charpin, Dominique. « *Tu es de mon sang* » : *Les alliances dans le Proche-Orient ancien*. Paris : Les Belles Lettres, 2019.
- Chartrand, Luc. *La Bible au pied de la lettre. Le fondamentalisme questionné*. Montréal : Médiaspaul, 1995.
- Chauvin, Sébastien et Arnaud Lerch. *Sociologie de l'homosexualité*. Paris : Éditions La Découverte, 2013.
- Chouraqui, André. *La Bible*. Paris : Desclée de Brouwer, 1989.
- Cobb, Michael. *God Hates Fags: The Rhetorics of Religious Violence*. New York/London : New York University Press, 2006.
- Cohen, Morris R. « Causation and Its Application to History ». *Journal of the History of Ideas* 3, n°1 (1942) : 12-29.

- Collins, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis : Fortress Press, 2004.
- Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des sciences*. Paris : Bachelier, 1875.
- Cook, Stanley Arthur. *The Laws of Moses and The Code of Hammurabi*. Londres : Adam & Charles Black, 1903.
- Corrazé, Jacques. *L'homosexualité*. Paris : Presse Universitaire de France, 1982.
- Crooks, Roberts et Karla Baur. *Nos sexualités, 2e édition*. Traduit par Placide Munger. Montréal : Modulo, 2014 [2011].
- Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge : Harvard University Press, 1973.
- Crüsemann, Frank. *Die Tora*. München : Gütersloher Verlagshaus, 1992.
- Cummins, W. Joseph. « Eros, Epithumia, and Philia in Plato ». *Apeiron* 15, n°1 (1981) : 10-18.
- Dalley, Stephanie, trad. *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and Others*. Oxford : Oxford University Press, 1989.
- Darshan, Guy. « The Casuistic Priestly Law in Ancient Mediterranean Context: The History of the Genre and its Sitz im Leben ». *Harvard Theological Review* 111, n°1 (2018) : 24-40.
- David, Robert. « Coupez-le en deux..." (1R 3,25). La question de la royauté unifiée sous le couperet de l'archéologie ». *Théologiques* 21, n°1 (2013) : 67-96.
- . *Hébreu biblique élémentaire*. Montréal : Faculté de théologie et de sciences des religions, 2006
- Davies, Philip R. « Josiah and the Lawbook ». Dans *Good Kings and Bad Kings: The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, sous la direction de Lester L. Grabbe, 65-77. Londres : T&T Clark, 2005.
- . *In Search of 'Ancient Israel': A Study in Biblical Origins*. Londres : Bloomsbury T&T Clark, 2015.

- Davies, William Donald, Louis Finkelstein, William Horbury, John Sturdy et Steven T. Katz, dir. *The Cambridge History of Judaism: Volume 1, Introduction: The Persian Period*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
- Delacroix, Christian. « Concept ». Dans *Historiographies II : Concepts et débats*, sous la direction de Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt, 693-704. Paris : Éditions Gallimard, 2010.
- De Lagarde, Paul. *Anmerkungen Zur Griechischen Übersetzung Der Proverbien*. Leipzig : Brockhaus, 1863.
- De Waard, Jan et Eugene A. Nida. *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*. Nashville : Nelson, 1986.
- Deist, Ferdinand E. *Toward the Text of the Old Testament*. Pretoria : Kerkboekhandel Transvall, 1978.
- Dell'Aversano, Carmen. « How Does One 'Lie with A Woman'? The Performance of Gender in The Holiness Code ». *Whatever* 3 (2020) : 29-44.
- Derchain, Philippe. « La religion égyptienne ». Sous la direction d'Henri-Charles Puech. *Encyclopédie de la Pléiade : Histoire des religions I*. Paris : Éditions Gallimard, 1970.
- Didi-Huberman, Georges. *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*. Paris : Les Éditions de Minuit, 2016 [1990].
- Doane, Thomas W. *Bible Myths and Their Parallels in Other Religious Traditions: A Comparison of the Old and New Testament Myths and Miracles with Those of Heathen Nations of Antiquity*. New York : The Commonwealth Company, 1882.
- Dorff, Elliot N., Daniel S. Nevins et Avram I. Reisner. « Homosexuality, Human Dignity and Halakhah: A Combined Responsum for the Committee on Jewish Law and Standards ». Dans *The New Jewish Canon*, sous la direction de Jane Kanarek, 404-408. Boston : Academic Studies Press, 2020.
- Dover, Kenneth J. *Greek Homosexuality*. Londres/New York : Bloomsbury Academic, 2016 [1978].

- Driver, Godfrey R. et John C. Milles. *The Assyrian Laws*. New York : Oxford University Press, 1935.
- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Les Presses Universitaires de France, 2017 [1960].
- . *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1937.
- Ehrlich, Carl. « Hebrew/Israelite Literature ». Dans *From an Antique Land: An Introduction to Ancient Near Eastern Literature*, sous la direction de Carl Ehrlich, 313-391. Rowman & Littlefield, 2009.
- Eilberg-Schwartz, Howard. *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*. Boston : Beacon Press, 2001.
- Elliott-Binns, Leonard E. « Some Problems of the Holiness Code ». *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 67 (1955) : 26-40.
- Evangelical Lutheran Church in America. « A Social Statement on Human Sexuality: Gift and Trust ». 19 août, 2009. <https://www.elca.org/Faith/Faith-and-Society/Social-Statements/Human-Sexuality>.
- Evans, Linda et Alexandra Woods. « Further Evidence That Niankhkhnum And Khnumhotep Were Twins ». *The Journal of Egyptian Archaeology* 102 (2016) : 55-72.
- Feldman, Liane Marquis. « Ritual Sequence and Narrative Constraints in Leviticus 9:1-10:3 », *Journal of Hebrew Scriptures* 17, n°12 (2017) : 1-36.
- Ferrante, Joan. *Sociology. A Global Perspective. Ninth Edition*. Boston : Cengage, 2014.
- Finkelstein, Jacob J. « The Ox That Gored ». *Transactions of the American Philosophical Society* 71, n°2 (1981) : 1-89.
- Fischer, Bonifatius et Robert Weber, dir. *Biblia Sacra Vulgata. Quinta*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Flint, Peter W. « The Book of Leviticus in the Dead Sea Scrolls ». Dans *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, sous la direction de Rolf Rendtorff et Robert Kugler, 323-341. Leiden : Brill, 2003.

- Fone, Byrne R. S. *Hidden Heritage: History and the Gay Imagination*. New York : Avocation Publishers, 1979.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Éditions Gallimard, 1976.
- . *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris : Éditions Gallimard, 1984.
- Fraade, Steven D., dir. *The Damascus Document*. Oxford : Oxford University Press, 2021.
- Freedman, David Noel. « The Formation of the Canon of the Old Testament ». Dans *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, sous la direction d'Erwin B. Firmage, Bernard G. Weiss et John W. Welch, 315-331. Winona Lake : Eisenbrauns, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Traduit par Joel Weinsheimer et Donald G. Marshall. New York : Continuum, 2004 [1960].
- Gadd, Cyril J. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum 39*. Londres : British Museum Publications, 1925-1931.
- Gagarin, Michael. *Writing Greek Law*. Cambridge : Cambridge University Press, 2008.
- Gagnon, Robert A. J. *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. Nashville : Abingdon Press, 2001.
- Garbini, Giovanni. *Myth and History in the Bible*. New York : Bloomsbury Publishing, 2003.
- . *Storia e ideologia nell'Israël antico*. Brescia : Paideia Editrice, 1986.
- García Martínez, Florentino. *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Traduit par Wilfred G. E. Watson. Leiden : Brill, 1994.
- German Bible Society et Innocent Himbaza. *Biblia Hebraica Quinta Leviticus*. Peabody : Hendrickson Publishers, 2021.
- Gesenius, Wilhelm. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford : Oxford University Press, 1909.
- Gignac, Alain. « Qu'est-ce qui valide une interprétation ? Qu'elle soit "vraie" ou qu'elle soit "juste" ? ». *Science et Esprit* 73, n°1-2 (2021) : 95-113.

- Gmirkin, Russell E. *Plato and The Creation of the Hebrew Bible*. New York : Routledge, 2016.
- . *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*. Londres : T&T Clark, 2006.
- Gnuse, Robert K. « Seven Gay Texts: Biblical Passages Used to Condemn Homosexuality ». *Biblical Theology Bulletin* 45, n°2 (2015) : 68-87.
- , dir. *Hellenism and the Primary History. The Imprint of Greek Sources in Genesis – 2 Kings*. London/New York : Routledge, 2001.
- Gomes, Peter J. *The Good Book. Reading The Bible with Mind and Heart*. New York : Harper Collins Publishers Inc., 1996.
- Grabbe, Lester L. « Pinholes Or Pinheads In the Camera Obscura? The Task of Writing a History of Persian Yehud ». Dans *Convegno Internazionale. Recenti tendenze nella ricostruzione della storia antica d'Israele (Roma, 6-7 marzo 2003)*, 157-182. Rome : Accademia Nazionale dei Lincei, 2005.
- Graf, Karl Heinrich. *Die Geschichtlichen Bücher des Alten Testaments: Zwei Historisch-Kritische Untersuchungen*. Leipzig : T. O. Weigel, 1866.
- Grant, Michael. *The History of Ancient Israel*. New York : Charles Scribner's Sons, 1984.
- Greenberg, David F. *The Construction of Homosexuality*. Chicago/Londres : The University of Chicago Press, 1988.
- Greenberg, Steven. « From Oxymoron to Opportunity ». *EshelOnline* (s.d.) Consulté le 15 mars 2022. <https://www.eshelonline.org/wp-content/uploads/2021/01/Source-Sheets.pdf>
- Greengus, Samuel. « Law in the Old Testament ». *IDP Supplements* (s.d.) : 533-534.
- . « Laws in the Hebrew Bible/Old Testament ». Dans *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Oxford : Oxford University Press, 2019.  
<https://oxfordre.com/religion/display/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-159>
- . « Law: Biblical and ANE Law ». Sous la direction de David Noel Freedman. *Anchor Bible Dictionary Vol. 4*. New York : Doubleday, 1992.

Grevisse, Maurice et André Goose. *Le bon usage. Grammaire française*. Brussels : De Boeck & Larcier, 2008.

Grintz, Yehosua M. « Archaic Terms in the Priestly Code ». *Lěšoněnu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects* 39, n° 3/4 (1975) : 163-181.

Grünwaldt, Klaus. *Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*. Berlin : Walter de Gruyter, 1999.

Guidara, Amin. « Le nouveau joual de la métropole ». *La Presse*, 9 septembre, 2018.

[https://plus.lapresse.ca/screens/a483b787-a330-418d-904d-4a8814866b2a%7C\\_0.html](https://plus.lapresse.ca/screens/a483b787-a330-418d-904d-4a8814866b2a%7C_0.html)

Guinan, Ann Kessler. « Auguries of Hegemony : The Sex Omens of Mesopotamia », dans *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, sous la direction de Maria Wyke, 38-55. Oxford : Blackwell Publishers Ltd, 1998.

Gutwiller, Kathryn J. « Comments on Rolf Rendtorff ». Dans *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, sous la direction de John F. A. Saywer, 36-39. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996.

Halloran, John A. « ħi-li ». Dans *Sumerian Lexicon Version 3.0*. Consulté le 11 octobre 2023.

<http://www.sumerian.org/sumg-k.htm>.

Halperin, David M. *How to do the History of Homosexuality*. Chicago/Londres : The University of Chicago Press, 2002.

Harrison, Roland K. *Introduction to the Old Testament*. Pretoria : Eerdmans, 1969.

Hayes, John H. et Carl R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Atlanta : John Knox Press, 1987.

Helfgot, R. Nathaniel. « Statement of Principles on the Place of Jews with a Homosexual Orientation in Our Community ». 28 juillet, 2020.

<http://statementofprinciplesnya.blogspot.com>.

Henderson, Jeffrey. *The Maculate Muse: Obscene Language in the Attic Comedy*. Oxford : Oxford University Press, 1991.

- Hobsbawm, Eric et Terence Ranger. *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 2019 [1983].
- Hoffman, Richard J. « Vices, Gods, and Virtues: Cosmology as a Mediating Factor in Attitudes Toward Male Homosexuality ». *Journal of Homosexuality* 9, n°2-3 (1984) : 27-44.
- Holy Bible, New Living Translation*. Illinois : Tyndale House, 1996. <https://www.bible-researcher.com/nlt1preface.html>.
- Hornkohl, Aaron D. *The Historical Depth of the Tiberian Reading Tradition of Biblical Hebrew*. Cambridge : Open Book Publishers, 2023.
- Human Dignity Trust. « Map of Countries that Criminalise LGBT People » (2023). <https://www.humandignitytrust.org/lgbt-the-law/map-of-criminalisation/>.
- Hurowitz, Victor Avigdor. « Ancient Israelite Cult in History, Tradition, and Interpretation ». *AJS Review* 19, n°2 (1994) : 213-236.
- Hurtvitz, Avi. *A linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem*. Paris : J. Gabalda, 1982.
- Husser, Jean-Marie. *Introduction à l'histoire des religions*. Paris : Ellipses, 2017.
- Irvine, Annie S. « The Participle in Wycliffe with Especial Reference to His Original English Works ». *Studies in English*, n°9 (1929) : 5-68.
- Jacobs, Sandra. « The Body Inscribed: A Priestly Initiative? ». Dans *The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts*, sous la direction de Joan E. TAYLOR, 1-16. New York : Bloomsbury Publishing, 2014.
- Jagose, Annamarie. *Queer Theory. An Introduction*. Melbourne : Melbourne University Press, 1996.
- James, Elaine T. « Review of Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context, by Carol Meyers ». *Near Eastern Archaeology* 77, n°2 (2014) : 152-154.
- Jestin, Raymond. « La Religion sumérienne ». Sous la direction d'Henri-Charles Puech. *Encyclopédie de la Pléiade : Histoire des religions I*. Paris : Éditions Gallimard, 1970.

- Joosten, Jan. « A New Interpretation of Leviticus 18 :22 (PAR. 20 :13) And Its Ethical Implications ». *The Journal of Theological Studies* 71 (2020) : 1-10.
- Jordan, Mark D. « Derrick Sherwin Bailey ». Dans *Christianity and Family Law*, sous la direction de John Witte Jr., 381-396. Cambridge : Cambridge University Press, 2017.
- Joüon, Paul et Takamitsu Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Rome : Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2006.
- . *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rome : Institut Biblique Pontifical, 1947.
- Kamen, Deborah. « The Life Cycle in Archaic Greece ». Dans *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, sous la direction de Harvey A. Shapiro, 85-108. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- Karras, Ruth Mazo. « Active/Passive, Acts/Passions: Greek and Roman Sexualities ». *The American Historical Review* 105, n°4 (2000) : 1250-1265.
- Kellogg, Samuel H. *The Book of Leviticus*. Londres : Hodder and Stoughton, 1906 [1891].
- Kidd, Stephen. « Dreams in Bilingual Papyri from the Ptolemaic Period ». *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 48 (2011) : 113-130.
- Kittel, Rudolf, Karl Elliger, Albrecht Alt et Adrian Schenker. *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio quinta emendata*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Klein, Ernest et Baruch Sarel. *A Comprehensive Etymological Dictionary of The Hebrew Language for Readers of English*. Haifa : University of Haifa, 1987.
- Klein, Fritz. *The Bisexual Option*. New York : The Harrington Park Press, 1993.
- Kline, Moshe. « Structure of Theology: The Composition of Leviticus ». Dans *Current Issues in Priestly and Related Literature: The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond*, sous la direction de Roy E. Gane et Ada Taggar-Cohen, 225-264. Atlanta : SLB Press, 2015.
- Klostermann, August. « Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs ». *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche* 38 (1877) : 401-445.

- Kohout-Diaz, Magdalena. « Cas, casuistique : (case, casuistry – casos, casuística) ». Sous la direction d'Agnès Vandeveldde-Rougale. *Dictionnaire de sociologie clinique*. Toulouse : Érès, 2009.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Traduit par Keith Tribe. New York : Columbia University Press, 2004 [1979].
- . *Sediments of Time. On Possible Histories*. Traduit et sous la direction de Sean Franzel et Stefan-Ludwig Hoffman. Stanford : Stanford University Press, 2018 [2000].
- Lalouette, Claire. *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte II : Mythes, contes et poésies*. Paris : Éditions Gallimard, 1987.
- Larocque, Sylvain. *Mariage Gai. Les coulisses d'une révolution sociale*. Montréal : Flammarion Québec, 2005.
- Lee Pike, Kenneth. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. La Haye : Mouton Publishers, 1967.
- Le Guen-Pollet, Brigitte. *La vie religieuse dans le monde grec du Ve au IIIe siècle avant notre ère*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1991.
- LeFebvre, Michael. *Collections, Codes and Torah: The Re-characterization of Israel's Written Law*. New York : T&T Clark, 2006.
- Leick, Gwendolyn. « Sexuality and Religion in Mesopotamia ». *Religions Compass* 2, n°2 (2008) : 119-133.
- . *Sex & Eroticism in Mesopotamian Literature*. Londres/New York : Routledge, 1994.
- Lemche, Niels Peter. *Biblical Studies and the Failure of History*. Sheffield : Equinox Publishing Ltd, 2013.
- Lemmelijn, Bénédicte. « L'importance de la Septante dans une nouvelle ère de la critique textuelle ». *Perspectiva Teológica* 3 (2020) : 15-32.
- Lever, Maurice. *Les bûchers de Sodome*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1985.
- Lewis, Charlton T. et Charles Short. *A Latin Dictionary*. Oxford : Clarendon Press, 1958 [1879].

- Libreria Editrice Vaticana. « Catechism of the Catholic Church ». (2019)  
[https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_\\_\\_P85.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P85.HTM).
- Liddell, Henry George et Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford : Clarendon Press, 1940. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dstorgh%2F>
- Lieberman, Hallie. *Buzz: A Stimulating History of the Sex Toy*. New York/Londres : Pegasus Books, 2017.
- Lincoln, Andrew T. « Luke and Jesus' Conception: A Case of Double Paternity? ». *Journal of Biblical Literature* 132, n°3 (2013) : 639-658.
- Lings, Kjeld Renato. « The “Lyings” of a Woman: Male-Male Incest in Leviticus 18.22? ». *Theology & Sexuality* 15, n°2 (2009) : 231-250.
- Liverani, Mario. *La Bible et l'invention de l'histoire*. Paris : Gallimard, 2010.
- Loffreda, Beth. *Losing Matt Shepard. Life and Politics in the Aftermath of Anti-Gay Murder*. New York : Columbia University Press, 2000.
- Luciani, Didier. *Sainteté et pardon 1. Structure littéraire du Lévitique 2. Guide technique*. Louvain : Leuven University Press, 2005.
- Lupu, Eran. *Greek Sacred Law: A Collection of New Documents (NGSL)*. Leiden : Brill, 2009.
- MacKenzie, Roderick. A. F. « The Formal Aspect of Ancient Near Eastern Law ». Dans *The Seed of Wisdom*, sous la direction de Warren S. McCulloch, 31-44. Toronto : University of Toronto Press, 1964.
- Mafico, Temba L. J. « Just, Justice ». Sous la direction de David Noel Freedman. *The Anchor Bible Dictionary Vol. 3*. New York : Doubleday, 1992.
- Mahul, Meir. *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies*. Neukirchen-Vluyn : Butzon & Bercker, 1990.
- Maimon, Moshe ben. *Mishneh Torah*. Traduit par Eliyahu Touger. New York : Moznaim Pub. Corp, 1993. [https://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/960669/jewish/Issurei-Biah-Chapter-Twenty-One.htm#BookInfo](https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/960669/jewish/Issurei-Biah-Chapter-Twenty-One.htm#BookInfo)

- Mallanaga, Vatsyayana. *Kamasutra*. Traduit par Wendy Doniger et Sudhir Kakar. Oxford : Oxford University Press, 2009 [2003].
- Manniche, Lise. *Sexual Life in Ancient Egypt*. Londres : Kegan Paul, 1987.
- Martin Luther Bibel 1545*. [Ressource en ligne]  
<https://www.biblegateway.com/passage/?search=3%20Mose%2018%3A22-30&version=LUTH1545>
- Marty, Martin E. « Fundamentals of Fundamentalism ». Dans *Fundamentalism in Comparative Perspective*, sous la direction de Lawrence Kaplan, 15-23. Massachusetts : The University of Massachusetts Press, 1992.
- McCutcheon, Russel T. *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York/Oxford : Oxford University Press, 1997.
- Meslin, Michel. « La divination ». Sous la direction de Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier. *Encyclopédie des religions 2. Thèmes*. Paris : Éditions Bayard, 2000.
- Meyer, Esias E. « Dating the Priestly Text in The Pre-Exilic Period: Some Remarks About Anachronistic Slips And Other Obstacles ». *Verbum et Ecclesia* 31, n°1 (2010): 1-6.
- Meyers, Carol. *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford : Oxford University Press, 1991.
- . *Rediscovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*. Oxford : Oxford University Press, 2013.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York : The Anchor Bible – Doubleday, 1991.
- . *Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York : The Anchor Bible – Doubleday, 2000.
- . *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York : The Anchor Bible – Doubleday, 2001.
- Momigliano, Arnaldo. « Biblical Studies and Classical Studies: Simple Reflections about Historical Method ». *The Biblical Archaeologist* 45, n°4 (1982) : 224-228.

- . *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993 [1975].
- Müller, Friedrich Max. *Introduction to the Science of Religion*. Londres : Longmans, Green, and Co, 1873.
- Museo Egizio. « Statua di Idet e Ruiu ». (s.d.) Consulté le 1<sup>er</sup> juin, 2023.  
[https://collezioni.museoegizio.it/it-IT/material/Cat\\_3056](https://collezioni.museoegizio.it/it-IT/material/Cat_3056)
- Neff, David. « Interview: Eugene Nida on Meaning-full translations ». *Christianity Today*, October 7, 2002, 46-49. Consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2023.  
<https://www.christianitytoday.com/ct/2002/october7/2.46.html>.
- Néron, Josée. « Foucault, l’histoire de la sexualité et la condition des femmes dans l’Antiquité ». *Les Cahiers de Droit* 36, n°1 (1995) : 245-291.
- New England Shores*. « The Niagara Bible Conference Breed (1878) ». 2017.  
<https://www.hamptonchurch.com/post/the-niagara-bible-conference-creed-1878>
- Newmark, Peter. *A Textbook of Translation*. New York : Prentice-Hall International, 1988.
- Nida, Eugene A. *Toward a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden : Brill, 1964.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. « How Did “Minimalists” Change Recent Biblical Scholarship? ». *Scandinavian Journal of the Old Testament* 34, n°1 (2020) : 43-50.
- Nihan, Christophe. « The Holiness Code between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17-26 in the Composition of the Torah ». Dans *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk*, sous la direction d’Eckart Otto et Reinhard Achenbach, 81-122. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Niskanen, Paul. *The Human and the Divine in History. Herodotus and the Book of Daniel*. Londres/New York : T&T Clark International, 2004
- Nissinen, Martti. « Are There Homosexuals in Mesopotamia Literature? ». *Journal of the American Oriental Society* 130, n°1 (2010) : 73-77.

- Noble, Terence P. *Wycliffe's Old Testament: Translated by John Wycliffe and John Purvey*. Vancouver : Terry Noble, 2010.
- Nord, Christiane. *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained. Translation Theories Explored*. Londres/New York : Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.
- Norton, Mark R., dir. *Holy Bible, New Living Translation*. Wheaton : Tyndale House, 2004.  
[Ressource en ligne] : <https://www.biblestudytools.com/nlt/>
- Noth, Martin. *Leviticus. A Commentary*. Philadelphie : The Westminster Press, 1977.
- Oden, Robert A. *The Bible Without Theology*. New York : Harper & Row, 1987.
- Olivétan, Pierre Robert. *La Bible d'Olivétan*. Neuchâtel, 1535.
- Olyan, Saul M. « "And With a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 ». *Journal of History of Sexuality* 5, n°2 (1994) : 179-206.
- Otto, Eckart. « Review of J. Van Seters, A Law Book for the Diaspora ». *Biblica* 85, n°2 (2004) : 273-277.
- . *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2000.
- Parker, Robert. « What Are Sacred Laws? ». Dans *Laws and the Courts in Ancient Greece*, sous la direction d'Edward Harris et Lene Rubinstein, 57-70. Londres : Bloomsbury Publishing, 2004.
- Parkinson, Richard B. « 'Homosexual' Desire and Middle Kingdom Literature ». *The Journal of Egyptian Archaeology* 81, n°1 (1995) : 57-76.
- Pastorello, Thierry. *Sodome à Paris. Fin XVIIe-milieu XIXe siècle : L'homosexualité masculin en construction*. Paris : Creaphis éditions, 2011.

- Paterson, Barbara L., Sally E. Thorne, Connie Canam, et Carol Jillings. *Meta-Study of Qualitative Health Research : A Practical Guide to Meta-Analysis and Meta-Synthesis*. Californie : SAGE Publications, Inc., 2001.
- Paximadi, Giorgio. *Levitico: Introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo : San Paolo Edizioni, 2017.
- Peled, Ilan. « Assinnu and kurgarrû Revisited ». *Journal of Near Eastern Studies* 73, n°2 (2014) : 283-298.
- Placial, Claire. « Application et limites de la théorie de l'équivalence dynamique en traduction biblique: le cas du Cantique des cantiques. » Dans *Atti del Convegno giornate internazionali di studi sulla traduzione, Cefalù 30-31 ottobre e 1 novembre 2008 voll. II*, sous la direction de Vito Pecoraro, 1-12. Palermo : Herbita, 2009.
- Platon. *La République*. Traduit par Robert Baccou. Paris : Flammarion, 1996.
- . *Symposium*. Traduit par Robin Waterfield. Oxford : Oxford University Press, 2008 [1994].
- Popovič, Anton. « Die grundlegende Bedeutung von Jiří Levýs Werk ». *Slavica Slovaca* 6, n°4 (1971) : 406-409.
- Popper, Karl. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Londres : Oxford University Press, 1972.
- . *The Logic of Scientific Discovery*. London/New York : Routledge, 2005 [1935].
- Porada, Edith. « Classic Achaemenian Architecture and Sculpture ». Dans *Cambridge History of Iran. Vol II: The Median and Achaemenian Periods*, sous la direction d'Ilya Gershevitch, 793-827. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.
- Poudre Valley Health System. « Matthew Shepard Medical Update ». 12 octobre, 1998. Colorado : 1-11.
- Powell, Jim. *The Poetry of Sappho*. Oxford : Oxford University Press, 2007.
- Prévost, M.-H. « Formulation casuistique et formulation apodictique dans les lois bibliques ». *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 54, n°3 (1976) : 354-355.

- Pritchard, James B., dir. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton : Princeton University Press, 1995.
- Proulx, Jean-Phillipe. « Le plus “hipster” des mouvements évangéliques du Québec ». *Le Devoir*, 10 novembre, 2018. <https://www.ledevoir.com/societe/541073/le-plus-hipster-des-mouvements-evangeliques-du-quebec>.
- Puech, Henri-Charles, dir. *Encyclopédie de la Pléiade : Histoire des religions I*. Paris : Éditions Gallimard, 1970.
- Raedle, Joe. « Nearly 240 anti-LGBTQ bills filed in 2022 so far, most of them targeting trans people ». *NBC News*, 20 mars, 2022. <https://www.nbcnews.com/nbc-out/out-politics-and-policy/nearly-240-anti-lgbtq-bills-filed-2022-far-targeting-trans-people-rcna20418>.
- Rendtorff, Rolf. « The Ger in the Priestly Laws of the Pentateuch ». Dans *Ethnicity and the Bible*, sous la direction de Mark G. Brett, 77-87. Leiden : Brill, 1996.
- Rensburg, Gary A. « Biblical Hebrew ». Dans *Facts About the World's Languages: An Encyclopedia of The World's Major Languages, Past and Present*, sous la direction de Jane Garry et Carl Rubino, 291-295. New York/Dublin : The H. W. Wilson Company, 2001.
- Rhodes, Peter J. et Robin Osborne, dir. *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*. Oxford : Oxford University Press, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action*. Paris : Seuil, 1986.
- . *Le conflit des interprétations*. Paris : Éditions du Seuil, 2013 [1969].
- . *Temps et récit, 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris : Seuil, 1983.
- Ring, Trudy. « The Anti-LGBTQ Extremists of Evangelicals for Trump ». *The Advocate*, 7 janvier, 2020. <https://www.advocate.com/election/2020/1/07/anti-lgbtq-extremists-evangelicals-trump>
- Robert, Jean-Michel. « L'absence d'article en français langue étrangère ». *Éla. Études de linguistique appliquée* 182, n°2 (2016) : 139-150.

- Robertson, Noel. *Religion and Reconciliation in Greek Cities: The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*. Oxford : Oxford University Press, 2010.
- Rodríguez, Angel Manuel. « Ancient Near Eastern Parallels to the Bible and the Question of Revelation and Inspiration. ». *Journal of the Adventist Theological Society* 12, n°1 (2001) : 43-64.
- Römer, Thomas et Jean-Daniel Macchi. *Guide de la Bible hébraïque : la critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*. Genève : Labor et Fides, 2006.
- , et Loyse Bonjour. *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*. Genève : Labor et Fides, 2016.
- Romeri, Luciana. « Le Banquet de Xénophon et le Banquet de Platon : convergences et divergences ». *Kentron* 31 (2015) : 75-90.
- Rosenberger, Joshua G., Michael Reece, Vanessa Schick, Debby Herbenick, David S. Novak, Barbara Van Der Pol et James. Dennis Fortenberry. « Sexual Behaviors and Situational Characteristics of Most Recent Male-Partnered Sexual Event Among Gay and Bisexually Identified Men in the United States ». *Journal of Sexual Medicine* 8, n°11 (2011) : 3040-3050.
- Ruwe, Andreas. « The Structure Of The Book Of Leviticus In The Narrative Outline Of The Priestly Sinai Story (Exod 19:1–Num 10:10\*) ». Dans *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, dir. Rolf Rendtorff et Robert A. Krugler, 55-78. Leiden : Brill, 2003.
- Ryan, Bill et Patrick Berthiaume. « Les hommes ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes (HARSAH) ». *Institut national de santé publique du Québec (INSPQ)*, 24 octobre, 2022. <https://www.inspq.qc.ca/espace-itss/les-hommes-ayant-des-relations-sexuelles-avec-d-autres-hommes-harsah>
- Ryken, Leland. *Choosing a Bible: Understanding Bible Translation Differences*. Illinois : Crossway Books, 2005.
- Samaran, Charles, dir. *L'histoire et ses méthodes*. Paris : Éditions Gallimard, 1961.

- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism. And Other Writings*. Traduit par Andrew Bowie. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- Schorch, Stefan, dir. *Leviticus. 1st edition. The Samaritan Pentateuch*. Boston : De Gruyter, 2018.
- Scott, Joan W. « Gender: A Useful Category of Historical Analysis. ». *The American Historical Review* 91, n°5 (1986) : 1053-1075.
- Scroggs, Robin. *The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate*. Philadelphie : Fortress Press, 1983.
- Scurlock, JoAnn. « Sorcery in the Stars: STT 300, BRM 4.19-20 and the Mandaic Book of the Zodiac ». *Archiv Für Orientforschung* 51 (2005) : 125-146.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley/Los Angeles : University of California Press, 2008 [1990].
- Segal, Michael. « The Hebrew University Bible Project ». *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2, n°1 (2013) : 38-62.
- Shahak, Israel et Norton Mezvinsky. *Jewish Fundamentalism in Israel*. Londres : Pluto Press, 1999.
- Silver, Morris. *Sacred Prostitution in the Ancient Greek World: From Aphrodite to Baubo to Cassandra and Beyond*. Berlin : Ugarit Verlag, 2019.
- Smith, Christopher R. « The Literary Structure of Leviticus ». *Journal for the Study of the Old Testament* 21, n°70 (1996) : 17-32.
- Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown. Chicago Studies In The History of Judaism*. Chicago : University of Chicago Press, 1982.
- Sokolowski, Francizek. *Lois sacrées des cités grecques*. Paris : De Boccard, 1969.
- Sonsino, Rifat. *Motive Clauses in Hebrew Law*. Californie : Scholars Press, 1980.

- Spar, Ira. « Curys and the Judean Diaspora ». *Met Museum* (2013).  
<https://www.metmuseum.org/blogs/now-at-the-met/features/2013/cyrus-and-the-judean-diaspora>.
- Speiser, Ephraim A. « A Note on the Derivation of šumma ». *Journal of Cuneiform Studies* 1, n°1 (1947) : 321-328.
- . « Cuneiform Law and the History of Civilization ». *Proceedings of the American Philosophical Society* 107, n°6 (1963) : 536-541.
- Sperling, S. David. « Pants, Persians, and the Priestly Source ». Dans *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, sous la direction de Robert Chazan, William W. Hallo, et Lawrence H. Schiffman, 373-386. Winona Lake : Eisenbrauns, 1999.
- Spillebout, Gabriel. *Grammaire de la langue française du XVIIe siècle*. Paris : Picard, 1985.
- Špirk, Jaroslav. « Anton Popovič's Contribution to Translation Studies ». *Target. International Journal of Translation Studies* 21, n°1 (2009) : 3-29.
- Stackert, Jeffrey. « Compositional Strata In The Priestly Sabbath: Exodus 31:12–17 and 35:1–3 ». *The Journal of Hebrew Scriptures* 11 (2011) : 1-20.
- Stern, Menahem, dir. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary by Menahem Stern, Vol I*. Jerusalem : The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1989.
- Stewart, David Tabb. « LGBT/Queer Hermeneutics and the Hebrew Bible ». *Currents in Biblical Research* 15, n°3 (2017) : 289-314.
- . « Leviticus ». Dans *The Queer Bible Commentary*, sous la direction de Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West et Thomas Bohache, 121-159. Londres : SCM Press, 2016.
- Stone, Mark Preston. « Don't Do What to Whom? A Survey of Historical-Critical Scholarship on Leviticus 18.22 and 20.13 ». *Currents in Biblical Research* 20, n°3 (2022) : 207-237.
- Suppe, Frederick. « Explaining Homosexuality: Philosophical Issues, and Who Cares Anyway? ». *Journal of Homosexuality* 27, n°3-4 (1994) : 223-268.

- Thackeray, William Makepeace. *Josephus: Jewish Antiquities, Books I – IV*. Cambridge : Harvard University Press, 1961.
- Thorp, John. « The Social Construction of Homosexuality ». *Phoenix* 46, n°1 (1992) : 54-61.
- Thorton, William H. « Beyond the Poetics of History: Narrativity and Referential in the New Literary Historiography ». *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, n°81/82 (1993) : 87-98.
- Threatte, Leslie. *The Grammar of Attic Inscriptions*. Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1980.
- Tov, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays*. Leiden/Boston : Brill, 2015.
- Töyräänvuori, Joanna. « Homosexuality, the Holiness Code, and Ritual Pollution: A Case of Mistaken Identity ». *Journal for the Study of the Old Testament* 45, n°2 (2020) : 236-267.
- Trigano, Shmuel. « La loi de Dieu et l'éthique juive ». Sous la direction de Frédéric Lenoir and Ysé Tardan-Masquelie. *Encyclopédie des religions 2. Thèmes*. Paris : Éditions Bayard, 2000.
- Troeltsch, Ernst. « Historiography ». Dans *Encyclopedia of Religion and Ethics VI*, sous la direction de James Hastings, 716-723. New York : Charles Scribner's Sons, 1914.
- Tymoczko, Maria et Edwin Gentzler, dir. *Translation and Power*. Amherst : University of Massachusetts Press, 2002.
- Ulrich, Eugene. « Multiple Literary Editions: Reflections Toward a Theory of the History of the Biblical Text ». Dans *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls: Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995*, sous la direction de Donald W. Perry et Stephen Ricks, 75-105. Leiden : Brill, 1996.
- Van der Helm, Ruud. « Towards a Clarification of Probability, Possibility, and Plausibility: How Semantics Could Help Futures Practice to Improve ». *Foresight* 8, n°3 (2006) : 17–27.
- Van Dijk, Jan. « Le motif cosmique dans la pensée sumérienne ». *Acta Orientalia* 28 (1963) : 1-60.

- Van Gorp, Hendrik. « Translation and Literary Genre. The European Picaresque Novel in the 17th and 18th Centuries ». Dans *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*, sous la direction de Theo Herman, 136-148. Londres/Sydney : Croom Helm, 1985.
- Van, Harvey A. *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*. New York : Macmillan, 1966.
- Vecoli, Fabrizio. « L'Évolution religieuse humaine. À propos d'un ouvrage récent ». *Théologiques* 20, n°1-2 (2012) : 489-509.
- . « Liberté académique et histoire des religions : un témoignage ». Dans *Identité, « race », liberté d'expression. Perspectives critiques sur certains débats qui fracturent la gauche*, sous la direction de Rachad Antonius et Normand Baillargeon, 289-306. Québec : Presses de l'Université Laval, 2021.
- Vukosavović, Filip. « The Laws of Hazor and the ANE Parallels ». *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 108, n°1 (2014) : 41-44.
- Wajdenbaum, Philippe. *Argonauts of the Desert: Structural Analysis of the Hebrew Bible*. Sheffield : Equinox Publishing, 2011.
- Wallis, Gerhard. « Das Joberljahr-Gesetz, eine Novelle zum Sabbathjahr-Gesetz ». *Mitteilungen des Instituts für Orientforsch* 5 (1969) : 325-344.
- Walsh, Jerome T. « Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom? ». *Journal of Biblical Literature* 120, n°2 (2001) : 201-209.
- Waltke, Bruce K., et Michael Patrick O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake : Eisenbrauns, 1990.
- Walton John H., « Equilibrium and the Sacred Compass: The Structure of Leviticus ». *Bulletin for Biblical Research* 11, n°2 (2001) : 293-304.
- . *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts. Library of Biblical Interpretation*. Grand Rapids : Zondervan, 1994.

- Watts, James W. « The Rethoric of Ritual Instruction in Leviticus 1-7, dans *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, sous la direction de Rolf Rendtorff et Robert A. Kukler, 79-100. Leiden : Brill, 2003.
- Weber, Max. *Max Weber on Law in Economy and Society*. Sous la direction de Max Rheinstein et traduit par Max Rheinstein et Edward Shils. New York : Simon and Schuster, 1967.
- Wedel, E., et A. Romanov. *Langenscheidt's Pocket Russian Dictionary. Russian-English. English-Russian*. Munich: Langenscheidt KG, 1998 [1964].
- Wegner, Paul D. *A Student's Guide to Textual Criticism of The Bible: Its History, Methods & Results*. Downers Grove : IVP Academic/InterVarsity Press, 2006.
- Weinfeld, Moshe. « The Origins of the Apodictic Law, an Overlooked Source ». *Vetus Testamentum* 23, n°1 (1973) : 63-75.
- Weingreen, Jacob. *A Practical Grammar for Classical Hebrew*. Oxford : Oxford University Press, 1959 [1939].
- Wellhausen, Julius. *Prolegomena to the History of Israel*. Traduit par John Sutherland Black et Allan Menzies. Cambridge : Cambridge University Press, 2013 [1878].
- Wells, Bruce. « On the Beds of Woman: The Leviticus Texts on Same-Sex Relations Reconsidered ». Dans *Sexuality and Law in the Torah*, sous la direction d'Hilary Lipka, 123-158. New York: T&T Clark, 2020.
- Wesselius, Jan-Wim. *The Origin of the History of Israel. Herodotus' Histories as Blueprint of the First Books of the Bible*. New York : Sheffield Academic Press, 2002.
- Westboro Baptist Church. « Letter to Earthdwellers ». (2006) : 1-74.  
[https://downloads.godhatesfags.com/home/other-documents/#elf\\_11\\_Lw](https://downloads.godhatesfags.com/home/other-documents/#elf_11_Lw)
- Westbrook, Raymond et Gary M. Beckman, dir *A History of Ancient Near Eastern Law. Handbook of Oriental Studies*. Leiden/Boston : Brill, 2003.
- . « Adultery in Ancient Near Eastern Law ». *Revue Biblique* 97, n°4 (1990) : 542-580.
- . *A History of Ancient Near Eastern Law*. Leiden/Boston : Brill, 2003.

- White, Hayden. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore/London : The Johns Hopkins University Press, 1975 [1973].
- Wikipédia, « Textual variants in the Book of Leviticus », modifiée le 25 juillet 2023.  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Textual\\_variants\\_in\\_the\\_Book\\_of\\_Leviticus](https://en.wikipedia.org/wiki/Textual_variants_in_the_Book_of_Leviticus)
- Wiseman, Donald J. « Law and Order in Old Testament Times ». *Vox Evangelica* 8 (1973) : 5-21.
- Wittgenstein, Ludwig. *Recherches philosophiques*. Paris : Éditions Gallimard, 2014 [1953].
- Wright, David P. *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. Oxford/New York : Oxford University Press, 2009.
- Wycliffe Bible Early Version. Online version produced from the 1850 edition by Josiah Forshall and Frederic Madden*. (2017) [https://en.wikisource.org/wiki/Talk:Bible\\_\(Early\\_Wycliffe\)](https://en.wikisource.org/wiki/Talk:Bible_(Early_Wycliffe))
- Yalçın, Serdar. « Men, Women, Eunuchs, Etc.: Visualities of Gendered Identities in Kassite Babylonian Seals (ca. 1470–1155 B.C.) ». *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n°376 (2016) : 121-150.
- Yingling, Erik Odin. « Give Me Back My Idol: Investigating the Dating of Enuma Elish ». *Studia Antiqua* 9, n°1 (2001) : 33-38.
- Zeidler, Maryse. « Anglican Church Rejects Same-Sex Marriage Approvals in Vote ». *CBC News*, 13 juillet, 2019. <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/anglican-church-rejects-same-sex-marriage-approvals-in-vote-1.5211051>
- Zevit, Ziony. « Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P ». *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982) : 481-511.