

LE SCANDALE DU SEXE DANS LES RÉÉCRITURES BIBLIQUES DE VOLTAIRE

Geneviève Di Rosa
ESPÉ – Paris-Sorbonne

Les morceaux de choix bibliques réécrits, commentés, et récurrents dans l'œuvre de Voltaire relèvent le plus souvent de ce qu'on pourrait appeler les *scandales* de la Bible¹ : ces extraits narratifs, surtout vétérotestamentaires, relatent des abominations violentes et/ou obscènes. Selon Thomas Römer, la période des Lumières se caractérise par un discours de dénonciation de la violence des fables bibliques, à l'instar des débuts du christianisme où Marcion le Pontique, au II^e siècle après J.-C., rejetait de façon vigoureuse dans ses *Antithèses* les narrations horribles charriées par l'Ancien Testament². Le terme *scandale*, du grec *skandalon*, et dont l'étymologie signifie « obstacle placé sur le chemin et sur lequel on trébuche », a déjà, dans l'Ancien Testament et plus encore dans le Nouveau, des sens figurés à visée morale, mais il peut aussi prendre des significations théologiques, notamment en contexte paulinien, désignant alors le scandale de la foi, de la croix, le Christ étant l'être scandaleux, celui qui fait trébucher, achopper. S'il est clair que, dans les écrits de Voltaire, l'achoppement est principalement d'ordre moral, car il s'agit de montrer les « abominations extravagantes dans l'histoire du peuple juif »³, notamment dans le domaine du sexe, sa rhétorique de l'évidence, à la fois parodique et polémique, traduit sa dimension obsessionnelle par sa répétition, au point qu'on peut se demander si le scandale de Voltaire ne serait pas justement dans cette reprise des mêmes *réécrits-scandale*.

Nous proposerons, en choisissant les reprises plurielles d'un même récit-scandale, d'analyser plus avant ce que cache ou promet cette énonciation parodique. En effet, la parodie fait souvent écran à l'appréhension des textes de

- 1 Jean-Pierre Prévost recense les textes bibliques suscitant chez le lecteur un scandale d'ordre éthique, anthropologique, sociologique et théologique, dans *Les Scandales de la Bible*, Paris, Bayard, 2006.
- 2 Thomas Römer, *Dieu obscur : le sexe, la cruauté et la violence de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- 3 *L'Examen important de Milord Bolingbroke* (1766), chap. 8, « Suite des mœurs des juifs, sous les Jugés », éd. Roland Mortier, *OCV*, t. 62 (1987), p. 197, n. a.

Voltaire : l'explicitation d'une même intention parodique et satirique s'exerçant à l'encontre d'un intertexte biblique systématiquement dégradé constitue, en général, le *terminus* des analyses. Or, en pratiquant une étude stylistique limitée aux réécritures du dernier récit du Livre des Juges, il nous semble possible de chercher à éclairer à la fois ce que la réécriture parodique engage de spécifique à cet hypo-texte biblique, notamment par sa répétition d'une œuvre à l'autre, et quels points de vue elle livre sur les discours de l'Église et de Voltaire quant au sexe.

LE CORPUS DES RÉÉCRITURES DU LÉVITE D'ÉPHRAÏM

66

La pratique du morceau choisi prélevant dans la Bible des passages-clés est très ancienne, patristique même, mais la collection de passages scandaleux relève d'une nouvelle appréhension des Écritures née de l'intérieur du christianisme et même du catholicisme. François Laplanche, dans *La Bible en France entre mythe et critique*, montre comment le mythe biblique se rompt, se fragmente⁴ : les récits relatant des péripéties violentes sur fond de mœurs jugées barbares heurtent la critique morale et la critique rationnelle, rendant inassimilable la culture de l'Ancien Testament. De Moïse Amyraut, le protestant⁵, à Richard Simon, le catholique, le mouvement critique prend une ampleur telle qu'on observe, à l'aube des Lumières, un consensus entre les penseurs orthodoxes et hétérodoxes quant à la relégation de la Bible dans un passé mémoriel⁶. Le XVIII^e siècle, par réaction, voit se développer les écrits de théologiens apologistes tentant de réhabiliter les textes scandaleux, ainsi qu'en témoignent les écrits des jansénistes figuristes qui refondent ou adaptent le mythe biblique à leur époque, ou de comprendre comment opérer la séparation du bon grain et de l'ivraie, tel le célèbre *Commentaire littéral* du bénédictin dom Calmet. C'est dans le contexte polémique de la lutte contre l'Infâme que Voltaire privilégie les textes scandaleux dont l'histoire du Lévitte d'Éphraïm (Juges, XIX-XXI). Nous trouvons trace de la réécriture de ce récit dans le *Sermon des cinquante* (1762⁷), *L'Examen important de Milord Bolingbroke* (1766), *Les Questions de Zapata traduites par le sieur Tamponet, docteur en Sorbonne* (1767), *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S.M.L.R.D.P.* (1776). Si le canevas narratif

4 François Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 1994.

5 Voir Moïse Amyraut, *Morale chrétienne*, 6 volumes, parus entre 1652 et 1660.

6 Voir Bertram Eugene Schwarzbach, « La critique biblique dans les *Examens de la Bible* et dans certains autres traités clandestins », *La Lettre clandestine*, n° 4 (1995), rééd. Paris, PUPS, 1999, p. 577-612.

7 Selon J. Patrick Lee, ce texte, imprimé pour la première fois en 1762, aurait été composé dès 1752 : voir *Sermon des cinquante*, éd. J. Patrick Lee et Gillian Pink, *OCV*, t. 49A (2010), p. 4-14.

est remarquablement constant, les énonciations varient de façon essentielle selon que Voltaire a choisi de parler de l'intérieur d'un genre ecclésial (le sermon), en référence à l'archi-genre biblique (les *Cinquante* reprennent le mythe d'une traduction à l'unisson de la Septante), des écrits exégétiques (*La Bible enfin expliquée* s'inspire du modèle de l'explication tridentine) ou de l'extérieur du discours théologique, en produisant un examen critique attribué à une figure prestigieuse de la philosophie, Milord Bolingbroke, grand ami de d'Argental. Les variations vont notamment porter sur les plans de l'énonciation : discours et récit, d'abord contigus à l'intérieur de l'espace d'un même énoncé dans le *Sermon*, l'*Examen* (première édition) et *Les Questions de Zapata*, deviennent distincts, soit par l'ajout de notes référées à l'auteur Voltaire lors de la seconde édition de l'*Examen*, soit, dans *La Bible enfin expliquée*, par la juxtaposition de la réécriture narrative et de l'appareil méta-textuel de la glose. Nous choisirons d'examiner en premier lieu les spécificités des récits voltairiens reprenant l'atroce histoire du Lévite d'Éphraïm.

67

LES CARACTÉRISTIQUES DE LA RÉÉCRITURE NARRATIVE DU LÉVITE

Les réécritures narratives tendent au résumé, à la condensation, procédure parodique caractéristique de la littérature clandestine observable tant chez Diderot⁸ que d'Holbach. Elles ont en commun de mettre en avant l'épisode des Sodomites, et même de le donner comme la péripétie première et principale, alors que le chapitre XIX du Livre des Juges commence par relater longuement les pérégrinations du Lévite et de sa femme chez les parents de cette dernière. Alors que Rousseau met en relief la péripétie de la découpe du corps de la concubine dès l'*Essai sur l'origine des langues*⁹, les textes de Voltaire mettent singulièrement l'accent sur le sexe : la passion sodomitique des Gabaonites, le viol de la concubine, sa mort par excès de coït.

L'analyse de la réécriture du *Sermon*, la première en date, dans notre corpus, permet de dégager des éléments matriciels :

Écoutez cette belle aventure. Un Lévite arrive sur son âne avec sa femme à Gabaa, dans la tribu de Benjamin. Quelques Benjamites veulent absolument commettre le péché de sodomie avec le Lévite ; c'était bien descendre, après

8 Dans *La Promenade du sceptique*, composée en 1747 mais éditée en 1830 seulement, le narrateur, militaire-philosophe, condense en quelques lignes des livres entiers de la Bible.

9 Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, chap. 1, « Des divers moyens de communiquer notre pensée », dans *Œuvres complètes*, éd. dirigée par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 5 vol., t. V, p. 376-377. Rappelons aussi que *Le Lévite d'Éphraïm* est rédigé en grande partie en 1762 et publié en 1781.

avoir attenté à deux anges, de ne s'en prendre qu'à un prêtre. Ils assouvissent leur brutalité sur sa femme qui meurt de ces excès. Il fallait punir les coupables. Point. Les onze tribus massacrent toute la tribu de Benjamin, il n'en échappe que six cents hommes. Mais les onze tribus sont enfin fâchées de voir périr une des douze ; et pour y remédier, ils exterminent les habitants d'une de leurs propres villes, et y prennent six cents filles pour les donner aux six cents Benjamites survivants, et pour perpétuer cette belle race¹⁰.

68

L'*incipit* narratif fait coïncider entrée dans le récit et entrée du Lévite dans Gabaa, et va droit à l'expression du désir sodomitique, premier temps fort de l'intrigue. Le narrateur met en forme visuellement le récit en projetant une succession de micro-scènes dont l'articulation ne relève pas forcément de la logique discursive, comme le souligne l'intervention de l'énonciateur dans la proposition : « Il fallait punir les coupables. Point ». L'écriture procédant par parataxe et asyndète tend à créer ces îlots propositionnels (du moins jusqu'au segment introduit par la conjonction « mais »), de même que l'utilisation du présent de l'indicatif est un marqueur de la constitution du récit en visions, cinq micro-scènes insistant sur l'enjeu de la possession des femmes ou des hommes. Ce qui demeure du récit hypo-textuel, ce qui fait saillie hors de la logique discursive du récit biblique, est éminemment significatif du regard que Voltaire porte sur l'épisode, théâtralisant une narration sous forme de scénarios inlassablement repris dans les autres réécritures du corpus, voire limités à la passion sodomitique des Gabaonites, déplacée du Lévite à sa femme dans *Les Questions de Zapata* :

Quelle couleur faudra-t-il que je donne à l'histoire du Lévite qui étant venu sur son âne à Gabaa ville des Benjamites, devint l'objet de la passion sodomitique de tous les Gabaonites qui voulurent le violer ? Il leur abandonna sa femme, avec laquelle les Gabaonites couchèrent pendant toute la nuit : elle en mourut le lendemain. Si les Sodomites avaient accepté les deux filles de Loth au lieu des deux anges, en seraient-elles mortes¹¹ ?

Par ailleurs, il est important aussi de noter que la réécriture du Livre des Juges dans le *Sermon* s'insère dans le flux des « horreurs historiques qui révoltent la nature et le bon sens »¹², et que le *Sermon* se propose de suivre « pied à pied », adoptant le schéma chronologique orthodoxe mais en faisant des choix significatifs. Ainsi est-il pour nous remarquable que la première horreur relevée

¹⁰ OCV, t. 49A, p. 86-87.

¹¹ OCV, t. 62, p. 391-392.

¹² OCV, t. 49A, p. 73.

dans cette anti-Histoire sainte soit le récit de Loth à Sodome visité par deux anges, et que quelques paragraphes plus loin soit donné, avec la même valeur paradigmatique, le récit du Lévite d'Éphraïm. L'écriture voltairienne construit en réseau les deux récits pris au prisme d'une même critique normative et rationaliste des Cinquante, énonciateurs-relais qui du cœur de l'exégèse donnent à entendre en co-énonciation le point de vue surplombant de l'auteur¹³.

Condensation, visualisation, mise en relief de péripéties sexuelles, intertextualité avec le chapitre XIX de la Genèse et co-énonciation définissent donc les constantes de la réécriture voltairienne, présentes dans tout le corpus.

LE POINT DE VUE DES COMMENTAIRES

Or, les procédés de condensation particulièrement corrosifs, réductionnistes quant à l'intertexte biblique, entrent en tension avec les amplifications de la glose, elles-mêmes parodiques de la tradition patristique et philologique. Dans le *Sermon des cinquante*, le récit est enrichi d'un insert discursif relevant d'un autre plan de l'énonciation et portant sur le parallèle intertextuel Juges, XIX-XXI/Genèse, XIX : « c'était bien descendre, après avoir attenté à deux anges, de ne s'en prendre qu'à un prêtre »¹⁴. La rupture discursive montre l'importance accordée à l'idée d'une intertextualité biblique ainsi qu'à celle d'une dégradation : l'histoire du Lévite est la réécriture avilissante, voire parodique, de celle de Loth et Sodome. Voltaire reprend le parallèle établi de longue date par la Tradition, mais il l'interprète d'une façon parodique. Est-ce à dire que, pour lui, le texte biblique se répète en se parodiant ? L'exégèse actuelle, fondée sur la seule science des textes, soutient l'hypothèse que ce récit serait lui-même une construction parodique. Selon Corinne Lanoir, Juges, XIX-XXI, qu'elle estime postexilique plutôt que deutéronomiste, est une parodie du livre de la Genèse, caractérisée par l'absence (absence de roi, de juge, de héros) et par l'atmosphère d'une crise qui touche tout autant le pouvoir humain que divin, Yhwh partageant avec Israël la responsabilité du désordre et de la destruction : « C'est un texte qui, en parodiant des modèles proposés ailleurs sur l'hospitalité, la communauté, la responsabilité individuelle et collective, le pouvoir, entre en débat avec ses modèles et ramène au principe de réalité, en remettant en cause tout ce qui pourrait apparaître comme des évidences »¹⁵. Ainsi l'exégèse contemporaine

¹³ Selon la terminologie d'Alain Rabatel, il serait possible de parler ici de sur-énonciation : les aumôniers-énonciateurs co-construisent le point de vue surplombant de l'auteur. Voir Alain Rabatel, *Homo Narrans : pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit*, Limoges, Lambert-Lucas, 2008.

¹⁴ *OCV*, t. 49A, p. 86.

¹⁵ Corinne Lanoir, *Femmes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le Livre des Juges*, Genève, Labor et Fides, 2005.



permet de mesurer les effets parodiques du récit du Lévite d'Éphraïm, lieu d'une réflexion sociopolitique. Il est donc possible de lire les commentaires parodiques de Voltaire comme une première amorce de ces débats, même si les pôles de sa réflexion diffèrent : plutôt que de s'intéresser au modèle social, au cadre politique et à l'engagement du sujet¹⁶, Voltaire s'attache aux motifs sexuels. Mais nous allons voir que ceux-ci sont commentés également dans la perspective d'une réflexion sur la place du sexe dans la société.

Dans l'*Examen important*, une note attribuée à Voltaire renforce l'intertextualité des récits de Loth et du Lévite. L'énonciateur semble d'abord placer sur un même plan le Lévite et les anges comme objets de désir des Sodomites : « et voilà les Benjamites qui veulent commettre le péché de sodomie avec ce vilain prêtre, comme les Sodomites avaient voulu le commettre avec des anges »¹⁷. Or, la caractérisation du prêtre par l'épithète *vilain* n'a pas de pendant lexico-syntaxique pour les anges, ce qui introduit une distorsion significative : par la bassesse de sa nature, bassesse physique et sociale, le Lévite est un obscur ou un paradoxal objet de désir. Les aumôniers de *La Bible enfin expliquée* vont plus loin, car ils donnent une justification à cette dénonciation de la vraisemblance narrative du Lévite en développant une argumentation en faveur de la pédérastie et, à l'inverse, contre l'homosexualité :

70

[Lord Bolingbroke] dit qu'il était presque pardonnable à des Grecs voluptueux, à de jeunes gens parfumés, de s'abandonner, dans un moment de débauche, à des excès très condamnables, dont on a horreur dans la maturité de l'âge. Mais il prétend qu'il n'est guère possible qu'un prêtre marié, et par conséquent ayant une grande barbe à la manière des Orientaux et des juifs, arrivant de loin sur son âne accompagné de sa femme, et couvert de poussière, pût inspirer des désirs impudiques à toute une ville¹⁸.

Le Lévite barbu, quasi chenu et en ménage, ne peut vraisemblablement devenir « l'objet de la passion sodomitique de tous les Gabaonites »¹⁹. L'argumentation se situe dans la longue tradition, venue de l'Antiquité, de l'amour philosophique. Cependant la forme littéraire retenue ici par Voltaire nous invite à une grande prudence : les énonciateurs sont des aumôniers qui se présentent comme porte-parole de Lord Bolingbroke, lui-même énonciateur fictif de l'*Examen*. Cette façon de jouer sur la co-énonciation et sur une intertextualité interne à

¹⁶ Il est vrai que les exégètes contemporains prennent en considération la totalité de Juges, XIX-XXI ; ils s'appuient donc aussi sur la première partie du récit du Lévite et sur son appel public à la vengeance, passages narratifs entièrement gommés des réécritures voltairiennes.

¹⁷ *OCV*, t. 62, p. 197.

¹⁸ *La Bible enfin expliquée*, éd. Bertram Eugene Schwarzbach, *OCV*, t. 79A (I) (2012), p. 318, n. (ak).

¹⁹ *Les Questions de Zapata*, *OCV*, t. 62, p. 391.





l'œuvre est pour le lecteur l'indice qu'il n'y a pas nécessairement une convergence des points de vue émis. La distanciation ironique est manifeste dans le crédit de vraisemblance accordé au désir inspiré par les deux anges à Sodome : « Encore les deux anges de Sodome étaient dans la fleur de l'âge, et pouvaient tenter ces malheureux Sodomites »²⁰. Leur argument principal a comme substrat une *doxa* qui relève de la croyance pure en la nature humaine des anges, qui non seulement sembleraient avoir un sexe mais aussi une maturité corruptible²¹. De même, on peut s'étonner que les Sodomites soient caractérisés par le terme de *malheureux* (même si on l'entend dans un sens étymologique) et occupent grammaticalement une fonction régime alors que « les deux anges de Sodome » sont le sujet de la mise en œuvre d'une tentation. Cette inversion à la fois syntaxique et sémantique, entre bourreau et victime, est troublante, comme si les aumôniers cherchaient à trouver des circonstances atténuantes aux sodomites pédérastes du récit de la Genèse. Tout se passe comme s'ils étaient à la fois les porte-parole de Voltaire et la cible de son ironie ; ce qui permet à ce dernier de décrédibiliser le récit biblique tout en suggérant qu'il existe une forme de complicité avec les sodomites, voire une tentation pédérastique au sein de l'Église.

Il appert que les diverses réécritures de Voltaire savent ce qui constituait le fondement biblique de la répression homosexuelle dans l'Église. Montrer l'absurdité du texte biblique, c'est *de facto* déstabiliser la légitimité ecclésiastique de la dénonciation du crime qualifié de *contre nature*, et faire œuvre de subversion quant aux lois de l'État fondées sur le droit vétér testamentaire. Didier Godard a ainsi pu avancer que Voltaire a été un lointain précurseur de D. S. Bailey, qui publie en 1955 seulement *Homosexuality and Western Christian Tradition* « pour contester l'interprétation traditionnelle de l'épisode de Sodome »²². Certes, Voltaire n'est pas nécessairement favorable à l'homosexualité²³, mais ses écrits visent à dénoncer les fondements du discours ecclésiastique sur le sexe et à montrer l'embarras théologique de ceux qui tentent d'articuler ce discours aux Écritures.

20 OCV, t. 79^A (I), p. 318, n. (ak).

21 Voir, dans le *Dictionnaire philosophique*, l'article « Ange » : l'énonciateur pose une question rhétorique concernant les anges. « Comment n'auraient-ils pas eu de corps, puisqu'ils buvaient et mangeaient, et que les habitants de Sodome, voulurent commettre le péché de la pédérastie avec les anges qui allèrent chez Loth ? » (éd. sous la direction de Christiane Mervaud, OCV, t. 35 [1994], p. 338).

22 Didier Godard, *L'Amour philosophique. L'homosexualité masculine au siècle des Lumières*, Béziers, H&O, 2005, p. 170.

23 Notre propos n'est pas d'entrer dans ce débat, dont certains aspects sont éclairés ici même par Marc Hersant (« Sodome à Potsdam : les passions entre hommes dans les *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire* », p. 101-115) et Christophe Paillard (« Les libertés sexuelles de Voltaire : hétérosexualité, homosexualité et autosexualité dans les *Questions sur l'Encyclopédie* », p. 117-131). Signalons juste, dans *Le Prix de la justice et de l'humanité* (1777), l'article XIX, « De la sodomie », consacré à cet aspect juridique : Voltaire y fustige les peines violentes, mais admet le délit.



IMPUISSANCE DES COMMENTATEURS

En effet, dans *La Bible enfin expliquée*, les aumôniers soulignent tellement leurs difficultés de compréhension du récit biblique que le titre apparaît comme une antiphrase. Leurs commentaires sont structurés, rythmés par l'aveu de leur perplexité :

L'histoire du Lévite et de sa femme ne présente pas moins de difficultés. Elle est isolée comme la précédente, et rien ne peut indiquer en quel temps elle est arrivée. [...]

Mais nous verrons dans ce système une difficulté presque insurmontable. [...]

Si cette aventure arriva durant la grande servitude de quarante ans, on est embarrassé de savoir comment. [...] Cette difficulté est grande. Nous ne dissimulons rien. [...]

Cette manière de repeupler une tribu a paru bien singulière à tous les critiques [...] ²⁴.

72

Le montage de ces citations rend visibles les reprises, les anaphores, ainsi que la déclinaison de deux réseaux lexicaux, l'un de la difficulté, l'autre de l'étonnement, toujours en relation avec le texte biblique : les aumôniers sont confrontés à un texte qui leur résiste. En même temps, ils se déclarent animés par la volonté de « justifier » ce texte, voire de l'« excuser », comme s'ils en étaient responsables, comme s'il était leur et qu'ils devaient des comptes devant un tribunal imaginaire, qui pourrait bien être celui de la raison et de la morale. À plusieurs reprises, ils s'essaient à des tentatives d'explication qui sont clairement des justifications. Or, le lexique de l'aveu ou la mention de leurs affects dissonent dans une démarche d'analyse critique. Voltaire nous fait bien sentir que les aumôniers parlent de l'intérieur de la *doxa* catholique et même de son langage. Et l'on comprend que c'est l'emprise de cette *doxa* et surtout celle de la morale chrétienne qui les empêche de comprendre le texte biblique. Ainsi, leurs commentaires de l'épisode du rapt des vierges de Silo manifestent leur ignorance et révèlent qu'ils n'arrivent pas à échapper à la lecture univoque des détenteurs de la morale chrétienne :

Nous ne savons comment excuser cette nouvelle manière de compléter le nombre des six cents filles qui manquaient aux Benjamites. C'est précisément devant l'arche qui était à Silo, selon le texte ; c'est dans une fête célébrée en l'honneur du Seigneur, c'est sous ses yeux que l'on ravit deux cents filles. Les Israélites joignent ici le rapt à l'impiété la plus grande. On doit convenir que tout cet amas d'atrocités du peuple de Dieu est difficile à justifier ²⁵.

²⁴ *OCV*, t. 79A (I), p. 318-322, n. (ak), (al), (am) et (ar).

²⁵ *Ibid.*, p. 322, n. (as).



Il s'agit du dernier épisode de Juges, XXI, qui traite de la régénération de la tribu des Benjamites afin que demeurent les douze tribus d'Israël. Se déclarant impuissants à justifier la péripétie du viol collectif, les aumôniers mettent en avant le fait que l'enlèvement a lieu devant l'arche de Silo, ajoutant au crime crapuleux le blasphème, l'ensemble montrant sous un jour très dépréciatif ceux qui devraient être les champions de Dieu. C'est pourtant un mytheme aisément identifiable : rapt et sacré sont scellés dans la mythologie grecque – qu'on songe à l'enlèvement d'Europe ou de Proserpine – et fonctionnent souvent ensemble dans des récits de fondation, tel le célèbre texte de Tite-Live racontant le viol de Lucrece comme un événement fondateur de la République romaine, ou le récit légendaire de l'enlèvement des Sabines.

Silo est un espace sacré où s'accomplit le rituel de la danse pour la fécondité²⁶. L'étonnement des aumôniers ne peut ici être relayé par celui de Voltaire : la critique voltairienne, si elle devait s'exercer, pourrait voir dans cette péripétie une preuve supplémentaire de ce que le texte biblique est une fable puisant ses sources dans la mythologie grecque²⁷. C'est pourquoi, dans *La Bible enfin expliquée*, il ne s'agit pas seulement de la mise en scène d'une forme de naïveté feinte qui consisterait à révéler des apories de sens extérieures à l'univers des personnages, dispositif discursif pourtant classique de la critique des Lumières²⁸ : ici, les apories sont présentées comme internes aux personnages, à leur système de pensée. À travers le point de vue des aumôniers transparait alors celui, divergent, de l'énonciateur, rendant manifeste le fait que, lorsque le texte biblique rencontre la critique morale, le problème ne vient pas du texte biblique, mais de la morale chrétienne à partir de laquelle il est lu. Aussi pouvons-nous conclure que Voltaire non seulement parle à partir du lieu qu'il dénonce, les commentaires exégétiques, mais aussi à partir d'un référent moral qui se dérobe.

26 Les historiens Pierre Bordreuil et Françoise Briquel-Chatonnet estiment que la danse pré-nuptiale ici décrite est vraisemblablement un vestige canéen ancien, qui entrera par la suite dans le rituel d'une des fêtes canoniques israélites. Dénommée plus tard « fête des Tabernacles », elle conservera dans le judaïsme sa connotation agraire, évoquée par le vignoble, lieu de la farandole. Voir *Le Temps de la Bible*, Paris, Fayard, 2000, p. 57.

27 La communauté des mythes fictifs entre fables païennes et récits bibliques est devenu un *topos* de la littérature clandestine. David Lévy montre qu'une part essentielle de la critique est consacrée à mettre au jour les emprunts du Pentateuque aux cosmogonies, mythologies, croyances et rites des païens. Voir *Voltaire et son exégèse du Pentateuque : critique et polémique*, SVEC, n° 130 (1975).

28 C'est toute la différence avec les personnages de conte que sont par exemple l'Ingénu ou Amabed. Ceux-ci expriment des points de vue extérieurs aux discours apologétiques ; leur naïveté met à nu des contradictions propres à ces discours. Les locuteurs-aumôniers parlent de l'intérieur de ce discours selon un double point de vue rationaliste et moral qui est variablement pris en charge par le point de vue surplombant de l'énonciateur. La polyphonie énonciative est difficile à démêler pour le lecteur.



AMNÉSIE DES COMMENTATEURS

Or, les réécritures paraphrastiques du récit de Sodome laissent entrevoir une autre cause aux difficultés d'explication ou de transmission rencontrées par le jeune licencié Zapata, dont la succession de questions rhétoriques dit suffisamment qu'il s'affronte à une butée morale, ou par les aumôniers de *La Bible enfin expliquée*. Leur commentaire de Genèse, XIX, fait appel à un ensemble d'interprétations fondées sur la nature des anges :

74

Nous avouons que le texte confond ici plus qu'ailleurs l'esprit humain. Si ces deux anges, ces deux dieux, étaient incorporels, ils avaient donc pris un corps d'une grande beauté pour inspirer des désirs abominables à tout un peuple. Quoi ! les vieillards et les enfants, tous les habitants, sans exception, viennent en foule pour commettre le péché infâme avec ces deux anges ! Il n'est pas dans la nature humaine de commettre tous ensemble publiquement une telle abomination, pour laquelle on cherche toujours la retraite et le silence. Les Sodomites demandent ces deux anges comme on demande du pain en tumulte dans un temps de famine. Il n'y a rien dans la mythologie qui approche de cette horreur inconcevable. Ceux qui ont dit que les trois dieux, dont deux étaient allés à Sodome, et un était resté avec Abraham, étaient Dieu le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, rendent encore le crime des Sodomites plus exécration, et cette histoire plus incompréhensible.

La proposition de Loth aux Sodomites, de coucher tous avec ses deux filles pucelles, au lieu de coucher avec ces deux anges, ou ces deux dieux, n'est pas moins révoltante. Tout cela renferme la plus détestable impureté, dont il soit fait mention dans aucun livre²⁹.

On a vu ces anges investis d'un corps charnel désirable, mais ici le commentaire va plus loin car, à travers la question de la nature des anges, c'est l'axiome fondateur de la Trinité et celui de l'Incarnation qui sont convoqués. À nouveau, le point de vue des aumôniers paraît fort embarrassé tout en faisant référence à un substrat exégétique ou théologique. Nous pensons que la clef de leur discours allusif pourrait être le *De la Trinité* de saint Augustin, mais en tant que tradition perdue, oubliée :

L'Écriture raconte donc tout d'abord que deux anges arrivèrent à Sodome, que Loth les vit, qu'il leur offrit l'hospitalité, et qu'il leur parla au pluriel jusqu'à ce qu'il eût quitté la ville ; puis elle continue en ces termes : « Et après qu'ils l'eurent emmené hors de la ville, ils lui dirent : Sauve ta vie ; ne regarde point derrière toi,

29 *OCV*, t. 79A (I), section « Genèse », p. 141-142, n. (cb).

et ne t'arrête point dans cette contrée : mais sauve-toi sur la montagne, de peur que tu ne périsses avec les autres. Et Loth leur répondit : Mon Seigneur, je vous prie, puisque votre serviteur a trouvé grâce devant vous », et le reste [En note : Gen., XIX, 1-19]. Pourquoi donc Loth dit-il aux deux anges : « Je vous prie, Seigneur », si celui qui était Dieu s'était déjà retiré et n'avait laissé que ses anges ? Pourquoi encore ce mot, Seigneur, au singulier, et non au pluriel ? Direz-vous qu'il ne s'adressait qu'à un seul ? mais alors pourquoi l'Écriture s'exprime-t-elle ainsi : « Loth *leur* répondit : Mon Seigneur, je vous prie, puisque votre serviteur a trouvé grâce devant vous » ? Évidemment, il est ici question de deux personnes ; et Loth qui leur parle comme à un seul, reconnaît en elles l'unité de nature, et confesse qu'elles ne sont qu'un seul Dieu. Mais quelles sont ces deux personnes ? Le Père et le Fils, ou le Père et l'Esprit-Saint, ou plutôt le Fils et l'Esprit-Saint ? Cette dernière hypothèse me paraît la plus vraisemblable. Car ces deux anges se disent envoyés, ce que nous disons également du Fils et du Saint-Esprit, tandis que jamais l'Écriture ne l'affirme du Père³⁰.

75

Saint Augustin s'interroge sur l'identification des anges : l'approximation numérale observée dans le texte signifierait « l'unité de nature », ces deux anges qui seraient le Fils et le Saint-Esprit réalisant l'humanité christique. Leur érotisation au regard des habitants de Sodome traduit la nature sexuelle d'un Dieu-fait-homme. Les propos de saint Augustin participent de l'autre discours de l'Église sur le sexe, essentiel dès les premiers Pères de l'Église pour se distinguer du docétisme, prônant la nature divine du Christ et niant le mystère de l'Incarnation ou du moins la réalité physique de ses souffrances. Pierre-Emmanuel Dauzat évoque ce double langage du discours chrétien sur le sexe, l'un moral, régulant la place du sexe et ses enjeux dans la société, l'autre théologique, fondé sur l'importance du corps-phallus du Christ pour prouver son incarnation, la nécessité que les anges, figures du divin, aient un corps, la Trinité et la sainte famille dont la dissociation de la sexualité et de la procréation autorise tous les accouplements possibles³¹.

Le dispositif énonciatif mis en place dans *La Bible enfin expliquée* nous conduit à penser que c'est moins la pensée augustinienne, même pas nommée, qui est visée, que l'incapacité des aumôniers à la comprendre, leur traduction la rendant absurde : ils ont perdu la clef de ce qui est pourtant fondateur du christianisme. Leur amnésie de l'autre langage chrétien sur le sexe produit également leur incompréhension du Livre des Juges. La parodie

³⁰ Saint Augustin, *De la Trinité*, livre II, chap. 12, « Apparition faite à Loth », dans *Œuvres complètes*, traduites en français sous la direction de Jean-Joseph-François Poujoulat et de l'abbé Jean-Baptiste Raux, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1864-1873, 17 vol., t. XII, p. 380.

³¹ Pierre-Emmanuel Dauzat, *Les Sexes du Christ. Essai sur l'excédent sexuel du christianisme*, Paris, Denoël, 2007.

serait ici dégradation, abominable copie, car aucun homme ne peut prétendre à remplacer les anges. L'identité de nature opère verticalement : si les anges peuvent être les substituts du Fils et du Saint-Esprit, c'est qu'ils sont le Fils et le Saint-Esprit. Remplacer les anges par les filles de Loth est la substitution par excellence irrévérencieuse, ainsi que le suggère la question rhétorique de Zapata – « Si les Sodomites avaient accepté les deux filles de Loth au lieu des deux anges, en seraient-elles mortes ? »³² – et que le manifeste le récit du Lévite d'Éphraïm : le « vilain » prêtre est un objet de désir invraisemblable, qui peut être remplacé par sa femme, elle-même figure caractérisée principalement par son statut de remplaçante. Désignée alternativement ou conjointement³³ par les trois termes de *maîtresse*, *femme* ou *concupine*, indéfinie dans son statut social et dans sa relation conjugale, elle n'est mentionnée chez Voltaire que pour être immédiatement abandonnée aux Sodomites par le Lévite. Substitut sexuel, elle permet l'assouvissement d'une pulsion sexuelle à l'état brut, animal, hors de toute sublimation érotique. Voltaire suggère ainsi le passage de l'érotisation à la crudité d'un sexe grotesque, sans Éros, *via* le « vilain prêtre » ou sa copie de femme³⁴.

La pornographie naît de la perte amnésique de l'*autre* langage de l'Église sur le sexe : elle est exhibition du sexe coupé de son discours chrétien. On songera ici aux analyses célèbres de Leo Steinberg sur la peinture, qui explicitent le soubassement théologique de la pornographie : l'érotisation des peintures émanait d'une lecture des Pères de l'Église qui, tels Augustin ou Origène, pensaient le sexe du Christ à sa naissance et à sa mort, corps glorieux et phallique de la Résurrection, et prênaient une individuation du sexe et son autonomisation³⁵. L'oubli de leur discours laisse un sexe sans support : lorsque disparaît le corps de la résurrection, ne demeure que l'autonomisation du sexe. Lire le récit du Lévite comme le prolongement dégradé, le tirant vers un régime libertin, d'un récit où se donne à voir l'érotisation du regard de l'homme sur le divin, n'est possible que si l'on connaît ou active les axiomes fondateurs du

³² *OCV*, t. 62, p. 392.

³³ Il est en effet très révélateur que l'énonciateur de l'*Examen important* joigne dans un même syntagme une double désignation : « Le Lévite compose avec eux et leur abandonne sa maîtresse ou sa femme, dont ils jouissent toute la nuit, et qui en meurt le lendemain matin » (*OCV*, t. 62, p. 197-198 ; nous soulignons).

³⁴ On considère ici que le désir est le processus fondamental de l'érotisme alors que la pornographie se fonde sur la pulsion. On entendra par érotisme l'excitation du désir sexuel pour un objet entrevu, deviné, alors que la pornographie induit les notions de plaisir, d'assouvissement d'une pulsion sexuelle grâce à un objet vu, montré, exhibé. L'érotisme investit son objet d'un imaginaire et d'un discours alors que la pornographie en fait l'économie. Les Gabaonites ne désirent pas la concubine, mais assouvisent leur pulsion sexuelle en la violant.

³⁵ Leo Steinberg, *La Sexualité du Christ dans l'art de la Renaissance et son refolement moderne* (1983), Paris, Gallimard, coll. « L'infini », 1987.

christianisme. Le transfert opéré par Voltaire de la mention de la généralisation de la passion sodomitique de Genèse, XIX, où tous les habitants désirent les deux anges, dans les dernières réécritures du récit du Lévite, tend également à en révéler la dimension érotique. Alors que la réécriture du *Sermon* est fidèle au Livre des Juges, XIX (« Quelques Benjamites veulent absolument commettre le péché de sodomie avec le Lévite »³⁶), la généralisation devient de plus en plus assumée : « et voilà les Benjamites qui veulent commettre le péché de sodomie avec ce vilain prêtre »³⁷ ; « [il] devint l'objet de la passion sodomitique de tous les Gabaonites »³⁸ ; « Mais il prétend qu'il n'est guère possible qu'un prêtre marié [...] pût inspirer des désirs impudiques à toute une ville »³⁹. La passion légitimée par l'aura extraordinaire attachée aux êtres de lumière de Genèse, XIX, devient passion incongrue, absurde, monstrueuse, du vilain Lévite.

Pour mesurer, sur ce terrain libertin, la puissance et la portée exacte des réécritures voltairiennes, on peut revenir sur le parallèle avec Sade, tel que l'a proposé l'étude de Michel Delon rapprochant *Les Questions de Zapata* de *La Nouvelle Justine* : « Il faut parfois la surenchère qu'impose Sade pour apprécier l'art avec lequel Voltaire joue de l'allusion et de la litote »⁴⁰. Le personnage du marquis de Bressac, sodomite matricide, reprend à son compte et pour son *modus vivendi*, l'essentiel des questions du licencié de Salamanque, dont celle portant sur le récit du Lévite, comme on peut le constater en rapprochant les deux citations :

Quelle couleur faudra-t-il que je donne à l'histoire du Lévite qui étant venu sur son âne à Gabaa ville des Benjamites, devint l'objet de la passion sodomitique de tous les Gabaonites qui voulurent le violer⁴¹ ?

Comment adoucirez-vous l'immoralité du joli petit conte de ce Lévite venu sur son âne à Gaba et que les gens de cette ville veulent enculer⁴² ?

³⁶ OCV, t. 49A, p. 86.

³⁷ OCV, t. 62, p. 197.

³⁸ OCV, t. 62, p. 391.

³⁹ OCV, t. 79A (I), p. 318, n. (ak).

⁴⁰ Michel Delon, « Sade et la réécriture des *Questions de Zapata* », dans Christiane Mervaud et Ulla Kölving (dir.), *Voltaire et ses combats*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, 2 vol., t. II, p. 1129-1135.

⁴¹ *Les Questions de Zapata*, OCV, t. 62, p. 391.

⁴² Sade, *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu*, dans *Œuvres*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, 3 vol., t. II, p. 484.



Voltaire ne franchit pas le seuil de la convenance linguistique⁴³, même s'il énonce la violence sexuelle du récit biblique, là où Sade devient franchement pornographique. L'intention d'adoucir l'immoralité s'oppose à une écriture inconvenante, amplifiant la charge sexuelle du texte biblique. Notons, par exemple, la clausule par la lexie *enculer* ou les paronomases sexuelles *contel/con* et *Lévite/le vit*. Ce faisant, l'énonciateur sadien exhibe une contradiction entre une intention déclarée et un faire réalisé. Ainsi, Sade ne se contente pas de franchir le seuil de la convenance ; il pousse jusqu'à la contradiction les ambiguïtés de l'énonciation voltairienne. Si l'on revient à l'énoncé de Zapata, on perçoit mieux l'ironie agissant sous la figure de la litote. L'intertexte sadien éclaire d'un jour nouveau le fait que vouloir catéchiser le texte biblique selon la morale chrétienne relève, pour le jeune licencié, d'une impossible mission... Mais si les deux auteurs marquent l'impossibilité d'adoucir un récit intrinsèquement violent, irrécupérable par la morale chrétienne, l'énergie du libertinage sadien permet de transformer en élan positif du désir ce qui apparaît, chez Voltaire, comme l'expression d'une dénaturation du désir, caractérisant, ainsi que nous l'avons vu, l'ensemble de la société humaine, l'utilisation de l'adjectif indéfini « tous » dans « tous les Gabaonites » soulignant singulièrement cette invraisemblance.

78

En tout état de cause, le choix de notre corpus paraît emblématique de l'intérêt porté par Voltaire aux scandales bibliques. Si la réflexion sur le sexe, le désir sexuel, l'homosexualité, le corps nu des martyrs, y occupe une place essentielle, c'est que le discours ecclésial fondé sur des récits bibliques ou des hagiographies se préoccupe pour sa part essentiellement de la *régulation* du sexe. Ses réécritures voltairiennes, par un jeu complexe de co-énonciation, révèlent les apories de ce discours et son incapacité à expliquer la Bible si ce n'est en forçant le sens du texte par un figurisme univoque.

Mais Voltaire donne aussi à entendre qu'à côté de sa *doxa* morale, l'Église a également suscité un autre langage sur le sexe, notamment grâce à l'exégèse des Pères de l'Église. Cette « fange de la théologie »⁴⁴ que Voltaire connaît très bien, jusqu'au vertige pourrions-nous dire, permet de comprendre l'érotisation des images religieuses et l'inspiration chrétienne d'un certain imaginaire pornographique. Il nous semble en effet que les réécritures voltairiennes révèlent que l'exégèse des textes bibliques connaît aussi ce glissement de l'érotisation à la pornographie, depuis la fascination du regard lors de la Renaissance pour

⁴³ Philip Stewart souligne d'ailleurs que l'écriture de Voltaire n'est jamais inconvenante : voir *Engraven desire: Eros, Image, and Text in the French Eighteenth Century*, London, Durham, 1992.

⁴⁴ L'expression se trouve au chapitre 37 de *Examen important* (OCV, t. 62, p. 337), à propos de l'évocation des controverses sur les deux natures de Jésus.



les représentations d'un sexe sublimé, jusqu'à leur interdit dans le cadre de la Contre-Réforme, suscitant la persistance d'images du sexe désormais coupées de leur substrat théologique. La dimension visuelle de l'écriture voltairienne revêt alors une signification particulière : elle est marquée par l'érotisation d'un regard qui sait percevoir dans le récit religieux la part de l'image⁴⁵. Les dispositifs complexes de co-énonciation caractérisant les divers textes du corpus permettent de donner à entendre les divergences de point de vue en ce moment particulier de sécularisation d'une pensée théologique du sexe, qui explique en grande part l'amnésie actuelle de l'origine chrétienne de la sexualité occidentale⁴⁶. Voltaire n'a pas sous-estimé son ennemi : il sait qu'à côté du discours propre à ce que Nietzsche appellera la « moraline » et qui est impuissant face à la complexité des Écritures, se tient le discours patristique, beaucoup plus subtil et donc, à ses yeux, dangereux. Dans la répétition même des réécritures, dans ce retour obsessionnel des mêmes récits scandaleux – sans qu'il soit aisé de savoir s'il s'agit d'une parodie de l'obsession de l'Église pour le sexe ou d'une obsession qui appartienne en propre à Voltaire –, il se dit quelque chose qui est peut-être plus que de l'ordre du symptôme, d'un signe échappant à son auteur : les indices d'une pensée interrogeant ses propres limites. Dans l'article « Corps » du *Dictionnaire philosophique* se découvrent les résistances du corps à toute rationalisation. Il s'agit donc plus d'une crise de la raison que de la morale même si le fait de ne pouvoir inscrire le corps dans un discours rationnel suscite des inquiétudes. Tout en étant le promoteur de la rationalité classique, Voltaire en a aussi perçu les limites et s'il se moque des théologiens rationalistes qui ont perdu leur grille de lecture eschatologique, son refus de toute spéculation oiseuse sur des questions échappant à toute réponse définitive le place face à l'opacité d'une sexualité, à l'énigme d'un corps mû par des affects et des pulsions.

45 Cette érotisation du regard permet aussi de comprendre le paradoxe de Diderot dénonçant le discours théologique chrétien tout en louant dans ses *Salons* les sujets d'inspiration biblique.

46 Pierre-Emmanuel Dauzat, qui s'étonne que Michel Foucault ait « curieusement néglig[é] » la part chrétienne de la modernité sexuelle au profit d'une origine grecque ou latine, définit ainsi l'amnésie : « La déchristianisation du savoir et des croyances n'enlève rien à la chrétienté de nos formes de pensées, de nos usages et de nos valeurs » (*Les Sexes du Christ, op. cit.*, p. 10).

