

Alain Gignac

Résister au texte pour repenser les «genres»?

Expérimentation herméneutique à partir de Romains 1,18-32

Trotz seiner Probleme kann Röm 1,18-32 (und 2,1) zur Genderreflexion beitragen, gewissermassen als Katalysator, der unsere (patriarchalen oder feministischen) Vorverständnisse zu destabilisieren sowie die Debatte über die auf dem Spiel stehenden Werte zu vertiefen hilft. Mit zwei sukzessiven Lektüren versuche ich zu zeigen, dass Röm 1,18-32 unser Gottesbild zugleich konstruiert und dekonstruiert, damit auch unser Bild vom Menschen, von Mann und Frau. Daraus ergibt sich eine doppelte Hypothese: 1) Die Geschlechterbeziehung in Röm 1, die als pervertiert und als Folge der Idolatrie dargestellt wird, muss als Antithese zur Geschlechterbeziehung nach Gen 1 verstanden werden (Intertextualität). 2) Gleichzeitig stellt Röm 1 durch Widersprüche, Übertreibungen und «logozentrische» Polaritäten die *Theo*-logie selbst als potentiell falsche in Frage, die eine zu einfache, hierarchische und rigide Mann – Frau – Dichotomie begründet (Dekonstruktion). Aus der Spannung zwischen den beiden Lektüren entsteht eine Intuition: Kann man einen theologischen und anthropologischen Diskurs konstruieren, indem man weniger mit Begriffen der Vertikalität als der Horizontalität, der Ordnung als der Harmonie, des Dualismus als der Komplexität, der Hierarchie als der Reziprozität arbeitet? Wäre in Gott und im Humanen nicht Raum für eine Versöhnung zwischen Logos (Intelligenz, Unterscheidungsfähigkeit, Wahrheit) und Leidenschaft, jenseits der Dichotomien, die Röm 1,18-32 strukturieren?

How (...) can these texts help us to think about theory, power, solidarity, and resistance around the crucially reorienting categories of gender, ethnicity, race, and class which dominate cultural thinking today? (...) Does Paul help us to think about pressing questions about our own day, or does he foreclose discussion? Do his *modes of thought* offer us help for thinking, or do they diminish the possibilities for liberation¹?

¹ Elizabeth A. CASTELLI, «Romans», dans Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Ann BROCK et Shelly MATTHEWS, dir., *Searching the Scriptures*, New York, Crossroad, 1994, p. 272-300 (ici p. 296-297).

Problématique: puisqu'il faut lire ce texte...

«Du ciel, en effet, se révèle la colère de Dieu contre toute impiété et injustice des humains qui retiennent la vérité captive de l'injustice» (Rm 1,18). À première vue, il n'est pas évident de réfléchir sur la problématique des «genres» à partir de Rm 1,18-32. Il s'agit plutôt du *locus classicus* de la possibilité d'une théologie naturelle, du moins du côté catholique: peut-on connaître Dieu par la raison humaine²? Plus récemment, du fait qu'il constitue l'un des rares textes du Nouveau Testament (et de toute la Bible) à traiter explicitement de l'homosexualité, Rm 1,18-32 est aussi devenu le champ de bataille de la controverse visant à légitimer ou condamner bibliquement l'homosexualité³. À vrai dire, le premier réflexe est toujours de se méfier de ces

² Voir Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique* / édité par Peter HÜNERMANN et Joseph HOFFMANN, Paris, Cerf, 1996 (V.O.All 1991), no 3004. Avec le recul, on constate cependant que ce débat sur la possibilité d'une théologie naturelle, prônée par Vatican I et le protestantisme libéral au XIXe siècle, et récusée par Karl Barth, a quelque peu vieilli. Parmi les articles récents sur le sujet: Antoine FEUILLET, «La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom 1,18-23», *Lumière et Vie* 14 (1954), p. 63-80; James BARR, «La foi biblique et la théologie naturelle», *Etudes Théologiques et Religieuses* 64 (1989), p. 355-368; Bruce A. BAKER, «Romans 1,18-21 and Presuppositional Apologetics», *Bibliotheca Sacra* 155 (1998), p. 280-298; Ronald E. MAN, «False and True Worship in Romans 1:18-25», *Bibliotheca Sacra* 157 (2000), p. 26-34.

³ Nonobstant l'effet de mode dont il ne faut pas être dupe, il me semble que ce genre de débat ne conduit nulle part: on utilise trop souvent la Bible pour cautionner une idéologie préalable, alors qu'on ne peut déterminer une éthique contemporaine avec la Bible pour seul appui. Tout au plus peut-on se servir du texte comme d'un catalyseur pour approfondir notre réflexion sur les enjeux et les valeurs en cause, et pour déstabiliser, justement, nos précompréhensions — comme le présent essai entend faire à propos des genres. Pour un résumé du débat sur

lectures qui imposent au texte un questionnement qui lui est étranger, que ce soit en terme de théologie naturelle, d'homosexualité ou de construction des genres. Ne s'avère-t-il pas plus prudent de suivre le consensus des principaux commentaires actuels, qui semble aller de soi et se fonder sur l'objectivité du texte⁴? Selon cette interprétation normative, la fonction rhétorique de Rm 1,18-32 dans l'ensemble de l'argumentation de la lettre serait claire. Après avoir démontré en Rm 1,18-3,20 la profondeur et l'universalité du péché humain qui encourt la colère divine, Paul fait éclater de manière contrastée la manifestation salvifique de la justice de Dieu en Jésus Christ, en Rm 3,21-31⁵. Toutefois, cette lecture impose elle aussi une certaine cohérence au texte,

l'homosexualité: David E. MALICK, «The Condemnation of Homosexuality in Rom 1:26-27», *Bibliotheca Sacra* 150 (1993), p. 327-340 et John NOLLAND, «Romans 1:26-27 and the Homosexuality Debate», *Horizons in Biblical Theology* 22 (2000), p. 32-57.

⁴ Commentaires consultés, par ordre chronologique: Marie-Joseph LAGRANGE, *Épître aux Romains*, Coll. «Études bibliques», Paris, Gabalda, 1931⁴; Charles E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Coll. «International Critical Commentary», Edinburgh, Clark, 1975; 1979; Ernst KÄSEMANN, *Commentary on Romans* / trad. par G.W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans; London, SCM Press, 1980 (V.O.All. 1973); James D.G. DUNN, *Romans 1-8; Romans 9-16*, Coll. «Word Biblical Commentary; 38 a-b»), Dallas, Word Books, 1988; Joseph A. FITZMYER, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, Coll. «Anchor Bible; 33», New York, Double Day, 1993; Brendan BYRNE, *Romans*, Coll. «Sacra Pagina; 6», Collegeville, Liturgical Press, 1996. Les commentaires seront par la suite désignés par le seul nom de leur auteur.

⁵ De manière plus fine, l'argumentation pourrait aussi se résumer ainsi: en sa face négative (complètement dépassée en sa face positive: Rm 3,21-4,25), la justice divine se manifeste en colère pour tous (Rm 1,18-3,20), ce qui veut dire: pour tous les humains, inexcusables (Rm 1,18-2,16), dont les Juifs finalement ne se distinguent pas (Rm 2,17-3,9), puisqu'il n'est pas de juste (Rm 3,10-20). Récemment, deux auteurs se démarquent de cette lecture consensuelle,

d'autant plus terrible qu'on n'en mesure pas toujours les conséquences⁶.

En y regardant à deux fois, on peut même se demander, de manière plus radicale, s'il est pertinent de lire un tel texte. Quelqu'un qui ne serait pas enthousiasmé par la problématique de la théologie naturelle ou par le débat sur l'homosexualité, qui remettrait en question la lecture augustinienne et luthérienne de la lettre⁷, ou qui serait rebuté par la teneur *théo*-logique de Rm 1,18-32, pourrait être tenté de passer rapidement sur cette ouverture quasi wagnérienne de *Romains*⁸. Et pourtant,

refusant d'attribuer la théologie de Rm 1,18-32 (et même Rm 2,1-19) à Paul: Calvin L. PORTER, «Romans 1,18-32. Its Role in the Developing Argument», *New Testament Studies* 40 (1994), p. 210-228 et William O. WALKER, «Romans 1:18-2:29: A Non-Pauline Interpolation?», *New Testament Studies* 45 (1999), p. 533-552.

⁶À l'exception de BYRNE (1997), tous les autres commentateurs appréhendent l'homosexualité comme l'illustration purement rhétorique de la condition pécheresse universelle de l'humain, sans voir les conséquences que cette interprétation peut avoir concernant l'homosexualité (pour eux, il semble aller de soi que l'homosexualité soit associée au péché, du moins dans la mentalité juive du Ier siècle dont est tributaire Paul de Tarse). Or, le mot *péché* n'apparaît qu'en Rm 2,12-13.

⁷ Stanley K. STOWERS, *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, New Haven; London, Yale University Press, 1994 — que j'ai présenté dans une note critique: «Déconstruire notre lecture de Romains pour reconstruire notre théologie? À propos de l'ouvrage de S.K. Stowers: A Rereading of Romans», *Laval Théologique et Philosophique* 54 (1998), p. 181-193

⁸ En fait, je me demande si je n'ai pas succombé à une telle tentation, à l'occasion de ma collaboration à *la Bible, nouvelle traduction* (Montréal, Médiaspaul; Paris, Bayard, 2001), où je règle le cas de Rm 1,18-32 par une note un peu cavalière dont la brièveté ne relève pas seulement des contraintes éditoriales: «L'anthropologie paulinienne (d'inspiration stoïcienne) n'est pas celle du XXe siècle. Il s'agit d'illustrer les conséquences chaotiques du refus de Dieu, non de réfléchir sur l'homosexualité» (p. 3037).

ce texte a une fonction canonique et a derrière lui une longue et productive *Wirkungsgeschichte*...

Or, en retournant une troisième fois au texte, pour m'interroger, à l'invitation de la Société canadienne de théologie⁹, sur le lien entre la problématique des genres et l'objet de mes recherches qu'est la *Lettre aux Romains*, j'ai pris conscience que le texte construit effectivement les genres, peut-être d'une manière hiérarchique et dichotomique — j'y reviendrai. Le thème même de l'homosexualité y est présent à titre de confusion des sexes (ou devrais-je dire: confusion des genres¹⁰?) J'ai aussi découvert que dans une lettre qui prétend ébaucher les grandes lignes d'un salut universel qui concernerait toute l'humanité, Rm 1,18-32 est le seul texte, avec Rm 7,1-4, où les deux genres apparaissent¹¹. Ces observations soulèvent au moins trois questions. 1) Lorsque d'entrée de jeu j'ai traduit plus haut, presque mécaniquement (par réflexe féministe?), ἀνθρώπων par humain (Rm 1,18), est-ce que je n'ai pas édulcoré le texte

⁹ La présente étude a fait l'objet d'une communication au 38^e Congrès de la Société canadienne de théologie (octobre 2001) ayant pour thème: «Genres et théologies».

¹⁰ Si la question homosexuelle ne peut certes être évitée en Rm 1,18-32, on a donc intérêt à la situer dans la problématique plus vaste de la construction des genres. Voir l'étude de Bernadette J. BROOTEN qui a fait date: «Paul's Views on the Nature of Women and Female Homoeroticism», dans C.W. ATKINSON, C.H. BUCHANAN, M.R. MILES., dir., *Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality*, Wellingborough, Crucible, 1997 (1995), p. 61-97.

¹¹ CASTELLI, «Romans», p. 276-281. Il existe peu d'études de *Romains* en fonction de la problématique des genres. Outre CASTELLI et BROOTEN («Paul's Views on the Nature of Women»), signalons deux communications au Congrès de la Society of Biblical Literature, Nashville, 2001: Teresa J. Hornsby, «The Gendered Sinner in Romans 1-7»; Pamela Eisenbaum, «'A remedy for Having Been Born of Woman': Jesus, Gender, and Genealogy in Romans».

Paulinien, qui s'inscrit dans une logique patriarcale? 2) Pourquoi l'argumentation conjugue-t-elle l'anthropos, en ces deux endroits précis, en mâle et femelle? 3) Comment penser les genres aujourd'hui à partir d'une telle anthropologie qui, peu importe qu'elle vise l'homme ou l'humanité, s'articule dans un binôme mâle / femelle ou mari / femme, sujet à la critique derridienne du logocentrisme¹²?

Curieuse lettre que *Romains*, écrite par un homme immergé dans une société patriarcale, dont le dernier chapitre (Rm 16) est peut-être celui où, dans tout le Nouveau Testament, les femmes sont le plus positivement présentes¹³, et dont les deux textes qui posent les choses en terme de «genre» subordonnent la femme à l'homme, en quelque sorte.

Il me fallait donc revisiter Rm 1,18-32. D'ailleurs, comment pourrais-je interpréter les autres chapitres de l'œuvre, si je passe trop rapidement sur le premier? Dans un premier temps, je me suis appliqué à comprendre le fonctionnement du texte en sa logique propre, avant tout théologique et verticale, de haut en bas. En respectant l'ordre du texte (tant celui de la lecture que celui de la hiérarchie qu'il met en place) et en cherchant à saisir ce qu'il construit et surtout, la manière dont il le construit, j'ai pu formuler une première hypothèse. Le rapport des genres en Rm 1, présenté comme perversi et conséquence de l'idolâtrie, doit se décoder comme l'antithèse

¹² CASTELLI, «Romans», p. 285-289.

¹³ Plusieurs femmes exerçant un ministère apostolique sont nommées en Rm 16, notamment la diakonos Phébée, l'apôtre Junia (qui précède Paul dans le Christ), la collaboratrice Prisca, les travailleuses Marie et Persis qui se sont fatiguées pour l'œuvre du Seigneur. Voir Peter LAMPE, «The Roman Christians of Romans 16», dans Karl P. DONFRIED, dir., *The Romans Debate*, Edinburgh, Clark, 1991 (1977), p. 216-230.

du rapport des genres instauré par Genèse 1. Autrement dit, le jeu intertextuel postule un fondement théo-logique du binôme homme / femme.

Dans un deuxième temps, j'ai pris conscience qu'une autre lecture, qui partirait du bas vers le haut, donc inverserait la diachronie de la lecture, pourrait relever des indices qui parsèment le texte et tendent à le faire imploser, sous le poids des contradictions. D'où la formulation d'une seconde hypothèse. *Si, à un premier niveau, Rm 1 se présente comme une critique de l'idolâtrie, il se critique lui-même, à un second niveau, comme susceptible de verser à son tour dans l'idolâtrie. Autrement dit, Rm 1 permet de remettre en question comme susceptible de déviation la théo-logie même qui fonde la dichotomie simpliste et rigide homme / femme.* Le présent essai reprend ces deux moments de ma lecture. Il entend démontrer qu'un texte biblique peut contribuer aujourd'hui à notre réflexion sur la question pressante des genres, sans pour autant prétendre clore la discussion.

Ajoutons une dernière remarque, d'ordre méthodologique. La présente étude, synchronique avant tout, prend le parti de lire un texte dont la délimitation est justifiée et de s'en tenir à cela. Or, cette décision ne doit pas causer une illusion d'optique, car le texte se situe dans un ensemble discursif plus vaste, avec lequel il interagit aussi. Autrement dit, même si je n'en tiendrai pas compte ici, la théologie et l'anthropologie de Rm 1 est nécessairement nuancée ou corrigée par celles de Rm 2, Rm 3, Rm 12-15, etc. Par exemple, la thématique du tribunal et de la justice évolue considérablement du début à la fin de la lettre¹⁴.

¹⁴ Voir mon article: «Dieu juge et avocat», dans Pierre GIBERT et Daniel MARGUERAT, dir., *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002, p. 183-192.

Tableau 1. Texte structuré de Rm 1,18-32 (+2,1)

thèse de Rm 1,18-3,20 18 Du ciel, en effet, se révèle la colère de Dieu contre toute impiété et injustice des hommes (αἰσχροψυχῶν) qui retiennent la vérité captive de l'injustice.

Thèse de Rm 1,18-32

19 Parce que le connaissable de Dieu est pour eux manifeste: Dieu le leur a manifesté. 20 Depuis la **création** du monde, en effet, ses [attributs] invisibles — à savoir sa puissance éternelle et sa divinité — sont rendus visibles à l'intelligence par ses œuvres.

Ils sont donc sans excuse.

21 Parce que, connaissant Dieu, ils n'ont ni célébré son éclat ni ne l'ont remercié comme Dieu; au contraire, ils sont devenus vains dans leurs raisonnements, et leur cœur inintelligent s'est obscurci. 22 Se prétendant sages, ils sont devenus fous.

Dt 4,16-18
A
Gn 1,26-28
Ps 105,20
(LXX)

• 23 Et ils ont **changé** l'éclat du Dieu incorruptible en une ressemblance d'image d'homme (αἰσχροψυχῶν) corruptible, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles.

24 C'est pourquoi **Dieu les a livrés**, par les désirs de leur cœur, à cette impureté pour déshonorer leurs corps de leur propre fait.

AA

• adjustright25 Ceux-là ont **échangé** la vérité de Dieu pour le mensonge et ont adoré et servi la **créature** au lieu du **Créateur** — lequel est béni pour [tous] les siècles. Amen !

26 À cause de cela, **Dieu les a livrés** à des passions déshonorantes.

AAA

• Leurs femelles (qhl eiaī), en effet, ont **échangé** l'utilisation naturelle pour celle qui est contre nature, 27 et pareillement les mâles (aīfsenej), abandonnant l'utilisation naturelle de la femelle (qhl eiaīj), se sont enflammés de désir les uns pour les autres, œuvrant l'infamie de mâle à mâle (aīfsenej eō aīfsesin), et recevant en leur personne le salaire de leur égarement.

28 Et puisqu'ils n'ont pas considéré garder la connaissance de Dieu, **Dieu les a livrés** à une intelligence déconsidérée qui n'est pas bon, pour faire les choses inconvenantes

liste

29 — remplis qu'ils sont de toute espèce d'injustice, de perversité, de cupidité, de méchanceté; pleins d'envie, de meurtre, de querelle, de ruse, de perfidie; rapporteurs, 30 calomniateurs, ennemis de Dieu, insolents,

orgueilleux, fanfarons, ingénieux au mal, indociles aux parents, 31 sans intelligence, sans loyauté, sans cœur, sans pitié.

reprise
de la thèse

32 Et bien que connaissant la juste prescription de Dieu — que ceux qui commettent de telles actions méritent la mort — non seulement ils les font, mais ils considèrent positivement ceux qui les commettent.

2,1 C'est pourquoi tu es sans excuse, ô homme,
qui que tu sois, qui juges; car en jugeant autrui tu te condamnes toi-même, puisque tu fais les mêmes choses, toi qui juges

Première lecture (de haut en bas): sans Dieu, un monde sens dessus dessous

Dans le Tableau I de la page 8, je reproduis le texte étudié en mettant en évidence certaines récurrences verbales ou sémantiques qui le structurent — j'utilise la traduction d'Émile Osty, modifiée en certains endroits¹⁵. Si l'argumentation est mise en valeur par cette analyse sémantique et structurelle, c'est bien l'analyse intertextuelle qui me permettra d'explicitier mon hypothèse de lecture.

¹⁵ Émile OSTY et Joseph TRINQUET, *La Bible*, Paris, Seuil, 1973. Les récurrences verbales structurantes (*é*)*changer* et *livrer* sont en **caractère gras**, ainsi que la répétition de la racine de la «création»; le champ sémantique du *voir* est en simple soulignement; celui des passions en double soulignement; celui de *l'honneur* et de la *honte*, en caractères «contour».

Réurrences verbales, champs sémantiques et structure

On constate la reprise déterminante, d'une part de deux verbes de la même racine: $\alpha\Omega\lambda$ $\alpha\lambda\sigma\omega$ et $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma\omega$, qui évoquent le changement (v. 23; 25; 26), d'autre part, du verbe $\rho\alpha\rho\alpha\delta\iota\delta\omega\mu\iota$ (v. 24.26.28). À cela s'ajoute la répétition de l'adjectif $\alpha\Omega\alpha\rho\lambda$ $\omicron\gamma\eta\tau\omicron\upsilon\omicron\upsilon\omicron\upsilon$ (v. 20 et 2,1), et de la racine de la création ($\kappa\tau\iota\lambda\iota\omicron\upsilon\omicron\upsilon$, v. 20.25 et $\kappa\tau\iota\lambda\iota\zeta\omega$, v. 25). En outre, on distingue au moins trois champs sémantiques: 1) les passions (*colère, désir- $\epsilon\theta\iota\mu\iota\alpha$, désir- $\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\kappa\tau\omicron\upsilon\lambda\iota\alpha$, passions, enflammés*); 2) le «voir», lié au logos et à la connaissance (*révèle, connaissable, connaître, connaissance, manifeste (2x), visibles, intelligence (2x), raisonnements, sages, éclat (2x), vérité, considérer (2x), ressemblance, image*) avec son contraire (*invisibles, inintelligent, obscurcir, fous, mensonge, égarement, déconsidérée*); 3) l'honneur et son contraire, la honte (*éclat (2x), (in)corruptible, impureté, déshonorer, déshonorantes, infamie, choses inconvenantes, utilisation naturelle / contre nature*).

Ces observations nous permettent de diviser Rm 1,18-32 (auquel se greffe Rm 2,1 comme un enchaînement vers le texte suivant) en cinq parties:

- Le v. 18 se présente comme la thèse générale de Rm 1,18-3,20: notre texte en serait le premier élément de démonstration.
- Au v. 20, au cœur de l'accusation de ne pas voir l'évidence (v. 19-22), enchâssée dans une répétition pléonastique («parce que le connaissable de Dieu..., parce que connaissant Dieu...»), se trouve la thèse de Rm 1,18-32: «ils sont donc sans excuse ($\alpha\Omega\alpha\rho\lambda$ $\omicron\gamma\eta\tau\omicron\upsilon\omicron\upsilon\omicron\upsilon$)»¹⁶ — l'adjectif revient d'ailleurs en Rm 2,1 qui, en bouclant la boucle, forme aussi transition et introduit un

¹⁶ Wiard POPKES, «Zum Aufbau und Charakter von Röm1:18-32», *New Testament Studies* 28 (1982), p. 490-501.

deuxième élément de démonstration de l'injustice humaine. On remarque aussi que l'arrière-plan de l'argumentation est la création — un thème qui parcourt le texte.

• Cette thèse est ensuite étayée par une série de trois arguments (v. 23-24; 25-26a; 26b-28)¹⁷, scandée par la reprise du couple: *(é)changer / livrer* et fondée sur la récurrence des trois champs sémantiques en corrélation: passion, discernement (capacité de voir) et honneur. Cela donne le raisonnement suivant, répété trois fois: puisqu'ils n'ont pas discerné l'éclat, la vérité, l'ordre naturel de Dieu et les ont échangés contre la ressemblance, le mensonge et une sexualité désordonnée, Dieu les a livré à leurs passions et, donc, au déshonneur. La structure proposée établit une correspondance très forte entre l'ordre de la création et la reconnaissance du créateur. Ainsi, au v. 26b, échanger «l'utilisation naturelle pour celle qui est contre nature» est à mettre en

¹⁷ Ma structuration du texte diverge de la quasi unanimité des commentateurs (DUNN, KÄSEMANN, CRANFIELD, FITZMYER, BYRNE), qui découpent plutôt le texte selon un schéma «refus de reconnaître Dieu / punition correspondante» qui ne prend pas en compte la répétition de *αὐτὸν ἀβσω* et *μετὰ τὸν ἀβσω*: v. 23/24; 25/26-27; 28a/28b-31. Certains voient même dans ce schéma tripartite trois types de péché, qui vont en s'aggravant: contre Dieu, contre nature, contre les autres humains (LAGRANGE, KÄSEMANN, FITZMYER). Cette division insiste trop sur les distinctions thématiques, alors que l'ensemble des v. 23-31 est tissé des fils entrecroisés: *discernement (voir), honneur / déshonneur, passions* et qu'il existe un lien étroit entre le refus de voir Dieu comme Dieu et le désordre du péché. Voir aussi A. KLOSTERMANN, «Die adäquate Vergeltung in Röm 1, 22-31», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 32 (1933), p. 1-6; Joachim JEREMIAS, «Zu Röm 1, 22-32», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 45 (1954), p. 119-23; M.D. HOOKER, «A Further Note on Romans 1», *New Testament Studies* 13 (1966-67), p. 181-183; POPKES, «Zum Aufbau»; Jouette M. BASSLER, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Chico, Scholars, 1982, p. 129; Jean-Noël ALETTI, «Rm 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?», *Biblica* 69 (1988), p. 54-61 (p. 53).

parallèle avec «échanger la vérité» (v. 25) ou «changer l'éclat» (v. 23) de Dieu. La sexualité et les genres sont en corrélation avec Dieu lui-même.

- Une liste stéréotypée de vices, comme on en retrouvait alors dans le stoïcisme, qui montre que le désordre sexuel de 26b-27 n'était que la pointe de l'iceberg.
- Une reprise incomplète de la thèse (v. 32), complétée justement par Rm 2,1: bien que connaissant, ils n'ont pas obéi... de sorte qu'ils sont sans excuse.

Allusions scripturaires

Généralement les commentateurs, sans pousser très loin l'analyse intertextuelle, expliquent la logique sous-jacente à Rm 1 par une référence implicite à deux textes scripturaires qui possèdent des affinités thématiques et verbales avec Rm 1,18-32 (en caractère gras ci-dessous). Le premier texte se présente comme un avertissement de Moïse au sujet de l'idolâtrie, le deuxième évoque le péché originel d'Israël dans le désert, que fut l'adoration du veau d'or. Toutefois, outre ce contexte narratif propre à chacun, les deux textes ont comme arrière-plan le récit de la création (Gn 1):

16 Ne transgressez pas la loi en faisant pour vous-mêmes une **ressemblance** (ὁμοίωμα) taillée, toute **image** (εἰκόνα) ressemblance **mâle** (ἀσενίκου) ou **femelle** (θηλυκού), 17 ressemblance de tout animal étant sur terre, ressemblance de tout oiseau ailé qui vole sous le ciel, 18 ressemblance de tout **reptile** (ἑρπετού) qui rampe sur la terre, ressemblance de tout poisson qui est dans les eaux sous la terre. (Dt 4,16-18 LXX)¹⁸

¹⁸ Dt 4,16-18: intertextualité mentionnée par CRANFIELD, DUNN, BYRNE; exclue nommément par KÄSEMANN.

Et ils **changèrent** (hDI akanto) leur éclat (doʿan) en une **ressemblance** (oʿoiwmati) de veau mangeant de l’herbe. (Ps 105, 20 LXX)¹⁹

Contrairement à Rm 1, Ps 105 (LXX) ne parle pas de l’éclat de Dieu, mais de l’éclat de l’humain. Ou plutôt, il y a ambiguïté: l’éclat (qui est sans doute la gloire de Dieu) rejaillit aussi sur les Israélites, mais ceux-ci y renoncent dans un mauvais troc — échanger Dieu contre une approximation de bébé taureau ! Quoi qu’il en soit, la logique est la même dans notre texte et dans le psaume: *toucher à l’éclat de Dieu c’est toucher aussi à l’éclat de l’humain*. Créés à la ressemblance de l’éclat divin, les humains qui se créent un semblant de Dieu altèrent leur identité *théo*-logique. Quant à Dt 4, il pose Dieu au-delà des genres, donc ni mâle ni femelle — alors que c’est Dieu, nous le verrons ci-dessous, qui a déterminé les genres et bien que, comme l’ont noté les féministes, on continue de nommer Dieu au masculin, tant en hébreu, en grec qu’en français²⁰. De plus, l’énumération des créatures établit une hiérarchie du vivant en partant du haut vers le bas: mâle / femelle (humain?), animaux, oiseaux, reptile, poisson — ordre inverse et légèrement différent de celui de Gn 1.

Pour éclairer Rm 1,18-32, d’autres commentateurs renvoient directement à Gn 1,26-28, sans trop de conviction²¹. Or, le contexte de Rm 1 — particulièrement les mots: *création* (v. 20), *créature*

¹⁹ Ps 105,20 LXX: intertextualité mentionnée par KÄSEMANN, CRANFIELD, DUNN, BYRNE.

²⁰ Voir à ce sujet le livre provocateur de Howard EILBERG-SCHWARTZ, *God’s Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston, Beacon Press, 1994.

²¹ Niels HYLDAHL, «A Reminiscence of the Old Testament at Romans 1,23», *New Testament Studies* 2 (1955-6), p.

et *Créateur* (v. 25) — rappelle fortement Gn 1, de même que certains mots présents aux deux endroits²²:

26 Et Dieu dit: Faisons un **homme** (ἀνθρωπον) selon notre propre **image** (εἰκὼνα) et **ressemblance** (ὁμοίωσιν), qu'ils commandent aux poissons de la mer, aux **oiseaux** (πετεινῶν) du ciel, à tous les animaux, à toute la terre et à tous les reptiles (ἐρπετῶν) rampant sur la terre. 27 Et Dieu fit **l'homme** (ἀνθρωπον), selon **l'image** (εἰκὼνα) de Dieu il le fit, **mâle** (ἀρσεν) et **femelle** (θηῆ) il les fit. 28 Et Dieu les bénit disant: croissez, multipliez-vous, remplissez la terre et exercez sur elle la seigneurie et commandez aux poissons de la mer, aux **oiseaux** (πετεινῶν) du ciel, à tous les animaux, à toute la terre et à tous les **reptiles** (ἐρπετῶν) rampant sur la terre.

À la suite de Dt 4 et Ps 105, *Rm 1,18-32 produit donc un commentaire de Gn 1*: l'idolâtrie est l'anti-création. D'une part, on a l'ordre de la création: Dieu est créateur, fabriquant à son image et ressemblance une humanité mâle et femelle qui domine une création hiérarchisée (en Gn 1, de bas en haut: poissons, oiseaux, animaux, reptiles, mâle / femelle) et qui se multiplie. D'autre part, on a le désordre de l'idolâtrie: là où les humains ne reconnaissent pas Dieu comme créateur (Rm 1,19-21), fabriquant un dieu à leur image et ressemblance (v. 23a), ils se placent sur le même pied que les autres créatures (v. 23b) et ne peuvent plus se reproduire (du fait d'une pratique

285-288; HOOKER, «A Further Note»; Knut HOLTER-STAVANGER, «A Note on the Old Testament Background of Rom 1,23-27», *Biblische Notizen* 69 (1993), p. 21-23. FITZMYER commente aussi en fonction de Gn 1, mais surtout pour s'opposer à DUNN qui lit Rm 1... en fonction de Gn 2-3 !

²² ἀόρατα (Rm 1,20) et ἐσκοτίσθη (Rm 1,21) pourraient aussi rappeler Gn 1,2 (LXX): «La terre était invisible et informe, l'obscurité sur l'abysse...» (HOOKER, «A Further Note», p. 303). Cela irait dans le sens de mon interprétation: refuser Dieu, c'est retourner au tohu bohu originel.

homosexuelle, v. 26b-27)²³. Si les genres sont déterminés par le projet créateur lui-même, dans une optique procréatrice, avec les trois verbes *croissez, multipliez et remplissez*, le désordre des passions, d'une sexualité homosexuelle et de vices insensés apparaît comme la conséquence de l'idolâtrie. La diachronie de la lecture elle-même dessine un ordre hiérarchique: en haut du texte, la colère de Dieu s'abat à partir du ciel vers la terre, ou plutôt vers la fange où se roule une humanité déshumanisée; plus le lecteur approche du bas du texte, plus il voit l'humanité s'enfoncer, jusqu'au v. 32 qui s'avère le paroxysme de la déchéance: non seulement ils font ce qu'ils savent être mauvais, mais ils encouragent les autres à le faire.

Rm 1,18-32 serait donc le reflet «inversé» d'une théologie biblique des genres, dans la ligne de Gn 1. Comme le note Elaine Storkey, cette théologie n'est pas à rejeter d'emblée, à condition de tenir en équilibre les quatre piliers sur lesquelles elle s'appuie: différence, réciprocité, complémentarité et union:

When we fail to grasp that the Bible contains each of these themes, we inevitably distort the full biblical message. In turn, that distorts our theology and leads to vehement reactions and repudiations. If we focus on only one, say difference or complementarity, as the biblical perspective, then we distort the male-female relationship and inevitably end up with hierarchy and subordination²⁴.

Ainsi, Gn 1 (et donc indirectement Rm 1,18-32) établit clairement la distinction entre homme et femme, qui sont complémentaires pour former l'unité «anthropos» et reçoivent conjointement

²³ Le seul auteur qui pousse un peu cette intuition est HOLTER-STAVANGER, «A Note on the Old Testament Background».

²⁴ Elaine STORKEY, *Origins of Difference. The Gender Debate Revisited*, Grand Rapids, Baker, 2001, p. 129-131.

(également) une même bénédiction et une même mission: *croissez, multipliez et remplissez*. Seul l'aspect réciprocité semble laissé dans l'ombre²⁵.

Mais est-ce aussi simple que cela? N'est-ce pas lénifier Rm 1,18-32? Lorsqu'un texte nous porte à affirmer que, sans Dieu, on tombe dans la confusion des genres et que l'ordre du monde s'écroule et devient insensé, sens dessus dessous, ne pose-t-il pas le problème des genres en termes... hiérarchiques? En postulant comme idéal une création ordonnée du type: Dieu / humain / autres vivants, peut-il vraiment du même coup placer mâle et femelle sur un pied d'égalité? Ne faut-il pas soupçonner la manière dont Rm 1,18-32 construit les genres?

²⁵ En Rm 1,18-32, certains diraient peut-être qu'il existe une réciprocité entre les femelles et les mâles, chaque groupe s'étant détourné de l'hétérosexualité.

Seconde lecture (de bas en haut): sans dieu, un texte sans dessus ni dessous

La réception problématique de Rm 1,18-32

Malgré la possibilité d'une lecture positive des genres en Rm 1,18-32, il existe un malaise face à ce texte. Certains refusent même d'y voir une théologie paulinienne²⁶. Le rapport des genres qui s'y construit (voire l'image de Dieu qui s'y dessine), cause problème, tant chez ceux qui le reçoivent sans vraiment le remettre en question que chez celles qui pratiquent une herméneutique du soupçon — ici, le jeu des pronoms, un brin caricatural, n'est pas fortuit. Tous et toutes cependant établissent une mise à distance du texte, dans une perspective historique, comme produit du Ier siècle:

- Comme on l'a vu, les commentaires (à ce jour exclusivement produits par des auteurs masculins, à ma connaissance²⁷) voient dans le texte une condamnation de l'idolâtrie. Plus précisément, il s'agit d'une polémique juive antipaienne assez conventionnelle, que l'on retrouve

²⁶ Selon l'analyse rhétorique de PORTER («Romans 1:18-32»), Paul expose dans ce texte une position théologique qu'il réfute par la suite, en Rm 2,1-16. Selon la critique des sources de WALKER («Romans 1:18-2.29»), qui s'inscrit dans la suite de J.C. O'Neill, il s'agit carrément d'une interpolation. Ces solutions radicales contournent sans doute plus le problème qu'ils ne le résolvent — canoniquement et rhétoriquement, la dénonciation de l'idolâtrie, inversion et perversion de l'ordre de la création, apparaît bel et bien cautionnée par le destinataire de la lettre. Néanmoins, ces solutions ont l'avantage de mettre en relief le malaise des interprètes.

²⁷ Voir les réflexions épistémologiques de CASTELLI sur le «commentaire» («Romans», p. 272-275). Dit trop rapidement, elle oppose le commentaire encyclopédique positiviste (érafant au passage la collection Hermeneia) et le commentaire herméneutique qui met l'accent sur la singularité (et la relativité) de l'acte de lecture, comme médiation d'une signification sans cesse en renouvellement, à chaque lecture.

par exemple en Sg 11-15. De fait, les Juifs retournent contre les païens la morale stoïcienne qui prône l'atteinte de l'honneur par la maîtrise de soi, à l'encontre de l'esclavage des passions qui entraîne le déshonneur²⁸. Cette lecture explique la production du texte, mais, à la limite, ne prend pas position théologiquement — ou anthropologiquement — sur sa pertinence aujourd'hui. Au contraire, plus on historicise le texte, plus on en relativise le contenu...

- La lecture féministe ne conteste pas cette explication historique du texte, mais dénonce le danger de l'acceptation non critique d'une rhétorique qui associe l'idolâtrie au désordre sexuel, et le créateur à une saine morale sexuelle... hiérarchique²⁹. Partant du fait que la sexualité est déterminée par les structures sociétales, Bernadette Brooten souligne l'idéologie patriarcale dont est imprégnée la morale stoïcienne³⁰. À partir de textes antiques, elle montre que l'homosexualité est dénoncée dans la logique de l'honneur et de la domination patriarcale de l'homme *sur* la femme: au sens propre, la position sexuelle de la femme est d'être au-dessous, celle de l'homme au-dessus. Dans la relation homosexuelle (à distinguer de la pédérastie initiatique, communément acceptée dans le monde hellénistique), l'homme qui «fait la femme» renonce à son statut d'homme, parce qu'il est passif et se laisse dominer; réciproquement, une femme qui prend en main sa sexualité ou domine une autre femme, remet en question son statut

²⁸ En ce qui concerne la maîtrise de soi, STOWERS (*Rereading Romans*, p. 42-82) est particulièrement suggestif. Notons qu'à son tour Rm 2,17, dans un nouveau renversement, utilise la même argumentation stoïcienne que les Juifs servaient aux païens, cette fois à l'encontre des Juifs: «Mais toi qui te pares du nom de Juif...».

²⁹ CASTELLI, «Romans», p. 281; BROOTEN, «Paul's Views on the Nature of Women», p. 63.

³⁰ BROOTEN, «Paul's Views on the Nature of Women».

de dominée³¹. Conclusion de Brooten: Rm 1,18-32 n'a rien à dire aujourd'hui; bien plus, c'est toute l'anthropologie paulinienne qui est inadéquate ! Et donc toute sa théologie... Rm 1,18-32 est un texte insensé et irrecevable ! Quoi qu'il en soit de sa radicalité, cette conclusion de la théologienne permet une prise de conscience: la lecture qu'on a fait et qu'on fait encore de Rm 1,18-32 a pu contribuer à exploiter les femmes et à bloquer la réflexion, en simplifiant la problématique du rapport des sexes et des genres³². La question demeure toutefois: faut-il se débarrasser de ce texte?

³¹ Les conclusions de Brooten ont été nuancées par Roy Bowen WARD («Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1, 26-27», *Harvard Theological Review* 90 (1997), p. 263-284), qui propose de distinguer l'idéal sexuel élitiste des intellectuels stoïciens et les pratiques sexuelles concrètes de la population en général.

³² «Paul's condemnation of sexual love relations between women in Romans 1:26 is central to his understanding of female sexuality, nature, and the relationship between women and men. Because of the role of Christianity in the Western world, the New Testament's ethical advice, its images of women and of men, and its attitudes toward sexuality have helped to shape Western concepts of the family and of the proper place of women in society», BROOTEN, «Paul's Views on the Nature of Women», p. 61.

Un texte qui se critique lui-même

Sans vouloir sauver le texte canonique à tout prix³³, il me semble que sa lecture demeure pertinente. À condition de ne pas faire du texte tant un maître à pensée qu'un maître à penser ! Déjà, notre première lecture nous permet de comprendre théologiquement le rapport des genres, en rapport avec l'ordre de la création, par le jeu intertextuel avec Gn 1. Mais une lecture seconde permet de constater que le *texte relativise lui-même cette théologie des genres*.

D'emblée, on est frappé par les nombreuses dichotomies du texte, nécessairement un peu simplistes, puisqu'elles sont réductrices par rapport à la réalité. Le binôme qui nous intéresse au premier plan est bien sûr: hommes / femmes ou, littéralement: femelles / mâles, au pluriel (v. 26b-27). Curieusement, le cas de la femme est mentionné en premier, ce qui n'est pas nécessairement une valorisation³⁴. D'une certaine manière, en s'attardant avec insistance sur l'infamie des mâles, Rm 1,27 leur donne plus de poids. Par ailleurs, il appert que les femelles sont la propriété des mâles (qhl eiai auΩwn): ceux-ci abandonnent l'utilisation de la femme, tandis que les femmes échangent simplement l'utilisation naturelle pour celle contre nature. Autrement dit, si on lit entre les lignes, la femme est l'objet de l'homme, mais la réciproque n'est pas

³³ Elaine STORKEY (*Origins of Difference*), évoquée plus haut, donne à quelques reprises l'exemple de cette tendance à sauver le texte biblique, en plaçant la responsabilité d'une théologie sexiste sur les interprètes plutôt que sur le texte lui-même.

³⁴ On se souvient que, dans l'imaginaire biblique, c'est Ève qui mange du fruit de la connaissance du bien et du mal en premier. Inversement, CRANFIELD et DUNN croient que la mention des femmes en premier... indiquent une insistance sur le péché des hommes, d'ailleurs décrit de manière plus élaborée.

vraie³⁵. *Le binôme mâles / femelles est bel et bien hiérarchique.*

Il convient ici de noter une première exagération du texte: c'est toute l'humanité qui est l'objet de la colère, et c'est encore toute l'humanité qui a un comportement homosexuel. Même si le texte reprend la rhétorique juive antipaïenne, rien n'indique que le réquisitoire ne s'adresse qu'à une partie de l'humanité. S'il subsistait quelque ambiguïté au sujet des destinataires de la colère, Rm 2,1 la lève de manière convaincante. Or, les autres paires qu'on retrouve dans le texte et qui opposent Dieu et l'humanité accentuent l'effet de caricature:

- ciel / [terre] (v 18: le deuxième terme est sous-entendu)
- Dieu / humains (v. 18)
- créateur / créature (v. 25)
- incorruptible / corruptible (v. 23)
- vérité (v. 18; 25) / mensonge (v. 25)
- intelligence (v. 20) / inintelligence (v. 21)
- sages / fous (v. 22)
- lumière (v. 20; 21; 23) / ténèbres (v. 21)
- utilisation naturelle / contre nature (v. 26)
- éclat (v. 23) / honte (v. 24; 26; 27; 28)³⁶
- juste prescription (v. 32) / injustice (v. 18)

³⁵ Comparer avec 1Co 7,4: «La femme ne dispose pas de son corps, mais le mari. Pareillement le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme».

³⁶ Si on retient Rm 1,17, on a aussi justice (v. 17) / injustice (v. 18), comme le remarque LAGRANGE.

Rhétoriquement, il s'agit d'une artillerie lourde excessive. Un tel Dieu existe-t-il? Où se trouve une telle humanité? Que penser d'un Dieu sujet à la colère³⁷, qui sacrifie l'humain à son honneur, qui endosse la sagesse stoïcienne du monde (à contrepied de 1Co 1,17-31), qui livre l'humain aussi facilement que les humains échangent l'éclat de Dieu, sa vérité, ou «l'utilisation naturelle»? Comment interpréter cette image d'un Dieu marchand qui livre l'humain comme une marchandise, d'un Dieu policier qui livre le coupable à la justice et applique à la lettre la loi du talion? La dénonciation de l'idolâtrie ne deviendrait-elle pas idolâtrique? *À moins que le texte envoie des signaux au lecteur pour qu'il reçoive certes son discours, mais de manière critique.*

Faisons un pas de plus et remontons le texte à contre courant, du point d'arrivée jusqu'à la prémisse. Si Rm 1,18-32 nous fait parcourir une argumentation qui s'exprime de haut en bas (la logique divine s'imposant du ciel sur les humains), le lecteur humain, une fois sa lecture faite, ne peut-il pas réécrire le texte de son point de vue, à partir du bas jusqu'au ciel? En d'autres mots, si le destinataire de la lettre impose au destinataire le point de vue de Dieu, le destinataire ne peut-il pas résister au destinataire? Le regard non ébloui par les attributs invisibles et pourtant visibles de Dieu (v. 19-20), le for interne non submergé par le poids de la colère divine (v. 18), le lecteur

³⁷ Bien sûr, on «théologise» habituellement la notion de «colère de Dieu» pour lui donner un sens acceptable et noble (voir particulièrement KÄSEMANN). Ce réflexe, déjà symptomatique, escamote pourtant la brutalité d'une métaphore qui attribue à Dieu la colère. Certains articles abordent le problème: KLOSTERMANN, «Die adäquate Vergeltung»; JEREMIAS, «Zu Röm 1, 22-32»; G.H.C. MACGREGOR, «The Concept of the Wrath of God in the New Testament», *New Testament Studies* 7 (1960-61), p. 101-109. Le dernier article est du genre «presidential address», sorte d'éditorial qui entend ouvrir de nouvelles avenues de recherche.

entrevoit rapidement des contradictions dans l'argumentation³⁸.

Premièrement, au v. 32 qui conclut le texte, la contradiction est quadruple. Comment des êtres que Dieu a livré à l'inintelligence, à la passion, à l'égarement, peuvent-ils encore connaître la juste prescription (δικαίωμα) de Dieu? Comment des insensés et des fous peuvent-ils mériter la mort? Comment le «narrateur» paulinien peut-il les condamner, puisqu'au verset qui suit et fait transition (2,1), il affirme que personne ne peut juger, puisque tout un chacun est pécheur (y compris le narrateur)? Enfin, qu'y a-t-il de juste dans cette juste prescription qui s'apparente plus au talion qu'à la justice salvifique³⁹?

Deuxièmement, aux v. 26-27, les passions désordonnées (donc honteuses) sont-elles la conséquence ou la cause de la déchéance des hommes? D'une part, pour leur idolâtrie, Dieu les livre à leur passion (v. 26a). D'autre part, en ne maîtrisant pas leurs désirs et par leur comportement homosexuel, ils refusent l'ordre de la nature et manifestent un comportement idolâtrique (v. 26b-27). Autrement dit, «le salaire de leur égarement» peut être compris de deux

³⁸ Si mon analyse est interne à Rm 1,18-32 (+ Rm 2,1), PORTER («Romans 1:18-32», p. 213-215) souligne à juste titre une série de tensions entre Rm 1,18-32 et le reste de la lettre: comment le Dieu patient (Rm 2,4; 3,26), le Dieu qui donne la vie (Rm 4,17) peut-il «livrer» impitoyablement les pécheurs, sous le coup de la colère, en Rm 1? comment le «je» paulinien peut-il y condamner les pécheurs, alors qu'il enjoint par la suite de ne pas juger autrui (Rm 2,1; 14,13), puisque le jugement est réservé à Dieu (Rm 2,2.3.16; 3,19; 14,10.12)? comment le jugement peut-il être une réalité déjà manifesté en Rm 1,18-32 et à venir en Rm 2,16?

³⁹ Le jeu intertextuel de Rm 3,4 ira jusqu'à mettre Dieu en accusation: s'il ne pardonne pas, il est injuste ! Voir ma communication «Intertextualité en Rm 3,1-9. Comment citer un procès (Ps 50,6 LXX) à l'intérieur d'un autre», au Congrès 2001 de la CSBS/SCÉB, Québec (en voie de publication).

manières: soit le comportement homosexuel est le salaire de l'idolâtrie; soit la colère divine est le salaire du comportement homosexuel, qui est acte idolâtrique comme refus de la nature. Il s'agit peut-être de l'ambiguïté d'une pratique qui reflète et renforce, tout la fois, l'attitude rebelle envers le créateur. Mais n'y a-t-il pas aussi quelque perversité dans cette divinité qui conforte toujours plus les hommes dans leur idolâtrie? Pour les punir de leur refus de Dieu, celui-ci les livre à un comportement de refus de l'ordre naturel voulu par Dieu.

Troisièmement, au v. 26, comment l'argument «contre nature» (*para\fu\sin*) peut-il tenir la route? — alors que le mot nature doit se lire sous rature comme un synonyme de culture et que l'homosexualité animale existe... dans la nature.

Quatrièmement, le v. 20 se présente comme un oxymore: la puissance éternelle et la divinité du créateur sont invisibles — et pourtant sont rendus visibles par la création. Le raisonnement s'avère un peu rapide (et toute l'histoire de la modernité démontre à loisir que cette manifestation de Dieu... n'est pas évidente).

Pour finir, au v. 18, comment un Dieu qui endosse la morale stoïcienne peut-il perdre le contrôle de ses passions et se laisser aller à la colère (*o\gh*)⁴⁰ — alors qu'il dénonce les humains soumis

⁴⁰ Le mot *o\gh*/désigne d'abord une disposition morale, puis un sentiment violent et passionné, et, par extension, la colère. C'est un mot de la racine «org», qui exprime la passion violente, soit du côté de la colère (*o\ghizw*), soit du côté du désir sexuel (*o\ghaw*, d'où le mot français *orgasme*), soit du côté des cultes à mystère (*o\ghiazw*) — les deux derniers aspects étant parfois liés. Voir Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français* / rédigé avec le concours de E. EGGER; édition revue par L. SECHAN et P. CHANTRAINE, Paris, Hachette, 1963²⁶ (1950, 1894) et Henry George LIDDELL et Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon, 1961 (1940¹⁹, 1850). Dans un texte qui dénonce les passions sexuelles, le contexte étymologique de *o\gh*/a donc quelque chose d'ironique. Sur la difficulté

à des passions honteuses (v. 26)?

Tout en présentant, de manière rhétoriquement puissante et convaincante, la situation des humains comme l'antithèse de leur situation en Gn1, notre texte invite le lecteur attentif à lui résister. Un tel tableau est trop monolithique pour ne pas contenir quelque faille. L'observation des binômes du texte, de son aspect caricatural et de ses contradictions, produit un effet critique. En même temps qu'il nous propose une anthropologie fonction d'une *théo*-logie, le texte nous avertit qu'à la limite, toute *théo*-logie a un caractère idolâtrique. Une intuition, non développée dans le texte, se profile en filigrane: sans dieu, création idolâtrique de l'humain, ne pourrait-on pas plus facilement penser l'humanité sans dessus ni dessous? Autrement dit, en purifiant notre *théo*-logie, ne pourrait-on pas construire les genres *autrement* (à l'image du Tout Autre)?

Une chose est claire: Rm 1,18-32 ne se limite pas à une seule signification, ni même à un seul sens de la lecture (de haut en bas, ou de bas en haut). Peut-être s'agit-il d'un texte ambivalent, sans dessus ni dessous? Construisant et déconstruisant, tout à la fois, une image de Dieu, il nous laisse peut-être sans dieu?

Conclusion: vers une « théo-anthropologie » sans dessus ni dessous?

En conclusion, j'aimerais revenir sur la démarche de la présente «expérimentation herméneutique». Un texte du Ier siècle, canonique par surcroît, a été problématisé et lu par le biais d'une problématique contemporaine, celle de la construction des genres. S'il a été choisi, ce n'est pas parce qu'il affronte cette problématique dans les mêmes termes qu'aujourd'hui, ni même qu'il l'affronte tout court. Il a été sélectionné parce que, au service de sa problématique propre, il

construit un certain rapport entre les genres et fait de ce rapport un argument de sa thèse.

Or, le contenu du texte (sa thèse, son message, son argumentation), en particulier le rapport des genres qu'il construit, fait problème. Faut-il l'accepter comme l'expression de la volonté de Dieu? Faut-il le relativiser, de manière historico-critique, en en faisant le témoin archéologique d'une anthropologie révolue? Faut-il le refuser carrément, à cause entre autres des conséquences néfastes que son interprétation a pu avoir, et peut encore avoir? Une quatrième option a été retenue: revenir au texte comme l'occasion d'une réflexion du lecteur, comme le milieu où peut croître un questionnement théologique. Le texte n'est pas un maître à pensées, mais un maître à penser.

Ainsi, à l'école de Rm 1,18-32, nous avons lu le texte tel qu'il se présente — une narration de la colère de Dieu qui tente de s'imposer au lecteur pour modifier son identité — et nous avons cherché à comprendre son fonctionnement. Le jeu intertextuel avec Gn 1 nous a suggéré d'envisager les genres non pas comme une réalité anthropologique, mais *théo*-logique («dis moi qui est ton Dieu, je te dirai comment tu conçois les genres»). Rm 1,18-32 (après Gn 1) nous laisse avec une intuition: sans Dieu, le rapport des genres est faussé; la dialectique «homme <—> femme», qui ne se réduit pas au binôme «homme / femme», est voulue par Dieu.

À l'école de Rm 1,18-32, nous avons aussi risqué une contre-lecture: le texte lui-même indique le caractère idolâtrique de tout discours sur Dieu... avec ses répercussions pour la compréhension de l'humain. Si l'image du Dieu (ou du dieu?) de Rm 1,18-32 paraît caricaturale, voire éventuellement idolâtrique, n'est-ce pas aussi parce qu'elle cautionne une logique patriarcale des genres que les discussions actuelles nous obligent à reconsidérer et à remettre en question? Une telle lecture nous interroge: jusqu'à quel point ne nous construisons-nous pas un dieu à la lumière de nos idéologies humaines («dis-moi comment tu conçois les humains, je te dirai quel est ton

Dieu») ? Peut-on construire un discours *théo*-logique et anthropologique non tant en termes de verticalité que d'horizontalité, d'ordre que d'harmonie, de dualisme que de complexité, de hiérarchie que de réciprocité ? En Dieu et en l'humain, n'y a-t-il pas place pour la réconciliation entre le logos (intelligence, discernement, vérité) et la passion, au-delà des dichotomies qui structurent Rm 1,18-32 ?

S'ouvre ici un chantier : une *théo*-logie plus critique permettra de reconsidérer à nouveaux frais le caractère relatif de la construction des genres ; inversement, une nouvelle construction des genres ne pourra que déboucher sur un renouvellement de la *théo*-logie⁴¹. Nous retrouvons l'axiome de Jean Calvin : lorsque la Bible parle de Dieu, elle révèle l'humain ; lorsqu'elle parle de l'humain, elle révèle Dieu⁴².

⁴¹ À titre indicatif : dans cette ligne, il serait intéressant de revisiter l'œuvre de Luce Irigaray. La philosophe française tente de penser une conception spirituelle de la différence sexuelle, mais ceci ne peut que bouleverser notre compréhension de Dieu.

⁴² Merci à Sylvie Paquette, étudiante au doctorat à l'Université de Montréal, pour sa collaboration à titre d'auxiliaire de recherche. Cet essai s'inscrit dans ma recherche *Lire Romains aujourd'hui*, subventionnée par le Fonds pour la Formation des Chercheurs et l'Aide à la Recherche du Québec, ainsi que par le Conseil de la Recherche en Sciences Humaines du Canada.

Résumé

Malgré ses difficultés, Rm 1,18-32 (+2,1) peut contribuer à notre réflexion sur les genres, comme un catalyseur qui permet de déstabiliser nos précompréhensions (patriarcales ou féministes) et d'approfondir les enjeux et les valeurs en cause. Par deux lectures successives, j'entends démontrer que Rm 1,18-32 construit et déconstruit, tout à la fois, notre image de Dieu, et donc notre image de l'humain, homme et femme. D'où la formulation d'une double hypothèse: 1) Le rapport des genres en Rm 1, présenté comme perversi et conséquence de l'idolâtrie, doit se décoder comme l'antithèse du rapport des genres instauré par Gn 1 (intertextualité). 2) En même temps, par certaines contradictions, exagérations et polarités «logocentriques», Rm 1 remet en question comme susceptible de déviation la *théo*-logie même qui fonde la dichotomie simpliste, hiérarchique et rigide homme / femme («déconstruction»). Du conflit des deux lectures émerge une intuition: peut-on construire un discours *théo*-logique et anthropologique non tant en termes de verticalité que d'horizontalité, d'ordre que d'harmonie, de dualisme que de complexité, de hiérarchie que de réciprocité? En Dieu et en l'humain, n'y a-t-il pas place pour la réconciliation entre le logos (intelligence, discernement, vérité) et la passion, au-delà des dichotomies qui structurent Rm 1,18-32?

Vita

Né en 1964, Alain Gignac est professeur-adjoint à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, Canada, depuis 1999. Spécialisé dans le corpus paulinien, il s'intéresse aux méthodes d'analyse synchronique (rhétorique, structurelle, narratologique, intertextuelle) et à leurs impacts herméneutiques. Sa recherche «Lire La Lettre aux Romains aujourd'hui», subventionnée par les

gouvernements du Québec et du Canada, entend relire Romains à partir de ces méthodes, mais aussi sur l'horizon du questionnement modernité / (post)modernité: comment l'écrit paulinien propose-t-il une identité et un agir chez son lecteur? Un commentaire de la lettre est en préparation.

Publications récentes:

Juifs et chrétiens à l'école de Paul de Tarse. Enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Rm 9-11, Coll. «Sciences bibliques 9», Montréal, Médiaspaul, 1999.

«La Bonne Nouvelle d'Ésaïe au service de l'Évangile de Paul. Rm 10,14-17 comme relecture de Es 52,6-53,1», *Sciences religieuses / Studies in Religion* 28 (1999), p. 343-58.

«Paul le passeur, hier et aujourd'hui - pédagogie rhétorique et lecture initiatique», *Science et Esprit* 52/1 (2000), p. 61-85.

«Calvin et l'histoire de l'interprétation de Rm 9. Prédestination dans le texte ou 'pré-destination du texte»?» *Scriptura - Nouvelle Série* 1/1 (2000), p. 23-50.

(en collaboration avec Marie Depussé), «Lettre aux Galates (traduction)», dans Frédéric Boyer, Jean-Pierre Prévost et Marc Sévin, dir., *Bible. Nouvelle traduction*, Paris; Montréal, Bayard; Médiaspaul, 2001, p. 2553-61.

(en collaboration avec Marie Depussé), «Lettre aux Romains (traduction)», dans *Bible. Nouvelle traduction*, p. 2475-502.

«Introduction et notes de la Lettre aux Galates», dans *Bible. Nouvelle traduction*, p. 3052-54.

«Introduction et notes de la Lettre aux Romains», dans *Bible. Nouvelle traduction*, p. 3035-42.

«Comprendre notre résurrection dans une perspective paulinienne. Les images de 1Th 4,13-18, 1Co 15 et 2Co 5,1-10», dans O. Mainville et D. Marguerat, dir., *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Coll. «Sciences bibliques 9b / Lire la Bible; 45», Montréal; Genève, Médiaspaul; Labor et Fides, 2001, p. 279-305.

«L'étude du Nouveau Testament. Maturité, rayonnement et fragilité», dans J.-M. Larouche et G. Ménard, dir., *L'étude de la religion au Québec*, Québec, PUL, 2001, p. 153-63.

«Dieu juge et avocat», dans Pierre Gibert et Daniel Marguerat, dir., *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002, p. 183-92.

«Taubes, Badiou, Agamben: Reception of Paul by Non-Christian Philosophers Today», dans Society of Biblical Literature, dir., *2002 Seminar Papers*, Atlanta, SBL, 2002, p. 74-110.

«Temps et récit de salut chez saint Paul. Romains et la crise des métarécits diagnostiquée par Jean-Francois Lyotard», dans Michel Gourgues et Michel Talbot, dir., *En ce temps-là... Conceptions et expériences bibliques du temps*, Coll. «Sciences bibliques 10», Montréal; Paris, Médiaspaul, 2002, p. 137-81.

© Alain Gignac 2001, <mailto:lectio@theol.unibe.ch>