Les figures de Marthe et de Marie au service des mutations institutionnelles de 180 à 260 : une réception de Luc 10,38-42

Annie Daumas-Raffalli

▶ **To cite this version:**

Annie Daumas-Raffalli. Les figures de Marthe et de Marie au service des mutations institutionnelles de 180 à 260 : une réception de Luc 10,38-42. Religions. Université de Strasbourg, 2017. Français. NNT : 2017STRAK013 . tel-03848985

HAL Id: tel-03848985
https://theses.hal.science/tel-03848985

Submitted on 11 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4377

THÈSE présentée par :

Annie Daumas-Raffalli

soutenue le **1er décembre 2017**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie catholique

Les figures de Marthe et de Marie au service des mutations institutionnelles de 180 à 260 : une réception de Luc 10,38-42

THÈSE dirigée par :

Monsieur Alexandre Faivre	Professeur, Université de Strasbourg
Madame Françoise Vinel	Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Madame Catherine Broc-Schmezer	Professeur, Université Lyon III Jean Moulin
Madame Pierrette Daviau	Professeur, Université Saint Paul, Ottawa

AUTRE MEMBRE DU JURY

Monsieur Denis Fricker	Professeur, Université de Strasbourg

TABLE DES MATIÈRES

Introduction **4**

Première partie : Une première approche de la péricope **15**

Chapitre 1 : Des figures de femmes dans la Nouveau Testament **16**
1.1. Les figures de Marthe et Marie dans les évangiles canoniques 16
1.2. Figures féminines dans le corpus paulinien 22

Chapitre 2 : Place et représentation des femmes dans Luc-Actes **44**
2.1. Luc fait-il vraiment une grande place aux femmes ? 44
2.2. Quels types de femmes Luc présente-t-il dans son évangile ? 54
2.3. Dans les Actes : effacement des femmes ? 71
2.4. Un rétrécissement du rôle des femmes dans les Actes ? 94

Deuxième partie : Exégèse et histoire de l'interprétation de Lc 10,38-42 **101**

Chapitre 3 : Analyse de quelques commentaires de critique textuelle **102**
3.1. Différents contextes pour la péricope 102
3.2. Critique textuelle : les points délicats 106
3.3. Un micro-récit en cinq versets et des mots-clés 124
3.4. Conclusions de l'étude exégétique 152

Chapitre 4 : Un siècle d'interprétation (1906-2009) **155**
4.1. Les versets 41-42, points d'appui des interprétations 155
4.2. Marthe à la cuisine 162
4.3. Marthe hors de la cuisine et/mais dans l'Église 181

Troisième partie : Réception et traductions institutionnelles **202**

Chapitre 5 : Réception par les premières générations chrétiennes **203**
5.1. Les Pastorales, premier témoin de la toute première réception 203
5.2. Les commentaires et allusions au début de l'ère patristique 212
5.3. Les figures spirituelles de la femme : un mode de réussite ? 233

Chapitre 6 : Traduction institutionnelle et ses évolutions jusqu'en 260 **236**
6.1. La question des ministères féminins dans la Grande Église 238
6.2. Quelques données archéologiques 250
6.3. La question de la Nouvelle Prophétie 256
6.4. La « réalité » à la périphérie d'après les sources apocryphes 259
6.5. Quelques éléments de conclusion 287

Chapitre 7 : Résonnance de cette situation dans l'Église actuelle **294**
7.1. Documents magistériels des cinquante dernières années 295
7.2. Être attentif aux « signes des temps » ? 306

Conclusion générale : Une situation paradoxale, aux trois premiers siècles **308**
Le rôle de la péricope dans les mutations ecclésiales des années 180-260 310
La figure spirituelle Église / Épouse / Mère mais un rétrécissement progressif 313

Bibliographie **319**

Index scripturaire **336**

INTRODUCTION

QUEL LIEN ENTRE LC 10, 38-42 ET LES MUTATIONS INSTITUTIONNELLES DE LA PÉRIODE 180-260 ?

Cette recherche doctorale s'inscrit dans le domaine de l'histoire du christianisme, plus précisément les trois premiers siècles. Et le sujet en a été défini avec le premier directeur de cette thèse, le Professeur A. Faivre, qui avait suscité mon intérêt pour cette période, par ses cours et ses ouvrages[1]. Aussi l'intitulé du travail est-il : « Les figures de Marthe et Marie au service des mutations institutionnelles : une réception de Lc 10,38-42 ».
Cependant, la péricope de Luc et la question posée sur les « mutations institutionnelles », qui inclut la question de la place faite aux femmes dans les premières communautés chrétiennes s'enracinent aussi dans mes interrogations sur l'actualité de l'Église catholique[2]

Dans l'imagerie traditionnelle populaire, Marthe et Marie apparaissent généralement comme des paradigmes de la notion biblique de service (διακονία). La péricope est bien connue pour avoir reçu une variété d'interprétations mais pour lesquelles, schématiquement, prédomine le registre symbolique ou allégorique. Comme le remarque Ph. Lefebvre[3], « chacune des deux sœurs devient l'occasion de louer ou critiquer tels ou tels attitudes ou comportements, enviables ou condamnables ». En effet, qu'elles soient opposées – Marie modèle de la vie spirituelle et Marthe un exemple à ne pas suivre – ou complémentaires – Marthe tournée tout entière vers la vie active et Marie la contemplative, assise aux pieds de Jésus –, le récit sur les deux sœurs constitue bien souvent le support d'un jugement moral, adossé aux paroles mêmes de Jésus affirmant la priorité de la Parole sur le service matériel.

[1] Certains chapitres de la thèse, en particulier le chapitre 5 sur la réception de la péricope de Marthe et Marie par les premières générations chrétiennes et le chapitre 6 qui envisage la traduction institutionnelle de cette réception, doivent beaucoup à deux de ses ouvrages, *Ordonner la fraternité* et *Naissance d'une hiérarchie*.
[2] La question de la résonance, dans l'Église actuelle, de la situation de la femme dans l'Église primitive est abordée au chapitre 7.
[3] Ph. Lefebvre, *Un homme, une femme et Dieu*, Paris, Cerf, 2007, p. 306-307.

Un article du *Classical Biblical Quarterly*, paru en 1996, a pour titre: « Getting Martha out of the kitchen ». L'auteur, W. Carter[4], y développe l'hypothèse que la péricope lucanienne ne s'intéresse pas, principalement, à la nécessité de pratiquer l'hospitalité, ni à la supériorité du ministère liturgique sur le ministère diaconal, ni à la recommandation de Jésus quant à l'éducation des femmes, ni à éliminer les femmes chrétiennes de responsabilités et de ministères dans les communautés. Se fondant essentiellement sur l'emploi de διάκονος/διακονία en Lc-Ac, W. Carter estime que, bien que « les analyses habituelles voient en Marthe l'hôtesse harcelée, accomplissant ses devoirs de cuisine sans l'aide de Marie, plusieurs indicateurs, dans le contexte et dans la présentation de la scène, indiquent que ceci est une lecture improbable », aboutissant à une interprétation erronée de toute la péricope.

En partant de la thèse de Mary Rose D'Angelo qui propose que Marie et Marthe forment un duo, parmi plusieurs autres duos de ce type dans le Nouveau Testament[5], en portant une attention particulière au contexte de la péricope et aux mots choisis par Luc pour raconter l'histoire, W. Carter fait l'hypothèse que la péricope non seulement met en évidence la responsabilité des femmes , mais aussi instruit les lecteurs et les auditeurs de l'évangile sur des aspects importants du leadership et du ministère. Ces réflexions de Carter ont été stimulantes pour nous au long de ce travail et nous y reviendrons à plusieurs reprises. Nous avons ainsi été amenés à poser la question suivante :

L'enjeu de la péricope lucanienne et de son interprétation ne serait-il pas de savoir si, comme la perception générale de Lc-Ac y inciterait, cet épisode participe à la promotion d'une « libération » des femmes chrétiennes ou si, à l'opposé, il constitue un encouragement au maintien de celles-ci dans une forme de soumission à l'autorité masculine ?

Or, le non-accès des femmes au ministère pastoral est un constat historique indéniable. Mais peut-il être considéré pour autant comme relevant de la Tradition, close avec la mort

[4] W. Carter, « Getting Martha out of the kitchen: Luke 10:38-42 Again », *The Catholic Biblical Quarterly*, 58, 1996.

[5] M. R. D'Angelo, « Women Partners in the New Testament », *Journal of Feminist Studies in Religion* Vol. 6, No. 1 (Spring, 1990), p. 65-86

du dernier des Apôtres[6], ou doit-on simplement y voir la perpétuation d'une façon de faire depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours ? Il ne s'agirait donc pas, ainsi que le précise H. Legrand, de la Tradition au sens fort, mais d'une « coutume constante représentant une manière d'agir, appropriée aux conditions dans lesquelles l'Église a vécu jusqu'ici[7] ».

De ce point de vue, la Déclaration sur la question de l'ordination des femmes au sacerdoce ministériel, *Inter insignores* (1976), représente une prise de position explicite en affirmant d'une part que l'Écriture seule ne peut résoudre avec clarté, et définitivement, la question de savoir si les femmes peuvent être ordonnées prêtres[8] et que, d'autre part, « l'Église ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale » (*Inter Insignores*, Intr.). On peut se réjouir d'une telle manière de s'exprimer qui semble plus respectueuse des femmes, dans la mesure où elle ne s'appuie plus, comme ce fut longtemps le cas, sur l'infériorité naturelle de celles-ci mais sur la manière dont l'Église entend être fidèle au Christ[9].

Le point de vue exprimé par H. Küng sur l'évolution de la pensée de l'Église dans la question féminine, « les II^{e} et III^{e} siècles préparent la voie à une hostilité croissante à l'égard des femmes dans la doctrine et la pratique de l'Église des siècles suivants », synthétise une perception de la période 180-260 vue comme l'annonce, le fondement et l'origine de la position actuelle de l'Église sur ce sujet. À ce titre également, cette période mérite toute notre attention. Cette réflexion de H. Küng, elle aussi, a quelque peu éclairé notre parcours, en nous donnant la conviction que mener une recherche sur quelques

---

[6] B. Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, t. 1, Mulhouse, Édition Salvator, 1941, p. 45 : « La Tradition divine remonte soit à "la bouche du Christ", soit aux "communications du Saint-Esprit" faites aux Apôtres après l'Ascension du Seigneur […] Seule la Tradition divine est une source dogmatique; tout ce qui est d'origine humaine, même si on peut le faire remonter aux Apôtres en tant que chefs et organisateurs de l'Eglise (*traditio mere apostolica*), ou bien aux chefs postérieurs de l'Église (*traditio ecclesiastica*), n'entre pas en ligne de compte, quelle que soit l'importance de cette tradition pour la discipline, le culte, la liturgie et le droit ecclésiastique […] Aussi nous comprenons sous le nom de Tradition dogmatique, les vérités révélées que les Apôtres ont reçues du Christ ou du Saint-Esprit et que l'Eglise, depuis ce temps, a transmises sans altération. »

[7] H. Legrand, o.p. « Traditio perpetuo servata? La non-ordination des femmes : Tradition ou simple fait historique ? » in *Rituels : Mélanges offerts au Professeur Gy*, Paris, Cerf, 1990.

[8] Par ailleurs, l'absence des femmes dans le groupe des Douze peut difficilement être considérée comme concluante et la restriction des ministères des femmes à l'époque apostolique pourrait aussi être expliquée directement par d'autres motifs que la volonté de fidélité au Christ.

[9] Nous reviendrons à la situation contemporaine dans le dernier chapitre de la thèse.

versets du Nouveau Testament et explorer quelques décennies des débuts du christianisme ne nous éloignait pas totalement d'une certaine actualité – sans pour autant tracer des parallèles hasardeux, voire abusifs.

La période retenue pour cette étude, les années 180-260, est liée au fait que ces années apparaissent comme une période-charnière dans le développement de l'Eglise primitive au cours de laquelle va se dessiner puis s'équilibrer le tracé de la frontière clerc/laïc, cela dans un contexte beaucoup plus large qu'on pourrait caractériser par trois traits : l'accroissement important du nombre des chrétiens[10], la clôture de la Bible chrétienne et la généralisation du mono épiscopat de type sacerdotal. Arrêtons-nous à quelques événements des décennies antérieures.

La période 180-260 : quelques points de repères

Et d'abord, que se passe-t-il à la fin du premier siècle ?

Durant la dernière décennie du premier siècle, s'achève la rupture entre la Synagogue et le groupe des chrétiens qui, jusque-là, semblaient vivre dans une certaine harmonie[11] : Deux événements, la prise de Jérusalem et la destruction du Temple en 70 et la présence romaine entraînent les deux groupes religieux, juif et chrétien, dans une quête d'identité et, des deux côtés, se dessine, autour des années 100, le début d'une étape de construction d'identité obligeant aussi bien les juifs que les chrétiens à définir leur mouvement[12].

Par ailleurs, pour le groupe des chrétiens, la disparition des apôtres, les derniers « témoins visuels », il devient urgent de mettre par écrit les « mémoires des apôtres ». Ainsi, le rédacteur de l'évangile de Luc, chrétien anonyme d'origine non juive, dans la partie orientale du bassin méditerranéen, rédige son œuvre en deux volumes, le diptyque Lc-Ac, et mentionne dans sa préface l'existence d'une documentation, déjà rassemblée, à laquelle

[10] On pourra consulter sur cette question H. Jedin, K. S. Latourette, J. Martin J. éd., *Atlas d'Histoire de l'Église. Les Églises chrétiennes hier et aujourd'hui*, Brepols, Turnhout, 1990 (édition française de la seconde édition allemande, parue en 1987).

[11] Ac 2, 46-47 : « Unanimes, ils se rendaient chaque jour assidûment au temple ; ils rompaient le pain à domicile, prenaient leur nourriture dans l'allégresse et la simplicité de cœur. Ils louaient Dieu et trouvaient un accueil favorable auprès du peuple tout entier. »

[12] F. Siegert, C Tuckett et alii, *Le déchirement, Juifs et chrétiens au premier siècle*, D. Marguerat éd., Genève, Labor et Fides, 1996.

il a recours. Lorsque le rédacteur de Lc-Ac écrit[13], les lettres proto-pauliniennes[14], qui présentent de nombreuses femmes dans des activités de leadership, circulent depuis déjà une vingtaine d'années. D'après Guy Bonneau[15], ce leadership féminin s'explique par l'importance du prophétisme féminin de type charismatique durant cette période « d'effervescence eschatologique » et d'attente de la parousie. Bonneau fait l'hypothèse que, le prophétisme, aussi bien féminin que masculin, à l'époque de la rédaction des synoptiques, a commencé à évoluer de façon inversement proportionnelle à l'institutionnalisation des communautés[16]. C'est ainsi que, toujours selon Bonneau, « Luc cherche à légitimer la transition géographique du christianisme et ses développements ministériels. »

Enfin, autour de l'année 96, Clément de Rome, dans sa *Lettre aux Corinthiens*, emploie pour la première fois le terme de « laïc » ; à l'occasion d'une phrase brève et plutôt énigmatique, dans un contexte polémique[17] où il développe l'idée de la nécessité de vivre en conformité avec l'ordre voulu par Dieu : « L'homme laïc est lié par des préceptes laïcs. »[18].

---

[13] Avec la plupart des commentateurs, j'adopte l'hypothèse d'un rédacteur unique pour l'évangile de Luc et le livre des Actes. La rédaction de Luc, habituellement située autour des années 85-90, inscrit Lc-Ac dans la problématique des chrétiens de la troisième génération En 1999, dans sa contribution « (Re)presentations of women in the gospel of Matthew and Luke-Acts », in *Women & Christian Origins*, R. S. Kraemer Editors, M. R. D'Angelo pense même pouvoir proposer la période 90-145, sans toutefois excéder l'année 145.

[14] F. Vouga, s'appuyant sur « un certain consensus de la recherche » actuelle, retient sept lettres, considérées comme « authentiques, c'est-à-dire comme ayant été dictées et envoyées personnellement par l'apôtre » (*Introduction au Nouveau Testament*, p. 142) : Rm, 1-2 Co, Ga, Ph, 1 Th, Phi.

[15] G. Bonneau, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, Montréal, Médiaspaul, 1998, p. 17.

[16] Ibid. p. 16-19.

[17] La lettre que Clément de Rome adresse aux Corinthiens a pour objectif d'apaiser une querelle d'ordre institutionnel en conseillant que « chacun [reste] à son propre rang » (1 Clém.37, 3 ; 1 Clém. 41, 1). A. Faivre (*Les laïcs aux origines de l'Eglise, p. 29-30*) analyse la situation conflictuelle : « des presbytres qui avaient exercé leur fonction avec honneur et de manière irréprochable ont été destitués ou sont en passe de l'être. […] L'affaire cause scandale et Clément prodigue ses conseils. Clément s'attache à décrire l'ordre qui doit être réalisé.[…] C'est alors seulement qu'apparaît sous sa plume, et deux fois en une seule phrase, le terme *laikoj*, laïc. ». On peut également consulter A. Faivre, « Κλῆρος-Λαικός, Deux ensembles flous à l'origine d'une dichotomie mutuellement exclusive », dans *Chrétiens et Églises, des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Cerf, Paris, 2011, p. 243-309.s

[18] *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, 40, 5 :ὁ λαικὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται; Ed. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 167 (éd. de A. Jaubert). Cité par A. Faivre, « Clerc/laïc : histoire d'une frontière », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 57, fascicule 3, 1983. pp. 195-220.

C'est également au tournant du premier siècle, en Asie Mineure, qu'un disciple de Paul, appartenant à la troisième génération chrétienne[19], écrit 1-2 Tm. Avec une conscience aigüe du temps qui passe[20], l'auteur traite du bon choix des ministres, de la formation de base des leaders de la communauté invitée quant à elle, à « tenir », à « garder », à « maintenir », face aux contradicteurs et aux « hérétiques »[21], face aux aspirations des femmes ou des esclaves. Ces exhortations témoignent, en particulier, comme le remarque Y. Redalié, non seulement de la prise en compte de la diversification dans la composition sociale du christianisme[22] mais aussi de la nécessité de s'inscrire dans la société environnante et de tenir compte de « ceux du dehors » (1 Tm 3, 7)[23].

Comme le souligne A. Faivre, pour cette troisième génération de chrétiens qui vécut la disparition des apôtres[24], il devient nécessaire de s'organiser de manière durable et, pour cela, d'« ordonner la fraternité » au sens de hiérarchiser, imaginer, harmoniser, dans la mise en place progressive des « rouages fondamentaux des institutions chrétiennes »[25] à propos desquelles le rédacteur de 1 Tm exigera « que la femme s'instruise dans la tranquillité, en toute soumission, je ne permets à la femme ni d'enseigner, ni de faire la loi à l'homme »[26].

Les derniers témoins visuels ayant disparu et le souvenir des origines s'estompant, s'ouvre une période de grande expansion des communautés chrétiennes[27], tandis que, dans celles-ci, surgissent des conflits d'interprétation et des tensions internes liés à des questions

---

[19] Y. Redalié, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, Genève, Labor et Fides, 1994

[20] Y. Redalié, « Les épîtres pastorales » in *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 337.

[21] La notion d'hérésie va se construire avec la mise en place de la Grande Eglise et de son identité. Sur cette question, voir E. Norelli, « Construire l'opposition entre orthodoxie et hérésie à Rome au IIIème siècle », in G. Aragione, E. Norelli éd., *Des évêques, des écoles et des hérétiques*, Editions du Zèbre, Prahins (Suisse), 2011, p. 233-255.

[22] 1 Tm 5-6 prescrit l'attitude pastorale attendue à l'égard des diverses catégories de croyants : les veuves (1 Tm 5, 3-16), les presbytres (1 Tm 5, 17-25), les esclaves (1 Tm 6, 1-2). Puis, 1 Tm 6, 6-10 expose deux attitudes opposées face aux biens matériels, tandis que 1 Tm 6, 17-19 joue sur l'opposition entre ordre matériel (« les riches dans le monde d'à présent ») et ordre spirituel (« acquérir la vie véritable »).

[23] Ibid.

[24] A. Faivre, *Ordonner la fraternité*, Paris, Cerf, 1992, p.7.

[25] A. Faivre, *Ordonner la fraternité*, p. 25.

[26] 1 Tm 2, 11-12.

[27] A. Faivre souligne (*Ordonner la fraternité*, p. 27s) l'aspect décisif de cette croissance numérique non seulement pour le groupe des chrétiens mais aussi vis à vis des « responsables de l'Empire » pour lesquels celle-ci représentait un danger réel et explique les trois épisodes de persécutions durant la période 180-260 : en 202, sous Septime Sévère, en 250 avec Dèce et en 257 avec Valérien.

d'autorité qui aboutiront à l'apparition de deux groupes de chrétiens, les « hérétiques » et la « Grande Église ». Surgissent également des questions de légitimité, d'identité par rapport aux juifs[28], mais aussi des interrogations sur le temps où la ferveur des chrétiens, plutôt que leur nombre, faisait l'admiration d'Origène[29]: « Alors, il y avait peu de croyants, mais c'était de vrais croyants qui vivaient la voie étroite conduisant à la vie. Maintenant, ils sont nombreux, mais comme il n'y a pas beaucoup d'élus, peu sont dignes de l'élection et de la béatitude ».

A la fin du 2e siècle, soit un siècle après son homonyme romain[30], Clément d'Alexandrie reprend le terme de « laïc », soit dans un sens nettement péjoratif[31], soit pour désigner une catégorie particulière de chrétiens[32].

Dans la première moitié du 3e siècle, les écrits d'Origène et de Cyprien donnent à penser que le groupe social des chrétiens est clairement scindé en deux par l'apparition d'une véritable frontière entre clercs et laïcs[33] et « justifient explicitement l'existence d'un sacerdoce chrétien par la typologie lévitique. »[34]. C'est ainsi que Cyprien, dans sa *Lettre 1*, qui peut être datée de 257[35], affirme « ceux qui ont l'honneur du divin sacerdoce et sont engagés dans les devoirs de la cléricature ne doivent prêter leur ministère qu'au sacrifice et à l'autel et ne vaquer qu'à leur prière »[36], et Cyprien précise en outre que les clercs sont

---

[28] D. Marguerat (*Le déchirement*, p. 10) précise : « Les rapports entre Juifs et chrétiens au premier siècle mettent donc aux prises deux mouvements religieux inscrits l'un et l'autre en régime de survie. Deux groupes religieux ballotés l'un et l'autre et pour des raisons différentes, par une histoire où ils sont menacés de se perdre. »

[29] Origène, *Homélie sur Jérémie*, 4, 3, cité par A. Faivre in *Ordonner la fraternité*, p. 27-28

[30] Cependant, ce long silence de la littérature chrétienne au sujet du terme « laïc » ne signifie pas nécessairement que la question de « l'homme laïc » ait disparu des préoccupations…

[31] Deux emplois, à connotation négative, sont relevés par A. Faivre : le premier en *Pédagogue* II, 10, 93, 2, le deuxième en *Stromates* V, 6, 3, 32.

[32] Le contexte de cette troisième utilisation (*Stromates* III, 12, 90) est celui d'un débat anti-encratique posant la question : « un chrétien doit-il se marier et engendrer ? ». Au sujet de cette dernière utilisation, A. Faivre, conclut « le "laïc" chrétien est bel et bien né et est présenté comme une évidence » (*Ordonner la fraternité*, p. 188).

[33] A. Faivre, « Les premiers chrétiens interpellent le Synode des évêques », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 63, fascicule 1-2, 1989. pp. 17-46.

[34] A. Faivre, *Ordonner la fraternité*, p. 103, note 26.

[35] Sur la date de cette lettre, on peut consulter V. Saxer, « La date de la Lettre I (66) de Cyprien au clergé et au peuple de Furni », dans la *Revue des Études augustiniennes* 23, 1-2 (1977).

[36] Cité par A. Faivre in *Ordonner la fraternité*, p. 38. Un peu plus loin, A. Faivre conclut : « Le laïc est un assisté spirituel des clercs qu'il assiste financièrement ».

« bénéficiaires d'une sorte de dîme », versée par des laïcs pour assurer la subsistance des clercs.

La période 180-260, comme le souligne encore A. Faivre, en raison de l'accroissement important du nombre des chrétiens, pose une double question, celle de l'émergence d'un clergé et de la structuration du groupe des chrétiens avec la place respective faite aux hommes et aux femmes.

Ce sont là quelques points de repères et c'est par rapport à la « naissance d'une hiérarchie » que la péricope, mettant en scène Marthe et Marie, a son intérêt.

Sur un « fond de scène » déjà fortement marqué par une dissymétrie entre place de l'homme et place de la femme, évidente dans la société impériale et à nuancer pour le judaïsme, ne faudrait-il donc pas se demander si les communautés chrétiennes ne proposent pas quelque chose de nouveau dans cette organisation de l'Église ?

État de la question

Pour ces débuts de l'histoire de l'Église, nous avons déjà évoqué les travaux de plusieurs chercheurs[37]. Mais le choix de la péricope de Marthe et Marie, Lc 10,38-42, pour point de départ nous a amenés à prendre le point de vue de l'exégèse et celui de l'histoire. Comme on peut le voir dans la bibliographie rassemblée à la fin de ce travail[38], deux champs principaux ont fait l'objet de nos lectures et de nos recherches : d'une part la péricope de Luc, avec le travail exégétique sur ces cinq versets mais aussi avec l'histoire de l'interprétation des premiers siècles à aujourd'hui. Ainsi avons-nous fait appel à la fois à des commentaires de Luc, ceux de F. Bovon, J. A. Fitzmyer, R. C. Tannehill et R. Meynet, mais aussi à des ouvrages de synthèse comme celui de P. Daviau et E. Parmentier et une ou deux études plus anciennes. Et d'autre part, une approche des trois premiers siècles du christianisme, à la fois d'un point de vue proprement historique avec les travaux de A. Faivre, R. Gryson, E. Schüssler-Fiorenza et J. D. Kaestli, mais aussi littéraire, avec les

[37] W. Carter (« Getting Martha out of the kitchen »), A. Faivre (*Ordonner la fraternité*; *Chrétiens et Eglises*); Ph. Lefèvre (*Un homme, une femme et Dieu*) ; H. Legrand (« Traditio perpetuo servata? La non-ordination des femmes : Tradition ou simple fait historique ? ») ; Y. Rédalié, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*.

[38] p. 315-327.

« premiers écrits chrétiens »[39], et institutionnel. Sur ce dernier point, outre les travaux d'A. Faivre, auxquels nous avons rendu hommage au début de cette introduction, des études plus centrées sur la question de la place dans les premières communautés ont nourri nos commentaires des textes et des situations. Cela a pu éclairer aussi la manière dont la question des femmes nous conduisait souvent à la frontière entre "orthodoxie" et "hétérodoxie" entre la Grande Église et des mouvements comme la Nouvelle Prophétie initiée par Montan. Parmi ces études, retenons en particulier les deux études de F. Blanchetière[40] sur la Nouvelle Prophétie, celle de J. D. Kaestli[41] et celle de Christine Trevett[42] concernant les informations que donnent les Actes apocryphes sur la place des femmes dans les premières communautés chrétiennes.

Telles sont les bases de notre réflexion et la plongée dans une bibliographie abondante nous a montré que plusieurs lectures possibles étaient en jeu, à la fois pour la péricope lucanienne elle-même et pour l'histoire des premières générations chrétiennes. Dans la logique des réflexions sur l'état de la question, nous avons alors déterminé les grands axes de la thèse et sa structure d'ensemble :

La première partie est consacrée à une première approche de la péricope destinée à préciser la place des femmes dans l'évangile de Luc et dans les Actes des Apôtres.

Un premier chapitre propose quelques figures de femmes, connues ou anonymes, dans le Nouveau Testament, et le second chapitre s'interroge sur la place et la représentation des femmes en Lc-Ac.

La deuxième partie est entièrement consacrée à l'analyse textuelle de Lc 10,38-42 et à l'histoire récente de son interprétation.

Dans la troisième partie, au premier chapitre, est envisagée la réception par les premières générations chrétiennes. La réception sera également envisagée pour les communautés à

---

[39] *Premiers Écrits chrétiens*, Pouderon B.- Salamito J. M.- Zarini V., (éds), (La Pléiade 617), Paris, Gallimard, 2016 et la collection des Sources Chrétiennes qui nous a donné accès auusi à des œuvres bien éditées et bien traduites dont les références précises sont données dans la bibliographie des sources, p. 317.

[40] « Le montanisme originel » *Revue des Sciences Religieuses*, tome 52, fascicule 2, 1978, p. 118-134 et tome 53, fascicule 1, 1979, p. 1-22.

[41] « Les Actes apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes dans le christianisme ancien», *Foi et Vie*, LXXXVIII, n°5, septembre 1989.

[42] C. Trevett, *Montanism : Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, 2010.

la « périphérie » de la Grande Église (littérature apocryphe chrétienne et écrits gnostiques ; quelques données archéologiques).
Le deuxième chapitre est consacré à la traduction institutionnelle de la réception de la péricope et à ses évolutions jusqu'en 260. Il est fait appel à la littérature canonico-liturgique : *Didascalie*, *Constitution Apostolique*, *Constitution Ecclésiastique des Apôtres*.
Un dernier chapitre traite de la question de la résonance dans l'Église actuelle de la situation de la femme dans l'Église primitive. Dans chacune de ces étapes, nous verrons que, même si nous espérons avoir permis quelques avancées de la réflexion, bien des questions restent ouvertes.

A la fin de ces pages d'introduction, je souhaite exprimer tous mes remerciements aux professeurs qui ont accepté de participer au jury de cette thèse : Mesdames les Professeures Pierrette Daviau, de l'Université Saint Paul d'Ottawa, Mme Catherine Broc-Schmezer de l'Université de Lyon III Jean Moulin, Monsieur le Professeur Denis Fricker de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. L'aide apportée par les deux directeurs de la thèse au long de ces années, Monsieur le Professeur Alexandre Faivre, de 2011 à 2013, et Mme la Professeure Françoise Vinel depuis 2013 m'a été infiniment précieuse et je leur exprime toute ma gratitude.

PREMIÈRE PARTIE

UNE PREMIÈRE APPROCHE DE LA PÉRICOPE : LA PLACE DES FEMMES DANS L'ÉVANGILE DE LUC ET LES ACTES DES APÔTRES

CHAPITRE 1

DES FIGURES DE FEMMES DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Avant d'aborder l'exégèse de la péricope de Marthe et Marie, nous souhaitons faire un tour d'horizon, inévitablement sélectif, des figures féminines que présentent les évangiles canoniques, le livre des Actes et les lettres de Paul.

Après avoir envisagé la question de leur identité, nous évoquerons Marthe et Marie témoins de la Résurrection dans les récits évangéliques. Enfin, nous nous tournerons vers les épîtres pauliniennes pour évoquer les activités et le rôle de quelques figures féminines que l'apôtre nous présente au fil de ses lettres.

1.1. Les figures de Marthe et Marie dans les évangiles canoniques

1.1.1. Marthe et Marie, des amies de Jésus / la question de leur identification

Une seule Marthe

Marthe[1] est nommée à trois reprises, dans les Synoptiques et dans Jean : une fois par Luc (Lc 10, 38-42) et deux fois par Jean dans le récit du rappel à la vie de Lazare (Jn 11, 1-39) puis dans celui de l'onction de Béthanie (Jn 12, 2).

Aussi bien Luc que Jean présentent Marthe comme la sœur de Lazare, recevant Jésus dans sa maison, probablement dans le village de Béthanie[2], non loin de Jérusalem. On voit Marthe assurer « le service » (Lc 10, 40) et même prendre en charge le service de la table chez un voisin[3] (Jn 12, 2-3) à l'occasion d'un repas auquel assistent aussi Lazare et Jésus. Elle est décrite comme une femme très active, absorbée par ses obligations (ménagères ?), vive dans ses réactions et spontanée dans ses sentiments.

---

[1] Le prénom « Marthe », Μάρθα, dériverait de l'araméen מרתא, « dame », « maîtresse ». Prénom très commun dans le Talmud, il apparaît sur plusieurs inscriptions araméennes. La forme מרתא a pu être latinisée en « Marius » et plus tard en Marthe. Par une étrange coïncidence, Marthe était le nom de la prophétesse syrienne accompagnant Marius dans sa campagne en Provence contre les Cimbres et les Teutons ainsi que le relate Plutarque. Et il est vrai que les deux prénoms, Marius et Marthe, sont encore très populaires en Provence.

[2] Luc ne donne pas le nom du village, tandis que Jean précise « Béthanie, le village de Marie et de sa sœur Marthe » (Jn 11, 1).

[3] Matthieu, également, relate le repas au cours duquel se situe l'onction de Béthanie et précise que la maison était celle de Simon le lépreux (Mt 26, 6).

Luc précise que Marthe est la « sœur de Marie » (Lc 10, 39) ; Jean, quant à lui, indique qu'elles ont un frère, Lazare (Jn 11, 1). La présentation des deux femmes par Luc, sans référence à un époux ou à un frère[4], suggère que, aussi bien Lazare que Marthe et Marie sont célibataires. En Lc 10, 39, Marthe apparaît comme la propriétaire de la maison et l'aînée des deux sœurs. Il se pourrait qu'elle soit l'épouse ou, plus sûrement, la veuve[5] de Simon le lépreux.

Dans les évangiles canoniques la figure de Marthe est clairement dessinée : sœur de Lazare et de Marie de Béthanie, elle se comporte en hôtesse empressée, vive et spontanée ; c'est elle qui, après la mort de Lazare et venant à la rencontre de Jésus, lui exprime sa confiance « …je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te l'accordera »[6] et poursuit par une confession de foi « Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, qui vient dans le monde »[7]. Cette affirmation de Marthe renvoie à celle de Pierre en Jn 6, 68 : « Seigneur, à qui irions- nous ? Tu as les paroles de vie éternelle ». Jean qui, quelques versets plus haut[8] précise à son sujet, « Jésus aimait Marthe, sa sœur », fait de Marthe l'énonciatrice de la foi la plus pure.

Ainsi, d'après Jean, c'est bien à une femme allée à sa rencontre, Marthe, que Jésus fait la révélation de son identité et du sens de sa venue. Marthe répond à cette révélation par un grand témoignage de foi.

Combien de Marie ?9 : Une question débattue depuis longtemps par les exégètes

Les trois « Marie » des évangiles canoniques : Le prénom « Marie » était apparemment fort répandu en Palestine au temps de Jésus, y compris à la cour d'Hérode où plusieurs princesses portaient ce nom[10] et, en dehors de Marie mère de Jésus, les évangiles mentionnent dans divers épisodes des femmes du nom de Marie[11] :

---

[4] R. C. Tannehill, *Luke*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 185.

[5] En relation avec 1 Tm 5, 3-16, une telle « coïncidence » serait intéressante à explorer. Voir chapitre 5 sur les relations entre Luc-Actes et les Pastorales.

[6] Jn 11, 22.

[7] Jn 11, 27.

[8] Jn 11, 5.

[9] R. Burnet, *Marie-Madeleine, Histoire de la réception d'une figure biblique*, Paris, Cerf, 2004, p. 16-32.

[10] L'étymologie de « Marie » n'est pas claire. Plusieurs étymologies à partir de l'hébreu ont été proposées sans emporter l'adhésion. L'étymologie populaire fait dériver ce nom de ראה « voir », d'où « voyante » et « prophétesse ». L'une des racines sémitiques proposées pourrait également signifier « la Rebelle » ou « la Forte ». Plus sûrement, ce nom pourrait être, comme celui de Moïse, d'origine égyptienne dont le premier élément serait la racine *mri*, « aimer ».

[11] X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament,* Paris, Seuil, 1996.

- Marie, mère de Jacques le Mineur et de Joseph, identifiée parfois à Marie de Cléophas, sœur de la mère de Jésus, et ordinairement mentionnée avec Marie-Madeleine[12], également nommée Marie la Magdaléenne ou Marie de Magdala[13].
- Marie de Béthanie, sœur de Marthe et de Lazare[14], identifiée par Jean et aussi par certains auteurs, mais semble-t-il, à tort, avec la femme qui versa du parfum sur la tête de Jésus[15] avec la pécheresse de Luc[16].
- Marie, mère de Marc[17], qui possédait à Jérusalem une maison où se réunissaient les premiers chrétiens.
- Marie de Magdala[18], ancienne possédée, guérie par Jésus, présente à la mort et à l'ensevelissement de Jésus et première femme à avoir été rencontrée par le Ressuscité. Elle est souvent identifiée dans la tradition occidentale à Marie de Béthanie ou à la pécheresse de Lc 7, 37-50.

À travers les récits évangéliques, on doit admettre que persiste une certaine confusion sur l'identité des différentes « Marie » mentionnées.
Dans l'Église primitive, les Pères penchent plutôt pour des personnages distincts[19]. Marie-Madeleine apparaît liée aux récits de la Résurrection et, comme le remarque R. Burnet[20], elle sert surtout de support à des interprétations allégoriques. Ainsi, Hippolyte, dans son commentaire du *Cantique des Cantiques*[21] voit en Marie-Madeleine celle par qui a pris fin la malédiction d'Ève et qui annonce le salut, devenant ainsi « l'apôtre des apôtres »[22]. De même, les *Constitutions Apostoliques* distinguent Marie de Magdala, Marie mère de

[12] Selon R. Burnet (*Marie-Madeleine*…, p. 16), il semblerait que le personnage « Marie-Madeleine » ne recouvre pas exactement celui de « Marie de Magdala ».
[13] Mt 27, 56.61; 28, 1; Mc 15, 40.47; 16, 1; Lc 24, 10; Jn 19, 25.
[14] Lc 10, 39-42.
[15] Jn 11, 1-12, 3.
[16] Lc 7, 37-50.
[17] Ac 12, 12.
[18] Mt 27, 56. 61 ; 28, 1 ; Mc 15, 40.47 ; 16, 1 ; Lc 8, 2 ; 24, 10 ; Jn 19, 25; 20, 1.11.16.18.
[19] F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, fasc. 25, article « Marie-Madeleine », col. 809-818. R. Burnet (*Marie-Madeleine*, p. 31-32) souligne que dans les années 350, des hésitations apparaissent et Augustin, s'il admet l'identité des trois Marie dans le *De consensu evangeliorum*, est plus réservé dans son *In Johannem*. C'est Grégoire le Grand qui, près de cinq siècles plus tard, opèrera une sorte de « coup de force » en faisant le choix d'identifier la pécheresse de Luc, Marie de Béthanie et Marie de Magdala (*Homélies 25 et 33 sur l'Evangile,* PL 7).
[20] R. Burnet, *Marie-Madeleine…*, p. 28.
[21] G. Garitte, *Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*, version géorgienne, (éd. trad.), Louvain, Secrétariat Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1965.
[22] Hippolyte, Cant XXV, 7 (cité ch. 5, p.218).

Jacques et Marie sœur de Marthe[23] et Tertullien, dans son traité *De pudicitia* fait une allusion à « la femme pécheresse, qui arrose ses pieds de ses larmes »[24].

Faut-il distinguer ces trois femmes ?

Madeleine Scopello[25], constatant l'absence d'accord sur l'identité de Marie-Madeleine, « personnage controversé aux multiples facettes », estime qu'il paraît très difficile de démêler si la sœur de Marthe et de Lazare est la même que la pécheresse qui fut guérie de ses péchés par Jésus et oignit ses pieds. Serait-elle celle à qui revint l'honneur d'annoncer la Résurrection ou ne serait-elle qu'un personnage composite construit de toutes pièces[26] ?

Finalement, reste donc posée la question de la présence dans les textes canoniques de trois femmes : Marie de Magdala, la pécheresse de Luc et Marie de Béthanie.

1.1.2. Marthe et Marie témoins de la Résurrection

Les scènes d'onction, rites d'ensevelissement anticipé

Les scènes d'onction, bien que distinctes des récits de la Passion et de la Résurrection, méritent d'être prises en considération ici, dans la mesure où elles préfigurent l'ensevelissement de Jésus (Jn 12, 1-8 et Mt 26, 6-12).

Les textes des évangiles canoniques relatent deux scènes d'onction sur la tête dont Jésus a bénéficié de la part d'une anonyme : d'une part, en Galilée, une pécheresse, anonyme et pardonnée (Lc 7, 36-50), d'autre part, à Béthanie chez Simon le lépreux, (Mt 26, 6-13 // Mc 14, 3-9) avec la conclusion portée par Jésus : « partout où sera proclamé l'Évangile, au monde entier, on racontera aussi en souvenir d'elle, ce qu'elle vient de faire » ; mais, paradoxalement, ni Marc ni Matthieu n'indiquent le nom de cette femme. Dans son évangile, Jean, situe cette scène d'onction sur les pieds, « à Béthanie où était Lazare » (Jn 12, 1-8), C'est « Marie » qui effectue le geste de l'onction, tandis que Marthe sert.

---

[23] *CA.*III, 6 in Les Constitutions Apostoliques, Introduction, traduction et notes par M. Metzger, p. 133.

[24] Tertullien, *De pudicitia*, XI.

[25] M. Scopello, *Femmes, Gnose et Manichéisme, De l'espace mythique au territoire du réel*, Brill, Leiden-Boston, 2005, p. 3-4. Dans son étude, M. Scopello ne se propose pas de trancher la question de savoir s'il convient d'associer ou de dissocier les trois personnages mais se donne pour objectif de « traiter quelques traditions qui ont fait de Marie-Madeleine le symbole de la foi et de la sagesse.

[26] C'est la thèse de P. E. Dauzat, *L'invention de Marie-Madeleine, Paris, Bayard, 2001*, citée par R. Burnet (*Marie-Madeleine*…, p. 11).

Le désaccord entre les Synoptiques – onction sur la tête – et Jean – onction sur les pieds – n'est peut-être pas anecdotique car il rendrait possible l'identification de Marie de Béthanie à l'inconnue qui versa le parfum sur les pieds de Jésus (Lc 7, 36), épisode que Jean ne rapporte pas. Or, cette identification permet de faire jouer à Marie-Madeleine un rôle symbolique ; alors qu'elle était pécheresse, Jésus l'a arrachée à son péché, effaçant en quelque sorte la culpabilité d'Ève : Marie de Magdala « fut délivrée de sept démons » (Lc 8, 2) et c'est elle qui rencontre Jésus ressuscité près du tombeau ouvert (Jn 20, 14).

Chez les Pères des II^e^ et III^e^ siècles, la question de l'identification du personnage accomplissant le geste d'onction a revêtu une certaine importance, d'une part dans un contexte polémique pour montrer l'accord des évangiles en dépit d'apparentes contradictions et, d'autre part pour répondre à de légitimes interrogations de la part de chrétiens.

Origène, dans son *Homélie sur le Cantique* (I, 4), tout en commençant par donner l'impression qu'il s'agit d'une femme unique en évoquant « l'Évangile » et opérant ainsi une synthèse des trois textes, affirme immédiatement après une distinction entre la pécheresse de Lc et la femme anonyme de Mt et Mc :

> Dans l'Évangile, une femme prit un vase d'albâtre plein du parfum d'un nard véritable d'un très grand prix, et le répandit sur la tête et sur les pieds de Jésus. Remarque avec soin qui des deux a arrosé la tête du Sauveur : on raconte en effet que c'est une pécheresse qui a répandu le parfum sur les pieds. De celle qui le répandit sur la tête, on dit qu'elle n'était pas pécheresse. *Homélies sur le Cantique*, I, 4

> Tu connais les sœurs Marie et Marthe, femmes industrieuses et notables chez les Juifs, car elles accueillent même Jésus sous leur toit, entends aussi ce que dit Jean l'évangéliste lui-même. Cette Marie, qui oignit le Seigneur de parfum, qui porta le baume et fut chérie de Jésus. *Fragmenta in evangelium Joannis*, frag. 77, lin 28

De même Tertullien, dans le *Contre Marcion* (IV, 9), commente le geste d'onction en y voyant la preuve, contre les docètes, de la réalité de l'Incarnation :

> « …en criblant de baisers les pieds du Seigneur, en les inondant de ses larmes, en les essuyant de ses cheveux, en les recouvrant d'un parfum, elle avait affaire à la vérité d'un corps solide, non à l'inconsistance d'un fantôme » *Contre Marcion* IV, 9

Le flou des textes évangéliques sur l'identité des Marie – de Béthanie, de Magdala – et l'assimilation de l'une ou l'autre à la pécheresse qui oignit Jésus construit une figure féminine en dissidence par rapport à celle de Marthe. Dans son analyse textuelle des récits

évangéliques, S. Paquette[27] note que le comportement de Marie apparaît comme contre-culturel, non traditionnel, alors que Marthe est présentée, aussi bien par Jean que par Luc, dans le rôle attendu d'une femme dans une société patriarcale : maîtresse de maison, servant à table, plutôt tournée vers les tâches pratiques.

Origène et Tertullien, quant à eux, mettent l'accent sur le geste de l'onction posé par une femme de mauvaise réputation mais convertie, proche disciple et amie de Jésus.

La figure « unique » de Marthe est conforme au rôle féminin « traditionnel » ; s'oppose à elle la figure « composite » de Marie que R. Burnet qualifie de « modèle d'amendement de vie et [une] icône de la conversion et de ses pouvoirs, [une] figure du pardon »[28]. Certes pécheresse, et donc proche d'Ève, Marie-Madeleine est pardonnée en raison de son attachement silencieux à la personne de Jésus, parfaite disciple au point d'avoir eu le privilège d'annoncer elle-même la Résurrection.

Les récits de la Passion/ Résurrection

Dans les quatre évangiles, on compte une vingtaine de péricopes relatant les événements de la Passion et de la Résurrection dans lesquelles Marie-Madeleine est mise en scène, soit seule soit avec d'autres femmes, tandis que Marthe n'y est jamais mentionnée.

La finale longue[29] de l'évangile de Marc (Mc 16,9-20), connue dès le 2e siècle[30] d'Irénée[31] et de Tatien[32], donne à Marie-Madeleine un rôle de premier plan dans l'annonce de la Bonne Nouvelle. E. Cuvillier[33] précise par ailleurs que ces versets, absents des meilleurs manuscrits et ajoutés pour atténuer la fin abrupte de l'évangile, représentent une première relecture et une première interprétation de l'évangile. Origène, en effet, lorsqu'il commente le « témoignage de Marc » déclare : « Marc dit, d'autre part, à la fin de son évangile : "Et le Seigneur Jésus, après leur avoir ainsi parlé, fut enlevé dans les cieux et s'assit à la droite du Père" ». Ainsi, Origène se situe déjà dans la réception de l'évangile de Marc et

---

[27] S. Paquette, « Les femmes disciples dans l'évangile de Luc, Critique de la rédaction », Montréal, 2008, p. 395.

[28] R. Burnet, *Marie-Madeleine*…, p. 27

[29] Mc 16,9-10 : « Ressuscité le matin du premier jour de la semaine, Jésus apparut d'abord à Marie de Magdala, dont il avait chassé sept démons. Celle-ci partit l'annoncer à ceux qui avaient été avec lui et qui étaient dans le deuil et les pleurs. »

[30] Des allusions sont probables chez Justin (*Apologie* t, 45, 5), Hermas (*Pasteur*, Similitude IX, 25, 2), vers 150, ainsi que dans l'*Évangile de Pierre* (XIV, 59) et *l'Epistula Apostolorum* (2, 14).

[31] Irénée (*Adversus haereses*, III, 10, 6) attribue clairement le verset 19 à Marc et le rattache à son évangile.

[32] Tatien, dont le *Diatessaron* fournit une compilation harmonisante des quatre évangiles canoniques, prend en compte la finale longue de Mc (*Diatessaron*, ch. CCXXI). Le texte (latin et vieil allemand) est consultable sur le site http://users.belgacom.net/chardic/html/tatien_intro.html. Site consulté le 12/7/17.

[33] E. Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 314-316.

témoigne du rôle et de l'identité que les premières générations de chrétiens ont reconnue à Marie de Magdala.

Quelle signification donner à la place de Marie-Madeleine dans les récits canoniques et à l' « absence » de Marthe de ces mêmes récits ?

Nous nous bornerons à proposer quelques éléments ténus de réponse : Marie-Madeleine bénéficie d'une place particulière dans les récits de la Passion/Résurrection. Elle est régulièrement nommée la première sur les listes de ceux qui suivent Jésus constituant probablement une référence – et peut être un guide – pour le reste du groupe. Témoin de la vie de Jésus avec d'autres femmes qui le suivaient aussi depuis la Galilée jusqu'à Jérusalem, elle bénéficie d'une position inhabituelle en contexte juif où, d'un point de vue juridique, le témoignage d'une femme est sans valeur. Premier témoin de la Résurrection, cependant pas toujours crue spontanément, comme le suggère Luc[34], tandis que chez Jean (20, 17) elle reçoit la mission d'annoncer elle-même la nouvelle « …va trouver mes frères et dis-leur… ».

Au contraire, Marthe ne semble guère retenir l'attention des rédacteurs, aussi bien des Synoptiques que de Jean, pour lesquels son identité paraît une question simple, ne posant pas de problème à leurs communautés respectives[35] car présentée aussi bien en Lc 10 qu'en Jn 12 dans une activité de service conforme à la culture ambiante.

1.2. Des figures féminines dans le corpus paulinien, image de la spécificité chrétienne face au modèle social de la soumission de la femme

Le corpus paulinien couvre approximativement la période 50-120[36] et témoigne très tôt, c'est-à-dire pour la première génération de chrétiens, d'une évolution dans la perception de la place et de l'autorité de la femme dans l'Église. Il suffit pour s'en convaincre de

---

[34] Lc 24, 11 « ses propos leur semblèrent du radotage et ils ne les [Marie-Madeleine, Jeanne et Marie de Jacques] crurent pas ».

[35] J. A. Cerrato signale que, aux 2e et 3e siècles, Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien et Origène ne mentionnent pas une autre Marthe que « Marthe de Béthanie ». *Hippolytus between East and West*, p. 174.

[36] On aurait ainsi, suivant la datation traditionnelle, proposée par R. E. Brown (*Que sait-on du Nouveau Testament*, p. 465) : 1 Th : 50-51 ; 1-2 Co : 54-57 ; Ga : 55-57 ; 1-2 Tm : 110-120, mais il faut se souvenir qu'une datation précise des lettres à l'intérieur du corpus paulinien dépend de l'établissement d'une chronologie absolue ; or, les sources disponibles (Actes des Apôtres et lettres « de Paul ») ne coïncident pas toujours et permettent seulement d'établir la séquence d'une suite d'événements sans qu'il soit possible de les situer sur un calendrier. Sur les questions de chronologie relative et absolue, on peut consulter F. Vouga, « Chronologie paulinienne », in *Introduction au Nouveau Testament*, Labor et Fides, p. 153-160.

comparer la proclamation de Ga 3,28 « il n'y a plus l'homme et la femme, car vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ » et l'injonction de 1 Tm 2,12 « je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de dominer l'homme. Qu'elle se tienne donc en silence ».

On notera que, d'une part, durant cette même période se mettent en place la plupart des éléments de l'ecclésiologie actuelle et que, d'autre part, commence à se constituer un « fond commun » de textes en usage dans les communautés (kérygme, catéchèse, exhortation, prédication, lettres de Paul) conduisant à l'émergence d'un catalogue des livres qui composeront le Nouveau Testament. Par ailleurs, débute alors, dans le foisonnement et la variété des Églises avec leurs propres traditions, la confrontation entre hétérodoxie et orthodoxie[37].

1.2.1. Les collaboratrices de Paul évoquées dans les Actes

Nous le verrons dans le chapitre suivant[38], l'auteur lucanien avait inséré de brèves notices concernant les femmes dans la communauté de Jérusalem et autour de l'activité missionnaire de Paul. Elles sont présentées sans liens familiaux et ont pour nom : Tabitha (Ac 9,36-43), Rodhè (Ac 12,12-17), Lydie (Ac 16,14), Damaris (Ac 17,24), Drusille (Ac 24,25) ; ou bien l'auteur lucanien mentionne des couples, comme Ananias et Saphira (Ac 5,1-11), Aquilas et Priscille (Ac 18,1-4). En comparant les récits transmis dans l'évangile, où elles sont largement présentes et silencieuses, et ceux des Actes, nous serons amenés à discerner les raisons qui ont conduit au « rétrécissement » de leur rôle[39]. Un rétrécissement également perceptible dans la confrontation du texte occidental et du texte alexandrin des Actes, particulièrement au sujet du rôle joué par Priscille que le texte occidental présente dans une situation de subordination par rapport à Aquilas dans leur activité missionnaire commune.

1.2.2. Les figures féminines dans les lettres de Paul, image de la spécificité chrétienne face au modèle social de la soumission de la femme.

L'expression « lettres de Paul » nécessite quelques précisions. En effet, le canon du Nouveau Testament comprend une collection de 13 lettres se réclamant de l'apôtre Paul. Sept d'entre elles (Rm ; 1-2 Co ; Ga ; Ph ; 1 Th ; Phm) sont reconnues comme ayant été dictées et envoyées personnellement par Paul et souvent qualifiées d' « authentiques ».

---

[37] J. Daniélou et H. Marrou, *Nouvelle histoire du l'Église*, tome I, Paris, Seuil, 1963, p. 128.

[38] § 2.3. « Effacement des femmes dans les Actes ? », p. 71.

[39] § 2.3.2. « Quatre histoires de femmes remarquables », p. 80.

Nous préférons, à la suite de F. Vouga[40], les désigner comme « proto-pauliniennes » afin de les distinguer des lettres pseudépigraphes produites par ses disciples les plus proches (2 Th ; Ep ; Col) et appelées deutéro-pauliniennes. Les plus tardives, les *Pastorales* (1-2 Tm ; Tt) seront désignées comme trito-pauliniennes.

Les collaboratrices dans la mission : Rm 16

En s'appuyant sur Ac 20,2-3, la lettre aux Romains pourrait avoir été écrite par Paul à la fin de son 3e voyage missionnaire, entre 56 et 58, et convoyée depuis Corinthe par Phoébé que Paul recommande chaleureusement à la fin de la lettre.

Les commentaires de la lettre aux Romains, perçue avant tout comme un résumé de théologie chrétienne mais abordant également des situations conflictuelles[41] dans la communauté de Rome, s'attardent généralement peu sur les salutations du chapitre 16. Or, comme le rappelle Schüssler-Fiorenza[42], les informations indirectes, transmises par la liste des salutations de Rm 16, 1-16, fournissent des renseignements sur le statut social et l'activité missionnaire des premiers chrétiens.

Le chapitre 16 s'ouvre sur l'élogieuse recommandation par Paul de Phoebé**,** une femme qui occupe une place spécifique dans l'Église de Cenchrées, probablement la porteuse de la lettre : « Je vous recommande Phoebé, notre sœur [ἀδελφή], ministre [διάκονος] de l'Église de Cenchrées. Accueillez-la dans le Seigneur d'une manière digne des saints, aidez-la en toute affaire où elle aurait besoin de vous. Car elle a été une protectrice [προστάτις] pour bien des gens et pour moi-même. » (Rm 16,1-2)

Le premier des vingt-six noms cités par Paul est Phoebé[43], qu'il désigne comme « notre sœur », ἀδελφὴν ἡμῶν, et ministre/serviteur, διάκονος, de l'Église de Cenchrées, soulignant ainsi, non seulement les liens fraternels unissant les chrétiens mais aussi la responsabilité qu'elle exerce au service de la communauté[44]. Il est

---

[40] F. Vouga, « Chronologie paulinienne », in *Introduction au Nouveau Testament*, p. 164, regrette l'emploi de l'adjectif « authentique » pour caractériser les lettres ayant Paul lui-même pour auteur dans la mesure où cela peut sous-entendre une disqualification du contenu des lettres pseudépigraphes.

[41] L'étude de P. Lampe, traduite de l'allemand par M. Steinhauser, sous le titre *From Paul to Valentinus : Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, fournit de nombreuses informations au sujet des noms apparaissant en Rm 16, notamment dans les pages 153 à 183.

[42] E. Schüssler-Fiorenza, « Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History », Word and World, Luther Seminary, St Paul, Minnesota, 1986, p. 420.

[43] Phoebé n'est mentionnée nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament.

[44] Comme le précise A. Faivre, la désignation par Paul de Phoebé comme διάκονος (substantif masculin) se fait dans un contexte littéraire où le Christ lui-même est présenté comme « serviteur [διάκονος] des circoncis pour accomplir les promesses faites aux Pères » (Rm 15,8).

remarquable que Phoebé n'est pas caractérisée par Paul par son statut patriarcal[45], « fille de… » ou « épouse de… », mais par trois fonctions de type ecclésial : Il la désigne comme sa « sœur »[46], comme « ministre » de l'Église de Cenchrées et comme « bienfaitrice/présidente ».

Arrêtons-nous quelques instants pour préciser le sens des trois termes - ἀδελφή, διάκονος, προστάτις – que Paul emploie pour qualifier Phoébé.

Le terme ἀδελφή, comme le suggère Fitzmyer[47], ne concerne pas ici les liens du sang ou d'une quelconque parenté[48], mais la proximité avec le Christ ressuscité et avec Paul lui-même. De plus, en la désignant ainsi, Paul l'accrédite auprès de la communauté de Rome.

De même, Paul évoquant la mission de Timothée auprès des Thessaloniciens[49] le désigne comme son frère, ἀδελφός, et comme collaborateur, συνεργός, de Dieu ; de même encore Tychique, que Paul présente aux Colossiens[50] comme son frère bien-aimé, ἀγαπητὸς ἀδελφός, ministre fidèle, πιστὸς διάκονος, et compagnon de service, σύνδουλος.

Le substantif διάκονος est employé en 1 Co 3,5-6. Paul y précise ce qu'il entend par διάκονος : il dit qu'il a « planté » l'Église de Corinthe et que c'est Apollos qui l'a « arrosé » tandis que «Dieu [la] faisait croître ». En Rm 16,1, Paul indique due Phoébé le seconde dans son travail missionnaire, et exerce un ministère[51] reconnu de tous dans la communauté de Cenchrées.

Certains commentateurs contemporains[52] de ce verset interprètent le terme διάκονος dans le sens d'un service informel, limité à l'aide apportée aux femmes et aux

---

[45] E. Schüssler-Fiorenza, « Missionaries, Apostles, Coworkers…», p. 425-426.

[46] Les expressions « frère » ou « sœur » sont employées par les membres de la communauté chrétienne pour souligner leur appartenance à une même famille, celle du Christ ressuscité.

[47] J. A. Fitzmyer, *Romans*, p. 249 et 728.

[48] Bien que Ac 23,16 fasse allusion au « fils de la sœur de Paul ». Mais celle-ci n'est pas davantage identifiée.

[49] 1 Th 3,2 : « nous vous avons envoyé Timothée, notre frère, le collaborateur de Dieu dans la prédication de l'Évangile du Christ, pour vous affermir et vous encourager dans votre foi ».

[50] Col 4,7 : « Tychique, le frère que j'aime, le ministre fidèle, mon compagnon de service/fidèle assistant dans le Seigneur ».

[51] Afin de préciser la notion de ministère (*ministerium*, διακονία), A. Faivre propose de distinguer trois notions : le rôle, la fonction et le statut d'une personne engagée « au service » d'une communauté. Le rôle correspond à l'utilité d'une activité, regardée du point de vue de la représentation qu'en donnent les acteurs de la société. La fonction caractérise l'utilité d'une activité dans son rapport à un système donné. Le statut définit l'ensemble des règles, devoirs, obligations et privilèges par lesquels une société définit et régit ses fonctions (*Ordonner la fraternité*, p. 56-57).

[52] Par exemple C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, (2 vol.), Edinburgh T &T Clark, 1978, considère que Phoebé se dévoue au service des indigents. De même, E.

malades, tandis qu'il est compris par d'autres[53] comme définissant un service éminent dans la communauté.

Entre ces deux extrêmes, Origène, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*[54], mentionne Phoebé « au service de l'Église qui est à Cenchrées » Puis il affirme sans ambiguïté que la mention de Phoebé « nous enseigne qu'aux femmes aussi est attribué un service d'Église » et qu'elles « doivent être telles qu'elles en aident beaucoup, et qu'elles méritent par leurs bons offices d'aller jusqu'à s'attirer de mériter les louanges d'un apôtre ». Par cette dernière remarque, Origène suggère que Phoebé, si elle mérite les louanges des apôtres, n'appartient cependant pas au groupe : Origène met l'accent sur le dévouement de Phoebé et « ses actions remarquables » aussi bien à l'égard de ses frères que de Paul en se mettant à son service, mais il ne fait allusion à aucun rôle éminent de Phoebé dans sa communauté et conclut le passage en affirmant que « ceux qui se donnent du mal à faire du bon travail dans les Églises, reçoivent en retour de l'honneur de la part de leurs frères, de sorte que dans tous les services, soit spirituels, soit temporels […] ils soient traités avec déférence ». Mais Origène, qui manifestement ne se situe pas au plan ecclésiologique, ne précise pas si l'engagement de Phoebé concerne des « services spirituels » ou des « services temporels ». Autrement dit, Phoebé est-elle une dévouée collaboratrice de Paul dans la charge pastorale ou est-elle confinée dans des œuvres caritatives ?

Après l'avoir désignée comme sa « sœur », c'est-à-dire coopératrice dans son activité missionnaire[55], puis « ministre/serviteur », Paul utilise pour Phoebé le titre de προστάτις, protectrice/présidente, substantif féminin et *hapax* dans le Nouveau

---

Käsemann, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, suggère que le ministère accompli par Phoebé était celui du « soin charitable des pauvres, malades, veuves et orphelins » (p. 410).

[53] Ainsi, J. D. G. Dunn, *Romans 9-16*, *World Biblical Commentary*, Texas, World Books, 1988, (p. 986-987) estime que le participle présent οὖσαν, associé par Paul à διάκονος « souligne plus un ministère reconnu ou une position de responsabilité dans la communauté » (p. 886-887).

De même, Fitzmyer, *Romans*, considère Phoebé comme le ministre et le leader de la communauté sans qu'il soit possible de préciser son rôle spécifique (p. 729-730).

[54] *ComRm* X, 17,1-2, SC 555, p. 369-371.

[55] James D. G. Dunn, *World Biblical Commentary, Romans 9-16*, (p. 886) et Aasgaard, *My Beloved Brothers and Sisters* : *Christian Siblingship in Paul* Bloomsbury Publishing PLC, 2004, (p. 297-298), soulignent l'importance de la métaphore de la fratrie pour préciser le statut et l'autorité de Phoebé dans la communauté de Cenchrées.

Testament, pour désigner la fonction et le rôle de Phoebé, en lien avec son propre ministère[56].

Ainsi, la présence de Phoébé, nommée par Paul parmi ses « collaborateurs en Jésus-Christ » (Rm 16, 3), suggère que, au moins dans cette communauté, les hommes et les femmes étaient engagés, à égalité, dans des tâches d'apostolat et de services[57]. Ainsi, la désignation de Phoébé comme διάκονος de la communauté de Cenchrée pourrait se situer « au point où le charisme commence à devenir point d'appui pour la mission, la fonction »[58].

Suit une longue liste[59] de vingt-six noms de chrétiens et chrétiennes de Rome, à saluer[60] de la part de Paul (v. 3-16). Parmi ceux dont Paul loue l'engagement et la collaboration « en Jésus-Christ » on compte huit (ou neuf) femmes et dix-sept (ou dix-huit) hommes[61].

---

[56] S. Mathew, *Women in the Greetings of Romans 16,1-16…*, (p. 74-85), propose une analyse et une discussion détaillée (traductions, interprétation) au sujet de Phoebé et de son rôle de bienfaitrice, de leader ou présidente de la communauté de Cenchrées.
L'édition 2010 de la *TOB* (note 16,2, p. 2456) précise que « Ce terme, employé par Paul, désignait, au sens légal, quelqu'un qui représentait les étrangers privés de garanties juridiques. Sans doute, s'agissant d'une femme, ce sens est-il exclu. Phoebé, peut-être une personne de haut rang, avait dû avoir diverses occasions d'intervenir en faveur des chrétiens. C'est ainsi qu'elle s'était acquis des titres éminents à leur gratitude. »

[57] A. Faivre, *Hommes et femmes face au désir de servir, aux origines du christianisme et après…,* Dossier de travail, Université Marc Bloch, Strasbourg II.

[58] A. Oepke, article Γυνή, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, p. 788 cité par R. Gryson, in *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, p. 24.

[59] E. Schüssler-Fiorenza (Article « Missionaries, Apostles, Coworkers », p. 428 : *The list of those greeted is clearly structured—not in terms of social status but in terms of ecclesial standing.*) remarque que : « La liste de personnes saluées est clairement structurée non pas en termes de statut social, mais en termes d'importance dans l'Eglise. »

[60] Dans le développement de sa discussion sur le « cas Juni/Junias », E. J. Epp, *Junia: The First Woman Apostle*, Augsburg Fortress, 2005 (traduction française : *Junia, Une femme apôtre ressuscitée par l'exégèse*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 104) propose le décompte suivant :
« Des vingt-huit personnes qui reçoivent des salutations, dix-sept sont des hommes et (en omettant Junia [v. 7] pour la pureté de notre raisonnement) huit des femmes, mais parmi ceux qui sont décrits comme contribuant le plus au service de l'Église (omettant Junia là encore), sept sont des femmes et cinq des hommes. Comme on l'a souvent noté, Prisca est mentionnée avant Aquila. De même, en 16,6.12, quatre des femmes sont dites s'être donné « beaucoup de peine » (κοπιάω), un terme que Paul applique aussi à son propre ministère apostolique (1 Co 4,12 ;15,10 ; Ga 4,11; Ph 2,16) et à celui d'autres gens (1 Co 16,15-16; 1 Th 5,12); en 16,3 Prisca (et Aquilas) sont nommés les « collaborateurs » de Paul (comme deux autres femmes en Ph 4,2-3) et en 16,1 Phoebé est qualifiée de « diaconesse ». […] Remarquable est aussi le fait que la liste de Romains 16 énumère cinq paires, jointes par καί et sans interruptions descriptives : d'abord Prisca et Aquila (femme et mari' comme il est dit dans Actes 18.2, cf. 1 Co 16,19), puis Andronicus et Junia, puis Tryphène et Tryphose (deux femmes), puis Philologus et Julia (homme et femme). »

[61] Suivant que le prénom « Junia/Junias » (Rm 16,7) désigne une femme ou un homme.

Dans cette liste, Paul distingue des collaborateurs directs, συνεργούς fortement engagés dans l'Église tels Prisca/Priscille et Aquilas (v. 3), Junia et Andronicus, « ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις » (v. 7), Urbain (v. 9). Paul salue également plusieurs collaboratrices, Marie (v. 6), Tryphène et Tryphose ainsi que Persis (v. 12) qui sont dites « s'être donné beaucoup de peine [κοπιάω][62] dans le Seigneur » et peut être aussi la mère de Rufus (v. 13) que Paul présente comme sa mère.

Le verbe employé par Paul – κοπιάω – semble bien aller au-delà d'une simple fonction d'intendance pour la communauté et suggère leur participation à la charge de l'évangélisation et, comme le remarque Beverly Gaventa[63], rien ne permet d'affirmer que ces femmes servaient d'une manière différente de celle des hommes.

Après avoir chaleureusement recommandé de faire bon accueil à Phoebé et salué des compagnons de travail, Paul adresse ses salutations à Andronicus et Junia/Junias : Ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνιᾶν […] ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, (Rm 16,7)

qu'il présente comme ses compatriotes, emprisonnés avec lui et liés aux apôtres.

L'affaire Junia : une femme apôtre ?

Le cas d'Andronicus et Junia/Junias mérite qu'on s'y attarde un peu car il conduit à se poser la question d'un changement de genre de Junia(s) au cours des deux millénaires

---

[62] Paul utilise ici le verbe κοπιάω, généralement traduit par « travailler, se donner de la peine », même verbe qu'il utilise pour évoquer son ministère en 1 Co 15,10 et qu'emploie également l'auteur de 1 Tm (1 Tm 5,17) pour évoquer « ceux qui peinent au ministère de la parole et à l'enseignement ». Ces utilisations suggèrent que κοπιάω ne se rapporte pas nécessairement à un travail « manuel », comme pourrait le faire penser Ac 20,34.35 où Paul, ayant travaillé de ses mains pour n'être à la charge de personne, évoque son désintéressement matériel durant son ministère.
Le ministère qu'accomplissaient les quatre collaboratrices citées par Paul ne peut donc être cantonné à une simple assistance matérielle dans la communauté.

[63] B. R. Gaventa, « Romans », in *Women's Bible Commentary*, p. 410.
C'est également ce que remarque K. P. Donfried, dans son article « A short note on Rompans 16 » in *The Romans Debate*, K. P. Donfried Editor, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2011, qui note que parmi les chrétiens présentés par Paul comme étant particulièrement actifs dans la communauté romaine, on compte sept femmes (ou six, si on excluait Junia) et seulement cinq hommes.
D'un point de vue exégétique, il faut signaler que, pour Lampe, la part active prise par ces femmes dans la mission évangélique est perceptible dans l'usage-même que fait Paul du verbe κοπιάω, « terme technique décrivant le travail missionnaire » et que Paul applique à lui-même en Ga 4,11 et en 1 Co15,10. En Rm 16,3-16, ce même verbe est employé quatre fois, « exclusivement pour des femmes et non pour des hommes ». (« The Roman Christians… », p. 222-224).

qui nous séparent de la lettre de Paul. « L'affaire » pourrait se résumer à la question de l'identité de « Junia » : Pour Paul, ce nom est-il masculin ou féminin[64] ?

Au verset 7, Paul recommande de saluer particulièrement « Andronicus et "Junia" [mes] parents et [mes] compagnons de captivité ». Ce verset présente un intérêt particulier pour notre recherche non seulement dans la mesure où il fait partie de Rm 16, qui met en évidence l'implication des femmes dans la primitive Église, mais aussi en raison du terme ἀπόστολοις, appliqué à Andronicus et Junia(s). Comme le remarque E J. Epp, si Junia(s) est une femme, celle-ci est donc la toute première femme appelée « apôtre » dans les écrits canoniques du Nouveau Testament[65]. Ainsi, Origène (*In ep. ad Romanos)*, Jean Chrysostome (*In ep. ad Romanos*) ou Jérôme (*Liber interpretationis hebraicorum nominum*) ont considéré que Rm 16,7 concernait Andronicus et son épouse Junia[66].

Ce qui pourrait apparaître comme une question de second plan – la priorité dans l'apostolat – concerne, en fait, non seulement la critique textuelle et l'exégèse – doit-on lire Ιουνιᾶν ou Ιουνιάν ?[67] – la lecture, l'interprétation, mais aussi la réception de ce verset.

Deux questions, étroitement liées[68], se posent alors : (1) Le nom Junia(s) est-il celui d'un homme ou d'une femme ? (2) Que veut dire Paul lorsqu'il précise que Andronicus et Junia sont ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀπόστολοις ? Autrement dit, si on adopte la

---

[64] Sur la question du changement de genre de ce personnage-clé, on se reportera à l'étude de E. J. Epp (*Junia, une femme apôtre*…, p. 51-108) dans laquelle l'auteur envisage les problèmes de critique textuelle, de forme lexicale et les citations de Junia/Junias et Andronicus chez les premiers auteurs chrétiens.

[65] . J. Epp, *Junia*, *Une femme apôtre…*, p. 52. L'auteur précise en outre que la question n'est pas de déterminer *qui* fut la première femme apôtre, mais qu'il souhaite examiner les arguments en faveur de Junia en tant que première femme à avoir été appelée apôtre, alors que la recherche, avec notamment A. G. Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle : the Struggle for Authority*, Cambridge, Harvard University Press, 2003 considère toujours Marie-Madeleine comme la première femme apôtre.

[66] J. Epp (*Junia*,… p. 67) signale une liste détaillée des commentateurs grecs et latins du premier millénaire chrétien figurant dans J. A. Fitzmyer, *Romans*, New York, Doubleday, 1993, p. 737-738. Nous donnons ici les références précises fournies par Fitzmyer concernant les quatre premiers siècles : (1) Origène *: In ep. ad Romanos* 10.21 [PG 14.1280] ; (2) Jean Chrysostome : *In ep. ad Romanos* 31.2 [PG 60.669-70] ; (3) Jérôme : *Liber interpretationis hebraicorum nominum* 72.15 (CCLat 72.150).

[67] Selon Lampe, (« The Roman Christians of Romans 16 », in *The Romans debate*, K. P. Donfried Editor, p. 223,), étant donné que, dans les onciaux, il n'est pas possible de distinguer la forme d'accusatif féminin singulier du nom féminin « Junia », de la forme d' accusatif masculin de « Junias », il faut se tourner vers les minuscules médiévaux dont la plupart font de Junias un homme, excepté le manuscrit 33 datant des 9^{e}-10^{e} siècles, qui lit le féminin *iounian.* Il est regrettable que Lampe n'utilise pas les craactères grecs pour « Junia », ce qui aurait d'autant mieux illustré son propos.

[68] Dans une optique théologique, il est clair que l'option de traduction pour ἐν τοῖς ἀποστόλοις peut éventuellement conditionner le sexe de Junia(s) …

terminologie de Burer et Wallace[69], ces deux personnes appartiennent-elles au groupe des apôtres (sens inclusif) ou bien sont-elles « connues » des membres du groupe des apôtres, sans pour autant y appartenir (sens exclusif) ?

Pour ce qui est de l'identité de Junia(s)[70], E. J. Epp démontre qu'il est à peu près certain qu'Origène, tout premier commentateur de l'épître aux Romain, a lu « Junia » en 16,7 puisqu'il a utilisé des formes féminines dans les quatre occurrences[71] d'Andronicus et Junia de son commentaire *In epistolam ad Romanos* qui nous est parvenu dans sa traduction par Rufin. A l'appui de sa démonstration, remarquons que déjà P. Lampe[72], précise que l'affirmation de « Junias » comme personnage masculin dans le commentaire d'Origène est due à une lecture erronée de Migne (PG 14, 1281B et 1289A) puisque « tous les autres témoins textuels de ce commentaire proposent "Junia" ».

Dans la même ligne qu'Origène, Jean Chrysostome (fin 4e siècle) se prononce sans ambiguïté sur l'identité de Junia « être apôtre est une grande chose. Être remarquable parmi les apôtres, imaginez donc quel merveilleux éloge ! Ils étaient remarquables de par leurs œuvres et leurs actions vertueuses. De fait, quelle ne dut pas être la sagesse de cette femme, pour qu'elle soit jugée digne du titre d'apôtre ! »[73].

---

[69] M. H. Burer et D. B. Wallace, « Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7, New Testament Studies 47, 23001, p. 76-91.

[70] Plusieurs auteurs ont abordé la question de l'identité de Junia(s); parmi lesquels : E. J. Epp, John Thorley, « Junia, A Woman Apostle », in *Novum Testamentum*, vol. 38, Fasc. 1, Brill, Jan. 1996, p. 18-29 ; E. Schüssler-Fiorenza, « Missionaries, Apostles, Coworkers : Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History », Word and World, Luther Seminary, St Paul, Minnesota, 1986; M. H. Burer and D. B. Wallace, « Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7 », New Testament Studies 47, p. 76-91; E. Castelli, « Paul on Women and Gender », in *Women & Christians Origins*, R.S. Kraemer et M.R. D'Angelo, éds, New-York, Oxford University Press, Oxford, 1999; S. Mathew, *Women in the Greetings of Romans 16.1-16*, Library of New Testament Studies 471, Continuum International Publishing Group Ltd, 2013; P. Lampe, « The Roman Christians of Romans 16 », in The Romans Debate, K. P. Donfried, Editor, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 1991; B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University Press, 1988, p. 115-116.

[71] Pour appuyer sa demonstration, E. J. Epp (*Junia, Une femme apôtre…,* p. 69-70) cite C. Hammond Bammel*, Der Römerbriefkommentar des Origenes Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins*, 3 vol., Freiburg, Herder (Vetus Latina, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 16, 33, 34), 1990, 1997, 1998, p. 836-837.853.

[72] P. Lampe, « The Roman Christians of Romans », in *The Romans Debate*, K. P. Donfried Ed, Baker Academic, Grand Rapids, 1991, p. 223 (n. 32).

[73] Jean Chrysostome, *In epistulam ad Romanos* (Homiliae 1-32), J. P. Migne*, Patrologiae cursus completus, series Graeca*, 60, 669-70. Le texte grec est donné par Epp (*Junia*..., p. 136, note 2).

Les travaux de J. A. Fitzmyer, les recherches d'E. J. Epp et plus récemment de Susan Mathew[74] conduisent donc à penser que, jusqu'aux 12e-13e siècles existait un consensus à peu près unanime pour considérer que Junia était le nom d'une femme.

Ainsi, comme le rappellent Elizabeth Castelli[75] et Bernadette Brooten[76], Rm 16,7 ne semble pas avoir posé question durant les premiers siècles mais devint, au cours du deuxième millénaire, un troublant problème de traduction et d'interprétation avec l'argument suivant, en forme de syllogisme[77], souvent avancé par les commentateurs à partir du 13e siècle[78] : le texte renvoie à « Junia…remarquable parmi les apôtres ». Or, puisque, par définition, les femmes ne peuvent être apôtres[79], si une femme est appelée apôtre, ou bien ce n'est pas « une » apôtre ou bien ce n'est pas une femme. Et le problème fut résolu en modifiant un nom féminin, fréquent et bien attesté à Rome, Junia, par un nom masculin, Junias, attesté « nulle part ailleurs »[80].

Les travaux de Bernadette Brooten[81], John Thorley[82] , Mathew[83] et Epp[84], situent le changement de sexe de Junia à la fin du Moyen Age, probablement avec Aegidius de

---

[74] E. J. Epp, *Junia, Une femme apôtre*…, p. 67-73. S. Mathew, *Women in the Greetings of Romans 16.1-16*, p. 97-104.

[75] E. Castelli, « Paul on Women and Gender », in *Women & Christians Origins*, R.S. Kraemer et M.R. D'Angelo, éds, New-York, Oxford University Press, Oxford, 1999, p.235.

[76] B. Brooten, « Junia…Outstanding among the Apostles (Rm 16,7) » in *Women Priests : A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, ed. Leonard S. Swider and Arlene Swider, New York, Paulist Press, 1977, p. 141-144.

[77] Syllogisme « circulaire » formulé par E. Castelli dans « Romans », in *Women & Christians Origins*, p. 280.

[78] J. A. Fitzmyer, *Romans*, p. 737.

[79] Ce type d'argument est utilisé, y compris par B. Metzger, *A Textual Commentary on the New Testament* (2e édition, 2002, p. 475-476), qui affirme, sur la base de la valeur des manuscrits, que le Comité a unanimement rejeté Ιουλιάν en faveur de Ιουνιάν (« Junias ») – sans doute une forme abrégée de Junianus – (Bauer-Aland, p. 770), mais fut divisé sur son accentuation car il paraissait invraisemblable qu'une femme fût désignée comme apôtre. Cependant, d'autres membres, tenant compte du fait que, d'une part le nom féminin Junia est très fréquent dans les inscriptions grecques et latines à Rome tandis que le nom masculin Junias n'est attesté nulle part, et que, d'autre part, à partir du moment (7e siècle) où les manuscrits grecs ont commencé à être accentués les scribes écrivirent Ιουνιάν, nom féminin.

Pour un panorama complet sur cette question, on pourra se reporter à l'étude de E. J. Epp, *Junia, une femme apôtre*…, p. 87-97, qui passe en revue le statut de Junia/Junias dans les éditions usuelles du Nouveau Testament en grec et les anciennes éditions de Nestle, Nestle-Aland et UBS.

[80] E. Castelli, « Romans », in Women & Christians Origins, p. 280. Voir aussi Bauer, *A Greek-English lexicon*…, p. 479-480.

[81] B. Brooten, « Junia…Outstanding among the Apostles (Rm 16,7) » in *Women Priests : A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, ed. Leonard S. Swider and Arlene Swider, New York, Paulist Press, 1977, p. 141-144.

[82] J. Thorley, « Junia, A Woman Apostle », NovT 38 (1989), p. 18-29, développe dans son étude les arguments linguistiques en faveur de de l'identité féminine de Junia.

Rome, théologien et philosophe qui, à la fin du 13e siècle, dans un commentaire de l'Épître aux Romains[85], aurait été le premier, à identifier Iounian à un homme. À partir de cette époque, et sous l'influence de la traduction de Luther[86] utilisant le texte grec d'Érasme qui lit « Junia », la partenaire d'Andronicus reçoit une identité masculine et devient Junias, par simple transformation du nominatif « naturel » latin *Iunia* en *Iunias*.

De fait, comme le remarque S. Mathew[87], du 13e siècle jusqu'au milieu du 20e siècle, les exégètes privilégient l'identité masculine et Thorley[88] note que Luther avait opté, en 1552, pour le nom masculin et que « Junias » devint un homme dans les traductions anglaises en 1881 lorsque fut publiée la *Revised Version*. Désormais, les traductions continentales s'aligneront sur cette interprétation masculine.

Au début du 20ème siècle[89], Lagrange[90], dans son commentaire de l'épître, invite à la prudence et estime que Ἰουνιάν (selon l'accentuation de la 28e édition, 2012) est la leçon présente dans tous les manuscrits grecs et que, compte tenu du fait que Junia(s)

---

[83] S. Mathew, *Women in the Greetings of Romans 16*, p. 97-105, propose un rapide historique du débat et examine méthodiquement les arguments contre la forme masculine « Junias », et les éléments en faveur de la forme féminine « Junia ».

[84] E. J. Epp, *Junia, une femme apôtre*…, p. 71-78, analyse le phénomène « Junia/Junias » chez Gilles de Rome (Aegidius Romanus), puis chez Lefèvre d'Etaples, Erasme et enfin Luther. Il propose ensuite un *excursus* au sujet de l'accusatif masculin/féminin en latin, expliquant, en se référant à Brooten et à Thorley, comment l'accusatif latin *Iuniam* a pu être compris – notamment par Aegidius, Erasme et Luther – comme un accusatif masculin, alors que pour tout latiniste, *Iuniam* apparaît clairement comme l'accusatif féminin de Iunia.

[85] Aegidius Romanus (Gilles de Rome) dans son *Opera Exegetica*, *Opuscula I* (Version Online Frankfurt : Minerva, 1968) évoque Andronicus et Junia « ces hommes [viri] honorables ».

[86] Dans son étude *Let the Oppressed Go Free : Feminine Perspectives on the New Testament*, citée par Epp (*Junia, une femme apôtre*…p. 76), Luise Schottroff est catégorique: « Ce n'est que depuis le Moyen Âge, et en premier lieu à cause de la traduction de Luther, qu'a prévalu le point de vue selon lequel Junia n'était pas une femme, mais un homme du nom de Junias. »

[87] S. Mathew, *Women in the Greetings of Romans 16*, p. 97.

[88] J. Thorley, « Junia, A Woman Apostle », p. 18.

[89] Les éditions critiques du NT témoignent de fluctuations dans le traitement de la question de Junia/Junias. L'étude de Epp (p. 93-97) met clairement en évidence, pour les Nouveaux Testaments grecs, la tendance massive en faveur du féminin Ἰουνία à partir d'Erasme jusqu'à l'édition de Eberhard Nestle en 1898. L'option Iounian se poursuit dans les éditions suivantes, jusqu'à celle de Erwin Nestle de 1927.

Mais, en 1927, apparaît, dans la 13e édition de E. Nestle, la forme masculine Iounia/n. L'édition de 1983 de *The Greek New Testament*, sous la direction de K. et B. Aland donne encore la forme Ἰουνίαν ; cependant, en 1998, survient un « renversement radical » dans l'édition Nestle-Aland du Jubilé : « Junias » redevient « Junia » et la forme Iounia/n s'efface, non seulement du texte mais aussi de l'apparat, au profit de la forme *Iounian*. Un historique des options successives des Editions Nestle-Aland est proposé par L. Belleville, «Ἰουνιαν… ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις , p. 239-240.. On peut regretter que les commentaires actuels n'aient pas toujours pris en compte les plus récentes propositions/conclusions de Nestle-Aland.

[90] M. J. Lagrange, *Saint Paul, Epître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1916, p. 365-368.

pourrait être une forme abrégée – certes rencontrée dans aucun document grec ou latin parvenu du milieu néotestamentaire – du nom latin masculin *Iunianus* sous sa forme grecque Ἰουνιάνος. Il conclut que « le plus prudent est de s'en tenir au nom féminin Ἰουνία. Andronicus et Junia seraient donc mari et femme »[91].

La question du changement-de-sexe-par-traduction[92] de l'infortunée Junia étant relativement éclaircie, une difficulté de traduction demeure, dans la mesure où, comme le font observer Burer et Wallace[93], le fait d'identifier Junia comme femme – et toutes les études récentes à ma connaissance en conviennent – n'implique pas nécessairement qu'elle soit reconnue comme apôtre[94], encore faut-il éclaircir la question de la signification exacte donnée par Paul à ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις : « distingués parmi les apôtres » ou « bien connus des apôtres » ? Ce point particulier sera effectivement abordé plus loin.

En grec ancien[95], ὸ ἀπόστολος désigne une expédition navale, envisagée dans son accomplissement, et vraisemblablement aussi celui qui la commande ; il peut aussi désigner le document qui légitimait celle-ci. Il ne s'applique qu'exceptionnellement à des personnes[96] envoyées dans un but précis, tels qu'un ambassadeur, un délégué ou un messager. Bauer précise que c'est cet usage particulier qui est adopté dans le Nouveau Testament. D'autre part, Lacoste précise que la littérature chrétienne primitive, en utilisant ἀπόστολος pour désigner un « envoyé plénipotentiaire », reprend l'usage, attesté à plusieurs reprises[97] dans l'Ancien Testament, du principe

---

[91] E. J. Epp, *Junia, Une femme apôtre*…, p. 104 (note 11) cite l'article de E. Schüssler-Fiorenza, évoqué plus haut « Missionaries, Apostles, Coworkers… ». Celle-ci, à propos des « couples de missionnaires », estime que « Paul ne qualifie ni Prisca ni Junia d'"épouses". Leur statut patriarcal dans la maisonnée n'a aucune importance. Il salue les deux femmes au contraire à cause de leur engagement en faveur de l'Évangile et du travail effectué dans ce sens. » (p. 431).

[92] J'emprunte l'expression à Elizabeth Castelli (« Romans » in E. Schüssler-Fiorenza, *Searching the Sciptures*, p. 280) qui précise que « la référence à Junia, ἀπόστολος, en 16,7, a suggéré des contorsions interprétatives remarquables ».

[93] M. H. Burer et D. B. Wallace, « Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7, *New Testament Studies* 47, Cambridge University Press, 2001, p. 76-91.

[94] Mais il faut reconnaitre que, à l'évidence, le principe qu'une femme ne peut avoir qu'un rôle secondaire dans l'Église continue à prévaloir sur les données scientifiques…

[95] W. Bauer, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3e éd. revue et éditée par F. W. Danker, Chicago, Chicago University Press, 2000, article ἀπόστολος, p. 122.

[96] Hérodote I, 21 ; V, 38.

[97] Cette fonction du mandataire apparaît tout particulièrement en 1 S 25, 40 et 2 S 10, 1. Toutefois, le terme ἀπόστολος n'est employé dans la LXX qu'en 1 R 14, 6. Il trouvera son expression classique en Mishna Berakhot 5, 5 « L'envoyé d'un homme est comme cet homme lui-même. ». (Article « Apôtre » du *Dictionnaire critique de théologie*, p. 78).

juridique selon lequel un envoyé représentait et remplaçait son mandataire pendant toute la durée d'une mission particulière.

Les tout premiers emplois du terme technique ἀποστολή (apostolat) pour désigner la charge attachée à la personne de l'ἀπόστολος[98],, se rencontrent en Ga 2, 8 « celui qui avait agi en Pierre pour l'apostolat des circoncis », 1 Co 9, 2 « car le sceau de mon apostolat, c'est vous qui l'êtes, dans le Seigneur », Rm 1, 5 « nous avons reçu la grâce de l'apostolat ». Paul souligne la vocation très particulière de l'apôtre, « mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu » (Rm 1, 1) et pour lui, l'apostolat renvoie à la vocation des prophètes de l'Ancien Testament tels Ézéchiel et Jérémie.

Par la suite, les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens et les Pastorales mettent l'accent sur la signification ecclésiologique de la mission des apôtres considérés comme les fondateurs et les garants de la tradition sur laquelle repose l'Église.

Enfin, dans le livre des Actes, Luc considère les apôtres comme les initiateurs et les garants de la tradition à laquelle l'Église doit se conformer[99]. Par ailleurs, il limite le groupe des apôtres à ceux qui accompagnèrent Jésus dès les débuts et qui furent témoins de sa vie et de sa Résurrection[100].

Que recouvre exactement, pour Paul, le terme ἀπόστολος ?

Dans les adresses de ses lettres, Paul définit sa conception de l'apôtre[101]. Il se définit comme envoyé avec l'autorité de Dieu, pour annoncer l'Évangile, avec la puissance du Christ. Pour lui, trois critères permettent de définir un apôtre : (1) un(e) apôtre est envoyé(e) par Dieu ; (2) cet envoi a pour origine une apparition de Jésus ressuscité ; (3) la mission confiée par le Christ consiste en l'annonce de l'Évangile, en enseignant et prêchant. Ce sont donc les trois termes, « apparition », « envoi » et « enseignement » qui définissent pour Paul le statut d'apôtre.

---

[98] L'apôtre, comme le rappelle Ac 1, 25, est choisi par Jésus lui-même pour accomplir sa charge.

[99] Ac 2, 42 : Les membres de la première communauté « étaient assidus à l'enseignement des apôtres, à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières. »

[100] Ac 1, 21 : « Il y a des hommes [ἀνδρες] qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus a marché à notre tête, […] il faut donc que l'un d'entre eux devienne avec nous témoin de sa résurrection. »

[101] En Rm 1,1 et 1 Co 1,17 il dit être apôtre par vocation pour annoncer l'Evangile ; en Rm 11,13 il se décrit comme apôtre des païens ; en 1 Co1,1 et 2 Co 1,1 Paul affirme que, apôtre par la volonté de Dieu ; en Ga 1,1 il précise qu'il est apôtre de Jésus-Christ, « non de la part des hommes ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père ».

Comme le remarque E. J. Epp[102], la situation d'Andronicus et Junia vérifie bien ces trois termes car, bien que Paul n'évoque pas explicitement leur envoi par le Christ ressuscité, il les présente comme « en Christ » avant lui et emprisonnés avec lui à cause de l'Évangile.

La question de Ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις

Ayant précisé ce que recouvre exactement pour Paul le terme ἀπόστολος, il nous reste à déterminer quel sens il convient d'attribuer à l'adjectif ἐπίσημοι et comment traduire le ἐν (+ datif) introduisant le complément τοῖς ἀποστόλοις.

Dans leur récente étude, évoquée précédemment[103], Burer et Wallace analysent les points de vue exclusif (« bien connus » des apôtres) et inclusif (« éminents » parmi les apôtres). Leur argumentation s'appuie sur les occurrences de ἐπίσημος, construit avec un génitif ou un datif, dans une sélection de « quelques douzaines de passages » proposé par le *Thesaurus Linguae Graecae*. Ayant rassemblé et analysé de nombreux exemples à partie des textes bibliques, patristiques et de la littérature grecque classique, ils concluent[104] que pour des raisons lexicale et syntaxique l'option exclusive doit être préférée car « si dans Rm 16,7 Paul avait voulu dire que Andronicus et Junia étaient éminents *parmi* les apôtres, on aurait pu s'attendre à ce qu'il utilise le génitif – τῶν ἀπόστολων – seul, ou introduit par la préposition ἐκ ».

En réaction aux conclusions de Burer et Wallace, Mathew mentionne trois auteurs – Bauckham, Belleville et Epp – qui, après un examen rigoureux de la démonstration de Burer et Wallace, s'opposent à leurs conclusions pour d'importantes raisons de méthode.

Ainsi, Belleville[105] estime que l'analyse de Burer et Wallace est « problématique à plusieurs égards ». Ainsi, du point de vue lexical, ἐπίσημος est uniformément traité comme un composé de ἐπί (sur) et σῆμα (marque) avec le sens de « portant la marque de » et le sens métaphorique de « remarquable, notable ». De plus, toujours suivant Belleville[106], grammaticalement le rendu de ἐν + datif personnel, aussi bien dans le

---

[102] E. J. Epp, *Junia, Une femme apôtre*…, p. 123.

[103] M. H. Burer et D. B. Wallace, « Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7 », p. 76-91.

[104] Ibid. p. 84.

[105] L. Belleville, «Ἰουνίαν …ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις. A Re-examination of Romans 16.7 in Light of primary Source materials », p. 244-245.

[106] Ibid. p. 243.

Nouveau Testament[107] qu'à l'extérieur, est inclusif (dans/parmi) et non exclusif comme le prétendent Burer et Wallace.

Enfin, après une minutieuse analyse des arguments de Burer et Wallace, Epp[108] conclut que « le fait de savoir si le caractère inclusif est exprimé par ἐπίσημος + génitif ou par ἐν + datif est, virtuellement sinon littéralement, une question de pile ou face sur les bases de données présentées [par les auteurs] ».

La controverse se poursuit toujours en 2015 avec la réponse de M. Burer[109] qui se propose d'apporter de nouveaux éléments en faveur du sens exclusif de ἐπίσημος + datif versus le sens inclusif de ἐπίσημος + génitif. Burer fait également état de ses nouvelles recherches dans le TLG[110] qui le conduisent à maintenir que Junia « n'a pas été un apôtre en tant que tel, mais considéré comme remarquable par ce groupe ».

« L'affaire Junia », ne se limite donc pas à une question de critique textuelle, aujourd'hui résolue, sur l'identité de Junia, ce que reconnaissent par ailleurs Burer et Wallace. Mais ces derniers, s'ils acceptent que Junia fasse partie du groupe des apôtres, lui contestent cependant son statut d'apôtre et de missionnaire[111].

Il semble bien que la controverse exégétique au sujet de la première mention dans la littérature néotestamentaire canonique, d'une femme, Junia, désignée comme « apôtre » soit le « reflet significatif »[112] des *a priori* socio-culturel et théologique qui peuvent façonner l'interprétation exégétique, parfois même à l'insu de l'exégète, et d'une pirouette sur la question du genre.

---

[107] Belleville cite trois références néotestamentaires au sujet de la construction ἐν + datif personnel à l'appui de son affirmation : Mt 2,6 (ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα) ; Ac 4,34 (ἐν αὐτοῖς) et 1 P 5,1 (ἐν ὑμῖν).

[108]. E. J. Epp, *Junia, une femme apôtre…*, p. 132.

[109] M. Burer, « ʾΕΠΙΣΗΜΟΙ ΕΝ ΤΟΙΣ ΑΠΟΣΤΟΛΟΙΣ IN ROM 16 :7 AS WELL KNOWN TO THE APOSTLES : FURTHER DEFENSE AND NEW EVIDENCE », *The Journal of the Evangelical Theological Society* 58/4 (2015) p. 731-755.

[110] Ibid. p. 746-748. L'auteur a « examiné chacun des 1668 textes pertinents pour cinq points de données: (1) la forme de l'adjectif ἐπίσημος, si elle est positive, comparative ou superlative; (2) son utilisation grammaticale dans le contexte; (3) la présence éventuelle d'additifs; (4) si les adjonctions étaient personnelle ou impersonnelle; et (5) si le sens était inclusif ou exclusif. »

[111] E. Schüssler-Fiorenza, *En mémoire d'elle*, (p. 246-247), rappelle que Paul lui-même, dans ses lettres authentiques, donne des titres de missionnaires ou de collaborateurs (Priscille) de διάκονος (Phoebé) et d'apôtre (Junias) à des femmes. Il affirme également que les femmes travaillaient avec lui sur un plan d'égalité (Evodie et Syntyché en Phil 4,2-3 ; de même, en Rm 16,6-12 au sujet de Marie, Tryphène, Tryphose et Persis).

[112] E. J. Epp, *Junia: The First Woman Apostle*, Augsburg Fortress, 2005 ; dans la traduction française : *Junia, Une femme apôtre ressuscitée par l'exégèse*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 51.

Les salutations adressées par Paul en Rm 16, 1-13 concernent des personnes, aussi bien hommes que femmes, qui accomplissent un service pour la communauté, Paul les présente comme ses « collaborateurs » (Prisca et Aquilas, Urbain), comme ceux « qui ont peiné » pour le Christ (Marie, Tryphène et Tryphose), comme ses « parents et compagnons de captivité). Ainsi, comme le souligne Marguerat[113], les salutations de Rm 16 illustrent la participation des femmes aux responsabilités ecclésiales et offre une image du christianisme paulinien « rassemblant hommes et femmes et les associant dans la gestion des communautés »[114].

1.2.3. La triple proclamation de Paul en Ga 3,28 et sa transposition en 1 Co 11 et 1 Co 14

La déclaration de Paul « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus homme [mâle] et femme [femelle] ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ », intervient, comme le montre D. Marguerat[115], en pleine polémique contre une théologie du retour à la Loi développée par des prédicateurs judaïsants auprès des Galates, après le départ de Paul.

Dans son argumentation, Paul montre que ce retour à la Loi constitue un recul dans l'histoire du salut, alors que, par le fait « d'avoir revêtu le Christ »[116], les Galates sont, une fois pour toutes, renouvelés dans leur identité religieuse (« ni juif, ni grec »), sociale (« ni esclave, ni libre »), naturelle (« ni mâle, ni femelle »). Ainsi, comme le commente Gourgues[117], « dans le Christ, il n'y a plus de distinctions et d'inégalités à établir et à maintenir entre les humains, qu'elles découlent de l'origine religieuse ou raciale, de la condition sociale ou de la différence sexuelle ». Il s'agit donc là, comme le souligne Marguerat, d'une immense nouveauté qui « abolit le privilège religieux du juif, le privilège

---

[113] D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 129.

[114] D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 129.

[115] Ga 3,26-28 : « Car tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. »
D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*…, p. 126-127.

[116] M. Gourgues, *Ni homme ni femme, L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme. Evolutions et régressions*, Paris, Cerf, 2013, p. 75 précise, concernant la triple proclamation de Ga3,28, qu'elle représente un vestige de la foi des origines et que « tout indique que les trois affirmations existaient déjà et qu'elles devaient se suivre dans la proclamation qui en était faite lors de la célébration chrétienne du baptême ».

[117] Ibid. p. 75.

politique du citoyen et le privilège religieux et social du mâle. Rien ne saurait attester plus radicalement la fin de la Loi »[118].

Le principe d'égalité entre l'homme et la femme énoncé par Paul à l'adresse des Galates semble, à première vue, en opposition avec les réponses qu'il apporte en raison de dissensions survenues dans la communauté de Corinthe et concernant, en particulier, le mariage, la consommation des viandes sacrifiées, l'attitude des femmes durant le culte.

Dans la première lettre aux Corinthiens Paul est amené à répondre à la communauté qui traverse une crise et l'interroge sur plusieurs points, au sujet d'un problème de voile. Les chrétiennes de Corinthe, suivant la coutume héritée de la Synagogue, priaient la tête couverte, en signe de féminité, tandis que les hommes priaient tête nue. Pour des raisons difficiles à connaître avec précision[119], mais sans doute inspirées par l'affirmation aux Galates, « il n'y a plus l'homme et la femme », il semble qu'elles aient décidé de rompre avec la coutume du voile qui allait à l'encontre de l'affirmation de Ga 3,28 car jugé discriminatoire dans une communauté de « disciples égaux ».

Paul, cependant, appuie le port du voile pour les femmes durant les assemblées liturgiques. Sur ce point, Gourgues[120] avance l'hypothèse d'une réponse de Paul sous forme de compromis[121] : toutes les chrétiennes, qu'elles soient d'origine juive ou païenne, doivent se couvrir la tête pour participer à la prière communautaire. Pour les judéo-chrétiennes la tête couverte marquera le respect de l'ordre de la création (Gn 2,23) et pour les pagano-chrétiennes leur voile sera compris comme un signe d'autorité, ἐξουσία, lorsqu'elles prophétisent dans l'assemblée.

---

[118] D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 127.
La question de la portée (dimension communautaire et/ou dimension eschatologique) de l'affirmation de Ga 3,28 est étudiée par D. Fricker dans son article « "Il n'y a pas l'homme et la femme", (Ga 3,28), utopie ou défi ? » Revue des sciences religieuses, 83/1, 2009.

[119] D. Marguerat (*Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 50-57) suggère que les chrétiennes de Corinthe souhaitaient peut-être ne plus porter le voile lorsqu'elles priaient pour « être comme les prophétesses des cultes à mystères de Dionysos et d'Isis qui officiaient les cheveux épars ». Marguerat ajoute que le culte de Dionysos et d'Isis était, à Corinthe, en concurrence avec le culte chrétien car, comme le culte chrétien, il rassemblait des hommes et des femmes et promettait, lui aussi, la résurrection.

[120] M. Gourgues, *Ni homme ni femme*…, p. 107-108.

[121] Ce « compromis » se comprend aisément en se souvenant que Paul, qui pense et écrit en grec, est « homme de deux cultures », juive, par l'enseignement reçu « aux pieds de Gamaliel » (Ac 22,3) et grecque dont il a bénéficié à travers la rhétorique et la dialectique et lui permettant de penser et d'écrire en grec.

La réponse de Paul en 1 Co 11,3-15, longuement argumentée et embarrassée[122], montre bien que, pour lui, la question ne se pose pas en termes de coquetterie mais d'identité féminine[123].

Paul ne réagit pas en pharisien choqué défendant un rapport de subordination de la femme à l'homme mais développe ce que Marguerat nomme une logique de réciprocité, établissant la symétrie homme/femme[124] soulignée aux versets 4 et 5 « tout homme qui prie ou prophétise […], toute femme qui prie et prophétise… ». De plus, Paul présente comme allant de soi qu'une femme puisse prophétiser ; ainsi, l'argumentation de 1 Co 11,3-15 ne fonctionne pas avec un raisonnement de type patriarcal qui entérinerait l'inégalité entre hommes et femmes.

Quatre chapitres plus loin, en 1 Co 14,33b-35[125], Paul formule les règles destinées au maintien du bon ordre dans les assemblées liturgiques et résume sa position par la retentissante injonction : « que les femmes se taisent dans l'assemblée, car il ne leur est pas permis de parler » (v. 34) s'opposant à son témoignage dans les Actes (Ac 21,8-9) concernant les quatre filles de Philippe qui prophétisaient ; injonction sur laquelle tentent de s'appuyer les accusations de misogynie qui pèsent sur Paul. On peut s'interroger sur la manière dont 1 Co 14,34 est compatible avec l'existence avérée de prophétesses chrétiennes.

En effet, cette affirmation de Paul, réduisant les femmes au silence durant l'assemblée cultuelle, apparaît en contradiction, notamment, avec celle du verset 11,5 mentionnant

---

[122] Son embarras se laisse deviner derrière le soin qu'il porte à l'agencement-même de son argumentation, organisée dans une alternance de justifications théoriques et de prescriptions d'ordre pratique.

[123] Sur ce point, on peut se reporter à l'analyse de Marguerat (*Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 134-138) qui s'attache à expliciter la réflexion fondamentale engagée par Paul, à cette occasion, sur le rapport entre l'homme et la femme. L'auteur met en évidence le développement par Paul d'une théologie de l'identité s'opposant à la fusion, de la séparation contre l'indifférenciation, de l'altérité comme rempart à un « nivellement égalitariste » (Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 137).

[124] Marguerat, dans *Paul de Tarse, un homme aux prises avec Dieu* (p. 53), repère trois étapes, chacune structurée par deux versets en parallèle, dans l'argumentation de Paul en 1 Co 11,8-12 :

« Après avoir affirmé : *ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme* (v. 8), Paul ajoute : *Voilà pourquoi la femme doit avoir sur la tête une autorité (v. 10), car elle est la gloire de l'homme*.

Dire ensuite : *La femme est inséparable de l'homme* (v. 11a) le conduit aussitôt à enchaîner : *et l'homme est inséparable de la femme, dans le Seigneur* (v. 11b).

Enfin, du constat venu de la Genèse : *la femme vient de l'homme* (v. 12a), il tire la réciproque : *de même l'homme existe par la femme, et tout vient de Dieu* (v. 12b). »

[125] 1 Co 14,33b-35 : « Comme cela se fait dans toutes les Églises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées : elles n'ont pas la permission de parler ; elles doivent rester soumises, comme dit aussi la Loi. Si elles désirent s'instruire sur quelque détail, qu'elles interrogent leur mari à la maison. Il n'est pas convenable qu'une femme parle dans les assemblées. »

« toute femme qui prie ou prophétise ». Ainsi, comme le souligne Gourgues[126], la position restrictive de 1 Co 34-35 détonne à l'intérieur d'un chapitre où, précisément, Paul déclarait « je souhaite [θέλω] que tous [πάντες] vous parliez en langues, mais plus encore que vous prophétisiez. » (14,5).

En 1 Co 14,33b-35, en effet, l'ordre donné « que les femmes se taisent dans les assemblées » (v. 34) pourrait être entendu comme la généralisation de l'interdiction[127] faite aux femmes de parler dans les assemblées. Mais, comme dans le cas de 1 Co 11 que nous avons évoqué précédemment, le contenu est, ici encore, étroitement lié au contexte des chapitres 12-14 traitant des charismes, des phénomènes spirituels dans les assemblées cultuelles et que résume le dernier verset du chapitre 14 : « que tout se passe dignement et dans l'ordre. »

Cette apparente incohérence fait suffisamment difficulté pour que les commentateurs contemporains[128] aient tenté de concilier les données de 1 Co 11,5 avec celles de 1 Co 14,34-35 en optant pour une interpolation au sujet des versets 34-35[129], solution présentant l'avantage d'éliminer de la pensée de Paul des éléments jugés incompatibles, parce que difficiles à expliquer. Ces auteurs modernes évoquent la possibilité d'une interpolation réalisée par Paul lui-même « par égard aux judéo-chrétiens », ou plus tardivement réalisée par un disciple de Paul qui, jugeant la position paulinienne trop ouverte, auraient glissé, dans un contexte proche de celui des *Pastorales*, la restriction au sujet des femmes.

Or ici encore, Paul ne statue pas sur la place des femmes en Église, ni dans la société en général, mais il règle un cas de désordre dans le cadre de l'assemblée cultuelle[130] et ses

---

[126] M. Gourgues, *Ni homme ni femme*…, p. 115.

[127] Dans son *Commentaire sur le Nouveau Testament*, Calvin lui-même y a vu une généralisation de l'interdiction : « C'est une chose vicieuse et déshonnête que les femmes dominent » (Commentaire, III, Paris, 1855, p. 480, cité par Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 139).

[128] Par exemple C. Senft, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1990 ; P. de Surgy, « La première épître aux Corinthiens » in *Les épîtres de Paul, I Corinthiens*, Paris, Bayard, 1996 ; J. P. Sampley, « The First Letter to the Corinthians », in *The New Interpreter's Bible*, vol. X, Nashville, Abingdon Press, 2002, p. 771-1003, signalé par M. Gourgues, *Ni homme ni femme*, p. 115. ; F. Vouga, « La première épître aux Corinthiens » in *Introduction au Nouveau Testament, Son histoire, son écriture, sa théologie*, 4e édition revue et augmentée, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 209 ; A. Dettwiller, « L'école paulinienne » in *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p.433-434.

[129] La difficulté textuelle est discutée par Bruce M., Metzger et Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4th edition, New York, Oxford University Press, 2005, p. 288-290.

[130] D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 139-141, indique que, en 1 Co 14,33b-35, Paul pose la règle d'une discipline cultuelle dont le parler des femmes est un cas particulier. Quelques lignes plus loin, il conclut l'analyse de la position de Paul sur la femme en soulignant que : (1) « le culte est le lieu d'émancipation de la femme, à Corinthe en tout cas » ; (2) « bien qu'il ne donne pas prise à un discours

propos en 1 Co 11,5 et 1 Co 14,34, comme le suggèrent quelques auteurs anglophones, cités par Gourgues, font en réalité écho[131] à la position, restrictive, de certains membres, probablement misogynes, de la communauté corinthienne. En définitive, Paul s'inscrit dans la continuité de l'égalité proclamée en Ga 3,28, mais il en précise les contours, particulièrement dans les assemblées liturgiques.

1.2.4. Figures féminines dans les lettres deutéro-pauliniennes (Colossiens ; Éphésiens)

Nous venons de voir comment Paul lui-même, dans la première lettre aux Corinthiens qui appartient à l'ensemble des lettres écrites, ou dictées, et envoyées par Paul lui-même[132], transpose et interprète, dans ses conseils et ses recommandations, sa triple proclamation de Ga 3,28.

Toujours dans le corpus paulinien, nous envisageons maintenant deux très courts passages extraits de lettres deutéro-pauliennes, évoquant le statut de la femme croyante à travers des exhortations et les règles de conduite, souvent regroupées sous les termes de « code domestique » :

> Col 3,18-19 : « Epouses, soyez soumises à vos maris comme il se doit dans le Seigneur (ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ. Maris, aimez vos femmes et ne vous aigrissez pas contre elles.
>
> Ep 5, 21-24 : « Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ (ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ); les femmes à vos maris comme au Seigneur, car le mari est le chef (κεφαλή) de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Eglise, lui le Sauveur de son corps. Mais, de même que l'Eglise est

---

inférioriser la femme, l'apôtre ne prend pas appui sur Ga 3,28 pour briser le statut de dépendance sociale de la femme […], il invite les croyants à s'inscrire dans les structures hiérarchiques de la société romaine, mais à les habiter d'une autre manière de vivre ».

[131] M. Gourgues cite N. M. Flanagan & E. H. Snyder « Did Paul Put Down Women in 1 Cor 14:34-36? », *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, February 1981, vol. 11 no. 1 10-12; D. W. Odell-Scott, « In Defense of an Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:34-36 », Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture, August 1987, vol. 17 no. 3 100-103. Par ailleurs, Gourgues attire l'attention, dans son article « Qui est misogyne : Paul ou certains Corinthiens ? Note sur 1 Co 14,33b-35 » in *Des femmes aussi faisaient route avec lui*, Montréal, Mediaspaul, 1995, p. 153-159, sur plusieurs passages de 1 Co où Paul fait écho à une opinion de ses correspondants avant de la critiquer : « chacun vous dit » (1,12) ; « au sujet de ce que vous m'avez écrit » (7,1) ; « comment certains parmi vous peuvent-ils dire ? » (15,12).

[132] Les sept lettres, malencontreusement qualifiées parfois d'« authentiques » - Rm ; 1-2 Co, Ga ; Ph ; 1 Th ; Phi - attribuées à Paul lui-même seront habituellement désignées par « proto-pauliniennes » ; les trois lettres considérées comme l'œuvre de ses proches disciples sont appelées « deutéro-pauliniennes » : 2 Th ; Ep ; Col ; les trois lettres les plus tardives dites « pastorales », 1-2 Tm et Tt, sont appelées « trito-pauliniennes ». Cette nomenclature, comme le précise F. Vouga (*Introduction au Nouveau Testament...*, p. 165) vise à signifier que toutes les lettres du corpus paulinien se réclament de Paul, se situent dans une continuité et sous son autorité.

> soumise (ὑποτάσσεται) au Christ, de même les femmes à leurs maris en tout (ἐν παντί).

Ces deux passages ont en commun d'utiliser un même verbe, ὑποτάσσω, suggérant l'idée de subordination, de soumission à quelqu'un[133], pour situer l'épouse (ou la femme âgée) par rapport à l'époux et définir l'ordre socio-culturel. Faudrait-il pour autant en déduire que seule la subordination, et non l'obéissance de la femme à l'intérieur du couple, soit visée ?

Un autre trait commun à ces deux passages est l'absence de justification[134] dans leurs recommandations de la soumission féminine. Ainsi que le remarque Gourgues, dans ces passages, dans la mesure où la soumission de la femme apparaît comme allant de soi et n'est justifiée ni au nom de l'Écriture, comme chez Flavius Josèphe, ni au nom de la nature comme chez Aristote, « ce ne peut être alors qu'au nom de la culture »[135]. Cependant, en se conformant au modèle ambiant d'une société fondée sur la subordination et la soumission de certain(e)s par rapport aux autres, ne risque-ton pas d'affadir et même de perdre de vue la proclamation de Ga 3,28 « il n'y a plus ni homme ni femme » ?

Or, dans nos deux passages, si la femme est effectivement soumise dans la vie en société, son égale dignité devant Dieu reste affirmée. Ainsi, en Col 3,19, après avoir exhorté les femmes à être soumises à leur époux, réciproquement ceux-ci sont appelés à aimer leurs épouses (ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας) dans une attitude d'amour réciproque qui découle de leur foi chrétienne.

De même, en Ep 5,21 est recommandée la soumission des femmes à leur mari « chef [κεφαλή] de la femme », en raison de la soumission de l'Église à son chef, κεφαλή[136], le Christ.

---

[133] Chantraine (*Dictionnaire étymologique grec*, rubrique τάσσω, p. 1095-1096) précise « L'idée est celle de placer où il faut, selon une organisation, d'où d'une part l'importance de ces mots dans les vocabulaires administratif et militaire, de l'autre la signification fréquente de « ordre, prescription ».

[134] Gourgues (*Ni homme ni femme*…, p. 131-132), mentionne cette même soumission, faisant, de plus appel à l'obéissance, est recommandée et louée dans la littérature extra biblique contemporaine du Nouveau Testament, aussi bien chez Plutarque dans ses *Préceptes de mariage* (Œuvres morales, II) que chez Flavius Josèphe dans le *Contre Apion* (XXV, 204) qui présente, en outre, l'« infériorité » de la femme en relation avec Gn 3,16. Gourgues cite également un passage d'Aristote qui, dans le *Politique*, mentionne l'infériorité de la femme comme étant liée à sa « nature » (φύσις).

[135] M. Gourgues, *Ni homme ni femme...*, p. 133.

[136] Pour une étude détaillée sur la signification de κεφαλή, dans la littérature extra biblique et dans le Nouveau Testament, on peut se reporter à l'article de Richard S. Cervin, « On the significance of Κεφαλή (« Head ») : A Study of the Abuse of One Greek Word », *Priscilla Papers*, vol. 30, No. 2, Spring 2016.

Ainsi, ces deux passages de la littérature deutéro-paulinienne représentent une étape nouvelle dans la tradition paulinienne en continuant à affirmer la spécificité chrétienne exprimée en Ga 3, 28, mais en composant avec l'ordre socio-culturel de la société ambiante des années 80. Mais aussi, revêtus de l'autorité de Paul, ces deux textes ont alimenté, comme le remarque Alice Dermience, une solide et longue tradition antiféministe.[137]

1.2.5. Les Pastorales : laissées momentanément de côté, elles seront abordées dans la deuxième partie « Réception par les premières générations chrétiennes ». Ces lettres, écrites autour des années 90-100, apparaissent en effet comme les témoins de la toute première réception de la péricope de Luc sur Marthe et Marie.

Ce premier parcours de quelques textes néo-testamentaires nous a déjà permis de faire surgir quelques questions sur ce qui est dit de la place des femmes autour de Jésus et dans les premières communautés chrétiennes. Il est temps d'examiner de plus près la péricope qui est centre de notre recherche.

[137] A. Dermience, *La question féminine et l'Eglise catholique*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2008, p. 28, ajoute que, bien que « les documents récents du Magistère romain ne l'utilisent plus pour imposer l'obéissance aux femmes dans le couple, la symbolique d'Ep 5 est invoquée de manière récurrente pour refuser aux femmes l'accès au sacerdoce ministériel. » et renvoie en note à la Déclaration *Inter insigniores* de 1976 et à l'ouvrage d'Alberto Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspeti antropologici dell'ordinazione delle donne* (Studia Taurinensia, 18), Torino, Effatà Editrice, 2006, p. 161.

CHAPITRE 2

PLACE ET REPRÉSENTATION DES FEMMES DANS L'ÉVANGILE DE LUC ET LES ACTES

Dans le premier chapitre de son ouvrage *Les femmes de l'Evangile*, France Quéré note le « relief » que prennent les femmes aussi bien dans les Synoptiques, et particulièrement dans l'évangile de Luc, que dans l'évangile de Jean. Leur présence dans ces multiples épisodes évangéliques témoigne de ce que celles-ci jouaient un rôle particulier dans la vie de Jésus[1], contrastant avec leur effacement dans ce qui est connu de la vie sociale en Palestine.

Pour John P. Meier[2], cet intérêt de Luc pour les femmes se vérifie facilement, sur de simples bases statistiques quelles que soient les méthodes de calcul choisies. Cependant, Meier émet de sérieuses réserves sur certaines conclusions de Carla Ricci[3] pour qui ce n'est ni le tempérament, ni la culture de Luc qui expliquent son intérêt pour les femmes mais le fait que Luc aurait disposé d'une tradition transmise par des femmes.

2.1. Luc fait-il vraiment une grande place aux femmes ?

L'œuvre de Luc fait une place aux femmes et met particulièrement en lumière leur rôle en rapportant non seulement des épisodes ignorés par les autres évangiles mais encore en accordant une attention particulière à des femmes mentionnées dans les autres évangiles. Il est vrai que, d'un simple point de vue statistique, et plus que dans tous les autres écrits du Nouveau Testament, le grand nombre de passages concernant les femmes[4] dans l'évangile

---

[11] F. Quéré, *Les femmes de l'Evangile*,

[2] J. P. Meier, *Un certain juif Jésus, Les données de l'Histoire, attachements, affrontements et ruptures*, Paris, Cerf, 2005, p.77-87 et p. 484-490 (n. 113 à 130).

[3] C. Ricci, *Mary Magdalena and many others, Women who followed Jesus*, Fortress Press Minneapolis, 1994, p. 51-110. Non sans humour, J. P. Meier ajoute que « Comme ailleurs dans son livre, C. Ricci se laisse emporter par des spéculations hautement imaginatives. »

[4] Leonard Swidler, *Biblical Affirmation*, p. 255-261 relativise l'usage de statistiques dans le domaine exégétique mais lui reconnait une valeur indicative intéressante : « L'objectif de ce chiffrage n'est pas de comparer le nombre total de "passages au sujet des femmes" avec ce qu'on peut estimer être le nombre total de passages dans l'évangile de Luc. L'objectif est d'effectuer une comparaison avec les autres évangiles, et le décompte montre que Luc a plus de passages au sujet des femmes que tous les autres, même si on tient compte de la longueur totale des différents évangiles : Je n'estime pas nécessaire ici d'entrer dans la

de Luc et dans le livre des Actes attire l'attention. Cependant, comme le fait remarquer Jane Schaberg[5], l'étonnement devant les « nombreux » passages de l'évangile évoquant une/des femme(s) est dû au fait qu'on s'attendrait en n'en trouver que très peu ou même aucun et que, dans les Actes où les perspectives de Luc sont les plus évidentes[6], l'intérêt pour les femmes est fortement diminué.

De fait, en se limitant aux auteurs des 20e et 21e siècles, les commentaires se répartissent en deux options diamétralement opposées[7] : soit Luc, présentant les femmes sous un « éclairage positif »[8], est compris comme le « promoteur » du statut des femmes chrétiennes, soit, s'appliquant à les présenter sous un jour négatif[9], il est perçu comme leur « oppresseur », les réduisant au silence et les confinant dans des tâches matérielles.

Les auteurs pour lesquels Luc aurait une vision favorable à la femme s'appuient particulièrement sur le grand nombre de récits impliquant, d'une manière ou d'une autre, des femmes. Ainsi, Alfred Plummer[10] remarque que « le troisème évangile est en quelque sorte l'évangile pour des femmes […] tout au long de cet évangile, elles bénéficient d'une place éminente, et beaucoup de types de féminité nous sont proposés ».

De même, Leonard Swilder ne cache pas son enthousiasme en précisant : « …au delà du témoignage qui indique clairement le fait que Jésus lui-même était un féministe[11] énergique, l'évangile de Luc reflète ce féminisme de la manière la plus intense de tous les

---

discussion détaillée et compliquée sur ce qui constitue "femaleness" ou féminité, même si je suis bien conscient que la définition du genre représente un problème théorique majeur à l'intérieur des études sur la femme actuellement ». [Leonard Swidler, *Biblical Affirmation of Woman*, The Westminster Press, Philadelphia, Pennsylvania, 1979, 256 pages]

[5] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p.368.

[6] Alors que, selon les expressions de D. Marguerat (*Le Nouveau Testament commenté*, Bayard, p. 246 et 512), dans son évangile Luc écrit la première « vie de Jésus », le livre des Actes offre une « première histoire du christianisme ». Les prespectives de Luc dans son diptyque Lc-Ac peuvent se schématiser ainsi : temps de Jésus (évangile) et temps de l'Eglise (Actes). Nous verrons dans la suite sous quelles formes se manifeste la présence des femmes dans l'une et l'autre partie de l'œuvre de Luc.

[7] Une bibliographie détaillée des auteurs des deux tendances est proposée dans *Women & Christians Origins*, R.S. Kraemer et M.R. D'Angelo, éds, New-York, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 193 (notes 37-39).

[8] J. N. Collins, « Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story? », BTB 28 (1998), p. 104.

[9] Ibid.

[10] A. Plummer, *A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke*, Fifth edition, Edimburgh1922.

[11] Qualifier Jésus de "féministe" expose au risque d'anachronisme : s'il est clair que de nombreux récits évangéliques montrent des femmes ayant été « libérées » par Jésus de maladie, de culpabilité…, on ne peut utiliser, sans le nuancer, ce concept contemporain pour caractériser l'action de Jésus au 1e siècle.

évangiles. En choisissant de rapporter tous ces éléments favorables aux femmes, Luc lui-même également fait clairement la preuve d'une attitude bienveillante à l'égard des femmes »[12].

Robert C. Tannehill[13], note également la tendance de Luc à « jumeler »[14] un récit concernant un homme, avec un autre concernant une femme, de manière à « rehausser la position des femmes dans une société dominée par des hommes », société dans laquelle le système patriarcal oppresse les femmes économiquement[15]. S'appuyant par ailleurs sur plusieurs passages présentant des femmes disciples de Jésus[16], Tannehill met en avant l'attitude de Jésus faisant sortir les femmes de leur rôle social traditionnel et de leur confinement domestique.

Dans une ligne d'interprétation très proche de celle de Tannehill, Ben Witherington met l'accent sur l'habitude de Luc de proposer des récits parallèles[17] mettant en scène un homme et une femme. Il en conclut que « par ce dispositif, Luc exprime que, devant Dieu, l'homme et la femme sont ensemble et côte à côte, égaux en honneur et en grâce, ayant reçu les mêmes dons et ayant les mêmes responsabilités ». Il estime par ailleurs que « les évangiles, particulièrement ceux de Luc et de Jean, révèlent, par les matériaux qu'ils

---

[12] L. Swilder, *Biblical Affirmation of Women*, 1979, p. 280 (§ 265).

[13] R.C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke – Acts. A Literary Interpretation*, vol. 1: The Gospel according to Luke, (FF), Philadelphia, Fortress, 1986, p. 132-139.

[14] Accompagnant le constat du grand nombre de récits mettant en scène des femmes, les commentateurs font remarquer que le rédacteur de Luc associe s ouvent un récit concernant une figure masculine et une figure féminine. Cette technique de groupement, initialement observée par Joachim Jeremias relativement aux paraboles relatées par Luc, est étudiée par Constance F. Parvey dans *The Theology and Leadership of Women*, in R.R. Ruether (ed*.) Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York, Simon & Schuster Press, 1974, p. 117-149).

Barbara E. Reid (*Women in the Gospel of Luke*, p. 2) estime que la construction de ces « paires parallèles d'histoires d'hommes et de femmes a créé l'idée populaire que Luc considèrait les hommes et les femmes comme égaux ». Pour J. Schaberg (*Women Biblical Commentary*, p. 366), cette technique, qualifiée de « pairing » renforce le message délivré par Luc et incite les femmes aussi bien que les hommes à s'identifier aux personnages.

Pour une étude détaillée de cette forme littéraire, il convient de se reporter à D. Fricker, *Quand Jésus parle au masculin et au féminin*, Paris, Gabalda, 2004.

[15] Tannehill cite d'ailleurs les travaux de E. Schüssler-Fiorenza (*In Memory of Her*) faisant état, elle également, de l'oppression masculine subie.

[16] En particulier son commentaire de Lc 10, 38-42 dans lequel il conclut : « l'histoire de Marthe et Marie défend la liberté des femmes, pas seulement parce que Marie est dans le rôle du disciple, mais aussi parce qu'elle est soutenue dans son choix de manquer à ses devoirs domestiques pour grandir comme disciple. » (Tannehill, *The Narrative Unity of Luke,* p. 186-187)

[17] B. Witherington, *Women in the Earliest Churches*, p. 129. Au sujet de l'élément structurant de ces récits parallèles, l'auteur cite H. Flender (*St Luke – Theologian of Redemptive History*, Londres, 1976, p. 10) et reprend un tableau donnant les « paires » recensées en Lc-Ac.

utilisent, une nouvelle liberté et une nouvelle égalité des hommes et des femmes disciples de Jésus »[18].

D'autres auteurs, défendant également une vision lucanienne favorable à la femme, tels Suzanne Tunc[19], Constance F. Parvey[20], Warren Carter[21] et John N. Collins[22], s'appuient également sur la péricope de Marthe et Marie (Lc 10, 38-42) considérée comme emblématique d'un prétendu contentieux entre Luc et les femmes.

Ainsi, W. Carter, dans l'introduction à son étude de la péricope lucanienne, renchérit : « …je prétends que la péricope non seulement met en évidence le leadership des femmes, mais aussi instruit les lecteurs et les auditeurs de l'évangile sur des aspects importants de la tâche de leadership et celle du ministère ». A l'opposé de cette position, J. N. Collins[23], s'interroge sur les raisons qui ont permis à l'exégèse féministe de voir en Luc un auteur hostile aux femmes alors que la tradition l'a longtemps salué comme un « allié » des femmes. Après avoir passé en revue l'opinion de spécialistes[24] sur cette question, il envisage les différentes acceptions possibles du terme διακονία et les interprétations[25] de Lc 10, 38-42 auxquelles elles ont donné lieu de la part des exégètes féministes. De son

---

[18] B. Witherington, *Women in the Ministery of Jesus,* p. 123.

[19] S. Tunc s'appuie sur la péricope de Marthe et Marie pour argumenter sa compréhension de Luc comme défenseur des femmes et de leur droit à être disciple. (*Des femmes aussi suivaient Jésus, Essai d'interprétation de quelques versets des évangiles*, 1998, Paris, Desclée de Brouwer, p. 51).

[20] C. F. Parvey, « The Theology and Leadership of women in the New Testament », in *Religion and sexism, Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, Rosemary Ruether, New York, 1974.
L'auteure, considérant le context social de Lc-Ac precise que les deux écrits, Lc et Ac, ont été rédigés dans un milieu hellénistique et peut bien refléter les comportements plus émancipés de celui-ci à l'égard des femmes (p. 138).

[21] W. Carter, « Getting Martha out of the Kitchen : Luke 10, 38-42 Again », dans A.J.Levine et M. Blickenstaff, éds, *A Feminist Companion to Luke,* Cleveland, Pilgrim Press, 2004 (2001), p. 214-231

[22] J. N. Collins., « Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story ? », *Biblical Theological Bulletin; ajournal ob Bile and Theology* 28 (1998) 104-111

[23] J. N. Collins., « Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story ? », *Biblical Theological Bulletin; ajournal ob Bile and Theology* 28 (1998).

[24] Collins utilise l'inventaire (dressé par Robert Karris en 1994) des études parues entre 1974 et 1998 et portant sur le traitement des femmes en Lc-Ac. Parmi les voix « négatives » à l'égard de Luc, Collins mentionne celles de D'Angelo, Schaberg, O'Day, Reid, Price, Schüssler-Fiorenza. Pour les auteurs favorables à Luc cités par Karris, Collins retient essentiellement Tannehill et Parvey, tandis qu'il réserve un écho particulier à la voix de Seim, « à mi-chemin entre les estimations négative et positive » et cite un extrait de la conclusion de son ouvrage *The Double Message* (p. 249) : C'est une simplification absurde de se demander si les écrits de Luc sont sympathiques ou hostiles aux femmes ; Les écrits de Luc ne constituent ni " la chambre du trésor féministe", ni "la chambre des horreurs" pour une théologie des femmes. »

[25] J. N. Collins reprend méthodiquement les interpretations de Parvey, Schüssler-Fiorenza, Seim et pointe leurs erreurs de compréhension des termes διακονία / διακονεῖν du point de vue philologique ou sémantique les ayant conduites à considérer Luc comme un « formidable opposant » aux femmes.

point de vue, c'est précisément les notions associées au terme grec διακονία qui peuvent expliquer, pour Luc, ce passage d'un statut d'« allié » des femmes à celui de « formidable opposant », comme le qualifie J. Schaberg[26] en conclusion de son commentaire de Lc. Mais pour Collins le rédacteur lucanien reste bien un allié des femmes.

Dans le même temps, et parallèlement à cet émerveillement à l'égard de Lc-Ac perçu comme mettant en valeur et faisant la promotion d'un statut de la femme, d'autres auteurs considèrent que l'œuvre de Luc est « au mieux ambigüe et, au pire dangereuse »[27]. C'est ainsi que, pour Élisabeth M. Tetlow[28] étudiant la situation de disciple dans le corpus lucanien, il est évident que Luc ne pouvait ignorer le rôle actif et important des femmes dans sa communauté durant la deuxième moitié du premier siècle. Pour des questions théologiques, et en raison de sa position personnelle à l'égard des femmes, il aurait donc réagi négativement et essayé, à travers la théologie développée dans son évangile, de restreindre leur rôle dans l'Église. Aussi bien dans son évangile que dans les Actes, le rédacteur lucanien a cherché à minimiser la situation de disciple et l'activité apostolique des femmes, allant même jusqu'à modifier la tradition qu'il avait reçue. Par ailleurs, pour E. Tetlow, Lc-Ac reflèterait dans l'Église, une situation comparable à celle que décrivent les Pastorales à la fin du 1^{e} siècle[29].

Cette attitude restrictive du rédacteur de Lc-Ac à l'égard du rôle des femmes dans sa communauté est relevée de manière particulièrement véhémente dans son commentaire par Jane Schaberg[30] qui ouvre celui-ci par un « avertissement » retentissant : « L'évangile de Luc est un texte extrêmement dangereux, peut-être le plus dangereux de la Bible. Comme il contient une grande quantité de matériaux, inconnus des autres évangiles, concernant les femmes, de nombreux lecteurs affirment que l'auteur met en valeur ou fait la promotion du statut de la femme. […] En même temps que cet évangile place des femmes parmi les disciples de Jésus, […] il les dépeint adroitement comme des modèles de service de second ordre, exclues du centre du pouvoir dans le mouvement et sans responsabilités

---

[26] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p.380.

[27] C'est ainsi que Barbara Reid caractérise le positionnement de Luc dans son article « Luke : The Gospel for Women ? », *Currents in Theology and Mission* 21 (1994), p. 406.

[28] E. M. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament*, Paulist Press, 1980, New York. p. 101 et note 21, p. 132. Les arguments de Tetlow reprennent la position développée Elisabeth Schüssler-Fiorenza dans une communication, non publiée, à la *General Meeting of the Catholic Biblical Association of America*, San Francisco, August 24, 1978.

[29] E. M. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament*, Paulist Press, 1980, New York, p. 109.

[30] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p.366-380.

significatives. […] Ce portrait, se réclamant de l'autorité de Jésus, est une tentative pour légitimer le pouvoir mâle dans le christianisme du temps de l'auteur. »

J. Schaberg poursuit son réquisitoire dans la première partie de son commentaire[31] et s'attache à montrer que, chez Luc, les femmes ne sont jamais appelées disciples ou apôtres[32].

Autour de la question de l'existence de femme-disciple, dans son ouvrage *Choosing the Better Part ? Women in the Gospel of Luke*[33], Barbara E. Reid, partant de l'histoire bien connue de la visite de Jésus chez Marthe et Marie, voit dans ce récit la mise en place, une fois pour toutes, de la posture qui convient aux femmes disciples. Le propos de Reid est de montrer qu'il existe plus d'une voie pour interpréter la tradition biblique. Après avoi décrit les différentes approches possibles[34] du texte biblique, elle privilégie l'approche « libérationiste », représentée par Elisabeth Schüssler-Fiorenza, qu'elle considère comme la plus fructueuse.

Comme B. Witherington évoqué précédemment, Mary Rose D'Angelo dans son étude « (Re) presentations of women in the gospel of Matthew and in Luke-Acts »[35], s'intéresse particulièrement à la technique du « pairage »[36] utilisée par Luc. Mais alors que Witherington déduisait de sa recherche l'égalité dans leur dignité et leurs reponsabilité des femmes et des hommes dans l'œuvre de Luc, D'Angelo estime que « Lc-Ac est moins une compilation de bonnes nouvelles pour les femmes que, suivant l'expression de Turid Karlsen Seim[37], un double message ».

---

[31] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p.366-367.

[32] Bien plus, en Lc 18, 29, la présence du terme « femme » dans la liste de ce que le disciple doit quitter ne laisse aucun doute sur le fait que, pour Luc, le disciple est un homme. De même, en Ac 18, il semble bien que Priscille et Aquilas aient des fonctions d'enseignante et de missionnaire ; mais Luc ne leur donne pas ce titre : « Il leur répondit : « en vérité, je vous le déclare, personne n'aura laissé maison, femme, frères, parents ou enfants, à cause du Royaume de Dieu, qui ne reçoive beaucoup plus… ».

[33] *Women in the Gospel of Luke*, Collegeville, The Liturgical Press, Minnesota, 1996.

[34] B. E. Reid, *Choosing the Better Part* ?, p. 4-7 : « Historical Criticism, Social Study, Literary Criticism, Narrative Cirticism, Feminist biblical Interpretation, A Liberationist Approach ».

[35] M. R. D'Angelo, in R.S. Kraemer et M.R. D'Angelo, éds, *Women and Christian Origins*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 171-195.

[36] D'Angelo distingue deux types de récits parallèles chez Luc, le premier, déjà étudié par Parvey, regroupe de brèves histoires, l'une faisant intervenir un personnage masculin et l'autre un personnage féminin ; l'autre, étudié par Charles Talbert qualifié de « paire architecturale » dans laquelle deux histoires similaires sont racontées dans deux contextes différents dans le but de manifester la cohérence du « plan divin et de l'œuvre » de Luc, selon l'expression de C H. Talbert (*Reading Luke*, p. 94).

[37] T. K. Seim, *The Double Message, Patterns of Gender in Luke-Acts*, T & T Clark International, New York, 1994.

Par ailleurs, D'Angelo note que, bien que la présence de femmes soit significativement moins nombreuse dans les Actes que dans l'évangile, on observe plusieurs récits dans lesquels des femmes sont associés à des hommes[38]. Mais les paires observées dans les Actes, diffèrent significativement de celles présentes dans l'évangile dans la mesure où sont simplement nommés des « couples » homme/femme, tandis que, dans l'évangile, Luc associe deux récits dinstincts faisant intervenir des acteurs soit masculins, soit féminins[39].

Notons enfin la position de R. M. Price, qui rejoint celles de Schaberg, de O'Day, de D'Angelo, et pour lequel, si, en effet, Luc a manifesté un intérêt évident pour les femmes qui l'a longtemps fait apparaître comme « une arme majeure dans l'arsenal d'un féminisme chrétien, il serait plutôt à considérer comme un dangereux *cheval de Troie*, entré clandestinement dans le camp ennemi.»[40]

Nous terminerons ce bref panorama en examinant la position de Turid Karlsen Seim qui a consacré son ouvrage *The Double Message*[41] à l'étude de la place des femmes dans la communauté lucanienne. Dans cette perspective, elle effectue une lecture « littéraire-critique »[42] de l'œuvre de Luc et introduit dans son argumentation des éléments socio-historiques du christianisme primitif.

Dans son introduction[43], T. K. Seim pose une série de questions illustrant l'ambivalence de l'œuvre de Luc : « Les écrits de Luc sont-ils sympathiques ou hostiles aux femmes ? Peut-on dire que Luc représente un "vigoureux féminisme"[44] ? Luc représente-t-il un androcentrisme programmatique consciemment silencieux au sujet des femmes en les

---

[38] Par ex. : Ac 5, 1-11 ; 9, 32-43 ; 17, 34 ; 18, 1-4…

[39] Par ex. : Lc 6, 12-19 et 8, 1-3; Lc 15, 1-7 et 14, 8-10…

[40] R. M. Price, *The Widow Traditions in Luke-Acts, A Feminist Critical Scrutiny*, SBL DissS 155), Atlanta, Scholars Press, 1997, p. 247.

[41] T. K. Seim, *The Double Message, Patterns of Gender in Luke-Acts*, T & T Clark International, New York, 1994.

[42] Nous empruntons l'expression à P. Daviau et E. Parmentier, *Marthe et Marie en concurrence?*, p. 130.

[43] *The Double Message, Patterns o f Gender in Luke-Acts,* p. 1-2.

[44] Seim reprend ici l'expression de Leonard Swilder qui, dans la troisième partie de son ouvrage *Biblical Affirmations of Woman*, se propose de répondre à une longue série de questions concernant les femmes dans la tradition chrétienne. Dans cette tradition, il distingue des éléments positifs – les plus nombreux – des éléments « ambivalents » représentés par les attitudes du proto-Paul et du deutéro-Paul et des éléments négatifs repérés chez les pères grecs et latins.

Dans la série des éléments positifs à l'égard des femmes, il distingue, d'une part, l'image que donnent les évangiles de l'attitude de Jésus vis-à-vis des femmes, à travers son langage, son enseignement et sa vie, et, d'autre part, l'attitude que renvoient les évangélistes et leurs sources. A l'appui de chacune de ses réponses, il propose un large éventail de péricopes choisies chez les quatre évangelistes.

rendant "invisibles" comme l'affirme Schüssler-Fiorenza[45] ? Le rédacteur de Lc-Ac est-il favorable à l'égalité des femmes dans la vie de l'Eglise et dans les ministères ou bien s'efforce-t-il, de manière très subtile et sans prononcer d'interdits, de valoriser la subordination des femmes et de les disqualifier pour toute responsabilité dans l'Eglise ? »

T. K. Seim expose ensuite sa méthode de travail[46] et précise qu'elle se situe dans une perspective de critique de la rédaction, en s'efforçant de distinguer ce qui ce qui était le bien propre de Luc et ce qu'il recevait de la tradition, tout en prenant en compte le contexte sociologique de son époque. En ce sens, elle tient à se distinguer de Schüssler-Fiorenza en précisant que sa recherche n'est pas menée dans une perspective de reconstruction historique à laquelle elle entend éventuellement participer, mais de manière indirecte.

T. K. Seim, dénombre dans le corpus lucanien quarante-deux passages traitant d'une manière ou d'une autre des femmes[47]. Parmi ceux-ci, elle observe que trois sont communs aux quatre évangélistes, neuf aux trois Synoptiques, cinq sont communs à Luc et à Matthieu et deux à Luc et à Marc[48]. Ce dénombrement[49] lui permet de conclure que vingt-trois passages sont propres à Luc et qu'ils apparaissent dans un contexte spécifiquement lucanien.

Dans l'approche féministe qui est la sienne, T. K. Seim fait l'hypothèse que Lc-Ac doit être lu comme un récit polyphonique dans lequel, comme le précise Elisabeth Parmentier[50], « les évènements, les personnes et les paroles prennent sens à partir de leur fonction dans la séquence narrative ». Cette position de T. K. Seim la conduit à affirmer que Luc révèle sa position personnelle au sujet de la femme chrétienne plutôt dans les Actes que dans son évangile[51].

En définitive, pour T. K. Seim, la question de comprendre qui est vraiment Luc et ce qu'il

---

[45] Il faut noter que Schüssler-Fiorenza a toujours affirmé que Lc-Ac fut une contribution essentielle dans le procesus qui a abouti à rendre les femmes invisibles dans les premiers temps du christianisme.

[46] *The Double Message, Patterns of Gender in Luke-Acts,* p. 4-10.

[47] T. K. Seim, The double Message, p. 3. A l'appui de ces statistiques, l'auteur cite les travaux de A. von Harnack (*Mission*, p. 593), de W. Munro (« Women Disciples in Mark », *CBQ* 44 1982),

[48] Luc reprend, en les réécrivant, des récits de guérison (Lc 4, 38-39 // Mc 1, 29-31 ; Lc 8, 43-48 // Mc 5, 25-34), le récit de la Passion (Lc 23, 49 //Mc 15, 40-41 ; Lc 23, 55 // Mc 15, 47 ; Lc 24, 2// Mc 16, 3).

[49] T. K. Seim estime ainsi que les trois huitièmes du total des personnes mentionnées sont des femmes et que, parmi celles-ci, les deux cinquièmes sont des personnes connues par leur nom.

[50] E. Parmentier renvoie (*Marthe et Marie en concurrence*, p. 130, note 11) sur ce point à l'article d'herméneutique lucanienne dans l'ouvrage de E. Schüssler-Fiorenza *Searching the Scriptures*, New York Crossroad, 1994, p. 728-762.

[51] T. K. Seim, *The Double Message*, p. 5.

voulait précisément dire, présente moins d'intérêt que celle de savoir ce que communique exactement le texte tel qu'il se présente aujourd'hui.

Contre la position de T. K. Seim, Sylvie Paquette[52], dans les conclusions de son étude, conteste la réalité d'un « double message » envoyé par Luc en regard des femmes, voyant plutôt, de la part de Luc, un unique message « à deux facettes » dans lequel « Luc ne restreint pas arbitrairement le rôle des femmes, mais il prend acte des limites de sa culture. Cela n'est pas un « double message », mais il reflète une double réalité : celle de la communauté, anticipation imparfaite du Royaume, et celle du milieu ambiant ».

On peut regretter que Paquette, tout en admettant que pour Luc « les femmes possèdent toutes les qualités requises pour être des disciples à part entière et leur apport à la vie communautaire est essentiel et aussi légitime que celui des hommes », semble largement tenir compte dans ses conclusions de la nécessité de ne pas heurter la culture gréco-romaine ambiante « afin de ménager la bonne réputation de la religion naissante et de garantir une meilleure propagation du message évangélique ». Il aurait sans doute été nécessaire de prendre également en compte les mutations « institutionnelles » se faisant jour vers les années 80, au moment où Luc rédige son diptyque et dont témoignent 1-2 Tm, afin de nuancer une vision idyllique de la communauté lucanienne.

Dans les conclusions de son étude sur Luc et les femmes, Schaberg relativise l'argument de la grande quantité de passages traitant des femmes et note que, si effectivement Luc met en relief la participation des femmes au ministère de Jésus, son insistance peut être comprise soit comme une mise en valeur, soit comme une limitation du rôle des chrétiennes dans la communauté[53] . Elle ajoute : « l'attention ne doit pas être portée seulement au nombre des femmes mais aussi à ce qu'elles font et disent et à ce qu'elles ne font pas et ne disent pas »[54]. A ces éléments d'appréciation s'ajoutent encore non seulement le fait que les femmes soient nommées ou anonymes, interpelées ou ignorées, individualisées ou noyées dans un groupe, mais encore la question de la manière dont sont décrits les personnages féminins et masculins.

Au sujet de ce dernier point, l'étude de Joanna Dewey, « Women in the Synoptic Gospels :

---

[52] S. Paquette, *Les femmes disciples dans l'évangile de Luc. Critique de la rédaction*, Montréal, 2008,p. 385-386.

[53] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p.367.

[54] Ibid.

Seen but not Heard »[55] pose la question de la présentation des personnages féminins avec le même éclat que les personnages masculins. La méthode utilisée par J. Dewey repose sur la priorité qu'elle donne à l'analyse des actions des personnages plutôt qu'à l'étude de ce qui est raconté à leur sujet. Sa méthode est illustrée par la description de Marie dans les récits de l'enfance chez Matthieu et chez Luc ; l'auteure étudie ensuite les récits de guérison[56] en se centrant sur trois éléments de comparaison dont elle déduit des données statiques[57]: la longueur de la péricope, le discours et le sexe du personnage et le développement de l'histoire. A partir de la considération des ces éléments dans les récits de guérison et quelques autres histoires[58], Dewey constate que les femmes ne sont pas présentées comme importantes pour elle-mêmes mais sont l'occasion de discussion et d'enseignement pour les hommes.

En définitive, il semble bien que, dans les communautés où furent rédigés les Synoptiques, à la fin du premier siècle, les femmes n'étaient pas oubliées mais bien présentes dans les récits. Cependant, comme l'exprime de façon lapidaire J. Dewey, elles étaient « vues mais pas entendues ».

Pour ce qui concerne plus précisément Luc, il est clair que, à travers sa narration, il souligne la présence des femmes. Cependant, il ne suffit pas d'être surpris, émerveillé ou même impressionné par le nombre des femmes mentionnées par Luc, encore faut-il être attentif aux situations précises dans lesquelles elles sont engagées, aux paroles échangées et aux silences que revèle le récit lucanien.

Un dernier point nous parait utile de souligner ici. Il concerne « l'unité » que les exégètes reconnaissent à l'œuvre de Luc. D. Marguerat[59] défend la thèse que le récit de Lc-Ac vise à provoquer un effet d'unité sur le plan théologique ; mais cette unité, qui n'est pas énoncée dans le texte, reste à construire dans la lecture comme tâche dévolue au lecteur.

---

[55] J. Dewey, « Women in the Synoptic Gospels : Seen but not Heard », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 27, 2, 1997

[56] J. Dewey precise que les Synoptiques présentent 43 récits de guérison dont l'étude détaillée dépasserait le cadre de son article.

[57] Deux tableaux, particulièrement évocateurs, résument les données pour les trois synoptiques : 1) le nombre d'hisoires et la moyenne du nombre de versets selon le sexe ; 2) le nombre d'histoires et le nombre de fois où Jésus s'adresse directement à un personnage secondaire, suivant le sexe, dans des récits de guérison ;

[58] La femme oignant les pieds de Jésus, Marthe et Marie, le jeune homme riche, Zachée, le grand commandement, l'offrande de la veuve pauvre, la femme oignant la tête de Jésus.

[59] D. Marguerat, *La première histoire du christianisme, Les Actes des Apôtres*, Lection Divina 180, Paris, Cerf, 2003, p. 70-71.

2.2. Quels types de femmes Luc présente-t-il dans son évangile ?

Quelles que soient les intentions de Luc, évidentes, supposées ou projetées par les commentateurs, vis-à-vis du rôle des chrétiennes dans la communauté, l'analyse attentive des récits dans lesquels des femmes sont présentes peut donner des indications plus objectives sur leur valorisation ou leur mise à l'écart de la part de Luc. Il faut aussi évoquer l'attention particulière que Luc semble porter aux veuves : on ne compte pas moins de neuf références explicites dans l'évangile[60] et deux dans les Actes[61].

L'Evangile de Luc est volontiers considéré, nous l'avons déjà rappelé, comme « l'évangile en faveur des femmes ».

Non seulement Luc évoque la présence des femmes dès le début de l'activité de Jésus, mais, comme le fait remarquer Kathleene E. Corley[62] l'organisation même du livre semblerait accréditer cette affirmation. L'auteure, dans le quatrième chapitre de son étude, « Women and Meals in the Gospel of Luke », appuie son argumentation sur l'inclination de Luc à organiser les éléments de sa narration en paires parallèles[63] d'histoires d'hommes et de femmes, notamment dans des récits de guérison, mettant ainsi en évidence son affection pour des structures dialectiques symétriques.

Cette caractéristique du style de Luc est par ailleurs mise en évidence par Daniel Marguerat lorsqu'il considère la structure d'ensemble de l'évangile de Luc dans lequel il relève neuf longues séquences en parallèle[64] : « deux annonciations (1,5-25 et 1,26-56), deux naissances (1,57-58 et 2,1-20), deux circoncisions et deux nominations (1,59-66 et 2,21), deux actions de grâce (1,67-79 et 2,22-39), deux notices de croissance de l'enfant (1,80 et 2,40). De même, la séquence Lc 10,25-42 dans laquelle le dialogue avec le légiste (v. 25-28) résume la Loi dans le double commandement d'amour, dont l'un est illustré par la parabole du Samaritain (amour du prochain), l'autre par l'épisode de Marthe et Marie

---

[60] Les sept passages relevés par B. E. Reid : 2, 36-38 (Anne dans le Temple); 4, 25-26 (évocation d'Elie à Sarepta); 7,11-17 (la veuve de Naïn) ; 18,1-8 (la veuve et le juge inique) ; 20,27-40 (les veuves et la Résurrection) ; 20,45-47 (veuves volées par par des scribes) ; 21,1-4 (la pauvre veuve au trésor du Temple).

[61] Reid signale les deux passges suivants : Ac 6,1-6 (le différend entre Hellénistes et Hébreux) et Ac 9,36-43 (Résurrection de Tabitha à Joppé).

[62] K. E. Corley, *Private Women, Public Meals, Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Peabody Massachusetts, Hendrickson Pubhishers, 1993, p. 108-146.

[63] Ces paires parallèles, comme nous l'avons vu précemment, ont été repérées et étudiées notamment par Flender (1967), Parvey (1974), Talbert (1982), D'Angelo (1985), Reid (1996).

[64] D. Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 115

(10,38-42). »

Cela dit, il est maintenant important d'observer attentivement dans quelles situations précises, dans quels cadres Luc présente les femmes, quels types de « service » elles accomplissent, quels sont leurs rôles et leurs responsabilités, à quels groupes elles appartiennent.

2.2.1. Des femmes de « service »

Après ses observations sur la structure d'ensemble de l'évangile, K. E. Corley aborde la question d'un « révisionnisme radical »[65] prêté à Luc au sujet du rôle des femmes juives conduisant à penser que Luc présente des femmes disciples[66], apôtres[67] prophètes et diacres[68]. Or, pour l'auteure, l'analyse de la description des femmes dans le cadre de repas révèle que, des trois Synoptiques, Luc est le plus soucieux de maintenir dans ses récits leur rôle traditionnel dans la culture gréco-romaine, dans une dichotomie public/privé liée au sexe. Afin d'étayer son hypothèse, elle examine plusieurs situations de repas dans lesquelles les femmes apparraissent dans une position traditionnelle de soumission.

Lc 7, 36-50[69] la pécheresse oignant Jésus au cours d'un repas

De la longue étude qu'en fait K. E. Corley ; nous ne retiendrons que quelques éléments de ses conclusions. Dans cette péricope, Luc fait le récit d'une scène de repas impliquant Jésus, invité à un repas par le pharisien Simon, et une femme, présentée comme une femme

---

[65] K. E. Corley utilise cette expression reprise de C. Parvey dans, « The Theology and Leadership of Women in the New Testament » in R. Radford Ruether, éd., *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Traditions, New York*, Simon and Schuster, 1974, p. 139.

[66] Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1981, (vol. 1); Alfred Plummer, *Critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, 1925.

[67] Ch. Talbert, *Reading Luke, A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, Revised Edition, Smyth & Helwys Publishing, Inc 6316 Peake Road, Macon, Georgia, 2002, p. 97; plus récemment, France Beydon, « A temps nouveau, nouvelles questions, Lectures féministes de la Bible », *Cahiers bibliques 28, Foi et Vie*, septembre 1989.

[68] Par ex. Mary Rose D'Angelo, « Images of Jesus and the Christian Call I, the Gospel of Luke and John », http://opcentral.org/resources/2015/01/13/mary-rose-dangelo-images-of-jesus-and-the-christian-call-in-the-gospels-of-luke-and-john/ , site consulté le 15/5/15.

[69] Lc 7, 36-50 : « Un Pharisien l'invita à manger avec lui ; il entra dans la maison du Pharisien et se mit à table. Survint une femme de la ville qui était pécheresse ; elle avait appris qu'il était à table dans la maison du Pharisien ».

de mauvaise réputation (7,37) dont les péchés « ont été pardonnés » (7,47)[70], jouissant d'une certaine aisance lui permettant d'acheter un parfum pour le répandre sur les pieds de Jésus (7,38). L'évangile de Marc situe la scène dans le contexte de l'annonce de la mort de Jésus, donnant au geste de la femme une tonalité prophétique, « on racontera aussi, en souvenir d'elle, ce qu'elle a fait » (Mc 14, 9). Dans son travail éditorial, Luc, tout en reprenant la trame de Marc, déconnecte le geste de la femme et l'annonce de la mort de Jésus et son récit présente la femme, accomplissant un acte pouvant être jugé immoral[71], compte tenu de l'identité de Jésus. Les différents acteurs sont silencieux ; seul Jésus prend la parole en mettant en parallèle les gestes de la femme et l'accueil offert par Simon le pharisien. ! Le récit s'achève sur la parole de pardon adressée à la femme par Jésus.

Dans ses conclusions, K. E. Corley estime que la position de la femme, aux pieds de Jésus, souligne son attitude d'esclave et sa soumission. Si elle a quitté les disciples de Jean le Baptiste pour rejoindre ceux de Jésus, elle demeure à ses pieds, et ne le rejoint pas à table. Encore une fois, la préoccupation de Luc semble bien être de ne pas heurter la bienséance gréco-romaine.

Lc 8,1-3 : des femmes aussi faisaient route avec Jésus, « un texte oublié des exégètes » :

> Or, par la suite, Jésus faisait route à travers villes et villages ; il proclamait et annonçait la bonne nouvelle du Règne de Dieu. Les Douze étaient avec lui, et aussi des femmes qui avaient été guéries d'esprits mauvais et de maladies : Marie, dite de Magdala, dont étaient sortis sept démons, Jeanne, femme de Chouza, intendant d'Hérode, Suzanne et beaucoup d'autres qui les aidaient de leurs biens.

Peu de commentateurs contemporains[72] se sont intéressés à ce sommaire propre à Luc qui présente les femmes accompagnant Jésus dans un rôle de second plan, assurant « le service

---

[70] John Kilgallen (« John the Baptist, the Sinful Woman, and the Pharisee », *Journal of Biblical Literature* 104 (1985), p. 675-679) suggère que, en raison du verbe au parfait (ἀφέωνται), le pardon de la femme est intervenu « dans le passé » et qu'elle fait partie de ceux qui reçurent le baptème de Jean (7, 29-30). Son acte est un gesre de gratitude pour le pardon reçu.

[71] K. E. Corley souligne que, étant donnés le cadre, la description de la femme et le fait qu'elle oigne et couvre de baisers (καταφιλέω) les pieds de Jésus, le sous-entendu érotique du récit est évident. Or, d'après B. Witherington (*Women in the Ministery of Jesus*, p. 56) et Richard I. Pervo (« Wisdom and Power : Petronius' Satyricon and the Social World of Early Christianity », *Anglican Theological Review* 67 (1985), p ; 314), seules les prostituées et les esclaves peuvent accomplir une telle fonction au cours d'un repas.

[72] Nous retiendrons ici K. E. Corley (1960), J. Schaberg (1992), C. Ricci (1994), J. P. Meier (2001) qui étudient Lc 8,1-3, comme en passant, au détour d'un commentaire de l'évangile de Luc ou d'une étude particulière Une mention spéciale pour C. Ricci qui consacre la moitié de son ouvrage, *Mary Magdalena and many others, Women who followed Jesus*, (160/212 pages) et pour B. Witherington III (1979) avec son article de 1979, « On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna and Others Disciples-Luke 8,1-3»,

et le support des hommes »[73]. L'importance de cette péricope nous incite à évoquer quatre remarques d'analyse textuelle appuyés sur les travaux de C. Ricci[74] dans son importante monographie sur Lc 8,1-3, *Mary Magdalene and many others, Women who followed Jesus.* En ouverture de cette étude, l'auteure fait part de son étonnement que les exégètes se soient si peu intéressés à ce sommaire de Luc et rejoint le point de vue de Ben Witherington II affirmant que « Lc 8,1-3 a l'honneur ambigu d'être l'une des péricopes du Nouveau Testament qui n'a jamais été étudiée dans aucune revue spécialisée depuis ces cent dernières années[75] ».

1). Luc place sa notice à propos de ceux, et celles, qui faisaient route avec Jésus, à la suite du récit de l'onction par la femme pécheresse et en forme d'introduction à la parabole de la semence, Le rédacteur donne une liste de ceux qui accompagnent Jésus composée des Douze, mentionnés en premier, et de femmes, dont Marie de Magdala « guéries d'esprit mauvais et de maladies qui les aidaient (διηκόνουν) de leur biens »[76]. Marc donne également une telle liste mais dans le contexte de la mort de Jésus au Golgotha « Il y avait aussi des femmes […] parmi elles, Marie de Magdala […] qui le suivaient et le servaient (dihkonoun) quand il était en Galilée »[77]. Mais Luc prend soin d'expliquer la présence des femmes dans le groupe des Douze en remerciement d'avoir été guéries. Leur gratitude s'exprimant dans l'aide matérielle qu'elles apportaient au groupe.

Faisant l'hypothèse que cette péricope doit être considérée comme une trace particulière, une « empreinte mémorielle », C. Ricci développe ensuite longuement l'histoire récente – à partir de 1950 – de l'interprétation[78] de cette brève péricope par laquelle Luc, comme à son insu, donne des informations sur la présence des femmes qui suivaient Jésus ; son enquête se poursuit en interrogeant « exégétiquement le silence omniprésent au sujet de ces femmes, y compris chez Luc qui, entre 8,1-3 et son récit de la Passion, ne fait plus de références explicites aux femmes faisant route avec Jésus et les Douze. Pourtant les

---

[73] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p. 363.

[74] C. Ricci propose une étude détaillée dans les quatre évangiles sur la présence des femmes avec Jésus, en Galilée. Elle choisit comme point de départ de son étude le sommaire de Lc 8,1-3 en examinant les liens entre les informations fournies par la péricope et les contextes immédiats de celle-ci

[75] B. Witherington III, « On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna and Others Disciples-Luke 8,1-3», in *A Feminist Companion to Luke*, ed. A-J Levine, Scheffield Academic Press, London, New-York, 2002, p.133-139.

[76] Lc 8, 1-3.

[77] Mc 15, 41.

[78] C. Ricci, *Mary Magdalena and many others, Women who followed Jesus*, Fortress Press Minneapolis, 1994, p. 40-50.

femmes étaient là. »[79].

Sans entrer dans une démarche exégétique détaillée, il me parait important, et cela vaut évidemment pour chacun des passages que nous considérerons, de prendre en compte, au moins sommairement, les données de la critique textuelle. En effet, comme le remarque Eldon Jay Epp[80], citant Ray. J. Schulz, il me parait indispensable que « l'on prête la plus grande attention aux questions de critique textuelle lorsqu'il s'agit de présenter les femmes dans le Nouveau Testament »[81].

Dans le texte grec de Lc 8, les versets 1 à 3 ne forment qu'une seule et unique phrase, en trois parties, dans laquelle sont réunis Jésus, les Douze et certaines femmes. Meier, attire d'ailleurs l'attention sur la concaténation[82] des élémenrs de la phrase : « αὐτός [Jésus]…καὶ οἱ δώδεκα [les Douze]... καὶ γυναῖκές τινες [des femmes]… » qui suggère une certaine homogénité de l'ensemble du groupe. Cependant, dans un souci de clarté l'unité de 8,1-3 est malencontreusement détruite par plusieurs traductions (BJ, 1990 ; Segond, 2002 ; TOB, 2010) qui morcellent ce bref passage en deux phrases d'inégale longueur. La première, courte, présente Jésus qui « faisait route et proclamait la bonne nouvelle » ; la seconde, se déploie autour des Douze « avec lui et aussi des femmes » dont Luc révèle la guérison ou le rang dans la société.

2). Au sujet du verset 3, Metzger[83] signale deux leçons en concurrence : « *le* servait » [c'est-à-dire Jésus, seul] ou « *les* servaient » [Jésus et les Douze] soutenues l'une et l'autre par des manuscrits de grande qualité. Le pronom pluriel αὐτοῖς, « les », est supporté par de bons représentants du texte alexandrin et du texte occidental[84] tandis que le pronom singulier αὐτῷ, « le »[85] qui renvoie à Jésus et attire l'attention sur lui. C'est d'ailleurs cette forme du pronom qu'il apparaît dans les passages parallèles de Mt 29,55 et de Mc 15,41. Pour Metzger qui donne sa préférence à αὐτοῖς, le singulier αὐτῷ apparaît comme une

---

[79] Ibid., p. 28.

[80] E. J. Epp, *The First Apostle, Fortress Press*, Minneapolis, 2005 (traduit de l'anglais par G. Rivier et J.E. Jackson et paru sous le titre *Junia, Une femme apôtre ressuscitée par l'exégèse*, Labor et Fides, Genève, 2005, p. 119).

[81] Ray. J. Schulz, « Junia Reinstated : Her sisters Still Waiting », *LutheranTheological Journal* [Australia] 38 (2004), p. 134.

[82] J. P. Meier, *Un certain juif*…, p. 486, note 118.

[83] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 120.

[84] Tels que B, D, K, W, G, D, Q, f^{13}.

[85] Parmi les manuscrits donnant « autw », il faut citer : ℵ, A, L, ψ, f^{1}, 33.

harmonisation avec Mc 15,41 et Mt 27,65, une « correction christocentrique, peut être due à Marcion »[86].

Du point de vue de C. Ricci, malgré la qualité des manuscrits soutenant αὐτοῖς, le singulier αὐτῷ doit être préféré[87]. Son argumentation repose sur la syntaxe de cette unique phrase : deux sujets, Jésus et les femmes, gouvernant chacun un verbe, respectivement « proclamait et annonçait » et « les aidaient ». De plus, le rythme-même de la phrase grecque met en valeur les relations entre les deux sujets ; tandis que les Douze ne sont caractérisés que par l'indication « avec lui » et les femmes sont décrites comme ayant été « guéries d'esprits mauvais et de maladies » par Jésus.

A l'appui de sa préférence pour αὐτῷ, et contre Metzger, C. Ricci observe que la présence du singulier αὐτῷ, ne s'explique pas par le choix de la préoccupation christologique de Luc qui vient d'ailleurs d'aborder cette question dans les versets précédant, en 7, 16 au sujet du rappel à la vie du jeune homme de Naïn et en 7, 49 dans l'épisode de l'onction pas la pécheresse.

Du point de vue de C. Ricci, au moment où Luc écrit, Jésus n'étant plus là, les femmes qui l'avaient suivi et aidé durant son activité publique eurent à transformer leur activité en un « service » de la communauté et plus seulement à celui de Jésus. Les manuscrits donnant αὐτοῖς reflèteraient donc ce changement de situation pour les femmes.

Ce dernier point est repris par Robert L. Karris[88] qui estime que la remarque de C. Ricci donne à réfléchir en autorisant à prendre en considération la leçon donnant le singulier. Il ajoute que, si on reconnait la validité de la leçon αὐτῷ, « la question suivante à se poser est celle, très complexe, de la signification de διακονέω dont le sujet est "les femmes" et l'objet "Jésus" ».

Sur la réalité que recouvre en Lc 8,1-3 le verbe διακονέω, Bovon pense que « διακονέω, « servir », est pour Luc, et pour la littérature chrétienne primitive, un terme général qualifiant divers services. Le service des femmes est normalement l'hospitalité et la tenue du ménage […]. Διακονέω ne désigne donc pas le seul secours de l'argent. Luc emploie ce verbe au sens plein et concret : ces femmes portent la responsabilité de l'organisation pratique de la communauté groupée autour de Jésus ; elles achètent les provisions et paient

[86] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 121.
[87] C. Ricci, *Mary Magdalena and many others...,* p. 157.
[88] R.L. Karris, « Women in Discipleship in Luke », in *A Feminist Companion to Luke*, ed. A-J Levine, p. 29.

de leur argent. Service et générosité sont liés. »[89]

Nous laissons provisoirement de côté cette question des différents sens que peut prendre le verbe διακονέω. Cela fera l'objet d'une discussion plus développée dans la suite de notre recherche[90] lorsque nous aborderons les mots de la famille de διακον-. Remarquons simplement ici que, la construction de διακονέω, avec un datif (διηκόνουν αὐτοῖς / αὐτῳ), suggère que διακονέω ait ici le sens de « pourvoir aux besoins de »[91].

3). Une précision, donnée par Luc au verset 2 « des femmes » (γυναῖκές τινες), suivie d'une liste de trois noms, et celle du verset 3b « beaucoup autres » (ἕτεραι πολλαί) attirent l'attention. La distinction qu'il introduit entre « des » et « nombreuses autres » pourrait inviter à penser que les « nombreuses autres » n'ont vraisemblablement pas étaient guéries par Jésus et que les unes et le autres formaient un groupe relativement nombreux.

4). Par ailleurs, compte tenu de ce que l'on peut connaître de la situation de la femme juive au premier siècle, en Palestine, comment expliquer que des femmes puissent « aider de leurs biens », c'est à dire disposer d'une trésorerie susceptible de financer le mouvement de Jésus ? A nouveau, se pose ici la question du sens à accorder à διακονέω[92] ayant les femmes pour sujet, alors que, pour suivre Jésus, il est demandé de « tout quitter »[93], de « vendre tout et distribuer l'argent aux pauvres »[94].

En conclusion de son étude textuelle, C. Ricci estime que Lc 8,1-3 a donc une double fonction. D'une part elle conclut la période durant laquelle, à travers la Galilée, Jésus voyage, accompagné parfois par ses disciples, a des contacts et parle avec des femmes (Lc 4,14-17,50) dans une proximité immédiate avec lui, comparable à celle des Douze. Et, d'autre part, elle ouvre une deuxième séquence où les Douze, apparaissent constamment avec lui, sans que des femmes soient explicitement mentionnées.

---

[89] F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc 1,1-9,50*, Labor et Fides, Genève, 1991, p. 390.

[90] Chapitre 3, § 3.3.3 (p. 131).

[91] J. Reiling et J.L. Swellengrebel, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, vol. X, Brill Academic Publishers, Netherlands, 1971.

[92] Voir, sur ce point, la discussion de Robert Karris dans son article « Women in Discipleship in Luke », in *A Feminist Companion to Luke*, ed. A-J Levine, p. 30-31. Voir également l'ouvrage de J. N. Collins, *Diakonia, : Re-interpreting the Ancient Sources*, New-York, Oxford University Press, 1990.

[93] Lc 5,11.

[94] Lc 18,22.

Enfin, C. Ricci avance l'idée que l'intention de Luc fut de tracer un parallèle[95] entre le groupe de ces trois femmes et celui des trois apôtres, Pierre, Jacques et Jean, témoins de la Transfiguration en Lc 9,28-29, dans la mesure où, comme nous l'avons vu précédemment, Luc utilise volontiers dans sa narration des récits parallèles.

Ces conclusions sont vigoureusement contestées par John P. Meier[96] pour lequel il est invraissemblable que « le tableau de Lc 8,1-3 ait été créé par Luc simplement pour avoir dans son évangile un parallèle aux diverses femmes des Actes qui avaient une fonction de mécénat ou d'hospitalité à l'égard des apôtres et des missionnaires ».

J. P. Meier oppose un deuxième argument à l'hypothèse de C. Ricci d'une construction lucanienne pour le sommaire de Lc 8,1-3 et souligne que l'hypothèse « de femmes non accompagnées qui participent aux tournées de prédication d'un prêcheur célibataire masculin est en discontinuité à la fois avec le judaïsme de l'époque et avec ce que l'évangile nous dit, et que nous connaissons par ailleurs de la mission dans la première génération chrétienne »[97]. En effet, selon Meier, si Luc souhaitait donner du christianisme naissant une image rassurante et respectable, il ne pouvait présenter, dans le contexte social et culturel de l'époque, des femmes voyageant, non accompagnées, avec un prédicateur itinérant et ses disciples. De plus, le contexte religieux ne l'invitait guère à décrire des femmes suivant l'enseignement d'un rabbin ou d'un prédicateur itinérant.[98]

J. P. Meier estime donc que, indépendamment de ses objectifs rédactionnels, comme le proposait également C. Ricci, Luc conserve dans ce sommaire « une précieuse mémoire historique »[99].

Mais cette position de Meier n'est absolument pas partagée par Ben Witherington III qui, dans son article de 1979[100], partant de l'analyse du contexte littéraire et historique de la péricope, de son contenu et de son objectif, affirme en conclusion que le but principal de

---

[95] Ibid. p. 129. Toujours d'après C. Ricci, si on reconnait la tendance de Luc à utiliser, dans ses récits, des parallèles, il serait légitime d'imaginer que Luc considère ce groupe de trois femmes en relation avec le reste du groupe dans une certaine analogie avec ces trois apôtres et les Douze.

[96] J.P. Meier, *Un certain juif, Jésus,* vol 3, Paris, Cerf, 2002, p. 80.

[97] J.P. Meier, *Un certain juif, Jésus,* vol 3, p. 80.

[98] Ibid.

[99] Ibid.

[100] B. Witherington III, « On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna and Others Disciples-Luke 8,1-3», in *A Feminist Companion to Luke*, ed. A-J Levine, Scheffield Academic Press, London, New-York, 2002, p.133-139. Article cité par C. Ricci, qui précise que Witherington a le mérite, d'être le seul auteur à avoir consacré, exclusivement et spécifiquement, une étude à Lc 8,1-3 (p. 47).

Luc est de montrer que ces femmes furent des témoins[101] de Jésus en Galilée, tout en conservant leurs rôles traditionnels. Autrement dit, en se démarquant de l'enseignement des rabbins sur l'infériorité féminine, Jésus autoriserait des femmes à voyager avec lui tout en affirmant la supériorité des hommes par son choix des Douze.

En rassemblant les éléments que nous venons d'évoquer, il apparaît que si Lc 8,1-3, certes, présente et nomme des femmes, celles-ci ne le sont pas pour elles-mêmes. Jeanne, qui n'apparaît que dans l'évangile de Luc, est « la femme de… » ; Marie de Magdala, victime d'une possession particulièrement grave puisque « possédée par sept démons » ne réapparaît qu'à la fin de l'évangile, en Lc 24,10 ; et Suzanne, totalement inconnue de tout le reste du Nouveau Testament, mais dont le texte grec de Daniel fait l'éloge pour sa fidélité à la Loi de Moïse et à ses devoirs d'épouse.
Cependant, pour B. Witherington, ce n'est pas « par erreur » que Luc aurait placé ce sommaire précisément à ce point de sa narration car il désire montrer que ces femmes, témoins depuis les débuts en Galilée, étaient des témoins recevables, sinon des disciples. Sur ce point, il nous faut prendre en compte les réserves de J. P. Meier qui, sur un plan plus général, met en garde au sujet du glissement logique et abusif qu'effectueraient la plupart des exégètes en passant « presque immédiatement du fait que certaines femmes "suivaient" Jésus à la conclusion que ces femmes étaient des "disciples"[102] de Jésus ».

---

[101] Il est à noter que B. Witherington III, (*A Feminist Companion to Luke*, p. 138), emploie le terme « witnesses » (et non « disciples ») pour ces femmes qui furent donc « témoins » depuis le début du ministère de Jésus et à sa résurrection (Lc 23,55), ainsi que pour l'Eglise (Ac 1,14). Witherington rejoint sans doute ici les réserves de Meier qui regrette le glissement « logique et abusif » qu'effectueraient la plupart des exégètes en passant « presque immédiatement du fait que certaines femmes "suivaient" Jésus à la conclusion que ces femmes étaient des "disciples" de Jésus » (Meier, *Un certain juif, Jésus*, t3, p. 485, note 113).

[102] Par cette dernière remarque Meier vise, entre autres, le commentaire de l'évangile de Luc par F. Bovon (1991) rejoignant partiellement le point de vue de Witherington en remarquant que, « pour la sensibilité de l'époque, la liberté que prend Jésus d'appeler des femmes comme disciples est proprement inconcevable. La liberté de ces femmes qui quittent leur foyer pour rejoindre la communauté de Jésus ne l'est pas moins ». Encore que cet appel, par Jésus historique de femmes historiques à être disciples, ne puisse être textuellement prouvé. En effet, Meier estime, suivant les travaux de Robert P. Meye (*Jésus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, p. 170-171), que « la tradition évangélique n'identifie nulle part comme disciples les femmes qui suivaient Jésus, spécifiquement les femmes nommées à la croix ». (*Un certain juif*…, vol.3, p. 80). Meier, en effet, cite Mc 16,7 : « …allez dire à ses disciples et à Pierre ». Il est clair, d'après Meye, que l'ordre adressé aux femmes d'annoncer aux « disciples » sous entend qu'elles-mêmes ne sont pas considérées comme des disciples.
Concernant « la sensibilité de l'époque », Meier note (Ibid.) que Lc 8, 1-3, en décrivant « des femmes non accompagnées qui participent aux tournées de prédication d'un prêcheur célibataire masculin est en

Il faut aussi reconnaitre que, pour ces femmes qui « les aidaient de leurs biens », la description-même du disciple, donnée en Lc 5,11, « laissant tout, ils le suivirent », fait surgir une contradiction. En effet, à l'appel de Jésus, le disciple est invité à vendre tous ses biens et à les distribuer aux pauvres (Lc 18,22 ; 14,33). Or, l'assistance que ces femmes apportaient (διηκόνουν) au groupe dépendait, comme Luc le laisse entendre, des biens dont elles disposaient en « riches philanthropes »[103] et peut être également, au moins pour certaines d'entre elles, de leur appartenance à la « bonne société »[104], telle Jeanne, femme de l'intendant d'Hérode. Le fait que Luc précise que Jeanne appartient à l'entourage d'Hérode témoigne de la tendance de Luc, répérable dans toute œuvre, à mentionner des personnes de haut rang social.

En définitive, l'affirmation du caractère matériel du service accompli par ces femmes « a pour corollaire naturel son infériorisation par rapport au ministère des Douze »[105]. Ainsi, comme le remarque J. Schaberg, les femmes apparaissent au service de Jésus et des Douze, mais « soutenant un système non égalitaire qui les subordonne et les exploite »[106]

Lc 10, 38-42 : un repas et deux disciples

L'étude de la péricope de Marthe et Marie fera l'objet de notre chapitre 4. Pour l'instant, nous nous limiterons à l'évocation du type de femmes qu'elle présente.

Cette péricope met en scène des femmes dans le cadre d'un repas avec Jésus. Intercalée entre la parabole du Samaritain et la prière du Seigneur, elle n'a pas de parallèles dans les autres évangiles. K. E. Corley précise que Marie est décrite comme rencontrant Jésus à l'occasion d'un repas et que sa posture – aux pieds de Jésus – reflète un rôle traditionnel de disciple ; silencieuse, à côté de la table, sans participer au repas, elle n'en est pas exclue, semblerait-il, mais ni Marthe ni Marie, comme le remarqie C. Ricci[107], ne sont présentées comme « marchant à la suite de Jésus »

---

discontinuité à la fois avec le judaïsme de l'époque et avec ce que l'évangile nous dit, et que nous connaissons par ailleurs de la mission dans la première génération chrétienne ».

[103] C'est l'expression employée par J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p. 376.

[104] Nous empruntons l'expression à F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc, 1,1-9,50*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 389.

[105] A. Faivre, « "Diacre", L'histoire d'un idéal, le pouvoir de servir », in *Chrétiens et Eglises, des identités en construction*, Paris, Cerf, 2011, p. 183-209

[106] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p.376

[107] C. Ricci, *Mary Magdalena and many others...,* p. 70 (note 21).

K. E. Corley présente successivement une discussion sur le contexte littéraire de la péricope, les difficultés textuelles des versets-clé 41-42, et les interprétations qu'elles ont suscitées, en particulier celle de E. Schüssler-Fiorenza. K. E. Corley estime que, dans l'épisode de Marthe et Marie, l'intention de Luc est de dissuader des femmes de suivre l'exemple de l'activité de Marthe en valorisant la passivité de Marie, silencieuse durant tout le récit. Selon K. E. Corley, enfin, si le récit de Luc est avant tout un texte prescriptif dont la pointe essaie de dissuader Marthe et vise à soutenir Marie, il manifeste aussi que des femmes avaient, dans les communautés chrétiennes, des responsabilités que le développement d'une hiérarchie ecclsiastique a progressivement réduites jusqu'à leur disparition.

En définitive, l'interprétation de la péricope est largement conditionnée par le sens donné au verbe διακονέω, comme le suggère K. E. Corley par son rapprochement avec trois autres récits lucaniens Lc 8, 1-3, Lc 10, 1-16 et Ac 16.

L'incident entre Marthe et Marie, raconté en Lc 10, 38-42, retient également l'attention de J. Schaberg. Son analyse rejoint, dans ses grandes lignes, celle de K. E. Corley. Revenant longuement sur l'usage lucanien de διάκονος et διακονία en se référant aux travaux de Schüssler-Fiorenza, Schaberg estime que, dans le christianisme primitif, διακονία doit être compris comme un terme technique, renvoyant au service de la table eucharistique, à la proclamation et au leadership ecclésial[108].

Comme K. E. Corley, J. Schaberg estime que, si Luc semble être favorable à une solide éducation théologique pour les femmes – Marie est décrite assise aux pieds de Jésus écoutant sa parole tandis que Marthe s'agite et s'inquiète – son projet est de diminuer, et même de saper leur leadership dans la communauté. Les portraits des deux femmes aboutiraient ainsi à dévaluer la διακονία de Marthe, comprise comme le service eucharistique, la proclamation et le leadership de la communauté, par rapport à la simple écoute de la Parole qualifiée de « meilleure part ».

Nous aurons l'occasion de revenir plus précisément sur cette question dans le chapitre consacré à l'étude de cette péricope.

[108] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p. 377.

Lc 4, 38-39[109] *: guérison de la belle-mère de Pierre*

La première femme qui apparait dans le récit du ministère de Jésus en Galilée est précisément la belle-mère de Pierre.

K. E. Corley étudie le récit de la belle-mère de Pierre en relation avec les deux récits parallèles donnés par Marc et Matthieu (Mc 1, 29-31 et Mt 8, 14-15). Le cadre est commun aux trois récits parallèles : Jésus quitte un lieu public, la synagogue, pour se rendre, seul semble-t-il, dans la maison de Simon/Pierre, seul disciple mentionné par Luc, dont la belle-mère est malade. Le récit de Luc montre Jésus « réprimander » (ἐπιτιμάω) la fièvre qui la quitte.

Seul, Luc souligne alors que la belle-mère de Pierre se dresse « à l'instant » (παραχρῆμα) et « les servait » (διηκόνει αὐτοῖς). K. E. Corley estime que, par l'utilisation du pronom pluriel « les », Luc met l'accent sur la relation étroite entre Jésus et Pierre, futur responsable des Douze et que, dans ce cas précis, le verbe διακονέω a la signification de « servir à table », contrairement à Fitzmyer qui affirme que le type de service accompli par la belle-mère de Pierre est plus large[110] que celui du « service à table ».

K. E. Corley met alors ce récit en relation avec Lc 8, 1-3 dans lequel des femmes, « guéries d'esprits mauvais et de maladies »[111] accompagnent Jésus et les Douze et les aidaient (διηκόνουν) de leurs biens. L'aide (διακονία) apportée à Jésus et aux Douze doit alors être comprise comme l'expression de leur gratitude et dépourvue de toute tonalité eucharistique, comme en Lc 9, 14s ou en 24, 30s. En conclusion, K. E. Corley note que Luc ne retient pas, comme le fait Marc, la présence d'autres disciples que Pierre, traduisant ainsi son souci de préserver la bienséance gréco-romaine concernant les repas.

En définitive, l'interprétation de la péricope est largement conditionnée par le sens donné au verbe διακονέω. Nous aurons l'occasion de revenir plus longuement sur cette question.

Des conclusions de K. E. Corley, nous retiendrons trois éléments particuliers.

D'une part, la discussion sur le sens donné par Luc aux termes διακονέω et διακονία. Sont-ils des termes univoques ou visent-ils plusieurs réalités de sa communauté. ? Concernent-ils le « service des tables » et/ou une forme de « ministère » apostolique féminin ?

---

[109] Lc 4, 38-39 : « Quittant la synagogue, il entra dans la maison de Simon. La belle-mère de Simon était en proie à une forte fièvre, et ils le prièrent de faire quelque chose pour elle. Il se pencha sur elle, il commanda sévèrement à la fièvre, et celle-ci la quitta ; et se levant aussitôt, elle se mit à les servir. »

[110] Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1981, (vol. 1), p. 550.

[111] Lc 8, 2.

A ces questions essentielles pour envisager de répondre à la question de l'hostilité ou de la bienveillance de Luc à l'égard des femmes, vient se superposer la préoccupation constante de Luc de conformer sa représentation des femmes à celle du monde gréco-romain, probablement pour ne pas « entraver » (Ac 28, 31) la proclamation du Règne de Dieu en faisant apparaître le christianisme comme un facteur déstabilisant pour la société romaine.
Enfin, K. E. Corley suggère[112] que la représentation des femmes en Lc-Ac pourrait aussi trahir, de la part de Luc, l'intention de contrer les actions héroïques de chrétiennes, telle Thècle dans les Actes apocryphes chrétiens, en présentant des chrétiennes silencieuses, soumises et disposées à recevoir l'enseignement de Jésus, telle la sœur de Marthe, « assise à ses pieds ».

2.2.2. Des femmes silencieuses, discrètes, effacées et parfois riches[113]

Jane Schaberg, après avoir présenté une analyse globale du rôle des femmes dans la première partie son commentaire de l'évangile de Luc, choisit d'étudier cinq péricopes significatives dans lesquelles des femmes sont impliquées en portant son attention d'une part sur ce qu'elles disent et font et, d'autre part sur les liens entre la péricope étudiée et l'ensemble de l'œuvre de Luc.
Deux femmes, Elisabeth[114], Marie[115] interviennent dans le premier chapitre de l'évangile de Luc et prennent longuement la parole mais, comme le remarque J. Schaberg[116], elles sont, certes, très présentes dans leur rôle traditionnel de mère « portant et élevant des enfants », mais les véritables centres d'intérêt sont leur fils, Jean-Baptiste et Jésus.

---

[112] K.E. Corley, *Private Women, Public Meals, Social Conflict in the Synoptic Tradition*, p.146.
[113] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p.370-380.
[114] Lc 1, 41-45 : « Or, lorsque Elisabeth entendit la salutation de Marie, l'enfant bondit dans son sein et Elisabeth fut remplie du Saint Esprit. Elle poussa un grand cri et dit : « Tu es bénie plus que toutes les femmes, béni aussi est le fruit de ton sein ! Comment m'est-il donné que vienne à moi la mère de mon Seigneur ? Car lorsque ta salutation a retenti à mes oreilles, voici que l'enfant a bondi d'allégresse en mon sein. Bienheureuse celle qui a cru : ce qui lui a été dit de la part du Seigneur s'accomplira ! » »
[115] Lc 1, 46-55 : « Alors Marie dit : « Mon âme exalte le Seigneur et mon esprit s'est rempli d'allégresse à cause de Dieu, mon Sauveur, parce qu'il a porté son regard sur son humble servante. Oui, désormais, toutes les générations me proclameront bienheureuse, parce que le Tout Puissant a fait pour moi de grandes choses : saint est son Nom. Sa bonté s'étend de génération en génération sur ceux qui le craignent. Il est intervenu de toute la force de son bras ; il a dispersé les hommes à la pensée orgueilleuse ; il a jeté les puissants à bas de leurs trônes et il a élevé les humbles ; les affamés, il les a comblés de biens et les riches, il les a renvoyés les mains vides. Il est venu en aide à Israël son serviteur en souvenir de sa bonté, comme il l'avait dit à nos pères, en faveur d'Abraham et de sa descendance pour toujours. » »
[116] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p.371.

J. Schaberg estime qu'Elisabeth, sans en recevoir le titre, est dépeinte dans le rôle d'une prophétesse prononçant la « première et unique confession christologique[117] par une femme » dans tout l'évangile de Luc.

Concernant Marie, Schaberg remarque que Luc la décrit comme le modèle féminin du croyant, seule femme à laquelle Luc confie une aussi complète proclamation de foi dans le *Magnificat*[118], « grand chant de libération, personnelle et sociale ainsi que morale et économique, du Nouveau Testament »[119]. Par ailleurs, Schaberg, relève l'ambiguïté du portrait de Marie donné par Luc : si elle apparaît en Lc 1 sous les traits d' « une missionnaire et d'une prophétesse, elle ne reçoit aucune mission explicite de prêcher. Sa soumission à la Parole de Dieu est totale »[120]. De plus, en Lc 2, 19 l'évangéliste précise « Quant à Marie, elle conservait avec soin toutes ces choses, les méditant en son cœur », la donnant comme le parfait modèle de celle qui « écoute, subordonnée et contemplative »[121].

Une troisième femme est mentionnée en Lc 2 et reçoit, unique exemple dans cet évangile, le titre de prophétesse. A la différence d'Elisabeth ou de Marie auxquelles Luc concède un rôle de prophétesse, la veuve Anne reçoit bien le titre de prophétesse mais l'évangéliste la présente comme un témoin silencieux, « ne s'écartant pas du Temple, jeûnant et priant »[122]. J. Schaberg considère que les précisions ainsi données par Luc au sujet de la prophétesse Anne pouvaient être la trace d'un « important ministère des veuves dans l'Eglise primitive »[123]. Par ailleurs, il ne serait pas impossible que, Luc qui vient de donner en exemple l'attitude silencieuse et soumise de Marie, suggère que, pour les veuves également, le silence, le jeûne et la prière caractérisent le « croyant modèle ».

Les trois derniers chapitres de l'évangile de Luc achèvent de faire disparaître les femmes. Alors qu'elles ne sont plus mentionnées depuis Lc 8,1-3, les femmes, « qui le suivaient depuis la Galilée », sont signalées en Lc 23, 49[124], fondues dans la foule, lors de la

---

[117] Lc 1, 43 : « Comment m'est-il donné que vienne à moi la mère de mon Seigneur ? ».
[118] Lc 1, 46-55.
[119] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p.373.
[120] Ibid.
[121] Ibid.
[122] Lc 2, 36-39
[123] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p.371.
[124] Cet effacement des femmes entre les chapitre 8 et 23 de l'évangile de Luc est curieusement expliqué par S. Paquette (« Les femmes disciples dans l'évangile de Luc », p. 230) : « L'évangéliste a, en ce qui a trait aux femmes, l'habitude de faire les choses différemment, de construire son récit pour qu'on les *imagine*. C'est

crucifixion et de la mort de Jésus.Puis, lorsque les femmes, « Marie de Magdala et Jeanne et Marie de Jacques et leurs autres compagnes », viennent révéler aux Onze, réunis à Jérusalem, qu'elles ont vu Jésus vivant, elles sont traitées de « radoteuses » par les disciples eux-mêmes (Lc 24, 1-12)[125]. Ils écartent leur témoignage en le disqualifiant comme un signe de dérangement mental.

Pour J. Schaberg, il serait possible que Luc ait ignoré les apparitions de Jésus à des femmes. L'auteure en conclut que Luc, apprenant une tradition rapportant une apparition de Jésus à Marie-Madeleine ou à une autre femme, l'aurait volontairement passé sous silence dans l'intérêt d'un leadership et du pouvoir [masculin] qui « domine toute l'œuvre de Luc. »[126]

Cependant, les propos de J. Schaberg doivent être nuancés, dans la mesure où, selon le droit juif d'alors, le témoignage d'une femme n'était pas recevable.

Alors que J. Dewey constate, comme nous l'avons évoqué précédemment, que, dans les communautés des synoptiques, les femmes chrétiennes étaient « vues mais pas entendues », J. Schaberg estime que, dans son évangile, Luc exerce une pression sur les chrétiens, minoritaires dans les villes de l'Est de l'empire romain, pour les conformer au rôle traditionnel attendu suivant le sexe. L'influence de Luc a contribué à reléguer les femmes aux « marges de la communauté chrétienne et, notamment, de son leadership »[127]

J. Schaberg conclut l'ensemble de son étude par le constat que « certes, l'évangéliste défend, rassure et loue les femmes […] mais, chez lui, les femmes se taisent ». L'auteure achève son étude sur le constat que « l'enthousiasme [des femmes] pour Lc-Ac, est un enthousiasme pour un formidable adversaire, pas pour un allié »[128].

---

ainsi que, les ayant placées dans le groupe des plus intimes de Jésus en 8, 1-3, il n'en parle plus jusqu'à la croix ».

[125] Il est surprenant qu'on ne trouve pas trace, dans les autres évangiles, d'une telle réception du message pascal de la part des apôtres.

A. Dermience dans *La question féminine et l'Eglise catholique* (p. 50), constatant que à l'époque de la rédaction de l'évangile de Luc se développe progressivement dans l'Eglise primitive une mentalité antiféministe (dont les lettres deutéro-pauliennes seraient l'expression) s'interroge : « plutôt que d'un souvenir véhiculé par la tradition, ne s'agirait-il pas d'un ajout rédactionnel visant l'antiféminisme, voire la misogynie de responsables ecclésiastiques contemporains de l'évangéliste ?

[126] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p. 380.

[127] Ibid.

[128] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p. 363-380, cité par A. Myre, *Des femmmes aussi faisaient route avec lui, Perspectives féministes sur la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 119).

2.2.3. Des femmes en situation de fragilité

Lc 21,1-4 : une veuve exemplaire ou exploitée ?

Faisant immédiatement suite à la sévère mise en garde contre les scribes et leur avidité (Lc 20,45-47), Luc fait le récit de l'offrande de la veuve pauvre en Lc 21,1-4. En raison de son contexte immédiat, Barbara Reid propose que, dans ce passage, contrairement à la plupart des commentaires, Jésus ne fait pas l'éloge de la générosité de cette femme qui donne « tout ce qu'elle possède », πάντα τὸν βίον ὃν εἶχεν, mais que, par la mise en valeur du sacrifice consenti par cette veuve, Jésus, en réalité dénonce l'attitude des scribes « avides d'honneur et de prestige »[129] qui « dévorent les maisons des veuves » (Mc 12,40). De plus, pour appuyer son interprétation, Reid signale que dans la suite de la péricope, Jésus simplement mentionne le très faible montant du don qu'elle fait et ne prononce aucun encouragement à l'imiter.

Sur la même ligne d'interprétation, T. K. Seim[130] estime que la péricope peut être comprise dans un double contraste : par son contexte, le récit s'oppose à l'hypocrisie des scribes et l'histoire elle-même met en opposition le riche qui donne de son surplus, tandis que cette veuve donne « tout ce qu'elle a ». Seim ajoute qu'il est possible aussi que Luc évoque, à travers ce récit, une particulière piété attribuée aux veuves.

Enfin, F. Bovon, après un long commentaire de la péricope, donne quelques indications sur l'histoire de sa réception[131] et signale, entre autres, l'interprétation d'Origène[132] mettant l'accent sur le fait que « la pauvre veuve est allée au bout de ses capacités et elle a tout offert à l'Eglise[133] ».

Pour terminer ce rapide panorama des personnages féminins dans l'évangile de Luc, il nous parait intéressant d'évoquer une étude de James M. Arlandson[134] qui envisage la situation des femmes en Lc-Ac à la lumière de la prophétie de Syméon sur l'annonce « de la chute et du relèvement de beaucoup en Israël » et que rapporte Lc 2, 34. L'auteur

---

[129] B. E. Reid, *Choosing the Better Part ? Women in the Gospel of Luke*, p. 196.

[130] T. K. Seim, *The Double Message*, Patterns of Gender in Luke and Acts, 1994, p. 95-96.

[131] F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc (19,28-24,53)*, vol. 3, (CNT IIIb), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 132.

[132] *Hom. Gen*., 1,8, et *Comm. Matth*. 15,21.

[133] Comme le signale F. Bovon, dans le récit de Luc « le Temple doit être compris au sens spirituel : il s'agit de l'Église. Les offrandes en argent proviennent des capacités des chrétiens qu'ils appliquent à l'édification de l'Église. »

[134] J. M. Arlanson, *Women, Class and Society in Early Christianity. Models from Luke-Acts*, Peabody, Hendrickson, 1997, cité par S. Paquette, p. 83.

propose d'explorer le lien, encore jamais étudié, entre la situation des femmes en Lc-Ac et la prophétie d'un point de vue littéraire mais aussi sociologique. Arlandson précise en outre que, de son point de vue et dans la mesure où l'aspect social[135] sous-tend tous les récits de Lc-Ac, il adopte une approche sociologique[136] et narratologique.

Son argument principal est que seules certaines femmes sont dépeintes dans des situations d'indigence et sont élévées, tandis que, dans la même péricope ou la même histoire, des hommes riches, puissants et privilégiés chutent, en accomplissement de Lc 2,34. Ainsi, Arlandson se propose de répondre à la question de la « réussite » des femmes dans le monde méditérranéen c'est à dire, en reprenant les termes de la prophétie de Syméon : qui, en Lc-Ac, est « élevé », qui est « abaissé » ?[137]

Son étude porte sur des « paires » constituées par un homme et une femme dont la fonction ou la situation présente quelques similitudes, tels Syméon et de Anne, et dans une certaine proximité textuelle. Arlandson analyse ainsi quatre récits[138] dans l'évangile de Luc. Deux autres récits, issus du livre des Actes sont également étudiés par l'auteur mais, de son propre point de vue, dans leur cas, la notion de jumelage est moins évidente.

Ses conclusions sont présentées ainsi par S. Paquette : « Arlandson conclut qu'une ou des femmes, généralement en situation de vulnérabilité, sont élevées, au détriment d'un homme de condition supérieure qui, lui, est abaissé ou humilié, socialement et/ou spirituellement. Il souligne à quel point le contraste est accentué alors que Luc choisit des femmes des classes les plus méprisées de sa société pour humilier les puissants. »[139]

Il est clair que Paquette, tout en pointant les limites des conclusions d'Arlandson, repère dans son l'étude des arguments supplémentaires en faveur de la valorisation des femmes dans l'œuvre de Luc. S'il est vrai que Luc met en scène des femmes méprisées, en difficulté, en situation de fragilité, il n'est pas évident que par ce fait-même, il les mette en valeur. Ce dont convient d'ailleurs Paquette qui conclut « On peut cependant se demander

---

[135] Arlandson (*Women, Class, and Society*…, p.5) précise que son analyse permet de se rendre compte que Luc comprend bien la hierarchie sociale de sa propre culture et exploite celle-ci dans la rédaction de ses récits.

[136] J. M. Arlandson s'appuie en particulier sur les travaux de G. E. Lenski (*Power and Prestige, A Theory of Social Stratification*, New-York, McGraw-Hill, 1966) qu'il présente dans son ouvrage *Women, Class and Society in Early Christianity*. Il y explique sa classification dans le chapitre 2.

[137] La question est posée par l'auteur dès la troisième page de son introduction.

[138] Lc 7, 36-50 (la pécheresse et Simon le pharisien), Lc 8, 1-3; 23, 55 – 24, 10 (les Douze en parallèle avec Marie de Magdala), Lc 13, 10-17 (la femme courbée et le chef de synagogue), Lc 21, 1-4 (l'offrande de la pauvre veuve et celle des riches).

[139] S. Paquette, p. 84.

si les femmes élevées le sont parce qu'elles sont pauvres, marginalisées ou laissées pour compte, ou parce qu'elles sont des femmes ».[140] Il est regrettable que l'étude d'Arlandson ne réponde pas à cette question afin d'éclairer l'ambivalence, sinon l'ambiguïté du discours de Luc sur les femmes.

Présence de nombreuses femmes, certes, mais que font-elles et que disent-elles ?
De fait, comme nous avons pu le constater, Luc présente des femmes dans des rôles secondaires. Parmi toutes les femmes croisées lors de notre parcours, nous avons successivement rencontré des femmes « de service » (10, 38-42 ; 4, 38-39), des femmes discrètes et dévouées (1, 41-45 ; 1, 46-55, 8, 1-3 ; 23,49-55), des femmes fragilisées (7, 36-50), des « radoteuses » (24, 1-12). Dans ces récits, certes elles sont mises en avant, mais dans des rôles de second plan, comme semble par ailleurs le conseiller, sinon l'exiger 1 Tm 2,9-15, « qu'elle se tienne donc en silence »[141], en se « parant de bonnes œuvres, comme il convient à des femmes qui font profession de piété »[142].
Si la présence physique des femmes dans l'évangile de Luc ne peut être mise en doute, le style de leur présence – effacée, discrète, attentive, repentie, aimante – ne peut faire oublier qu'elles le sont sur le mode ambigü d'une présence/absence.

2.3. Dans les Actes : effacement des femmes ?

Comme pour chaque livre du Nouveau Testament se pose, pour le livre des Actes, la question des leçons variantes et de l'établissement du texte primitif et, dans de nombreux cas[143], il n'est pas aisé de démêler parmi les leçons « solides » celle qui pourrait être considérée comme le « texte original ».
Or, comme le remarque E. J. Epp[144], pour les questions qui concernaient tout particulièrement les femmes, on se trouve dans « une situation où plusieurs variantes différentes et parfois concurrentes coexistent » et laissent donc entrevoir l'existence non seulement de débats mais sans doute aussi de pressions. Cependant, ce foisonnement de

[140] Ibid.
[141] 1 Tm 2, 12.
[142] 1 Tm 2,10.
[143] Nous le verrons au sujet de Lc 10, 38-42, péricope dans laquelle les versets 41-42 comportent pas moins de 9 varaiantes. Nous constaterons également ce phénomène pour les passages qui concernent la présentation des femmes par le rédacteur des Actes.
[144] E. J. Epp, *Junia, Une femme apôtre ressuscitée par l'exégèse*, Labor et Fides, Genève, 2005, p. 38.

variantes, parfois déconcertant, et le grand nombre de textes dans la tradition manuscrite constituent une richesse[145] ne serait-ce que par la multiplicité de sens, générée par les différentes variantes.

Il reste que, comme le remarque D. Marguerat, dans le cas des Actes, les manuscrits offrent « deux versions nettement dissemblables »[146], le *texte alexandrin*[147] et le *texte occidental*[148], pouvant tous les deux « revendiquer une haute ancienneté ».

Dans le premier chapitre de son ouvrage *The Double Message*, K. Seim constate que, bien que les matériaux propres à Luc soient si riches en traditions au sujet des femmes, le livre des Actes, non seulement contient moins de récits concernant des femmes que l'évangile, mais encore sont-ils moins développés. Seim remarque que, dans les Actes, les femmes semblent jouer un rôle secondaire tandis que l'activité missionnaire et le leadership est réservé aux « grands hommes »[149]. Alors que, les textes de l'évangile peuvent être interprétés dans un sens favorable aux femmes, Seim constate que « le silence et les restrictions dans les Actes semblent fournir la base d'une conclusion opposée »[150]. Dans la même ligne, Tetlow estime que, aussi bien dans l'évangile que dans les Actes, Luc met l'accent sur le rôle passif des femmes : celles-ci croient, prient et sont l'objet de guérison. Parfois, même, comme le remarque encore Tetlow, Luc introduit des personnages féminins dans une scène dramatique pour démontrer la supériorité d'un apôtre « mâle », tel que Pierre[151]. L'auteure relève dans les Actes huit passages[152] illustrant clairement cet objectif.

O'Day, pour sa part, dans son commentaire du livre des Actes[153] analyse plus longuement les cinq seuls passages dans lesquels Luc mentionne des femmes remarquables ou

---

[145] Comme l'expose David C. Parker dans son ouvrage *The Living Text of the Gospels* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997) en particulier, p. 92-94 et 208-212. Parker parle du « texte vivant des évangiles » au sujet duquel Epp ajoute qu'il nous renseigne ainsi sur « la manière dont la premère Eglise assumait certains de ses problèmes majeurs ». (Epp, *Junia, Une femme apôtre*…, p. 38).

[146] D. Marguerat, *Les Actes des Apôtre (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 30-31.

[147] Dénommé « texte a » par Harnack (A von Harnack, « Recensionem… », Référence dans la bibliographie de Reimer, p. 278), le texte alexandrin est représenté par les papyri P ^{45} et P ^{53} (3^{e} siècle) et les manuscrits B, ℵ, A. C'est le texte qui est adopté par les traductions modernes.

[148] Le texte occidental, (« texte b » dans l'article de Harnack), notablement plus long que le texte alexandrin, apparaît dans des manuscrits de la version latine, dans la version syriaque et le Codex de Bèze (D).

[149] K. T. Seim, *The Double Message*, p. 3.

[150] Ibid.

[151] E. M. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament*, p. 107-108.

[152] Ac 5, 1-11; Ac 13, 50; Ac 24, 24; Ac 25, 13; Ac 24, 30; Ac 12, 12; Ac 16, 15-40; Ac 21, 9.

[153] G. R. O'Day, *Women's Bible Commentary*. Il s'agit de Ac 5,1-11; Ac 9,36-43; Ac 12,12-17; Ac 16,11-40; Ac 18,1-4. 18-28, p. 394-402

importantes au service de la communauté chrétienne[154].

Dans l'introduction à son commentaire des Actes des Apôtres, D. Marguerat rappelle la visée du livre des Actes « offrir à la chrétienté une mémoire qui fixe et clarifie son identité ». S'il en est ainsi, le deuxième tome de l'œuvre de Luc, sans doute rédigé autour de 85-90[155], revêt un grand intérêt dans la mesure où, les Actes, bien que n'étant pas principalement une œuvre à caractère historique, constituent une source pour comprendre l'histoire de l'Eglise primitive, depuis son origine à Jérusalem jusqu'à Rome.

2.3.1. Des références éparses

Dans les Actes, le rédacteur lucanien a inséré, comme en passant, de courtes remarques dispersées dans l'ensemble du récit, concernant des femmes. Ces brèves notices se retrouvent plus particulièrement dans les récits sur l'essor de la communauté à Jérusalem autour des Douze (Ac 2,1-8,1a), puis autour de l'activité missionnaire de Paul en Grèce (Ac 16,11-21,14)[156].

Suivant le *texte alexandrin*, dès Ac 1,13-14, Luc, à la suite du récit de l'Ascension, donne une liste des onze apôtres restants, réunis dans la chambre haute à Jérusalem, « avec quelques femmes »[157], σὺν γυναιξὶν. Le *texte occidental* ajoute « et des enfants », καί τέκνοις. Cette dernière précision, seulement donnée par D, prouve, comme le remarque Seim[158], que ces femmes appartiennent simplement au premier groupe de croyants à Jérusalem, composé des apôtres, de leurs « femmes et enfants », et de la famille de Jésus. Les femmes ne constituent pas, comme semble le suggérer Lc 8,1-3 un groupe en lui-même et le *texte occidental* semble révéler par cette précision une option quelque peu « anti-féministe ».

---

[154] Les quatre filles de Philippe (Ac 16, 15-40), Priscilla et son époux Aquila(s) (Ac 18, 1-8. 18-19. 26) et Tabitha (Ac 9, 36-43).

[155] D. Marguerat, F. Bovon, versus M. R. D'Angelo qui propose pour la rédaction de Lc-Ac la période 90-145.

[156] Cette délimitation correspond au plan du livre des Actes proposé par D. Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 108.

[157] Marie, mère de Jésus est la seule femme explicitement nommée par Luc, peut être, comme le pense O'Day, pour servir son projet théologique d'établir une continuité entre la naissance de Jésus et la naissance de l'Eglise (*Wowmen's Bible Commentary,* p. 396.

[158] T. K. Seim, *The Double Message*, p. 22.

Lors du remplacement de Judas (1,21-26), Pierre invitant ses frères, ἄνδρες ἀδελφοί (1,16), à désigner parmi les hommes « les ayant accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus a marché à notre tête » (Ac 1,21) celui qui rejoindrait les Onze pour être « témoin de sa résurrection », souligne que, seuls, des hommes (ἄνδρες) peuvent témoigner de la Résurrection et diriger la communauté. Alors que Luc indiquait dans son sommaire en Lc 8,1-3 mentionnant ceux qui accompagnaient Jésus das sa prédication, que « aussi des femmes […] les aidaient de leurs biens », il précise maintenant, à travers les paroles de Pierre, que seuls des hommes sont autorisés et capables non seulement d'être les témoins du ressuscité mais également de prendre des décisions pour la communanuté.
Gail R. O'Day[159] avance deux raisons à ce choix exclusivement masculin du douzième apôtre. D'une part, Luc est soucieux de présenter l'Eglise comme le nouvel Israël. Les Douze apôtres figurent les douze fils de Jacob, les douze tribus d'Israël. Par fidelité aux Ecritures, les Douze ne peuvent donc qu'être des hommes. D'autre part, par le choix exclusif d'un leadership assuré par des hommes, Luc se montre attentif à ne pas heurter la culture romaine ambiante.

Le jour de la Pentecôte, les apôtres étant « réunis tous ensemble » (2,1). Mais qui désigne Luc lorsqu'il écrit « *tous* ensemble » ? On peut constater qu'il évite toute mention explicite des membres de ce groupe. Raisonnablement, on peut cependant supposer que le groupe réuni le jour de la Pentecôte comprend les mêmes personnes que celles qui sont nommées en 1,13, d'autant plus que lorsqu'il prend la parole (2,17-18) devant les nombreux juifs rassemblés et déconcertés entendant les apôtres annoncer « les merveilles de Dieu » dans leur propre langue, Pierre cite le prophète Joël «je répandrai mon Esprit et vos fils et vos filles prophétiseront » (Jl 3,1-5), confirmant indirectement, comme le remarque E. Tetlow[160] que des femmes font partie du groupe. L'affirmation de la présence des femmes, au même titre que les apôtres mâles, au moment de la venue de l'Esprit, événement de la naissance de l'Église et de l'envoi en mission, est d'autant plus importante théologiquement qu'elle constitue « la base de leur totale participation à la mission

[159] G. R. O'Day, « Acts », in *Wowmen's Bible Commentary,* p. 395.
[160] E. M. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament*, Paulist Press, 1980, New York, p. 118. L'auteur remarque que le choix par Luc de la citation du prophète Joël est pour le moins étonnante si on considère « l'attitude restrictive » de Luc vis-à-vis des femmes.

ultérieure de l'Église »[161].

De même, lors des adieux de Paul à la communauté de Tyr (21,5), Luc décrit le rassemblement de toute la communauté, sur la plage, avec femmes et enfants (σὺν γυναιξὶν καί τέκνοις). Luc utilise ici, pour évoquer le groupe des croyants, la même expression qu'en 1,14 et n'emploie pas son expression habituelle « hommes et femmes », ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες, il lui préfère la paire « femmes et enfants »[162], qui, tout en donnant une impression de grande foule composée d'hommes, femmes et enfants, invite à penser que les femmes[163] et les enfants ne font pas réellement partie de « tous » ceux qui accompagnaient Paul à son départ.

Ces femmes sont le plus souvent anonymes, comme cette juive de Lystre, devenue croyante (16,1) ou ces femmes grecques « de haut rang » qui devinrent croyantes à la suite de la venue de Paul à Thessalonique (17,4). Luc n'omet pas de préciser leur statut social, mais passe leur nom sous silence. Par ailleurs, pour ce dernier verset, le *texte occidental* s'écarte à nouveau du *texte alexandrin*. En effet, B. Witherington[164] observe que, pour D, ceux qui ont été convertis par Paul sont, sans équivoque « les femmes d'hommes importants », καὶ γυναῖκες τῶν πρώτων, alors que le *texte alexandrin* donne καὶ πλῆθος πολὺ γυναικῶν τε τῶν πρώτων qui peut être traduit aussi bien par une foule nombreuse « d'épouses d'hommes de premier plan » ou « de femmes de premier plan ».

Le même phénomène se produit au verset 17,12 pour lequel B. Metzger signale que le Codex de Bèze « lisse la grammaire du texte généralement reçu »[165] en lisant καὶ τῶν Ἑλλήνων καί τῶν εὐσχημόνων ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἱκανοὶ ἐπίστευσαν, « et beaucoup de Grecs, des hommes et des femmes de haut rang, crurent », tandis que le *texte alexandrin*, adopté par Nestle-Aland (28^{e} éd.) donne καὶ τῶν Ἑλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι, « et des femmes grecques de haut rang et bon nombre d'hommes ».

---

[161] E. M. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament*, p. 107.

[162] Ibid.

[163] Au sujet de la traduction en Ac 21,5 G. O'Day signale le choix de la *New Revised Standard Version* de traduire γυνή par « wife »/épouse, alors que le substantif grec γυνή est employé aussi bien pour « femme » que pour « épouse ». Du point de vue de O'Day, ce choix, sans fondement linguistique ou contextuel, tord le sens du verset en présentant les femmes comme des participantes secondaires, seulement présentes parce qu'elles sont accompagnées de leurs époux ». (*Women's Bible Commentary*, p. 396).

[164] B. Witherington, « The Anti-Feminist Tendencies of the "Western" Text in Acts », *Journal of Biblical Literature*, vol. 103, No 1 (Mar., 1984), pp. 82-85.

[165] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 402-403.

Il est clair que pour D, la qualification sociale « de haut rang » englobe les hommes et leurs épouses et minimise ainsi leur importance, alors que le *texte alexandrin* met l'accent sur la situation sociale des femmes nouvellement converties.

Ainsi, aussi bien en 1,14 où les femmes sont associées à leurs enfants, qu'en 17,4 et 17,12, les femmes ne forment pas, d'après le texte occidental, un groupe identifiable mais sont simplement définies comme « femmes de… ».

Comme nous venons de le constater, de simples questions de critique textuelle conduisent à s'interroger sur une forme de marginalisation des femmes dans le christianisme primitif et, en utlisant l'expression de B. Witherington, sur les « tendances antiféministes »[166] dans le texte occidental du livre des Actes.

Un autre exemple de ce phénomène se rencontre à l'occasion du discours de Paul aux philosophes d'Athènes, accueilli par des moqueries lorsqu'il évoque la résurrection des morts, mais « certains pourtant s'attachèrent à lui et devinrent croyants » (17,34).

Le *texte alexandrin* mentionne, parmi d'autres convertis, Denys l'Aréopagite et une femme nommée Damaris, ἐν οἷς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγείτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς.

Par contre, le *texte occidental* omet complètement les mots καί γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις mais ajoute, de façon redondante[167] εὐσχήμων, « de haut rang », ce qui donne ἐν οἷς καί Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγείτης εὐσχήμων καί ἕτεροι σὺν αὐτοῖς, « parmi lesquels il y avait aussi un certain Dionysius, un Aréopagite de haut rang, et d'autres avec eux ».

Citant la position de Wm. M. Ramsay[168], Metzger signale que la suppression opérée dans D pourrait être considérée comme une nouvelle indication d'une attitude « antiféministe »

---

[166] Parler d' « antiféminisme » au sujet d'un écrit des premiers siècles pourrait être jugé anachronique car le mot ne figurait dans aucun ditionnaire français jusqu'en 2010. Aujourd'hui, le Robert propose une entrée au mot « antiféministe » et situe son apparitioncé au milieu du 20e siècle. Cette inscription tardive s'expliquerait, selon l'historienne Micheline Dumont (Université de Sherbrooke, février 2009) par la publication, sous la direction de Christine Bard, de l'ouvrage *Un siècle d'antiféminisme* (Fayard, 1999), mettant en évidence « l'inexistence du mot en dépit d'une réalité politique et culturelle qui en est imprégnée depuis longtemps ».

Ce qui est en question, dans l'article de Witherington, n'est évidemment pas la réaction au mouvement féministe qui milite pour l'égalité politique, économique, culturelle, personnelle, sociale et juridique entre les femmes et les hommes, mais le constat que, à la fin du premier siècle ou au début du second, le rédacteur du texte occidental des Actes s'attacherait à « édulcorer » dans le deuxième volume de l'œuvre de Luc , le rôle important que jouaient effectivement les femmes chrétiennes dans les communautés des premiers temps.

[167] B. Metzger précise que Dionysius étant membre de l'Aréopage, cela impliquait naturellement sa situation honorable. (*A textual Commentary*…, p. 407).

[168] Wm. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, Kessinger Publishing Co, 2004, p. 161s.

de scribe, comme en 17, 12. Mais il estime que, plus probablement il s'agit, dans ce cas, de l'omission accidentelle[169] d'une ligne entière d'un texte antérieur du codex de Bèze et suggère que, quoi qu'il en soit, Luc mentionne plus d'une personne (Dionysius) puisqu'il précise καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς. Cependant, rien n'indique que ces « autres » personnes comprennent des femmes, ou Damaris.

En outre, au sujet de l'insistance de D à mentionner la position sociale élevée de Dionysius l'Aréopagite en ajoutant l'adjectif εὐσχήμων, Metzger propose une astucieuse hypothèse avancée par J. Armitage Robinson[170], théologien britannique spécialiste des manuscrits bibliques. Ce dernier remarque que le mot εὐσχήμων n'est employé que deux fois précédemment, et seulement au sujet de femmes en Ac 13,50 et 17, 12. Un scribe aurait ajouté le mot après le nom de Damaris, sans doute d'origine étrangère, par pure galanterie puis, en raison des prétentions de femmes hérétiques, l'Eglise ayant pris position contre ces femmes ambitieuses, un copiste, plus orthodoxe mais moins chevaleresque, aurait supprimé la mention de Damaris mais en conservant l'adjectif εὐσχήμων.

A l'évidence, l'hypothèse de Robinson est ingénieuse, peut être même trop. Elle a cependant le mérite d'attirer l'attention sur l'existence de femmes « ambitieuses » contre lesquelles l'Église a choisi de prendre position en les effaçant de la scène. En définitive, dans sa version occidentale, le verset 17,34 fait ressortir que seuls des hommes ont été convertis ce jour-là.

Incidemment, au fil du livre des Actes, Luc évoque des femmes de notables. Ainsi, Drusille[171], d'origine juive, fille d'Agrippa I^e^ et femme du procurateur romain Antonius Félix. Celle-ci est citée à l'occasion de la convocation et du procès de Paul devant Antonius Félix pour l'entendre parler de « la foi au Christ Jésus » (24,25). Or, Tacite décrit Antonius Félix en des termes peu élogieux, « donnant toute carrière à sa débauche et à sa cruauté, exerça le pouvoir d'un roi avec l'esprit d'un esclave »[172].

Un peu plus loin, dans le récit de la comparution de Paul devant le roi Agrippa II (25,23),

---

[169] C'est la thèse défendue par A. C. Clark dans son ouvrage *The Acts of the Apostles*, Clarendon Press, 1933, Gloucestershire, p. 367.

[170] Metzger precise que cette hypothèse de Robinson fut reprise par W. M. Ramsay in *The Church in the Roman Empire*, p.161.

[171] Flavius Josèphe*, Antiquités Judaïques*, Traduction de Julien Weill, Sous la direction de Théodore Reinach, Membre de l'Institut, Paris, Editeur E. Leroux, 1900.

[172] Tacite, *Histoires*, livre V, 9.

connu comme ami des Romains, Luc évoque Bérénice, assistant avec son frère Agrippa II à la plaidoirie de Paul et siégeant aux côtés de Festus et Agrippa.
On reconnait dans ces indications incidentes données par Luc au sujet des femmes d'officiels romains, par ailleurs souvent critiquables, son souci de rendre le Christianisme sympathique aux Romains, en s'abstenant de tout avis négatif à l'égard de femmes romaines.

De tout le Nouveau Testament, c'est l'œuvre de Luc qui manifeste le plus d'intérêt pour les veuves[173], qu'elles soient riches ou de situation modeste, en vue ou oubliées. Cinq passages concernent des veuves dans l'évangile et seulement deux dans les Actes.
Dans le contexte biblique, la situation de veuve évoque immédiatement une image de femme pauvre, démunie, dépourvue d'un statut social. Ainsi, le Deutéronome[174] déclare comme les plus vulnérables dans la société les veuves, les orphelins et les étrangers. Luc présente de telles veuves, sans ressoure ou victimes d'injustices dont les récits illustrent la situation de disciple et visent à développer la foi en Jésus. Mais, dans le même mouvement, selon B. E. Reid, conscient du nombre croissant de veuves accomplissant un ministère et des polémiques autour de leurs tentatives pour exercer leur pouvoir, Luc s'efforce de dompter leurs ambitions.
Dans sa description de l'essor de la communauté de Jérusalem autour des apôtres après la venue de l'Esprit à la Pentecôte (Ac 2-8), Luc souligne à plusieurs reprises l'unanimité du groupe et la communion des biens. Dans la logique de son récit, l'institution des Sept (6,1-6) met particulièrement en évidence l'attention de l'Eglise primitive pour ceux qui sont, telles les veuves, sans ressources économiques. Luc retrace le différend survenu entre les « Hellénistes », juifs de langue grecque, et les « Hébreux », juifs parlant araméen. Les Hellénistes reprochent aux Hébreux de négliger leurs veuves dans la distribution journalière de nourriture et manifestent leur désapprobation par des grognements[175] (γογγυσμός). Cette crise, que Luc attribue implicitement à Satan, comme dans l'épisode

[173] Des veuves secourues (4,25-25 ; 7,11-17 ; 18,1-8 ; Ac 6,1-6), un modèle de piété (Lc 2,36-38), un modèle de générosité (Lc 21,1-4), des veuves accomplissant de bonnes œuvres (Ac 9, 36-39). L'évangile de Marc ne connait qu'un seul épisode concernant une veuve (12,41-44), parallèle à Lc 21,1-4.
[174] Par exemple Dt 14,19 ; Dt 24,17.19 ; Dt 26,13…
[175] γογγυσμός est précisément le terme employé par la LXX pour caractériser l'attitude des Israélites (Nb 11, 1) se plaignant des rations de nourriture (la manne) et regrettant l'abondance égyptienne, durant leur marche depuis le Sinaï jusqu'aux plaines de Moab.

d'Ananias et Saphira (Ac 5,1-11), trouble la paix de l'Eglise naissante. Un moyen doit donc être trouvé pour restaurer cette paix afin que, comme le remarque R. M. Price[176], « tout rentre dans l'ordre ».

Il peut paraître étonnant, *a priori*, que Luc utilise, pour évoquer l'incident entre Hébreux et Hellénistes, le même mot (γογγυσμός), que la LXX relatant les récriminations des Israélites contre Moïse au sujet de la nourriture disponible, jugée décevante durant leurs étapes dans le désert (Nb 11,1). Or, le parallélisme entre les deux situations – des veuves insuffisamment considérées et des Israélites regrettant les oignons d'Egypte – ne se limite pas à une similitude ponctuelle de vocabulaire. A la suite des « grognements » du peuple dans le désert, le Seigneur, agacé par la situation, institue, par la voix de Moïse, les soixante-dix anciens juges aux côtés de celui-ci, afin d'alléger son fardeau (Nb 11,24-30). De même, la *Didascalie*[177] qui fustige ces veuves dont le « métier, c'est de faire de l'argent et, parce qu'elles demandent avec impudence et qu'elles sont insatisfaites de ce qu'elles reçoivent… »[178] et pour contenir le trouble qu'elles entretiennent dans la communauté, préconise l'institution des Sept pour s'occuper de la distribution de la nourriture aux veuves ou, plus sûrement comme le suggère R. M. Price en regard de Nb 11,24-30, pour gérer les disputes entre veuves plutôt que leur nourriture.

En définitive, comme le remarque D. Marguerat, les apôtres, par l'institution des Sept, « n'installent ni leurs successeurs (leur titre n'est pas transféré), ni leurs représentants (la tâche est autre) ; ils procèdent à l'institution d'un nouveau ministère pour les besoins de la communauté »[179]. L'incident aurait donc été mis en scène par Luc afin de « fournir *l'imprimatur* »[180] pour une nouvelle disposition pratique concernant la gouvernance de l'Eglise.

Une autre conséquence de cette décision est aussi que, tout en mettant en avant, dans la ligne de tout l'Ancien Testament, la nécessité de prendre soin des veuves, les femmes sont

---

[176] R. M. Price, *The Widow Tradition in Luke-Acts, A feminist Critical Scrutiny,* p. 210.

[177] La *Didascalie*, compilée en Syrie vers les années 230, témoigne des soucis causés à l'évêque par les veuves et réserve tout un paragraphe aux veuves « indignes » dont « les oreilles du cœur sont fermées si bien qu'au lieu de s'asseoir à l'intérieur, chez elles, pour converser avec le Seigneur, elles circulent avec la pensée de se procurer de l'argent par leurs bavardages et accomplissent ainsi les désirs de l'Adversaire. » (*Didascalie*, III, 7,1). Au sujet des aspects institutionnels, on peut se reporter à notre chapitre 6.

[178] *Didascalie*, III, 7,3 in *Les Constitutions Apostoliques*, Introduction, traduction et notes par Marcel Metzger, Paris, Cerf, 1992, p. 134-135.

[179] D. Marguerat, Les Actes des Apôtres (1-12), p. 2012-213.

[180] L'expression est empruntée à R. M. Price, « Cautionary Tales », in *The Widows Tradition in Lc-Ac*, p. 213.

maintenues dans la dépendance économique[181] et que l'accent est mis sur un service confié, par imposition des mains, exclusivement à des hommes. Une organisation qui, théoriquement, permettait aux Douze de se consacrer au ministère de la Parole en confiant le service des tables aux Sept et, finalement, de placer les veuves sous leur autorité[182], dans la mesure où, « pour Luc, le pouvoir et la prise de décision sont entre les main des disciples mâles »[183].

Parmi les Sept, choisis en Ac 6,5, Luc nomme Philippe, l'un des leaders de l'Eglise naissante. En Ac 21,8 Luc fait le récit de la visite de Paul à celui-ci, à Césarée. Dans une brève notice Luc évoque le minitère prophétique des quatre filles de Philippe « non mariées et qui prophétisaient ». Cependant, il ne les désigne pas par leur nom et ne rapporte rien du contenu de leurs prophéties, à la différence d'Agabus (21,11) dont Luc cite largement les paroles. Il semble bien que Luc, tout en reconnaissant la qualité de prophètes à ces quatre femmes, évite de leur reconnaitre l'exercice d'un ministère quelconque dans la communauté.

2.3.2. Quatre histoires de femmes remarquables

Ananias et Saphira (Ac 5,1-11)

En contrepoint de la générosité de la veuve faisant don de tout ce qu'elle possède (Lc 21,1-4), le drame d'Ananias et Saphira (Ac 5,1-11), « épisode le plus tragique du livre des Actes »[184], vient interrompre la présentation de la « fresque idyllique de la première communauté chrétienne »[185].

Dans son commentaire des Actes des Apôtres, Marguerat qualifie le récit d' « inquiétant, brutal, pathétique »[186], manifestement écrit dans le but de choquer. Il précise par ailleurs que, de l'avis unanime des commentateurs, le texte fait certainement écho à une tradition

---

[181] Cette dépendance économique semble étroitement liée à l'unique activité autorisée pour les veuves comme en 1 Tm 5,5 : « quant à celle qui est réellement veuve, […], elle a mis son espérance en Dieu et persévère nuit et jour dans les supplications et les prières ».La Disdascalie demande encore : « que la veuve ne s'occupe de rien d'autre que de prier pour ceux qui donnent et pour toute l'Eglise » (*Disdascalie*, III, 5,2) et, précise ce qui leur est permis « prier et écouter les docteurs » (*Disdascalie*, III, 6,1).

[182] On notera que, à la différence de 1 Tm 5 qui présente des veuves elles-mêmes au service d'autres veuves, Ac 6,1-6 montre qu'elles sont l'objet du ministère des hommes.

[183] B. E. Reid, « The Power of the Widows and How to Suppress It », ιν *A Feminist Companion to the Acts of the Apostles*, ed.by A-J Levine, p. 72-73.

[184] D. Marguerat, *La premère histoire du christianisme, Les Actes des apôtres*, Paris Cerf, 2003, p. 245.

[185] Ibid.

[186] D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 164-165.

ancienne « décelable au coloris judéo-chrétien de sa langue ».

A l'origine de ce récit édifiant, il pourrait y avoir eu, selon Charles L'Eplattenier[187], le fait d'une double mort subite de deux membres de l'Eglise qui fut « expliquée par la punition exemplaire d'un très grave péché ». Or, Luc, par la bouche de Pierre, utilise, pour accuser Ananias, le même verbe, rare, νοφίζομαι[188], que le récit de Jos 7,1-26, dans lequel (LXX) Akân est démasqué, puis lapidé, pour avoir détourné une part du butin lors de la conquête de Jéricho. Mais, à la différence d'Ananias et Saphira, comme le fait remarquer Marguerat, Akân s'approprie un bien qui ne lui avait jamais appartenu.

Dans les Actes, l'épisode est inséré entre deux sommaires faisant le bilan de l'état de la communauté : le premier, en 4,32-35 présente celle-ci, animée par la charité avec l'exemple de Barnabé qui « vendit son champ, en apporta le montant et le déposa aux pieds des apôtres » (4, 36-37), et le deuxième en 5,12-16, mettant l'accent sur « les signes et les prodiges [qui] s'accomplissaient dans le peuple par la main des apôtres ».

Le narrateur conte la fin tragique d'Ananias, tombant et expirant en entendant le jugement sans appel de Pierre (5,3-4), son enterrement, à la sauvette, puis la survenue de sa veuve, ignorant le drame qui vient de se jouer, qui, ayant réitéré le même mensonge que son mari, aussitôt « tomba aux pieds de Pierre et expira » (5,10).

Par sa construction, le traitement de l'action et des personnages, l'épisode d'Ananias et Saphira s'apparente à la catégorie du récit populaire[189] et se développe en deux volets ; le premier (5,1-6) s'intéresse à l'homme – Ananias – silencieux, accusé de mentir à l'Esprit, écoutant l'accusation portée par Pierre , tombe et expire ; le second volet (5, 7-11) présente la femme – Saphira – mentant publiquement, accusée non plus de « mentir » à l'Esprit mais de le « tenter », à laquelle Pierre annonce, en même temps, la mort de son mari et la sienne.

---

[187] Ch. L'Epplattenier*, Le livre des Actes*, Bayard Editions, Le Centurion, pais, 1993, p. 61.

[188] Les trois occurrences bibliques de νοφίζομαι confirment son sens péjoratif (« mettre de côté », « soustraire », « détourner à son profit »), attesté également chez Philon et Flavius Josèphe (cf. C. Spic, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, 1991, p. 1071) : Outre en Jos 7,1, le verbe est utilisé en 2 M 4,32 à propos du vol par Ménélas de vases d'or dans le Temple et en Tt 2,10, le verbe est utilisé dans la mise en garde concernant les esclaves qui doivent se rendre « agréables à leurs maîtres,[…] en ne commettant aucun détournement ».

[189] Sur cette question, et plus généralement sur les travaux de Gunkel et Dibelius appliquant à la Bible les méthodes de folkloristes allemands de la fin du 19e siècle autour des travaux d'Olrik sur l'interprétation des légendes et mythologies, on peut consulter l'ouvrage de Pierre Gibert, *Une théorie de la légende - Hermann Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible* traduit de l'allemand, Bibliothèque d'Ethnologie Historique, Flammarion éd., Paris 1979.

Ainsi, selon Luc, la perfection de la communauté est assurée par la règle du partage et de la vente des biens. Survient une rupture dans cette règle sous la forme de la tromperie commise par Ananias et Saphira et suivie de leur élimination. Enfin, la perfection de la communauté, un temps menacée, est à nouveau assurée par la puissance des Apôtres et de Pierre dont « l'ombre » elle-même peut guérir (5,15).

La plupart des commentaires[190] de cet épisode mettent l'accent sur la fraude d'Ananias et Saphira qui décidèrent, ensemble, de garder pour eux, une partie du fruit de la vente de leurs biens au lieu d'en déposer « le prix aux pieds des apôtres » (4,35) et se concentrent sur le décryptage des raisons précises de la punition subie.

Il apparait cependant que, en raison même de la structure du récit, le deuxième volet de celui-ci, consacré à Saphira, pourrait constituer une sorte d'appendice[191] à une histoire qui aurait pu se terminer avec la mort brutale d'Ananias et l'affirmation de la « grande crainte qui saisit tous ceux qui l'apprenaient » (5,5b). Or, le récit se poursuit en reprenant les étapes du volet précédent, variant le vocabulaire, dans une sorte d'« escalade narrative »[192] culminant au verset 11 « une grande crainte saisit alors toute l'Eglise[193] et tous ceux qui apprenaient cet événement ».

L'art de raconter de l'auteur des Actes interdit de voir, dans la séquence consacrée à Saphira, une regrettable négligence littéraire que contredirait par ailleurs la tendance de Luc, comme nous l'avons observé, à présenter dans sa narration des paires ou des couple homme/femme. De fait, l'insistance sur la complicité des deux époux (v. 2) oriente non pas vers l'utilisation par Luc du récit de la fraude d'Akân en Jos 7, mais vers celui de la connivence d'Adam et Eve, « tentés par le serpent et faisant alliance dans la transgression devant l'arbre de la connaissance du bonheur et du malheur »[194], conduisant à leur exclusion du jardin d'Eden en Gn 3.

C'est la thèse que développe Marguerat s'opposant justement au rapprochement, qu'il

---

[190] Une abondante bibliographie est donnée par D. Marguerat dans son commentaire *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 159. R. M. Price propose également l'analyse de plusieurs commentaires (*The Widow Tradition in Luke-Acts, A feminist Critical Scrutiny*, p. 217-219).

[191] C'est précisément ce que suppose Haenchen (Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Translated by Robert McL. Wilson, Philadelphia, Westminster Press, 1971, p. 197-198) qui considère le deuxième volet du récit (5, 7-11) comme l'amplification d'un récit primitif qui ne relatait que l'épisode d'Ananias.

[192] J'emprunte l'expression à D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p.165.

[193] Comme le signale Marguerat (*Les Actes des Apôtres*…, p. 176), c'est la première fois que le terme ἐκκλησία apparait en Lc-Ac dans lequel il reviendra ensuite à 22 reprises.

[194] D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 176.

qualifie de douteux et acrobatique, avec le malheur d'Akân. L'analyse de la stratégie narrative d'Ac 2-5 conduit Marguerat à envisager le récit d'Ananias et Saphira comme celui d'un péché originel en Eglise (un délit d'argent), dans une perspective ecclésiologique plutôt que sotériologique[195].

La logique de la narration du livre des Actes, « le récit du déploiement de la première chrétienté dans le monde »[196], répond à celle de la Genèse, décrivant dans ses premiers chapitres le déploiement de l'humanité dans la création. Marguerat analyse la référence à Gn 3 et relève les nombreux traits communs[197]: destruction de l'harmonie originelle, origine de la faute dans le péché d'un couple, mensonge à Dieu, expulsion des coupables.

Ce parallélisme des deux récits est particulièrement intéressant. Il met une fois encore en lumière l'ambivalence de la position de Luc vis-à-vis de la femme, co-responsable et tentatrice de la chute, aussi bien en Gn 3 qu'en Ac 5.

Par ailleurs, l'attitude du couple Ananias-Saphira, choisissant de garder pour eux une partie de ce qu'il était attendu qu'ils mettent à la disposition de la communauté fait écho, en négatif, à celle de la veuve donnant « tout ce qu'elle avait pour vivre » (Lc 21,4). Ce qui est mis en évidence par Luc est, dans les deux cas, le partage des biens, le don de soi et une forme de loyauté vis-à-vis de la communauté religieuse.

Enfin, la situation de « veuve » de Saphira, pendant son interrogatoire par Pierre, invite à rapprocher cet épisode des exigences exposées par 1 Tm 5,9-15 au sujet des « vraies » veuves. Comme le fait remarquer R. M. Price[198], 1 Tm 5 semble sous-entendre que si une veuve était totalement seule, mais pas indigente, et souhaitait rejoindre le groupe[199] des veuves officielles de l'Eglise, elle devait remettre tout ce qu'elle possédait afin qu'elle ne soit pas à la charge de l'Eglise. Autrement dit, Saphira, si elle n'avait pas persisté dans le mensonge et la provocation de l'Esprit, mais avait remis « tout ce qu'elle avait pour vivre » aux pieds de Pierre, aurait pu rejoindre le groupe des veuves.

La sombre histoire d'Ananias et Saphira permet à Luc de pointer d'une part sur les exigences de loyauté de la vie communautaire et, d'autre part sur la reponsabiblité de la

---

[195] D. Marguerat, *La première histoire du christianisme,* p. 273-274.

[196] D. Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 105.

[197] D. Marguerat, *La première histoire du christianisme,* p. 269.

[198] R. M. Price, *The Widow Traditions in Luke-Acts, A Feminist Critical Scrutiny*, p. 220.

[199] Tandis que dans l'évangile Luc présente les veuves de manière individuelle (2,37 ; 4,26 ; 7,12 ; 18,3 ; 21,2), dans les Actes il est question « des » veuves apparaissant dans la communauté comme un groupe bien identifié.

femme dans la destruction de l'harmonie originelle, qu'il s'agisse de la Création ou de l'Eglise naissante.

Enfin, Arlandson[200] estime que Saphira est la seule femme, riche, qui, bien que faisant partie de la communauté chrétienne, tombe en disgrâce et est exclue du Royaume par sa fin tragique. Elle constitue, selon Arlandson, un exemple d'« égalité négative » avec son mari Ananias car « Pierre ne lui permet pas de se cacher derrière l'autorité légale de son mari dans la gestion de leurs biens ».

Tabitha (Ac 9, 36-43)

Tandis que dans son évangile Luc présente les veuves de manière individuelle (2,37 ; 4,26; 7,12 ; 18,3 ; 21,2), dans les Actes il est question « des » veuves, αἱ χῆραι, apparaissant dans la communauté comme un groupe bien identifié, bénéficiant d'une distribution quotidienne de nourriture (Ac 6,1) et de la sollicitude de bienfaitrices, telle Tabitha (Ac 9, 36-43), également désignée à Joppé par son nom grec, Dorcas, « femme connue, croyante et aisée »[201].

Le rédacteur des Actes ne précise pas si elle est, elle-même, l'une de ces veuves, mais la présente explicitement comme une disciple, τίς μαθήτρια[202] (substantif féminin), « riche des bonnes œuvres et des aumônes qu'elle faisait » (9,36), confectionnant des vêtements pour/avec les veuves de Joppé. Tabitha tomba malade et mourut. La communauté de Joppé en fut très affectée. Comme Pierre était à Lydda, non loin de Joppé, à la demande de deux

---

[200] J. M. Arlanson, *Women, Class and Society in Early Christianity. Models from Luke-Acts*, Peabody, Hendrickson, 1997, cité par S. Paquette, p. 123 (note 5).

[201] D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres* (1-12), p. 355.

[202] C'est la seule occurrence, dans tout le Nouveau Testament, de μαθήτρια, forme féminine du masculin μαθητής.

Μαθήτρια est employé au sujet de Marie de Magdala dans un apocryphe du 2e siècle, l'Evangile de Pierre (12,50) dont nous ne disposons que de fragments : « Le dimanche, au petit matin, Marie-Madeleine, disciple du Seigneur, […] prit avec elle ses amies et se rendit au sépulcre où il avait été déposé. » (trad. d'Eric Junot in F. Bovon et P. Géoltrain*, Ecrits apocryphes chrétiens*, Gallimard, Paris, 1997). Pour les fragments qui nous sont parvenus, le terme μαθήτρια n'apparait que dans le récit de l'apparition du Ressuscité à Marie Madeleine, le matin de Pâques.

Chantraine, (*Dictionnaire étymologique*…, rubrique μανθάνω, p. 664) précise que le substantif μαθητής dérive du verbe μανθάνω, apprendre. La nuance exprimée dans les textes les plus anciens est « apprendre pratiquement, apprendre par expérience, apprendre à connaître, apprendre à faire », mais finit par être proche par le sens de « comprendre ». μαθητής , disciple, se dit surtout des disciples des philosophes.

Meier (*Un certain juif Jésus, Les données de l'Histoire*…p. 490, note 132) souligne également que les occurrences de μαθήτρια se trouvent le plus fréquemment dans des textes philosophiques de Diodore de Sicile (1e siècle avant JC) et de Diogène Laërce (3e siècle après JC).

disciples, μαθηταί, venus de Joppé, Pierre se rend auprès de Tabitha et la rappelle à la vie.

Une « certaine femme-disciple : Pourquoi *l'hapax legomenon* μαθήτρια plutôt que μαθητής ?

Le ministère accompli par Tabitha n'est pas précisé. Mais, présentée dans un rôle traditionnel de soutien matériel, celle-ci est désignée par, τίς μαθήτρια « une certaine femme-disciple »[203].

Comme le souligne D. Marguerat[204], « cette femme est honorée d'un titre que nul autre ne porte dans le Nouveau Testament : μαθήτρια, femme-disciple, », forme féminine apparue dans le grec tardif de μαθητής, « disciple ». Cependant, Meier[205] précise que, à l'époque de Jésus, mais également pendant la période rabbinique, le mot « disciple », aussi bien en hébreu qu'en araméen, n'existait qu'au masculin, singulier et pluriel, et qu'on ne disposait pas d'un mot pour désigner une femme-disciple.

Par ailleurs, curieusement, Luc emploie le terme μαθήτρια, non pas dans son évangile comme on pourrait s'y attendre, au sujet des femmes « qui faisaient route avec lui » (Lc 8,1) ou à propos de Marie de Magdala annonçant « aux Onze et à tous les autres » la résurrection de Jésus (Lc 24,1-10), mais dans les Actes pour « décrire Tabitha, une femme chrétienne fervente de l'Église primitive »[206].

S'interrogeant sur l'étrangeté de l'emploi de μαθήτρια, Rosemary Radford Ruether[207] suggère que ce terme pourrait s'appliquer à une simple admiratrice ou à quelqu'un qui étudie auprès d'un rabbi ou qui appartient au petit groupe des ses adeptes. Ruether fait également remarquer que ni Paul ni Barnabé ne furent nommés parmi les Douze mais que l'Eglise primitive les a cependant désignés comme disciples. Et Ruether conclut « peu importe la signification réelle du titre de "disciple" appliqué à Tabitha, elle était jugée si utile à la communauté de Joppé que beaucoup de veuves pleurèrent à sa mort et que Pierre

---

[203] S. Paquette (« Les femmes disciples dans l'évangile de Luc, Critique de la rédaction », p. 243) interprète d'ailleurs l'emploi devant μαθήτρια de l'adjectif indéfini τίς, plutôt que de l'article défini ἡ, comme l'indication que Tabitha n'est probablement pas la seule femme disciple de la ville de Joppé.

[204] D. Marguerat (*Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 354-355précise également que cette forme féminine se rencontre chez Diodore de Sicile et Diogène Laërce (fin du 2e siècle), est également attribuée à Euboula, femme de Diophantos et disciple de Paul, dans les Actes de Paul (9,16) à la fin du 2e siècle.

[205] J. P. Meier, *Un certain juif…*, p. 83.

[206] Ibid.

[207] R. Radford Ruether, *Religion and Sexism, Images of woman in the Jewish and Christian traditions*, New York, Simon and Schuster, 1974, p. 144-145.

s'empressa de se rendre auprès d'elle pour la rappeler à la vie »[208].

Le retour à la vie de Tabitha, son titre de femme-disciple et ses œuvres bonnes ont suscité de nombreux commentaires, dès la période patristique. Ainsi, Jean Chrysostome, dans ses *Homélies sur les Actes des Apôtres*, affirme clairement que Tabitha « faisait partie des disciples »[209]. En même temps qu'il présente Pierre comme un modèle d'humilité qui, après avoir accompli ce miracle, demeura quelques jours chez un corroyeur de Joppé, Jean Chrysostome loue la conduite de Tabitha, « une femme vigilante, alerte comme une chèvre […] s'appliquant d'abord aux bonnes œuvres, ensuite aux aumônes »[210]. Pour Jean Chrysostome, Tabitha et Pierre sont des modèles édifiants : l'une manifestant sa compassion aux veuves, l'autre, impliqué dans la prédication et l'enseignement. Dans son récit, il leur réserve une importance égale mais, dans le cas de Tabitha, être disciple signifie être « remplie des bonnes œuvres et des aumônes qu'elle faisait » avec « une grande humilité »[211], tandis que, pour Pierre, sa condition de disciple se manifeste dans son œuvre de prédication et de guérison.

De même, dans ses *Règles morales* (74,1), Basile de Césarée propose l'exemple de Tabitha[212] qu'il présente comme le modèle de la veuve ayant une action caritative auprès d'autres veuves[213] : « une veuve qui jouit d'une santé suffisamment robuste devrait passer sa vie dans des œuvres de zèle et de sollicitude, gardant à l'esprit […] l'exemple de Dorcas »[214]. Basile fait suivre cette présentation du ministère de Tabitha, dévouée à l'aide d'autres veuves, d'une référence explicite à 1 Tm 5,9-10 recommandant que « une femme ne soit inscrite au groupe des veuves que si elle est âgée d'au moins soixante ans et n'a eu qu'un mari. Il faut qu'elle soit connue pour ses belles œuvres qu'elle ait élevé des enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, assisté les affligés, qu'elle se soit appliquée à toute œuvre bonne ». Basile précise enfin que « une vraie veuve doit persévérer jour et nuit

---

[208] Ibid.

[209] Jean Chrysostome, *Homélies sur les Actes des Apôtres, Homélie XXI,* consultable sur le site http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/chrysostome/actes/index.htm. Consulté le 01/03/18.

[210] Ibid.

[211] Ibid.

[212] St. Basil, *Ascetical Works*, in *The Fathers of the Church, A New Translation*, vol. 9, translated by Sister M. Monica Wagner, C.S.C., The Catholic University of America Press, 1950, Reprinted 1962, 1990.

[213] Cité par Marguerat, *Les Actes des Apôtres*…, p. 356 et par J. C. Anderson, « Reading Tabitha : A Feminist Reception Histotory », in A.J. Elvine*, The Acts of the Apostles*, The Pilgrim Press, Cleveland, 2004, p. 30.

[214] St. Basil, *Ascetical Works*, in *The Fathers of the Church, A New Translation*, vol. 9, p. 192.

dans la prière et la supplication, et jeûner »[215].

En regard des différentes lectures que font Jean Chrysostome et Basile de l'histoire de Tabitha, la qualification par Luc de celle-ci de « femme-disciple » apparait comme l'occasion de différencier le statut de disciple : pour une femme, être disciple, μαθήτρια, correspond à la réalisation d' « œuvres bonnes », conformément aux codes domestiques ; pour un homme, le statut de disciple, μαθητής, vise son activité de prédication et d'enseignement.

Pour la période moderne, Calvin semble s'inscrire à l'opposé de cette distinction μαθήτρια/μαθητής. En effet, dans son *Commentaire sur les Actes*, il justifie l'emploi du titre de femme-disciple pour Tabitha « afin que nous ne pensions pas que cela convienne seulement aux hommes »[216] et met l'accent, comme le remarque Janice Capel Anderson[217], sur les actions et les objectifs de Dieu plutôt que sur Pierre. Il loue Tabitha et Pierre pour leur fidélité à Dieu, les décrivant tous les deux comme des instruments de Dieu, égaux devant Dieu. Pour Calvin, les œuvres charitables de Tabitha proviennent de sa foi de disciple, bien avant la qualité de ses œuvres

Anderson conclut que « bien qu'on ne puisse pas dire que Calvin soit un féministe, il est plus ouvert que beaucoup de ses contemporains-hommes pour accepter que Dieu se serve des femmes. »[218]. Elle souligne, à ce sujet, que Calvin, dans ses commentaires bibliques manifeste peu de soutien à la condition traditionnelle de subordination des femmes. Pour lui, « l'ordre donné aux femmes de garder le silence dans l'Eglise est un précepte humain qui peut changer, et n'est pas une loi éternelle »[219].

Pour sa part, Mary Rose D'Angelo[220] considère l'histoire de Tabitha comme l'un des exemples dans lesquels le ministère des femmes n'est pas nié ou interdit, mais contourné,

---

[215] Ibid.

[216] J. Calvin, *Commentaires sur les Actes des Apôtres*, p. 464 : « Mais saint Luc en premier lieu loue la personne de Tabitha, en laquelle ce miracle a été fait: et ce par deux titres à savoir qu'elle était disciple de Christ, et qu'elle a montré par bonnes oeuvres et aumônes quelle était sa foi, Il a déjà mis quelques fois ce nom de Disciple, pour Chrétien afin que nous ne pensions pas que cela convienne seulement aux hommes. »

[217] J. Capel Anderson, « Reading Tabitha: A Feminist Reception Histotory », in A.J. Elvine, *The Acts of the Apostles*, p. 30.

[218] A ce sujet, Anderson signale (p. 32) l'ouvrage de Jane Dempsey Douglass, *Women Freedom, and Calvin* (Philadelphia, Westminster Press, 1985) pour une discussion sur les vues de Calvin à propos des femmes.

[219] J. Dempsey Douglass, *Women, Freedom and Calvin*, p. 62

[220] M. R. D'Angelo, «Women in Luke-Acts: A Redactional View », Journal of Biblical Literature, Vol. 109, No. 3 (Autumn, 1990), pp. 441-461

voire détourné[221].

De même, O'Day, remarque[222] que l'importance de Tabitha pour la communauté de Joppé vient de ses bonnes œuvres et actes de charité (v.36). Alors que Luc emploie le terme διακονία, « ministère » en Ac 6,1.4 pour parler du soin des veuves pris par des hommes, il choisit, pour évoquer le service de Tabitha, l'expression πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν, « riche des bonnes œuvres et des actes de charité ». Or, selon O'Day, ni « bonnes œuvres », ni « aumônes » ne sont utilisés dans les Actes pour décrire un tel service[223], relevant du comportement attendu de la part d'un disciple. O'Day s'interroge, en conclusion sur le fait que, lorsque des hommes prennent soin des veuves, Luc parle de « ministère » comme en Ac 6,4, tandis que, lorsque Tabitha accomplit le même service, il appelle cela des « bonnes œuvres ».

Présentée soit comme une femme-disciple dont le service, constitué de bonnes œuvres et actes de charité, se distingue du ministère des disciples masculins, soit comme un modèle de chrétienne pieuse[224], soit encore comme une femme juive[225] bénéficiant d'une indépendance financière et d'un statut de disciple.

Par ailleurs, d'après Witherington[226], il serait possible que Luc, par le récit qu'il fait du retour à la vie de Tabitha[227], aborde la question des chrétiennes dont la fonction dans la communauté sera plus tard assimilée à celle des diaconesses.

---

[221] Dans son ouvrage *But She Said, Feminist Practices of Biblical Interprétation*, Beacon Press, Boston, 1992, E. Schüssler-Fiorenza fait la même remarque au sujet de la péricope de Marthe et Marie (Lc 10,38-42), p. 51-57.

[222] G. R. O'Day, *Women's Bible Commentary,* p. 399.

[223] Tabitha représente ainsi le type de la matrone romaine, femme d'âge mur, expérimentée, sage, d'aspect digne et respectable.

[224] M. A. Getty-Sullivan, *Women in the New Testament,* The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2001, p. 238.

[225] C. Parvey, "The Theology and Leadership of Women in the New Testament" in R. R; Ruether (éd.) *Religion and Sexism*, p. 117-149.

[226] B. Witherington III, *Women and the Genesis nof Christianity*, Cambridge University Press, 1995, p. 216-217.

[227] Dans son commentaire, Witherington met l'accent sur le contexte du récit sur Tabitha, immédiatement précédé du très bref récit de guérison d'Enée, un homme paralysé. L'auteur remarque que, l'histoire et la personne de Tabitha sont présentées de manière plus positive que celles d'Enée. Witherington avance l'idée que l'histoire de Tabitha constitue l'un des exemples de la volonté de Luc de donner plus d'importance à une femme qu'à un homme.

Witherington estime que ce récit rappelle Lc 8,3 (les femmes aidant les Douze de leurs biens) et Ac 6,1-7 (Institution des Sept) et que Tabitha accomplissant, une tâche comparable à celle des Sept, aurait pu être en charge d'un ordre des veuves. Enfin, pour Witherington, c'est la présentation de Tabitha comme disciple qui distingue son histoire de celle d'Enée mais il semble ne pas accorder de signification particulière à l'usage de μαθήτρια plutôt qu'à celui de μαθητής.

Dans son étude *The Widow Traditions in Luke-Acts*, R. M. Price consacre tout un chapitre[228] à la veuve de Naïn (Lc 7,7-17) et à Dorcas/Tabitha. Dans son approche intertextuelle, il mentionne la proximité de Ac 9,36-43 avec non pas l'histoire de Jaïre en Lc 8, 41-42. 49-56, mais la version de celle-ci en Mc 5[229]. D'autre part, R. M. Price, de même qu'O'Day, note les similitudes de Ac 9,39-42 avec 1 R 17,21-23 (résurrection du fils de la veuve de Sarepta) renforçant ainsi l'image de Pierre, dans la lignée d'Elie.

En définitive, Tabitha/Dorcas est donnée par Luc comme un exemple de veuve chrétienne pieuse.

A la question que nous posions « Pourquoi le rédacteur lucanien utilise-t-il *l'hapax legomenon* μαθήτρια plutôt que μαθητής pour définir le statut de Tabitha ? », les commentaires que nous venons d'évoquer n'apportent pas de réponses satisfaisantes, laissant un parfum d'« énigme » à l'emploi de μαθήτρια dans le récit de Luc.

Meier, s'interrogeant sur les délimitations imprécises du statut de disciple[230], propose quelques éléments de réponse à notre question. Il avance un premier argument de type historico- philologique[231] : le mot disciple, utilisé pour désigner ceux qui suivaient Jésus, apparaît rarement dans les Ecritures juives[232] et, au temps de Jésus, seule existait la forme μαθητής (singulier et pluriel). « Il n'existait littéralement pas de nom féminin que l'on aurait pu utilser pour les décrire ; il n'y avait pas de nom pour dire « disciple(s) femme(s). Ainsi, l'absence de mot disponible en araméen pour désigner les disciples femmes, s'est répercutée dans les évangiles, en grec, lors du passage à l'écrit.

Puis, Meier avance un deuxième argument, d'ordre littéraire[233], pour expliquer l'unique utilisation de μαθήτρια dans les Actes, en 9,36 : Il se pourrait que Luc ne se soit pas « senti autorisé à introduire la forme féminine du mot dans une tradition évangélique relativement fixée, tandis qu'il s'est estimé libre de le faire dans son nouveau type de composition, les Actes des Apôtres, où il ne subissait pas de la même façon la contrainte d'une tradition

---

[228] R. M. Price, *The Widow Traditions in Luke-Acts, A Feminist Critical Scrutiny*, SBL DissS 155), Atlanta, Scholars Press, 1997, p. 93-100.

[229] Comme le note Getty-Sullivan (*Women in the New Testament*, p. 239), la connexion est évidente entre les mots de Jésus s'adressant à la fille de Jaïre et rapportés par Marc « Talitha koum » (Mc 5,41) et l'ordre donné par Pierre à Tabitha « Tabitha, relève-toi ».

[230] J. P. Meier, *Un certain juif Jésus, Les données de l'Histoire, attachements, affrontements et ruptures*, Paris, Cerf, 2005, p. 83-84.

[231] Ibid. p. 82.

[232] Meier signale, sur cette question, l'ouvrage de A. E. Harvey, *Jesus and the Contraints of History*, Philadelphie, Westminster, 1982, particulièrement les pages 1-10.

[233] Ibid. p. 83.

normative et de l'usage habituel des documents chrétiens antérieurs. »

Malgré la pertinence des argments développés, Meier reconnait l'existence d' « une sorte de paradoxe »[234] : au sens strict de la dénomination, le Jésus historique n'a pas pu avoir de disciples-femmes ; mais, dans la réalité des situations d'une « société rurale traditionnelle », Jésus considérait les femmes qui l'accompagnaient comme des disciples.

Il n'en demeure pas moins que Luc distingue clairement le statut de disciple dans le cas d'une femme – μαθήτρια – dont l'activité est constituée de « bonnes œuvres » et « d'aumônes », et le statut du disciple masculin – μαθητής – se consacre au service de la Parole et à la prière (Ac 6,2).

En définitive, *l'hapax legomenon*, μαθήτρια, en A 9, 36 pourrait s'expliquer par la préoccupation de Luc de définir précisément pour sa communauté ce qu'il faut entendre par « disciple », suivant qu'il s'agit d'une chrétienne ou d'un chrétien.

Rhodè au portail (Ac 12, 12-17)

L'épisode relate l'arrivée de Pierre, après sa libération miraculeuse, au portail de « la maison de Marie, la mère de Jean surnommé Marc » (12,12) dans laquelle les chrétiens s'étaient réunis pour prier. Pierre frappe au portail et la servante Rhodè le reconnaissant, retourne dans la maison annoncer la bonne nouvelle de la libération de Pierre, en oubliant de lui ouvrir. Mais ceux qui étaient réunis dans la maison ne la croient pas et la traitent de folle.

Comme l'annonce du tombeau vide aux Onze par les femmes (Lc 24,11), l'annonce par Rhodè de la présence de Pierre au portail de la maison (Ac 12,14) suscite l'incrédulité. Tout comme l'annonce de la résurrection par Marie de Magdala et les autres femmes est rejetée par les apôtres, l'annonce par Rhodè du retour de Pierre est reçue, *a priori*, comme le signe d'un dérangement mental (« tu es folle »).

Ainsi, dans les deux cas, comme le remarque O'Day[235], aucune autorité n'est reconnue aux femmes venues annoncer de bonnes nouvelles à la communauté. Cet épisode, teinté de comique par l'étourderie de Rhodè oubliant d'ouvrir le portail à Pierre, n'est pas particulièrement flatteur pour les femmes.

---

[234] Ibid. p. 84.

[235] G. R. O'Day, *Women's Bible Commentary,* p. 399.

Priscille et Aquilas (Ac 18, 1-4. 18-28)

Le récit concernant Priscille et son époux Aquila (Ac 18,1-4.18-28) offre un exemple particulièrement intéressant de la manière dont Luc présente l'activité d'une femme chrétienne, dans la mesure où nous disposons d'autres informations sur Priscilla et Aquila, à travers les écrits pauliniens.

C'est à l'occasion de l'évocation du deuxième voyage missionnaire de Paul, que Luc décrit, en Ac 18,1-28, l'activité artisanale d'un couple de fabricants de tentes, Priscille et Aquilas et leur engagement comme missionnaires à Corinthe et Ephèse, en particulier auprès d'Apollos qui, « informé de la Voie du Seigneur […], prêchait et enseignait exactement tout ce qui concernait Jésus, tout en ne connaissant que le baptême de Jean (18, 25). Luc ajoute, sans s'y attarder, que Priscille et Aquilas s'attachèrent à combler ses lacunes en lui présentant « plus exactement encore la Voie de Dieu » (18,26). Le récit se focalise ensuite sur l'activité missionnaire de Paul à Ephèse.

B. M. Metzger[236] expose pour Ac 18,1-28 plusieurs questions de critique textuelle[237] faisant apparaître des différences importantes entre le texte alexandrin et le texte occidental, concernant la présentation du couple Priscilla-Aquilas. Cinquante ans plus tôt, Harnack concluait, de l'étude de ces variantes : « Il est donc évident que le a-texte [texte alexandrin] est le plus ancien, tandis que b [texte occidental] regroupe une série d'interpolations non dépourvues d'une tendance disciplinaire ecclésiastique, à savoir la répression des femmes »[238].

Quatre variantes (v.2, v.7, v. 26), certes mineures car elles ne portent que sur la place d'un mot dans la phrase ou l'ajout d'uns simple précision, concernent directement Priscille et Aquilas.

Le tableau suivant résume ces constats :

---

[236] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 408-415.

[237] Dans son ouvrage *Women in the Acts of the Apostles, a feminist liberation perspective* (Fortress Press, Minneapolis, 1995, p. 195-199) Ivoni Richter Reimer cite la contribution de A. Harnack « Über die beiden Recensionen der Geschichte der Prisca und des Aquila in Act. Apost. 18,1-27», (*Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1900, p. 2-13) dans laquelle il étudie une quinzaine de variantes, pas toutes retenues par Neste-Aland (26^{e} éd.) pour cette péricope. Cinq d'entre elles concernent directement Priscille et Aquilas

[238] A. von Harnack, « Über die beiden Recensionen der Geschichte der Prisca und des Aquila in Act. Apost. 18,1-27», 10. Cité par Reimer, *Women in the Acts of the Apostles*, p. 198.

	Texte alexandrin	Texte occidental
v. 2	Ἀκύλαν […] **καὶ** Πρίσκιλλαν	Ἀκύλαν […] **σὺν** Πρίσκιλλᾳ
	[ὁ Παῦλος] προσῆλθεν **αὐτοῖς**	[ὁ Παῦλος] προσῆλθεν **αὐτῷ**
v. 7	καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν εἰσῆλθεν εἰς οἰκίαν τινὸς	καὶ μεταβὰς **ἀπὸ τοῦ Ἀκύλα** ἐκεῖθεν εἰσῆλθεν εἰς οἰκίαν τινὸς
v. 26	**Πρίσκιλλα** καὶ Ἀκύλας προσελάβοντο	Ἀκύλας καὶ **Πρίσκιλλα** προσελάβοντο

Comme on peut le constater, les différences sont minimes. Elles sont cependant révélatrices, comme l'exprime Harnack, d'une « tendance antiféministe »[239] du texte occidental.

En effet, le remplacement de la conjonction de coordination καί par la préposition sun suivie du datif n'entraine qu'un simple changement de désinence pour le substantif Πρίσκιλλα. Or, l'emploi de σύν indique clairement une relation de subordination de Priscille par rapport à Aquilas, tandis que καί manifeste leur égalité.

De même, toujours au v. 2, le remplacement de αὐτοῖς, « chez eux », par αὐτῷ, « chez lui », minimise l'importance de Priscille.

Dans la même ligne, au v. 7, le texte occidental précise que « Paul s'éloigne d'Aquilas » pour se rendre chez Titius Justus. Le détail n'est pas anondin car il laisse Priscille dans l'ombre, mettant à nouveau l'accent sur Aquilas.

Enfin, au v. 26, dans un contexte d'enseignement, le texte occidental met en avant le rôle d'Aquilas en inversant discrèment l'ordre des prénoms, alors que le texte alexandrin montre Priscille enseignant Apollos, un missionnaire important. Ainsi, comme le remarque Metzger[240], le réviseur du texte occidental désirait réduire l'importance de Priscille en nommant Aquilas en premier à trois reprises dans le récit (v. 3 ; 18 ; 21).

Par ailleurs, les personnalités de Priscille et Aquilas, esquissées en Ac 18,1-28, sont précisées dans deux lettres de Paul en des termes qui révèlent l'estime dans laquelle celui-ci les tient.

---

[239] Cf. B. Witherington, « The Anti-Feminist Tendencies of the "Western" Text in Acts », *Journal of Biblical Literature*, vol. 103, No 1 (Mar., 1984), pp. 82-85. De même, P. H; Menoud.

[240] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 413-414.

En Rm 16,3-5 Paul salue Priscille et Aquilas ses « collaborateurs [τοὺς συνεργούς μου] en Jésus-Christ » et « l'Eglise qui se réunit chez eux ». Leur activité de missionnaires est clairement affirmée par Paul dont, par ailleurs, ils ont sauvé la vie (16,5). Leur activité semble se dérouler aussi bien en présence de Paul qu'en son absence.

En 1 Co 16,19, Paul adresse ses salutations à l'Eglise qui est à Corinthe de la part de Priscille et Aquilas et nous apprend que l'Eglise se réunit, chez eux, à Ephèse. Ils apparaissent tous les deux comme essentiels et participant au ministère paulinien en Asie Mineure.

Enfin, Reimer signale[241] que la mention de Priscille et Aquilas en 2 Tm 4,19 montre que le souvenir de leur ministère et de leurs personnalités était encore vivant en Asie Mineure, au tournant du premier siècle.

Les quatre récits que nous venons d'évoquer présentent des traits communs qui nous permettent d'esquisser quelques points de conclusion sur la présence des femmes dans les Actes.

Ce rapide parcours à travers le livre des Actes nous a permis de constater que, à l'exception de Rhodè (Ac 12,13), simple servante d'une femme riche, les femmes évoquées par Luc sont soit anonymes, soit riches, soit importantes[242] telles Saphira (Ac 5,1-11), Damaris (Ac 17,34), Priscille (Ac18,18.26).

Mais, quoiqu'il en soit de ces distinctions, on peut surtout remarquer une sorte de retrécissement, de diminution du rôle des femmes. C'est sensible dans la façon dont les femmes sont présentées par Luc, d'une part dans son évangile, où, selon Plummer, « elles bénéficient d'une place éminente »[243] ou, du moins, elles sont largement présentes et silencieuses et, d'autre part dans le livre des Actes où Luc présente des femmes qui « croient, prient et sont l'objet de guérison »[244]. Ce retrécissement qui se manifeste à travers la comparaison de leur rôle en Lc et en Ac, se révèle également dans la confrontation du texte occidental et du texte alexandrin du livre des Actes.

---

[241] I. Richter Reimer, *Women in the Acts of the Apostles*, p. 215.

[242] De même, à Thyatire, Lydie, une riche marchande de pourpre, ayant reçu le baptême ainsi que toute sa maison, invite Paul et ses compagnons à demeurer chez elle (Ac 16,14-15).

[243] A. Plummer, *A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke*, Fifth edition, Edimburgh, 1922.

[244] E. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament*, p. 107.

2.4. Un retrécissement du rôle des femmes dans les Actes ?

Les raisons du « rétrécissement » du rôle des femmes sont diverses. Nous en retiendrons cinq, traduites sous forme de questions :

1) *Les femmes apportaient-elles une aide matérielle ou exerçaient-elles un véritable ministère dans la communauté ?*

Dans les descriptions de l'activité des chrétiennes dans la communauté, peut-on affirmer que le seul rôle des femmes était d'aider financièrement ou d'assurer l'intendance et la logistique ? Ainsi, à Jérusalem, Marie, la mère de Jean-Marc accueille dans sa maison[245] les réunions de l'assemblée chrétienne. On peut raisonnablement penser que son rôle d'accueil ne se limitait pas à mettre un local à la disposition de la communauté et impliquait, au moins dans certains cas, une activité d'enseignement.

2) *Le livre des Actes, l'histoire de Pierre et Paul ?*

L'objectif du livre des Actes est la progression de la Bonne Nouvelle depuis Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre par le ministère de Pierre, puis celui de Paul agissant « avec une entière assurance et sans entraves ».

Dans les Actes, Luc accorde aux femmes un rôle limité, comme d'ailleurs aux hommes, à l'exception de Pierre et de Paul autour desquels se déploie le récit lucanien. Mais ce sont des hommes qui cependant décident des affaires de l'Eglise et reçoivent la tâche de servir.

3) *Une question de convenance et de bienséance vis à vis du « modèle romain ambiant » ?*

Conzelmann[246] analysant la tendance théologique et la valeur historique des Actes, estime que « l'accent apologétique d'Ac est théologiquement significatif. Les chrétiens comme les non-chrétiens peuvent déduire de l'histoire de la mission que l'Eglise ne met pas en danger la stabilité de l'Empire romain », d'autant plus que Luc, lorsqu'il relate l'interrogatoire de Paul dans la forteresse d'Antonia, en Ac 22, 25-28, prend soin de mettre l'accent sur le statut de Paul, prédicateur chrétien et citoyen romain, maintenu enchaîné.

D'autre part, d'un point de vue stratégique et politique, l'implication de femmes, telle Lydie (Ac 16,14-15), Tabitha ou Priscille, jouissant d'un certain prestige social et/ou d'une autonomie économique dans la communauté chrétienne, ne pouvait que donner crédit et apporter un certain lustre au mouvement chrétien et, si nécessaire, le réhabiliter aux yeux

---

[245] Ac 12, 12.

[246] H. Conzelmann, A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Traduction et adaptationpar Pierre-Yves Brandt, Le Monde de la Bible, Labor et Fides, Genève, 1999, p. 383.

d'observateurs extérieurs.

Pour O'Day, Luc est conduit à minimiser le rôle des femmes dans les Actes, dans le but de se gagner les faveurs de l'administration romaine en harmonisant le rôle des femmes dans la primitive Eglise avec celui des femmes romaines, citoyennes de seconde classe.

De même, Marguerat[247] note le « regard notoirement favorable » de l'auteur des Actes à l'égard de l'Empire romain manifesté dans la neutralité bienveillante des fonctionnaires romains[248] ainsi que son soin constant de montrer que la foi chrétienne ne menace en rien les autorités politiques[249]qui, dans le cas d'Agrippa[250], semblent même relativement familiers des « coutumes des Juifs ». Ce regard favorable de Luc pourrait aussi s'apparenter, comme le suggère Ernst Haenchen, à une *apologia pro ecclesia*[251] bien que le livre des Actes s'adresse en priorité à des chrétiens et que, par conséquent, la visée principale de Luc ne soit pas apologétique.

De même, pour Kraemer, la multiplication des représentations de femmes par Luc s'accompagne de la limitation de leurs rôles. Luc n'est pas préoccupé de changer le statut des femmes mais de répartir convenablement le rôle des hommes et celui des femmes, comme l'exprime cet aphorisme attique rapporté par Seim[252] ἄλλος γυναικῶν κόσμος, ἄλλος ἀρσένων.

Reprenant le point de vue de Schüssler-Fiorenza[253], Tetlow[254], pense que, le rédacteur lucanien a intentionnellement voulu minimiser le rôle de disciple et l'activité missionnaire ds femmes, y compris en altérant la tradition qu'il avait reçue, en reflétant dans sa communauté une situation semblable à celle que décrivent les Pastorales : après une longue période où les femmes ont pu exercer un ministère important dans l'Eglise, les hommes

---

[247] D. Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 124.

[248] Comme en Ac 18, 12-17, Ac 19,21-40 ou le plaidoyer de Paul devant les juifs, sa comparution devant le Sanhédrin ou encore la plaidoirie de Paul devant le gouverneur Félix (Ac 22-25).

[249] Comparaissant devant le proconsul Gallion (Ac 18,14-16) Paul, accusé de faire la promotion d'un « culte illégal », est relâché par Gallion, refusant « d'être juge en pareille matière ».

[250] En Ac 26,2-8, Paul s'exclame « je m'estime d'autant plus heureux roi Agrippa, d'avoir à me justifier devant toi, que tu es au fait de toutes les coutumes des Juifs et toutes leurs controverses. »

[251] Ernst Haenchen, The Acts of the Apostles: A Commentary, traduction de B. Noble, Blackwell Publishers, London, 1982. Cité par Sean A. Adams, *The Genre of Acts and Collected Biography*, Cambridge University Press, 2013, p. 11-12.

[252] T. K. Seim, *The Double Message, Patterns of Gender in Luke-Acts*, p. 24.

[253] E. Schüssler-Fiorenza, « Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation », *Theological Studies* 36 (1975), p. 605-626.

[254] E. M. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament*, Paulist Press, 1980, New York. p. 109.

s'agacèrent de cette situation et cherchèrent à les réduire à un rôle passif dans la communauté, tout en continuant à bénéficier de leur aide matérielle.

Au terme de son analyse du rôle des femmes en Ac, O'Day estime que, s'il est clair que des femmes – de riches veuves en particulier – ont joué un rôle important dans l'Eglise naissante, la préoccupation et l'objectif de Luc étaient de « conformer son traitement des femmes au modèle romain ambiant » afin de se concilier les faveurs des autorités masculines de l'Empire et de ne pas entraver la progression de la Bonne Nouvelle

Selon Witherington, après avoir présenté dans son évangile des femmes dans des rôles variés montrant que « la Bonne Nouvelle libère les femmes et leur offre de nouvelles possibilités »[255], Luc, dans les Actes, montre la progression de l'Evangile parmi les femmes. L'hypothèse de Witherington est que, à l'époque où Luc écrit – durant le dernier quart du premier siècle – se manifestait une « résistance considérable » au rôle joué par les chrétiennes dans leur communauté. Ainsi, Luc, dans les Actes, sans totalement rejeter le schéma culturel patriarcal, insiste sur l'aptitude des femmes à accomplir des « tâches variées » pour la communauté. Autrement dit, toujours d'après Witherington[256], aussi bien Luc que Paul[257] maintiennent une tension entre la réforme de l'ordre ancien et l'affirmation de la nouveauté « en Christ ».

Mais, en définitive, toute la difficulté réside dans la définition et le contour de ces « tâches variées » que les femmes peuvent accomplir dans la communauté. Il semble bien, et Ac 1,21 en témoigne clairement[258], que l'enseignement et la mission en soient exclus.

4) Quelle datation retenir pour les traditions manuscrites du livre des Actes ?

Dans l'appréciation du rôle que Luc, dans les Actes, reconnaît, ou recommande, aux chrétiennes dans leur communauté, on ne peut faire abstraction de la question de la datation et des liens entre les deux grandes traditions manuscrites du texte alexandrin et la famille occidentale de témoins textuels.

La question de la datation des Actes se pose dans la mesure où, comme le signale E.

---

[255] B. Witherington, *Women in the Earliest Churches*, p. 157.

[256] Ibid.

[257] La question des femmes dans le corpus paulinien fera l'objet d'une étude particulière dans la section suivante.

[258] Ac 1,21-22 : « Il y a des hommes (ἄνδρες) qui nous ont accompagnés durant tous le temps où le Seigneur Jésus a marché à notre tête […] il faut donc que l'un d'entre eux devienne avec nous témoin de sa résurrection… »

Tetlow[259], l'organisation ecclésiale que sous-entendent les Actes, particulièrement au sujet de la place et du rôle des chrétiennes dans la communauté, évoque la situation de celles-ci telle qu'elle apparaît en 1 Tm 2-5 dépeignant un christianisme de la troisième génération et témoignant du développement de cette organisation ecclésiale.

Marguerat estime que la datation des Actes ne peut être ni antérieure à celle de l'évangile ni se situer avant 70[260]. Par ailleurs, l'auteur des Actes ne faisant aucune allusion aux épîtres de Paul, dont on admet que le canon fut formé en 95-100, Marguerat date donc les Actes de la période 90-100.

Comme nous l'avons constaté en évoquant quelques passages des Actes faisant intervenir des femmes, la présence de leçons variantes dans la tradition manuscrite nécessite pour établir le texte primitif de faire des choix, parfois délicats. Cette situation se présente pour tous les textes du Nouveau Testament mais, dans le cas des Actes, apparaît une difficulté particulière dans la mesure où nous disposons de deux versions « nettement dissemblables », que Marguerat considère comme véritable « énigme du texte des Actes »[261] : Deux formes textuelles sont en concurrence, le texte alexandrin et le texte occidental pouvant chacun « revendiquer une haute ancienneté »[262], les multiples écarts entre le texte alexandrin et le texte occidental ayant même suscité l'hypothèse d'une double rédaction lucanienne[263].

Deux types de manuscrits s'offrent à notre perplexité : d'une part, deux papyri du 3e siècle, P^{45} et P^{53} et des manuscrits, tous classés en catégorie I[264] par Aland, identifiés comme

---

[259] E. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament*, p. 109.

[260] D. Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 113.

[261] D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 30.

[262] Ibid.

[263] Sur ce point et pour l'ensemble de la discussion sur le texte des Actes, on peut se reporter à R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, (p. 368-369) ou à D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, (p. 30-31) qui détaillent les différents cas de figure à partir de cette hypothèse. On peut également consulter P. Tavardon, *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des Apôtres*, *Doublets et variantes de strucuture*, Cahiers de la Revue biblique 37, Pais, Gabalda, 1997.

Enfin, les *Actes du XXe Congrès de l'ACFEB (Angers, 2003)*, Lectio Divina 199, Paris, Cerf, 2005, rassemblent les contributions principales sur le thème « Les Actes des Apôtres, Histoire, récit, théologie ». La contribution de Roselyne Dupont-Roc, « La tradition textuelle des Actes des Apôtres, Positions actuelles et enjeux » (p. 43-62) reprend et analyse brièvement les principales positions concernant la tradition textuelle des Actes en mettant notamment l'accent sur leurs enjeux pour la critique textuelle.

[264] Il s'agit des trois manuscrits onciaux B, a, A.

Le classement proposé par K. Aland et B. Aland (*The Text of New Testament*, traduit par E. F. Rhodes, 2e édition, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1989) distingue cinq catégories de manuscrits (p. 106-107 ; p. 335-337) :

représentatifs du « texte alexandrin » et, d'autre part une autre forme textuelle, nettement plus longue, présente notamment dans le Codex de Bèze et dans quelques papyri du 3e siècle, P^{38} et P^{48}, dénommée « texte occidental ».

D'après Marguerat, les deux versions diffèrent de plus de 600 variantes mais « l'ancienneté et la large diffusion du texte alexandrin et du texte occidental font se demander quel est l'original »[265].

Cependant, D. Marguerat estime que l'évolution de la tradition manuscrite semble bien conduire du texte alexandrin au texte occidental et non l'inverse[266] et que les gloses du texte occidental portent la marque d'une théologie postérieure à celle de Luc[267], plus proche de celle des *Pastorales*.

C'est précisément ce que développe Witherington[268] dans son article « The Anti-Feminist Tendencies of the "Western" Texte in Acts ». Après avoir constaté que le texte occidental présente des tendances théologiques, par ailleurs absentes des autres traditions manuscrites, il se propose de montrer comment le texte occidental, dans les passages où Luc accorde – ou semble accorder – une attention aux femmes, de préférence importantes, essaie d'édulcorer ou d'éliminer ces références. Il choisit d'analyser trois passages significatifs. D'une part Ac 17, 4 pour lequel le texte alexandrin autorise, comme nous l'avons vu précédemment[269], une certaine ambiguïté entre deux traductions possibles, « les épouses d'hommes importants » ou « « des femmes de grande importance » tandis que le texte occidental ne laisse aucune équivoque et présentent « les épouses d'hommes importants ».

Catégorie I : Manuscrits d'une qualité très spéciale, contenant dans une très grande proportion le texte primitif, probablement original, dont P^{75} et P^{45}. Le texte alexandrin appartient à cette catégorie.

Catégorie II : manuscrits d'une qualité spéciale contenant dans une proportion considérable le texte primitif, mais marqués par des influences étrangères. Dans cette catégorie prennent place L et Q.

Catégorie III : les manuscrits de cette catégorie contiennent une petite, mais non négligeable proportion du texte primitif et manifestent une forte influence byzantine et d'autres sources non identifiées. Ces manuscrits, tels f^{1} et f^{13} sont particulièrement important pour reconstituer l'histoire du texte.

Catégorie IV : elle contient les manuscrits du « texte occidental » ou D-texte.

Catégorie V : cette catégorie contient essentiellement le texte byzantin.

[265] D. Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 113.

[266] Pour la discussion concernant la « concurrence » des textes alexandrin et occidental, on consultera, par exemple, D. Marguerat, *Les Actes des Apôtre (1-12),* p. 3-31 ; M. E. Boismard*, Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des Apôtres*, (cf. note 263 ci-dessus).

[267] Ibid.

[268] B. Witherington, « The Anti-Feminist Tendencies of the "Western" Text in Acts », *Journal of Biblical Literature*, vol. 103, No 1 (Mar., 1984), pp. 82-85.

[269] Se reporter à la page 75.

Ainsi, une modification minime du texte permet de diminuer l'importance des femmes en les présentant comme « femmes de… ». Le phénomène comparable s'observe en 1,14 où le codex de Bèze ajoute καί τέκνοις, « et des enfants », ce qui a pour effet de faire apparaître les femmes comme nécessairement accompagnées de leurs époux et de leurs enfants.

Par ailleurs, nous avons noté précédemment au sujet de 17,34, que le Codex de Bèze omet complètement de citer Damaris parmi les nouveaux/nouvelles converti(e)s. Cette omission, rapportée par Witherington et W. M. Ramsay, conforte l'hypothèse de la tendance anti-féministe de la tradition textuelle occidentale.

Puis Witherington s'intéresse à l'histoire de Priscilla et Aquilas (Ac 18) pour laquelle il observe, dans le texte occidental, « un effort très visible pour réduire l'importance de Priscilla, perçue par les éditeurs comme occupant la première place et parce qu'elle enseignait à un responsable chrétien, Apollos »[270].

Au terme de son étude, Witherington conclut que, dans une partie de l'Église, s'est manifesté probablement dès la fin du premier siècle ou au début du second, un effort concerté pour édulcorer le texte des Actes dans lequel des femmes jouaient un rôle important et remarquable.

Dans son étude, centrée sur les Actes, Witherington semble donc accréditer l'hypothèse d'un rédacteur lucanien favorable aux femmes mais dont la portée des écrits aurait été affaiblie par la suite[271]. Cependant, si l'on admet l'unicité d'auteur pour Lc et Ac[272], il faudrait aussi prendre en compte, avant de pouvoir conclure à une volonté « extérieure » d'édulcorer le texte des Actes de Luc postérieurement à sa rédaction, sa position à l'égard des femmes manifestée dans son évangile. Or, comme nous l'avons constaté, la présence physique des femmes y est manifeste mais sur le mode ambigu d'une présence/absence, comme l'exprime Jane Dewey, « vues mais pas entendues »[273].

Enfin, sur la question de la plus grande ancienneté du texte alexandrin par rapport au texte

---

[270] Witherington cite alors J. H. Ropes, au sujet de 18,26 : « Le désir de réduire l'importance de Priscilla semble avoir été à l'oeuvre en plusieurs endroits de ce chapitre. Le rédacteur original semble ne jamais avoir mentionné Aquilas sans Priscilla, et toujours (excepté au verset 2) il place le nom de Priscilla en premier. »

[271] Il faut ajouter que, dans sa conclusion, Witherington estime qu'il conviendrait ensuite de vérifier si les tendances anti-féministes du texte occidental, repérées dans des variantes pertinentes des Actes, se confirmaient dans les autres livres du Nouveau Testament, confirmant ainsi la volonté délibérée manfestée dans le texte occidental de mettre en avant et de protéger les privilèges masculins.

[272] Ce que la grande majorité des exégètes soutiennent aujourd'hui.

[273] J. Dewey, « Women in the Synoptic Gospels : Seen but not Heard », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 27, 2, 1997

occidental, on doit prendre en compte les réserves de R. E. Brown[274] qui estime qu'il est impossible de décider lequel des deux textes est le plus originel en ne considérant que les seuls manuscrits et les témoignages patristiques. Bien que le texte occidental apparaisse souvent comme une paraphrase du texte alexandrin auquel des copistes ont ajouté des gloses, accentué certains aspects (anti judaïsme, anti-féminisme…), ces « données supplémentaires dans le texte occidental » ne tranchent pas sur le style de l'ensemble du texte occidental.

5) Parallèlement à la question des deux grandes traditions manuscrites, quels liens entre Ac et Les Pastorales ?

Plusieurs auteurs, dont D. Marguerat[275] et Y. Rédalié[276], soulignent des affinités entre les Actes et les Pastorales.

D. Marguerat estime que les *Pastorales*, dont le caractère est clairement deutéro-paulinien, sont contemporaines de la rédaction des Actes et renvoient également à un christianisme de troisième génération, en témoignant d'un « état avancé de la chrétienté, proche des Pastorales[277]. De même, Y. Rédalié reconnait certaines affinités de langage et de thèmes théologiques avec Lc-Ac qui peuvent faire attribuer à Luc la rédaction des Pastorales.

Que ce soit en parcourant l'évangile de Luc ou le livre des Actes, de nombreux passages nous ont montré qu'il est indispensable, comme le rappelle Epp, que « l'on prête la plus grande attention aux questions de critique textuelle lorsqu'il s'agit de présenter les femmes dans le Nouveau Testament »[278] et, par conséquent à l'interprétation des textes[279] qui les mettent en scène. C'est ce que nous invite à faire la péricope de Luc 10, 38-42.

---

[274] Dans son important ouvrage *Que sait-on du Nouveau Testament*, traduit de l'anglais par J. Mignon et paru aux éditions Bayard (2000), p. 368-369.

[275] D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 19 et 210).

[276] D. Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008, chapitre 19 consacré aux Pastorales (par Yann Rédalié), p. 335-336.

[277] Ainsi, en Ac 20, 18-36, dans le « testament pastoral » de Paul, le rédacteur des Actes décrit une organisation ecclésiale dans laquelle les Anciens (πρεσβυτέροι) assument la responsabilité de la communauté locale que Paul définit comme les surveillants/gardiens (επίσκόποι) pour paître l'Eglise de Dieu (τὴν ἐκκλεσίαν τοῦ θεοῦ). Cette organisation ecclésiale est très proche de celle que décrit Tt 1,5.7 identifiant les épiscopes avec les Anciens, ou 1 P 5,1-4.

[278] E. J. Epp, *Junia, Une femme apôtre ressuscitée par l'exégèse*, Labor et Fides, Genève, 2005. La citation reprise par Epp (p. 119) est de R. R. Schulz, in « Junia Reinstated: Her Sisters Still Waiting », *Lutheran Theological Journal* [Australia] 38 (2004), p. 134.

[279] Cette interprétation doit, en outre, tenir compte de l'histoire complexe de la rédaction du livre des Actes et du changement de genre littéraire par rapport à l'évangile lucanien.

DEUXIÈME PARTIE

EXÉGÈSE ET HISTOIRE DE L'INTERPRÉTATION DE LC 10,38-42

CHAPITRE 3

ANALYSE DE QUELQUES COMMENTAIRES DE CRITIQUE TEXTUELLE

Comme le rappelle Gordon D. Fee[1], l'histoire de Marthe et Marie en Lc 10,38-42 est bien connue pour l'entrecroisement des difficultés d'interprétation dont la résolution est étroitement liée à la critique textuelle des versets 41 et 42. G. D. Fee, en effet, résume la situation de la manière suivante : dans ce passage, « Jésus a-t-il l'intention de comparer les deux sœurs, et dit simplement "Marthe, Marthe, Marie a choisi la bonne part", ou bien réprimande-t-il Marthe à cause de son anxiété à propos de beaucoup de choses, tandis qu'il loue Marie pour son choix de la bonne part ? »

Dans un premier temps, nous évoquerons la situation de la péricope à l'intérieur de l'évangile de Luc, puis le contexte canonique et l'utilisation qui est faite de la péricope dans le lectionnaire byzantin, car il nous semble permettre de mieux mettre en évidence les difficultés relatives à l'interprétation de la péricope dans la mesure où un contexte oral ou liturgique peut être plus révélateur que son contexte littéraire[2]. Nous aborderons ensuite l'étude proprement dite de la péricope et quelques mots-clés en relation avec son interprétation.

3.1. Différents contextes pour Lc 10,38-42

Dans un premier temps nous envisagerons la situation de la péricope dans l'évangile de Luc puis dans le contexte d'un système organisé de lectures liturgiques, le lectionnaire byzantin. Nous poursuivrons avec la critique textuelle, tout particulièrement celle des versets 41 et 42, et l'établissement de notre texte.

Nous envisagerons ensuite les différentes phases du récit en faisant porter notre attention

---

[1] G. D. Fee, *To What End Exegesis ?, Essays, Textual, Exegetical, and Theological*, Regent College Publishing Company, Vancouver, British Columbia, 2001, p.3.

[2] C'est la position de A. M. Ernst, *Martha from the Margins, The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, Leiden, Brills, 1009, p. 210-211. L'auteur estime en effet que, pour l'interprétation du récit dans la situation de l'Église primitive, le contexte littéraire est beaucoup moins significatif qu'un contexte oral ou liturgique tel que l'offre l'organisation des lectures dans un lectionnaire.

sur les phrases du dialogue, le rapport de Jésus aux deux personnages féminins et les mots-clés de la péricope dont l'étude lexicale s'avère décisive pour l'interprétation. Enfin, dans la mesure où, aujourd'hui encore, à notre connaissance, aucun accord ne se dégage quant à l'interprétation de la péricope, nous évoquerons l'histoire récente de son interprétation.

3.1.1. Situation de la péricope dans le récit de Luc

Rappelons qu'il n'a pas de parallèle chez Mt ou Mc, ni chez Jn.

Faisant suite à la parabole du Samaritain (Lc 10, 29-37) illustrant la réponse à la question du légiste « Que dois-je faire pour recevoir en partage la vie éternelle ? », le récit de Marthe et Marie (Lc 10, 38-42) se déploie en cinq courts versets, précédant immédiatement l'enseignement de Jésus sur la prière et le Notre Père (Lc 11, 1-13).

Un schéma comparable se retrouve dans la section 18, 18-30 comportant un dialogue entre Jésus et un « jeune homme riche » : « Que dois-je faire pour recevoir en partage la vie éternelle ? » assorti de la réponse de Jésus l'invitant à distribuer tous ses biens aux pauvres et à le suivre.

Dans les deux cas, le rédacteur lucanien rapporte une question sur la Loi et la vie éternelle, la faisant suivre d'un court récit focalisant sur les exigences de l'amour de Dieu et le service du prochain pour s'achever soit sur l'écoute de Jésus (Marthe et Marie), soit sur l'invitation à le suivre (le jeune homme riche).

3.1.2. Deux exemples de contexte oral ou liturgique : cas du lectionnaire byzantin et du papyrus P^3

Les commentaires de la péricope sont, en majorité, élaborés en s'appuyant sur le contexte littéraire canonique de celle-ci. Or, Lc 10, 38-42 apparaît dans d'autres contextes, oral ou liturgique, notamment dans les lectionnaires.

Cette présence en dehors du recueil biblique témoigne de circonstances variées d'utilisation par les premières communautés et apporte un éclairage intéressant pour l'interprétation du récit de Marthe et Marie par le christianisme des trois premiers siècles.

Le terme « lectionnaire » désigne, comme le précise B. M. Metzger[3], soit un livre fournissant des passages des Écritures devant être lus au cours des services divins, soit la

[3] B. M Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible : An Introduction to Paleography*, Oxford University Press, ed.1, 1981, p. 43-44.

liste des passages à lire durant ces services. Toujours suivant Metzger[4], initialement, ces passages prévus pour les lectures étaient simplement signalés dans la marge du manuscrit biblique ou même à l'intérieur du texte lui-même ; par la suite, les textes à lire furent rassemblés dans des livres destinés au culte en trois volumes : le *Prophetologion*, réunissant pour l'année liturgique, les lectures fixées pour les Vêpres et d'autres célébrations, choisies dans l'Ancien Testament, *l'Évangéliaire (*ou Gospel Book, Evangelion), aussi appelé *Tetraevangelion*, présentant les péricopes des évangiles choisies et fixées pour être lues au cours de l'année liturgique. Metzger précise que *les Evangéliaires* sont divisés en deux grandes sections le *synaxarion* [synaxaire] et le *menologion*[5] [ménologe] fournissant tous deux les lectures fixées pour l'année mais organisé chacun suivant des calendriers différents : le *synaxarion* suit le calendrier ecclésiastique mobile lié à la date variable de Pâques et propose, au moins à l'origine, un simple index des vies des saints à lire lors des différents offices. Le *menologion* fournit pour chaque mois la liste des fêtes liturgiques fixes du calendrier byzantin, assorties de brèves notices historiques quotidiennes sur les fêtes et les saints. Le troisième volume, l'*Apostolos* (ou Epistle Book), contient les lectures « apostoliques », attribuées à l'un ou l'autre des Douze, des épîtres diverses et les Actes des Apôtres.

Dans le lectionnaire byzantin[6], dont C. R. Gregory situe les origines dans première moitié du 2e siècle et B. M. Metzger au 1e siècle[7], la lecture de Lc 10, 38-42 est immédiatement

---

[4] Ibid.

[5] Georges Bottereau, *Dictionnaire de spiritualité* (Beauchesne Éditeur), Article « Ménologe », vol. 10, colonnes 1024-1027 : « Le ménologe constituait d'abord le recueil des « *ménaia* » (« mensuels ») ou collection (un volume par mois) contenant les offices des fêtes fixes du rite byzantin : quelques fêtes du Christ et un nombre croissant de fêtes de la Vierge et des saints. Ce ménologe diffère du martyrologe latin en ce que les notices, moins nombreuses, sont plus développées mais tous deux ont pour but le service liturgique d'une communauté particulière. »

[6] A. M. Ernst aborde la question de la place de la péricope sur Marthe et Marie dans le lectionnaire Byzantin dans son ouvrage *Martha from the Margins, the Authority of Martha in Early Christian Tradition*, Brill, Leiden, Boston, 2009, p. 210-213.

[7], Le long débat concernant l'origine et la datation du système de lectionnaire byzantin ne peut être évoqué ici. Retenons seulement que Z. Junack (1972) penche pour une datation qui ne peut être antérieure au 7e siècle, tandis que B. M. Metzger (1972) et A. Guilding (*The Fourth Gospel and Jewish Worship : A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System*, Oxford, Clarendon Press, 1960) défendent une datation dès la fin du 1e siècle, dans la mesure où, un système de lectures était déjà bien établi dans les synagogues de Palestine à cette époque et que, dans ces conditions, il ne serait pas surprenant qu'un système comparable fût en usage dans des communautés chrétiennes. Comme l'exprime Matthieu Collin (« La Bible dans la liturgie chrétienne des premiers siècles », in *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, M. Klöckener Editeur, Academic Press Fribourg, 2006, p.47-48) : « On peut donc tenir pour acquis que les premières communautés chrétiennes – et sans doute encore plus après leur séparation du Judaïsme reconstruit

suivie de celle de Lc 11, 27-28[8]. Non seulement le récit sur Marthe et Marie est lu détaché de la parabole du bon Samaritain, mais encore le texte ne s'achève pas sur le jugement prononcé par Jésus « Marie a choisi la bonne part qui ne lui sera pas enlevée » (10, 42b) mais sur l'affirmation « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent ! » (11, 28)[9]. Il est clair que, dans ce nouveau contexte créé par le lectionnaire, la pointe du texte est déplacée de la « bonne part », choisie par Marie, à l'affirmation que seront bénis tous ceux qui « écoutent la Parole de Dieu et l'observent ». Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans l'histoire récente de l'interprétation de la péricope[10].

Dans son contexte canonique, le sens de la péricope de Luc (un enseignement sur l'amour de Dieu) est habituellement éclairé par son insertion après la parabole du Samaritain (un enseignement sur l'amour du prochain). Cependant, le cas du lectionnaire byzantin nous montre que cette péricope n'a pas toujours et partout été lue dans ce contexte littéraire canonique et que le lien n'était pas nécessairement fait entre la parabole et le récit de Marthe et Marie.

Enfin, quelles que soient les raisons de ce rapprochement[11], la juxtaposition de ces deux

---

à Yabné à la suite de la chute du Temple – ont largement suivi dans leurs assemblées liturgiques le modèle synagogal suivant : lecture fondamentale de la Torah – sans doute selon un cycle défini, sur lequel nous n'avons que des informations fragmentaires concernant cette époque ancienne , puis lecture tirée des Prophètes (au sens juif) servant déjà d'interprétation et de relecture de la Torah – sans doute laissée pour une part au choix du prédicateur (cf. Lc 4,17) ?- suivies d'une homélie qui prend pour les chrétiens une importance décisive puisqu'elle est proclamation de l'évangile du Christ et de l'accomplissement des Ecritures en sa personne et dans son mystère ».

Par ailleurs, Metzger (« Greek Lectionaries and a Critical Edition of the Greek NT », p. 483 estime qu'un système de lectures est déjà à supposer dans les homélies d'Origène, Jean Chrysostome et Cyrille.

On trouve un état de la question dans C. D. Osburn dans le chapitre 4 « The Greek Lectionaries of the New Testament », in *The Text of the New Testament in contemporary Research, Essays on the Status Quaestionis*, edited by B. D. Ehrman, M. W. Holmes, vol. 46, Grand Rapids, Michigan, 1995, p. 61-74.

[8] « Or comme il disait cela, une femme éleva la voix du milieu de la foule et lui dit: "Heureuse celle qui t'a porté et allaité!" Mais lui, il dit: "Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent!" », Lc 11, 28

[9] Il convient cependant de ne pas perdre de vue qu'un lectionnaire est autre chose qu'un commentaire et peut très bien faire un choix de textes destinés à la liturgie en particulier ou aux des offices de lecture.

[10] S. Bieberstein, utilise le lien de la péricope avec Lc 11, 27-28 (Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent) pour avancer que « l'action » est implicitement contenue dans « l'écoute » de Marie et que l'opposition entre Marthe et Marie est maintenue puisque Marie demeure celle qui a choisi « la bonne part » contre Marthe qui, elle, n'a pas choisie cette « bonne part » — In *Verschwiegene,Jûngerinnen-vergessene Zeuginnen : Gebrochene Koncept im lukasevangelium* (NTOA 38 ; Fribourg/Göttingen : Editions universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) et cité par Ernst p. 211).

[11] A. M. Ernst pense (avec Z. Junack) qu'il pourrait s'agir d'une copie privée dont il est bien difficile alors de connaître la destination.

textes dans ce document nous invite à considérer que Lc 10, 38-42 ne peut être uniquement interprété dans son contexte littéraire canonique actuel.

Un autre exemple de changement de contexte pour une péricope donnée est fourni par le papyrus P^3, datant du 6e ou du 7e siècle[12]. Celui-ci présente, au recto, le récit de la pécheresse pardonnée (Lc 7, 36-45) et au verso notre épisode de Marthe et Marie[13]. Dans ce cas, la péricope de Marthe et Marie est jointe au récit de l'onction « de Béthanie », comme le rapportent également les trois autres évangélistes[14].
Bien qu'il ne soit pas établi avec certitude que le papyrus P^3 fasse partie d'un lectionnaire, la présence de Lc 10, 38-42 associé soit à Lc 11, 27-28, soit à Lc 7, 36-45 atteste que Lc 10, 38-42 n'est pas toujours conservé, et par conséquent interprété, dans son contexte canonique.

3.2. Critique textuelle : les points délicats

Nous aborderons la critique textuelle de la péricope à partir du texte proposé par la 28e édition de Nestle-Aland (2012)[15] :

38 Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά· γυνὴ δέ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν.
39 καὶ τῇδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ, [ἡ] καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ.
40 ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν· ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν· κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἰπὲ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται.
41 ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος· Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά,
42 ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία· Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.

---

[12] Cité par A. M. Ernst, *Martha from the Margins*, p. 213.
[13] Il est à noter que Junack (1972, p. 504-515) et Birdsall (1963) posent la question de la réalité de l'appartenance du papyrus $\mathfrak{P}^3$ à un lectionnaire. Il n'en demeure pas moins que ces deux péricopes sont associées et qu'elles étaient donc lues soit ensemble soit à peu de distance.
[14] Mc 14, 3-9; Mt 26, 6-13 ; Jn 12, 1-8.
[15] *Greek Bible text from: Novum Testamentum Graece*, 28th revised edition, Edited by Barbara Aland and others, © 2012 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Le texte est disponible sur le site http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online.

Il semble bien que tout ait été dit et écrit au sujet de notre péricope ! Le foisonnement[16] des interprétations, ne serait-ce que dans la période contemporaine, témoigne de possibilités variées sinon contradictoires dans la compréhension de ce récit lucanien, essentiellement dues aux difficultés textuelles des versets 41-42 que tous les exégètes n'ont pas manqué d'explorer mais aussi au développement de l'exégèse féministe qui s'est particulièrement intéressée à cette péricope[17].

Dans notre étude, nous retiendrons, pour la discussion, uniquement les problèmes de critique textuelle présentant une réelle incidence sur le sens de la péricope ou les variantes n'ayant pas été retenues par la 28e édition de Nestle-Aland.

Commençons par les variantes mineures concernant les versets 38-40 qui n'affectent pas significativement le sens du texte, même si elles ne sont pas sans influence sur son interprétation.

Verset 38

Une première variante concerne l'ouverture du verset 38 : Plusieurs témoins donnent soit la formule de transition, en suivi d'un datif, fréquente chez Luc, soit « Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ[18] …soit simplement « Ἐν δὲ τῷ …»[19], qui sera suivi d'un καὶ au début du verset 39.

La construction « Ἐγένετο δὲ …» se rencontre fréquemment chez Luc et pourrait être considérée comme originale[20] ; mais le choix de l'une ou l'autre variante n'a aucune incidence sur le sens de la péricope.

La fin du verset 38 présente quatre variantes : tous des manuscrits s'accordent sur le fait que « elle le reçut » (ὑπεδέξατο αὐτόν) mais ensuite, doit-on lire (1) εἰς τὴν οἰκίαν, ou (2)

---

[16] Comme le remarque E. J. Epp (*Junia, Une femme apôtre ressuscitée par l'exégèse* p. 34), « certains cas insolubles de critique textuelle nous offrent la possibilité de percevoir les conflits et les idées de la primitive Eglise, ce qui peut apporter en retour un éclairage sur la communauté chrétienne d'aujourd'hui. » Dans le même ordre d'idée, Epp propose dans son ouvrage *Rethinking New Testament Textual Criticism* (« Issues in New Testament Textual Criticism », p. 60) le principe suivant : « Plus les variantes sont ambiguës au sein d'une unité de variation donnée, plus il est aisé de saisir clairement quels étaient les problèmes de la primitive Église ».

[17] Notamment E. Schüssler-Fiorenza, T.k. Seim, E. M. Tetlow, B. E. Reid, K. E. Corley, C. Ricci…

[18] Principalement : A C D. W Ɠ D Q Y.f^1 f^{13} 𝔐

[19] En particulier : $\mathfrak{P}^{45}$ $\mathfrak{P}^{75}$ ℵ B L.X 33 579 sy co.

[20] Le récit s'ouvre avec une construction typiquement lucanienne Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι. Plus de la moitié des emplois dans le Nouveau Testament de ἐν τῳ et du verbe πορεύομαι (aller/voyager/marcher) se retrouvent en effet chez Luc.

εἰς τὴν οἰκίαν αὐτήν, ou bien (3) εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς ou encore (4) seulement ὑπεδέξατο αὐτόν ?

Pour ces quatre possibilités, les différents témoins sont précisés dans le tableau suivant :

(a)	εἰς τὴν οἰκίαν	dans la maison	P^{3vid} א* C L X 33579
(b)	εἰς τὴν οἰκίαν αὐτῆς	dans sa maison (au sens de « lieu d'habitation)	א^{1} C^{2}
(g)	εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς	dans sa maison (au sens de « maisonnée »)	A D K W G Q Y Byz (= 070) it vg M
(d)	Omission du complément de lieu		$\mathfrak{P}^{45}$ $\mathfrak{P}^{75}$ B sa

Ces trois variantes, et l'omission, concernent le cadre spatial dans lequel se déroule notre épisode. De légères différences les distinguent :

La variante (a) présente la forme féminine du substantif (οἰκία) dépourvue d'un pronom démonstratif renvoyant à Marthe, nommée précédemment.

La variante (b) ajoute à la précédente la précision du pronom féminin (αὐτῆς) tandis que la variante (g) ne diffère de la variante (b) que par l'emploi de la forme masculine du substantif (οἶκος).

On constate que la plupart des manuscrits anciens, le texte majoritaire et de nombreux minuscules (it, vg, notamment) comportent le complément « dans la/sa maison ».

Mais ce complément n'est pas supporté par les papyri $\mathfrak{P}^{45}$ (vers 250) et $\mathfrak{P}^{75}$, datés autour des années 200, par le Vaticanus (début 4^{e} siècle) et la version copte sahidique qui constituent les témoins les plus anciens de l'évangile de Luc.

Or, l'excellente qualité des papyri $\mathfrak{P}^{45}$, de $\mathfrak{P}^{75}$ et celle du Vaticanus[21], tous classés dans la

[21] Pour le classement proposé par Nestle-Aland, se reporter à la note 264, p. 97.

catégorie I par Aland[22], incite à considérer l'omission de « dans la/sa maison » comme relevant du texte primitif[23].

C'est la version choisie par Nestle-Aland et B. M. Metzger (*A Textual Commentary*, p. 129) qui considèrent comme texte « primitif » « le reçoit », et suggèrent que « dans sa maison » constitue une addition ajoutée dans plusieurs cas par des copistes.

Ce point de vue est conforté par J. B. Green[24] qui note que le premier sens du verbe ὑποδέχομαι est précisément « recevoir sous son toit, recevoir dans sa maison, accueillir, accorder l'hospitalité »[25]. C'est également les significations proposées par Liddell et Scott[26] qui signalent comme second sens « recevoir pour un repas ». Ces dernières remarques plaident aussi en faveur du texte original « ὑπεδέξατο αὐτόν ».

Les difficultés de critique textuelle que nous venons d'évoquer pour cette fin du verset 38 ont suscité de multiples interprétations.

Ainsi, F. Bovon[27] estime que le complément « dans sa maison » appartient bien au texte primitif et son omission serait due aux scrupules de scribes ayant jugé inconvenante une telle précision. Il paraît cependant difficile de suivre cette option et de privilégier une raison de convenance sociale face à la solidité des témoins, les plus anciens, qui omettent le complément.

Un autre argument en faveur du texte primitif comportant le complément de lieu est donné par T. K. Seim[28] qui précise : « le choix textuel de Nestle-Aland d'omettre les deux [compléments], au titre de la *lectio difficilior*, est la lecture originale, même si on peut alléguer de bonnes raisons internes[29] en faveur de « τὸν οἶκον αὐτῆς »[30].

---

[22] Comme le précise S. Paquette dans sa thèse « Les femmes disciples dans l'évangile de Luc, Critique de la rédaction », (Montréal, 2008, p.262) « l'union des papyri 45 et 75 offre une excellente représentation du texte alexandrin, un écho du texte occidental et peut-être même du texte césaréen ».

[23] Lagrange (*Évangile selon saint Luc*, 1921, p. 316-317) et de Loisy (*L'Évangile selon Luc*, 1924, p. 311), dont les commentaires sont donc antérieurs à la découverte et d'édition de P^{45} et P^{75}, choisissent respectivement « sa maison » (mais le texte grec présenté dans le commentaire donne εἰς τήν οἰκίαν) et « la maison.

[24] J. B. Green, *The Gospel of Luke*, p. 433, note 131.

[25] A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1901, p. 908.

[26] The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon consultable sur le site du Thesaurus Linguae Graecae : http://www.tlg.uci.edu/

[27] F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc (9, 51 – 14, 35)*, vol. 2, (CNT IIIb), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 102, note 20.

[28] T. K. Seim, *The Double Message*, Patterns of Gender in Luke and Acts, 1994, p. 98.

[29] La préférence de Luc pour le terme οἶκος a déjà été signalée par D. Marguerat ; cf. note 46.

I.H Marshall[31], quant à lui, estime que la présence des trois variantes concernant le complément de lieu, invite à voir dans celles-ci une addition au « texte court », omettant la précision de lieu.

Contre Marshall, A. Plummer[32] considère comme correcte la lecture « εἰς τὴν οἰκίαν » dont «εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς » serait une interprétation, dans la mesure où, en grec, l'indication du possesseur n'est pas une obligation quand le sens est clair[33].

L'analyse que propose J. A. Fiztmyer[34] sur ce point illustre bien les interrogations suscitées par notre péricope. Ainsi, après avoir mentionné les trois manuscrits omettant « dans sa maison », il précise que plusieurs, parmi les plus importants, supportent soit « dans la maison », soit « dans sa maison ». Mais, ayant opté pour cette dernière possibilité, il conclut cependant : « It is not easy to decide whether the omission is better »[35].

Enfin, dans la mesure où il paraît plus naturel d'ajouter une précision de lieu, plutôt que de la supprimer, la forme sans le complément apparaît comme supérieure et probablement plus proche du texte primitif ; elle doit donc être privilégiée.

En conclusion, la présence/absence du possessif n'altère pas significativement le sens général du verset, car il est bien clair que Marthe reçoit Jésus, mais le choix de l'une ou l'autre variante n'est pas sans conséquence pour l'interprétation de la péricope[36].

Une autre difficulté de critique interne apparaît pour les variantes (2) et (3) et concerne la distinction entre οἶκος et οἰκία bien que cette distinction n'ait pas une valeur particulière dans la *koinè*, langue commune de tout le monde grec à l'époque hellénistique.

À l'origine, οἶκος signifie le lieu d'habitation au sens large, mais aussi la maison au sens de l'ensemble de la famille et le patrimoine (Xénophon)[37], et aussi une salle en particulier, un

---

[30] A l'appui de cette position, T. K. Seim cite les travaux de J. Brutschek, *Die Maria-Martha-Erzählung. Eine redaktionkritische Untersuchung zu Lk 10.38-42*, Bonner Biblische Beiträge 64, Frankfurt A. M./Bonn 1986.

[31] L.H. Marshall, *The Gospel of Luke, A commentary of the Greek Text*, p.451-452.

[32] A. Plummer, *Critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, p.288.

[33] La bible Crampon (1961), la BJ (1996), la TOB (2010), la NBS (2002), RSV et NRSV optent pour « dans sa maison », tandis que Osty ( ), la nouvelle traduction liturgique (AELF, 2013) ainsi que la Bible Bayard (2001) ne retiennent pas le possessif et traduisent simplement « Marthe le reçoit ».

[34] J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, 1985, p. 893.

[35] Ibid.

[36] Par exemple, pour E. Schüssler-Fiorenza ou M.R. D'Angelo, qui ont opté pour « sa maison », Marthe est, tout naturellement une responsable de communauté qui accueille Jésus dans sa maison.

[37] Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Editions Klincksieck, 1968, p. 781, col.1.

lieu où on se réunit et parfois même un temple (Homère)[38].

Quant à οἰκία, le terme se distingue de οἶκος pour désigner précisément la maison comme lieu d'habitation[39].

De fait, bien que ces deux dernières variantes conduisent évidemment à la même traduction, « sa maison », elles n'en soulèvent pas moins la question de l'emploi néotestamentaire de οἶκος versus οἰκία. Par exemple, Mc 6, 4[40] , Mt 10, 12[41] et Mt 12, 25[42] donnent οἰκία dans le sens de « maisonnée », alors que, en Mt 23, 1-6[43] οἰκία désigne les biens de la maison.

Dans le corpus lucanien, un survol rapide de Lc-Ac[44] au sujet οἰκία / οἶκος[45] indique que sur un total de 31 emplois par Luc, familier de la LXX[46], 18 concernent οἶκος tandis qu'on dénombre 13 emplois du terme. οἰκία. Il est remarquable que la totalité des emplois concerne, à une seule exception près (Lc 20, 47) où οἰκία désigne les biens des veuves[47], la désignation d'un lieu d'habitation.

En conclusion, bien qu'il ne soit pas aisé de décider quelle variante privilégier pour le texte primitif et compte tenu de la qualité des témoins et de leur répartition géographique, il me paraît satisfaisant d'opter pour ὑπεδέξατο αὐτόν.

Verset 39

Le verset 39 présente cinq difficultés de critique textuelle, mais d'inégale importance pour notre propos.

---

[38] Ibid.

[39] Chantraine précise (p. 781, col.2) « οἶκος ayant pris des significations particulières, d'une part "patrimoine", de l'autre "salle, pièce, chambre" […] il a été créé des substituts : 1. τά οἰκία "demeure de palais", "nid de guêpes, etc. (Homère); le singulier ἡ οἰκία n'apparaît qu'ensuite (LXX) ».

[40] Mc 6, 4 : Jésus leur disait : « un prophète n'est méprisé que dans sa patrie, parmi ses parents et dans sa maison [*οἰκία*] ».

[41] Mt 10, 12 : « et entrant dans la maison [*οἰκία*], saluez-la »

[42] Mt 12, 25 : « …aucune ville, aucune famille [*οἰκία*], divisée contre elle-même, ne se maintiendra. »

[43] Mc 12, 40 « Eux qui dévorent les biens [*τὰς οἰκίας*] des veuves… »

[44] J'utilise la Concordance de la Bible TOB, p. 564.

[45] Dans son article « Du temple à la maison en suivant Luc-Actes », in C. Focant (dir.), *Quelle maison pour Dieu?,* 2003, D. Marguerat précise (p. 290) que «*οἶκος*, qui a la préférence de Luc, se réfère au bâtiment, mais aussi et surtout à la maisonnée, tandis que *οἰκία* est réservé pour l'espace construit, le lieu d'habitation.»

[46] On notera que dans la LXX, *οἰκία* est le terme usuel pour désigner la « Maison (de Dieu) ».

[47] Lc 20, 47 : « Eux qui dévorent les biens des veuves et affectent de prier longuement. » Mais il convient de préciser que ce verset est également présent en Mc 12, 40 ; Lc 20, 47 pourrait donc constituer une reprise d'un fond commun à Mc et à Lc.

Laissant de côté trois d'entre eux (emploi de παρακαθεσθεῖσα/παρακαθισασα[48], ἤκουεν/ ἤκουσεν [49] et le prénom Μαρία/Μαριάμ[50]), nous en retiendrons seulement deux :

Le premier, concerne la présence, incertaine, du pronom relatif ἥ, introduisant παρακαθεσθεῖσα. En effet, celui-ci est omis par plusieurs manuscrits ($\mathfrak{P}^{45}$ P^{75} א* et L) mais aussi lu par de nombreux autres (1א A B C D W Q Y *f*1 *f*13 Byz), tous étant de catégorie I.

En faveur du relatif non original, B. Metzger[51] signale la tendance des scribes à ajouter des pronoms ou conjonctions pour rendre le texte plus fluide.

Cependant, il semble que la répartition géographique des témoins plaide en faveur de l'originalité du relatif ἥ, ce qui impliquerait alors que le καί, au début du verset 39, ait le sens de « aussi » ainsi que le suggère D. L. Bock[52]. Il resterait cependant à expliquer pour quelles raisons, si le relatif est original, des scribes l'auraient supprimé. Dès lors, on comprend bien la prudence de Nestle-Aland notant le relatif ἥ entre crochets.

Mais si on accepte la présence du relatif ἥ au verset 39, il nous semble que celle-ci pourrait être comprise comme l'indication que Marie ainsi que Marthe étaient assises, dans un premier temps du moins, aux pieds de Jésus : peut-être même a-t-elle essayé d'écouter Jésus, mais « tiraillée par de nombreux services », a-t-elle dû y renoncer.

Toujours au verset 39, apparaît une deuxième difficulté avec la présence de τοῦ κυρίου ou de τοῦ Ιησοῦ.

(e)	τοῦ κυρίου	du Seigneur	$\mathfrak{P}^{3}$ א B^{2} D L 040 579. 892 *pc* lat $sy^{c.p.\ hmg}$ sa^{ms} bo.
(k)	τοῦ Ἰησοῦ	de Jésus	$\mathfrak{P}^{75}$ (sans tou) P^{45} A B^{*} C^{2} W Q Y f^{1} f^{13} 33 M vg^{ms} sa^{mss} bo^{mss}.

Pour ces deux variantes, la qualité de l'ensemble des manuscrits concernés ne permet pas

[48] Le participe aoriste passif, παρακαθεσθεῖσα (s'étant assise à côté) est donné notamment par $\mathfrak{P}^{3}$, $\mathfrak{P}^{75}$, **א**, A, B, C est utilisé ici dans un sens réflexif. Par contre, $\mathfrak{P}^{45}$, C^{3}, D, W présentent le participe aoriste actif, παρακαθισασα (étant assise) dont la signification diffère nettement (J. Fitzmyer, Luke X-XXIV, p. 893).

[49] J. A. Fitzmyer, (*The Gospel according to Luke X-XXIV*, 1985, p. 893) note que seuls $\mathfrak{P}^{45}$, L, Ξ ont l'aoriste ἤκουσεν et non l'imparfait ἤκουεν indiquant que son écoute s'inscrit bien dans la durée.

[50] Les manuscrits $\mathfrak{P}^{75}$, B2, C*, L, P donnent la forme grecque Μαριάμ, tandis que $\mathfrak{P}^{45}$, A, B*, D ont Μαρία (ibid. p. 893)

[51] B. M. Metzger, *The Text of the New Testament*, p. 210.

[52] D. L. Bock, Luke 9, 51-24, 53, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, (Additional Notes p. 1043).

aisément de trancher car, ou bien τοῦ κυρίου relève du texte primitif et un scribe aurait choisi de le remplacer par τοῦ κυρίου, ou bien τοῦ Ιησου est primitif et τοῦ κυρίου serait alors apparu par attraction avec le verset suivant pour lequel Nestle-Aland ne signale aucune variante.

Du point de vue de la critique externe, le tableau ci-dessus montre que des manuscrits classés en catégorie I[53] par Nestle-Aland sont aussi bien en faveur de τοῦ κυρίου que de τοῦ Ἰησοῦ. Du point de vue de la critique interne, contre l'emploi original de κύριος, on peut estimer que celui-ci se comprend comme une simple assimilation[54] au v. 41, bien que la leçon Ἰησοῦ semble de très bonne tenue littéraire dans la mesure où l'emploi de Ἰησοῦ éviterait une répétition maladroite du même substantif présent également aux versets 40 et 41. Or, au verset 40 κύριος est bien attesté par des manuscrits de catégorie I et, de plus, l'importance de la question et de l'interlocuteur de Marthe explique assez facilement l'emploi de κύριος.

En effet, c'est par la question posée par Marthe (au verset suivant) à Jésus, Κύριε οὐ μέλει σοι…, que se noue l'intrigue de notre récit. Jésus est sollicité par Marthe, περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν, pour trancher une question manifestement importante pour elle; il serait donc naturel qu'elle reconnaisse son autorité en s'adressant au « Seigneur ».

Par ailleurs, Luc présente Marie « aux pieds de […], écoutant sa parole », c'est-à-dire dans l'attitude d'un disciple, comme par exemple en Lc 2, 46[55] ou Ac 22, 3[56].

De plus, quelques versets plus loin (Lc 11, 28), toujours dans la longue séquence sur l'existence chrétienne[57] ouverte par l'envoi des 72 disciples (Lc 10, 1-20) et se concluant avec les paraboles de la vigilance (Lc 13, 35-59), la béatitude prononcée par Jésus concerne précisément l'écoute de la parole de Dieu et se situe dans le contexte d'un exorcisme contesté par la foule à laquelle Jésus répond « si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors le Royaume de Dieu vous a atteint ». Le contexte large de

---

[53] Se reporter à la note 264 du chapitre 2, p.97 détaillant le classement des différents manuscrits de Nestle-Aland en cinq catégories, notées de I, « manuscrits de qualité très spéciale devant toujours être pris en compte pour l'établissement du texte original » à V « manuscrits contenant essentiellement le texte byzantin ».

[54] Ou encore, comme le suggère S. Paquette, il est peu probable que « un ou des copistes auraient osé retrancher une mention du Seigneur pour la remplacer par un simple "Jésus". Le mouvement inverse est beaucoup plus vraisemblable » (p. 263).

[55] « ils le [Jésus] retrouvèrent dans le temple, assis au milieu des maîtres, à les écouter et les interroger. »

[56] « …c'est ici, dans cette ville, que j'ai été élevé et que j'ai reçu aux pieds de Gamaliel une formation strictement conforme à la Loi de nos pères. »

[57] En référence au plan de l'évangile proposé par D. Marguerat (*Introduction au Nouveau Testament, son histoire, son écriture, sa théologie*, p. 109).

10,39 nous incite donc à voir τοῦ κυρίου comme primitif et à suivre Nestle-Aland en retenant « κύριος » comme leçon primitive.

Verset 40

Pour le verset 40, Nestle-Aland ne signale aucune véritable difficulté textuelle, hormis l'emploi, soit de l'imparfait κατέλειπεν, soit de l'aoriste κατέλιπεν[58] ou bien du composé ἐγκατέλειψεν[59] à l'aoriste.

Versets 41-42

Le cas des versets 41-42, « hérissés de problèmes textuels[60] » est beaucoup plus délicat car, à côté de quelques variantes mineures, on est confronté à de telles difficultés textuelles que, comme le fait remarquer Fee, ce passage constitue un « nœud exégétique crucial »[61].
Ainsi, dans une étude sur notre péricope, U. Ruegg[62], cité par F. Bovon[63], ne recense pas moins de treize variantes pour ces deux versets[64].
Pour leur part, A. Solignac et L. Donnat[65,] s'appuyant sur les citations patristiques, « souvent antérieures aux plus anciens manuscrits », dénombrent également six lectures possibles, ne différant parfois que sur des détails stylistiques.
Il est évident que la signification de la péricope tout entière sera influencée du fait de l'option prise par rapport aux différentes leçons de ces deux versets « sensibles ».
Finalement, une telle palette de possibilités suggère l'hypothèse que ceux-ci auraient pu être l'objet de sérieuses controverses plus sûrement encore que les victimes de copistes

---

[58] ἐγκατέλειψεν est donné par B A C L Y tandis que 𝔓45 𝔓75 א D Byz M donnent κατέλιπεν.
[59] Nestle-Aland , (28e édition) signale que εγκατελειψεν est donné uniquement par le Codex Washingtonianus (5e siècle).
[60] K. E. Corley, *Private Women, Public Meals*, p. 138-139.
[61] G. D. Fee, *To What End Exegesis ?, Essays, Textual, Exegetical, and Theological*, Regent College Publishing Company, Vancouver, British Columbia, 2001, p.3.
[62] U. Ruegg, « Marthe et Marie : Luc 10, 38-42 », *Bulletin du Centre Protestant d'Études* 22 (1970), n° 6-7, p. 19-56.
[63] F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc 9, 51-14, 35*, t. III, n°50, p. 107.
[64] S. Paquette, s'appuyant sur les travaux de A. Baker et de G. D. Fee, propose dans sa thèse, *Les femmes disciples dans l'évangile de Luc, Critique de la rédaction* (Montréal, 2008), une intéressante et très détaillée discussion sur le nombre des variantes, leur répartition, la solidité de leurs appuis et à laquelle on pourra se reporter pour une discussion sur les six variantes identifiées.
[65] A. Solignac et L. Donnat, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mys*tique, Tome 10, article « *Marthe et Marie* » (colonne 664).

inattentifs ou peu scrupuleux[66].

Le tableau[67] ci-dessous donne la liste des différentes variantes du texte grec accompagnées d'une traduction rapide et, en regard, les manuscrits les appuyant.
Les variantes sont présentées en trois groupes : 1) l'omission complète ou partielle de la proposition faisant difficulté ; 2) les quatre variantes « longues » recensées ; 3) les trois variantes « courtes ».

[66] R. M. Price, *The Widow Tradition in Luke-Acts, A feminist Critical Scrutiny*
[67] La présentation à l'aide d'un tableau nous a été suggérée par la lecture de S. Paquette, « Les femmes disciples dans l'évangile de Luc, Critique de la rédaction », Montréal, 2008, p. 265-267.

① Omission complète de la proposition	Μάρθα Μάρθα Μάριαμ	Marthe, Marthe; Marie…	it sy^{s}
② Omission partielle	Μάρθα Μάρθα θορυβάζῃ ... Μάριαμ... Μάρθα Μάρθα τυρβάζῃ Μάριαμ	Marthe, Marthe, tu es troublée; Marie	…D …a b e ff^{2} i l r^{1} c
③ Variante longue	Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνὸς ... Μάριαμ...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu es troublée par beaucoup, mais il est besoin de peu de choses, ou d'une seule; Marie…	$\mathfrak{P}^{3}$ (ℵ B) C^{2} L 070^{vid} f^{1} 1 33. 579 1582 2193 sy^{hmg} bo; Basile, Origène, Jérôme
④ Variante longue mais omission d'un élément de l'alternative [ἢ ἑνὸς]	Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ τυρβάζῃ περὶ πολλά, ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία, Μάριαμ...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu es troublée par beaucoup, mais il est besoin de peu de choses, Marie…	38 sy^{pal} arm geo bo
⑤ Variante longue avec inversion de deux mots [χρεία ἐστιν]	Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ὀλίγων δέ χρεία ἐστιν ἢ ἑνὸς, Μάριαμ ...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu es troublée par beaucoup, mais besoin il est de peu de choses, ou d'une seule; Marie…	B
⑥ Variante longue avec omission d'un mot [χρεια]	Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ὀλίγων δέ ἐστιν ἢ ἑνὸς, Μάριαμ ...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu es troublée par beaucoup, mais il est (besoin) de peu de choses, ou d'une seule; Marie…	ℵ*
⑦ Variante courte "traditionnelle"	Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία, Μάριαμ...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu es troublée par beaucoup, mais il est besoin d'une seule chose; Marie…	$\mathfrak{P}^{45}$ $\mathfrak{P}^{75}$ C* W Q* *pc* , lat sy$^{(c).p.\ h}$ sa bo^{ms}
⑧ Variante courte avec substitution verbale [τυρβαζῃ]	Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ τυρβάζῃ περὶ πολλά, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία·...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu es agitée pour beaucoup, mais il est besoin d'une seule chose; Marie	A Q^{c} Y f^{13} M
⑨ Variante courte avec verbe à la voix active [τυρβᾶζεις]	Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ τυρβάζεις περὶ πολλά, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu t'agites pour beaucoup, mais il est besoin d'une seule chose; Marie	Q* M

Avant d'aborder l'étude des variantes déterminantes concernant le verset 42 et présentant la difficulté majeure pour l'établissement du texte, nous allons rapidement examiner les questions textuelles que pose le verset 41.

Verset 41

Une première remarque concerne le début du verset : quelques manuscrits lisent « Ἰησοῦς»[68] mais ὁ κύριος apparaît également dans plusieurs manuscrits d'excellente qualité[69].

De plus, la tendance de Luc à utiliser κύριος dans ses passages narratifs et la distribution des divers manuscrits incitent à considérer, avec Nestle-Alalnd, que ὁ κύριος constitue la lecture originale[70].

Une deuxième difficulté textuelle concerne le verbe θορυβάζῃ (présent passif de θορυβάζω, créer un désordre, provoquer de l'agitation, troubler)[71], remplacé chez plusieurs témoins par τυρβάζῃ[72] (s'agiter, se troubler).

Or, θορυβάζῃ, présent notamment dans les manuscrits $\mathfrak{P}^{45}$, $\mathfrak{P}^{75}$, C*, W, Q, la Vulgate, est rare en grec et constitue une lecture plus difficile. Il est donc, d'après D. L. Bock[73], probablement la lecture originale, contre τυρβάζῃ, présent cependant dans plusieurs autres manuscrits (A, f^{13}, Byz).

D. L. Bock précise par ailleurs, citant le BAGD[74], que si τυρβάζῃ est le terme original[75], il constituerait alors un hapax du NT et que, en définitive, il est difficile de trancher entre l'une ou l'autre option.

Enfin, Luc étant un auteur cultivé, de langue grecque, le changement de θορυβάζῃ en τυρβάζῃ apparaît assez clairement comme une facilitation Il est donc raisonnable de considérer comme originale, avec Nestle-Aland, la forme θορυβάζῃ.

---

[68] Il s'agit de A B C D W Q Byz, Itala, Syriaque.

[69] Le Seigneur est donné par : $\mathfrak{P}^{3}$, $\mathfrak{P}^{45}$, $\mathfrak{P}^{75}$, א, L Vulgate, quelques Bohaïrique.

[70] D.L Bock*, Luke, volume 2 : 9 :51-24 :53*, Grand Rapids, Baker Books, 2004, p. 1043.

[71] P. Chantraine, Dictionnaire étymologique dr la langue grecque, tome 1 A-D, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, p. 438.

[72] En particulier A Q^{c} Y f^{13} $\mathfrak{M}$

[73] D.L Bock, p. 1043.

[74] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, (1979).

[75] Anecdotiquement, on notera que le manuscrit 69, datant du 11^{e} siècle et signalé par E. J. Epp et G. D. Fee, (*Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, William B, Edermans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1993, p. 74), supporte τυρβαζεις (présent actif).

Par ailleurs, l'un et l'autre verbe visent une situation de désordre, non pas en termes de maladie mais de tension, de trouble[76], comme on peut le lire en Ac 17, 5 ; 20, 10 ; Mt 9, 23 // Mc 5, 39, mais, en définitive, la nuance de sens entre θορυβάζῃ et τυρβάζῃ n'est pas déterminante et on peut raisonnablement penser que des copistes ont simplement remplacé la forme primitive θορυβάζῃ par τυρβάζῃ beaucoup plus fréquente[77].

Verset 42

Pour la première partie du verset 42, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία, nous sommes en présence de deux variantes correspondant d'une part à l'omission complète ① de la proposition, attestée seulement par it et sys, et, d'autre part à l'omission partielle ②, intercalant un verbe entre le deuxième Μάρθα et Μαριάμ.

M. J. Lagrange écarte la variante ① qu'il qualifie de « la plus courte mais trop uniquement latine et dénuée d'appui sérieux »[78].

Metzger[79] propose qu'il s'agit « probablement [d'] une excision délibérée d'un passage incompréhensible, si ce n'est pas un véritable accident, peut être occasionné par *homéoarcton* », l'œil ayant sauté du début d'un mot (Μάρθα) au début semblable d'un autre mot ailleurs dans le texte (Μαριάμ).

Cependant pour G. D. Fee, l'omission ne peut pas être originale mais plus probablement accidentelle, dans la mesure où le texte ainsi obtenu est encore plus incompréhensible[80].

Marshall[81] estime également que la succession des trois prénoms[82], Μάρθα Μάρθα Μαριάμ, telle qu'elle apparaît dans les manuscrits *it* et *sys*^{s} ne peut être due à Luc. Il ne donne cependant aucune justification à ce point de vue, sinon en précisant[83] que le nom Μαριάμ était un nom fréquent.

La variante ②, attestée uniquement par D et quelques minuscules, intercalant θορυβαζῃ avant Μαριάμ, et soutenue par J. Wellhausen (1904), E. Klosterman (1919), G. B. Caird

---

[76] *Bauer-Danker Greek Lexicon of the New Testament*, p. 362-363.

[77] C'est ce que lisent, en particulier A, Q^{c}, Y, f^{13} et le texte majoritaire.

[78] M. J. Lagrange, *Evangile selon St Luc*, p. 318.

[79] B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 129.

[80] G. D. Fee précise « l'omission est difficile à expliquer. Si c'est un accident, alors il se pourrait que la suggestion faite pour la première fois par G. D. Kilpatrick (« Western Text and Original Text in the Gospels and Acts », *Journal of Theological Studies* 44, 1942) et reprise par Metzger sous une forme à peine différente, soit juste.

[81] L.H. Marshall, *The Gospel of Luke, A commentary of the Greek Text*, p.451-452

[82] Défendue par J. Weiss et W. Bousset, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Göttingen I, 1917.

[83] [83] L H. Marshall, *The Gospel of Luke…*, p. 65.

(1963) ainsi que A. Baker (1963), peut s'expliquer par la volonté d'un scribe du Codex Bezae d'interrompre la liste des trois prénoms, si étrange dans le style soigné de Luc.
La qualité de ce Codex D justifie de s'y intéresser de près pour conserver, ou éliminer la variante ②. Cependant, celle-ci n'étant supportée que par cet unique témoin, il paraît peu probable qu'elle soit le texte primitif de Luc.
Les variantes ① et ②, concernant l'omission de la totalité ou d'une partie de la proposition et que Metzger[84] et G. D. Fee[85] réunissent en une seule ne peuvent donc pas être retenues[86], malgré la présence du redoublement du vocatif Marq, caractéristique du style de Luc[87].
Ainsi, les variantes ⑦ (retenue par Nestle-Aland) et ⑧ peuvent donc être réunies et constitueraient alors, en leur joignant la variante ⑨ (+ τυρβάζειν à la voie active), la lecture « courte » des versets 41-42 : Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία.

Par ailleurs, la critique externe permet également de regrouper les variantes ③ et ⑤ (cette dernière étant uniquement attestée par le Vaticanus) qui ne diffèrent que par l'inversion des mots ἐστιν et χρεία. De même, la variante ④, soutenue par le manuscrit 38 qualifié par G. D. Fee de « Codex suspect »[88] non mentionnée par Nestle-Aland, serait à rapprocher de la variante ③ dont elle ne diffère qu'en raison de l'omission de l'alternative ἢ ἑνος.

---

[84] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 129.
[85] G. D. Fee « One Thing is Needful », in *To what End Exegesis*, p. 4.
[86] Cependant, il convient de préciser que Clément d'Alexandrie (*Qui dives salvetur, chapitre 10, section 6, ligne 1*) fait allusion aux versets 41-42 et va les utiliser, en résonnance avec le récit du jeune homme riche (Mc 10, 17-31). En effet, dans les deux situations, il est question de se préoccuper de beaucoup trop de choses exigées par la Loi.
À son commentaire du récit sur le jeune homme riche, Clément d'Alexandrie intègre une allusion à Lc 10, 41 présentée comme une autre parole du Seigneur, afin de nous rendre attentifs à ne désirer que l'unique chose nécessaire (ἑνὸς), sans se préoccuper de beaucoup de choses (πολλά) : « C'est à peu près ce que le Sauveur dit à Marthe qui déployait une grande activité tournoyait et s'agitait pour le service, tout en reprochant à sa sœur de la laisser faire la servante et d'être assise aux pieds de Jésus pour apprendre à devenir disciple : *tu t'agites pour beaucoup de choses. Or, Marie a choisi la bonne part, qui ne lui sera pas retirée*. Ainsi, il demandait à cet homme de renoncer à son activisme et de ne se consacrer qu'à une chose, la grâce de celui qui va jusqu'à donner une vie éternelle. » (SC 537, p. 127).
[87] On observe ce même redoublement en Lc 22, 31 ; Ac 9, 4 ; Ac 22, 7 ; Ac 26, 14, dans des contextes d'une relation chargée d'émotion et d'affection.
[88] G. D. Fee, « One Thing is Needful », in *To what End Exegesis*, p. 11 : « Personne ne peut sérieusement prétendre que ce manuscrit du 13e siècle, seul parmi ses proches ou distants parents, a préservé cette lecture depuis le 2e siècle. Au contraire, la lecture, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνὸς est simplement une lecture singulière dans le codex 38. […] Somme toute, le témoignage pour ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία est tellement faible qu'il ne peut être ni le texte original lui-même ni constituer la source primitive pour la prétendue fusion de la variante.

Enfin, la variante ⑥, attestée seulement par א* et ne différant de la variante ③ que par l'omission de χρεία[89], peut être rattachée sans difficulté à celle-ci[90].

La variante ③ associée aux variantes ④, ⑤ et ⑥ constitue alors la lecture « longue » des versets 41-42. : « Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνὸς ».

Finalement, la discussion au sujet de la première partie du verset 42 se concentre sur la question : doit-on lire ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία (lecture « courte ») ou bien ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνὸς (lecture « longue ») ?

On remarque que la lecture « courte » est bien attestée en Égypte, à Antioche, à Césarée et en Syrie[91]. C'est elle qui est retenue par Nestle-Aland (28e édition, 2012) et aujourd'hui adoptée par la plupart des commentateurs car considérée comme la plus ancienne depuis la découverte des papyri $\mathfrak{P}^{45}$ et $\mathfrak{P}^{75}$.

D'autre part, la lecture « longue », confinée dans l'aire d'Alexandrie, est elle-même supportée par des témoins de grande qualité, א et B, classés également dans la catégorie I des « manuscrits d'une qualité très spéciale, contenant dans une très grande proportion le texte primitif, probablement original, dont $\mathfrak{P}^{75}$ et $\mathfrak{P}^{45}$ »[92].

La critique externe ne permet donc pas de trancher, d'autant plus qu'Origène[93], par exemple, lorsqu'il composait son *Commentaire sur Luc* (frag. Rauer 171) utilisait la lecture ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἤ ἑνὸς mais, dans les *fragmenta in evangelium Joannis* (frag. 78), semblait aussi connaître la version « courte »[94], ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία, sans mention de ἑνὸς. Il est donc nécessaire de se tourner vers la critique interne, sans perdre de vue que, si le critère décisif entre les deux variantes, « courte » ou « longue », est celui de la *lectio*

---

[89] L'absence de χρεία de la variante ⑥ proviendrait-elle simplement d'une « étourderie » de copiste ou d'un souci de « simplification » du texte, ἐστιν étant suffisamment explicite ?

[90] B. Witherington, *Women in the Ministry of Jesus* (p. 102) estime que cette variante ⑥ ne peut être retenue car elle apparaît soit comme une simplification tardive, soit comme l'erreur d'un scribe transcrivant la variante longue, simple résultat de la fusion des variantes ③ et ⑤.

[91] G. D. Fee, « One Thing is Needful », in *To what End Exegesis*, p. 5.

[92] K. Aland et B. Aland, *The Text of New Testament*, traduit par E. F. Rhodes, 2e édition, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1989, p. 335-337.

[93] A. Baker, *One Thing Necessary*, p. 127-137.

[94] S'appuyant sur le commentaire sur Luc (frag. Rauer 171), d'Origène, A. Baker suggère que Origène lui-même serait à l'origine de la fusion des variantes ④ et ⑦, hypothèse que rejette fermement Fee (« One thing is needful ? », p.8).

difficilior[95] et que « le principe en est incontestable, on ne peut que rester perplexe devant les applications qui en sont faites en faveur de chacune des leçons qui se présentent à nous »[96].

En se limitant à quelques commentaires parus depuis le début du 20e siècle, on observe effectivement une répartition à peu près égale des positions en faveur de la lecture « longue » et de la lecture « courte » faisant intervenir le critère de la *lectio difficilior*.

Ainsi, M. J. Lagrange[97] (1921) opte pour la lecture longue et précise « c'est cette première leçon [ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνὸς] qui nous paraît critiquement la plus sûre ». De même, E. Laland[98] dans son article datant de 1967, considère la lecture longue comme la plus probable. Mais, à peu près à la même époque, Loisy (1924) : opte pour la variante « courte ». Il est vrai que, ayant écrit avant l'édition des papyri Bodmer et Chester Beaty (1962[99]), ces trois auteurs ne pouvaient pas les prendre en compte dans leurs conclusions.

En 1978, I. H. Marshall[100] penche, quant à lui, aussi pour la lecture longue mais reste finalement indécis « en dépit des excellents manuscrits supportant la combinaison [notre lecture « longue »], il est difficile de lui donner un sens convenable ».

Dans son article, Baker, en 1965, opte pour la lecture courte[101], ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία. Afin d'expliquer l'apparition des variantes plus longues, il émet l'hypothèse que, dans un premier temps, un scribe situant l'épisode dans le cadre spécifique de la préparation[102] d'un repas apparemment trop frugal, aurait jugé préférable de remplacer ἑνὸς par ὀλίγων. Par la suite, les deux variantes courtes auraient pu être fusionnées en une seule, donnant naissance à la variante longue.

---

[95] En effet, dans la mesure où on peut estimer que les copistes auraient naturellement éliminé les erreurs soit grammaticales, soit historiques, ce qui leur attribuerait une fiabilité absolue, c'est la lecture la plus difficile qui est la plus probable car elle permet de comprendre l'apparition des leçons plus faciles. C'est d'ailleurs ce critère qu'a utilisé Fee pour justifier l'originalité de la lecture « longue ».

[96] J. Dupont, « De quoi est-il besoin (Lc x.42) » in *Text and Interprétation, presented to Matthew Black*, Edited by Ernest Best and R. McL. Wilson, Cambridge University Press, 1979.

[97] G. D. Fee, « One Thing is Needful », in *To what End Exegesis*, p. 8-16.

[98] E. Laland, « Marthe et Marie. Quel message l'église primitive lisait-elle dans ce récit ? Lc 10, 38-42 », dans Abbaye de Maredsous, *Bible et vie chrétienne*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1967, p. 29-43.

[99] Papyrus Bodmer XIV. Évangile de Luc, chap. 3-24. Publié par Victor Martin et Rodolphe Kasser, 150 p. et 61 pl., 1962.

[100] L.H. Marshall, *The Gospel of Luke, A commentary of the Greek Text*, p. 454.

[101] A. Baker, « One Thing Necessary », p. 136.

[102] Contre Baker, E. Schüssler-Fiorenza, estime que dans cette péricope il n'est question ni de servir à table, ni d'un repas. Cependant, comme Baker, elle opte pour la variante courte qui rend mieux compte de la notion de diaconie au sens large, de laquelle Luc cherche à exclure les femmes et dont Marthe serait le symbole (« Theological Criteria… », 1987, p. 3.)

À l'opposé de cette hypothèse, en 1981, G. D. G. D. Fee, dans son étude « « One Thing is Needful ? (Luke 10, 42) » se propose de montrer, dans le *Festschrift* en hommage au professeur Metzger, la fragilité des arguments présentés dans le *Textual Commentary*[103] en faveur de la lecture « courte ».

Après avoir examiné les « quatre formes de base, comportant quelques variantes, mineures », les données supportant chacune des variantes retenues ainsi que les témoignages patristiques, G. D. Fee présente les auteurs et leurs arguments en faveur de chacune des variantes. Il aborde ensuite la question de la variante « longue », considérée à tort, selon lui, comme la fusion, « désastreuse pour le sens »[104], de deux variantes.

D'autre part, G. D. Fee mène une étude détaillée des différents témoins patristiques des deux variantes : La variante courte est retrouvée en Syrie, en Asie Mineure, en Afrique et en Égypte tandis que la version longue est lue à Alexandrie, en Cappadoce, par Jérôme et par Cassien.

Au terme d'un solide développement, il conclut que la variante « longue » est le texte original et qu'elle seule explique l'apparition des autres lectures[105], d'autant plus que, contrairement à l'affirmation de Metzger, le sens de la variante ne serait pas « intolérable » mais « trop subtil »[106] et K. Corley, rejoignant ce point de vue[107], ajoute qu' « une telle subtilité peut avoir conduit les scribes, aussi perplexes que beaucoup de commentateurs modernes, à réécrire le texte sous la forme ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία ».

Cependant, dans la conclusion finale de son étude, G. D. Fee admet que la critique externe ne permet pas de trancher définitivement car les deux variantes sont présentes très tôt en Égypte et toutes les deux existent également hors d'Egypte dès le 4e et le 5e siècle.

Par ailleurs, J. North, en 1997, dans son article, « ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνὸς (Luke 10, 42): Text, Subtext, and Context », rejoint la position de G. D. Fee quant à la variante « longue », mais estime que le contexte d'un repas n'est que « l'arrière-plan du tableau que Luc souhaite brosser. Au premier plan, il serait question de pédagogie et de l'attitude du

---

[103] B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* p. 129.

[104] Ibid.

[105] G. D. Fee, « One Thing is Needful », in *To what End Exegesis*, p. 13.

[106] G. D. Fee, reprend là les arguments de F. Godet, Commentaire sur l'Evangile de Saint Luc, tome second, Deuxième édition, Pais, Neuchâtel, Sandoz, 1872, p.59-60.

[107] K. Corley (1993), reprenant la démonstration de G. D. Fee, dans une perspective féministe, opte également pour la variante « longue ». op. cit. p. 139-140.

disciple »[108].

Quant à A. Fitzmyer[109], il précise en 1985 que « la récente découverte de P^{75}, le plus ancien texte de Luc, permet, plus ou moins, de trancher en faveur de ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία, d'autant plus que, ainsi que le remarque M. Dibelius, l'opposition qui en résulte entre ἑνὸς « un seul » et πολλά « beaucoup » à la fin du verset 41, invite naturellement à opter pour ἑνὸς, d'autant plus que la forme du mot peut renvoyer au masculin « d'un seul », aussi bien qu'au neutre « d'une seule (chose) », comme le remarque Y. Goldman qui précise, au sujet de la variante ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνὸς qu'il s'agit d' « une forme de texte qui cherche à gommer ce qui pourrait paraître comme un jugement définitif de Jésus sur ce service ; en particulier le service de la table, rapidement devenu liturgie dans le christianisme »[110].

Par ailleurs, J. P. Meier[111] envisage la possibilité d'un jeu de mots dans l'emploi, au verset 42, de μερίδα ouvant être compris soit comme une portion de nourriture que Marthe s'affaire à préparer en s'agitant, soit comme la part d'héritage, le « lot » du salut apporté par la parole de Jésus. Les deux possibilités se rencontrent d'ailleurs dans la LXX, comme, par exemple en Dt 18, 8 et au Ps 16, 5. Meier suggère donc qu'une « limitation trop littérale de μερίδα à une portion de nourriture » aurait incité des copistes à « améliorer le texte ».

Ce rapide survol de quelques commentaires actuels illustre la grande difficulté à déterminer une lecture originale pour le verset 42, qui constitue cependant la partie théologiquement essentielle de la péricope.

Pas plus que la critique externe, la critique interne ne fournit des éléments décisifs permettant de trancher entre « d'une part, la version longue étant ici la plus difficile; d'autre part, la lecture la plus courte étant souvent la plus ancienne ».

Face à la variété des possibilités, nous pouvons seulement dégager quelques points solides : l'opposition entre περὶ πολλά, et ἑνὸς/ὀλίγων, la mise en valeur d'une seule chose

---

[108] J.L. North, « « ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνὸς (Luke 10, 42): Text, Subtext, and Context », *Journal for the Study of the New Testament* 66 (1997) 3-13, p. 4.

[109] A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, 1985, p. 893 précise : « A mon avis, Jésus ne veut pas dire à Marthe de limiter ses besoins et les siens à peu de chose. Il tient à déclarer l'attitude de Marie conforme à la seule chose qui compte. »

[110] http://torathayyim.blogspot.fr/2015/10/evangile-de-luc.html, consulté le 19/10/2015. Y. Goldman (Fribourg, Suisse) note également que le contexte recommande le neutre, mais il se peut que l'évangéliste fasse entendre plus. Notre péricope, en effet, est centrée sur ce que dit Jésus/Seigneur plutôt que sur les circonstances (la préparation d'un repas) ou le lieu (un village dont on ignore le nom, une maison amie).

[111] J.P. Meier, *A Marginal Jew*, vol 3, Paris, Cerf, 2002, p. 123 et note 135 p. 492.

nécessaire, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία, et l'unique nécessaire déclaré « meilleure part »[112] par Jésus et choisie par Marie

De plus, le texte court est non seulement attesté par les papyri les plus anciens, mais il est d'excellente tenue littéraire. Il nous semble donc raisonnable de retenir, comme le propose Neste-Aland, la lecture courte, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία.

La version de notre péricope que je retiens est donc celle que propose la 28e édition de Nestle-Aland :

38 Comme ils faisaient route, il entra dans un village, et une femme, du nom de Marthe, le reçut.

39 Et à celle-ci était une sœur, appelée Marie, qui, aussi, s'étant assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole.

40 Marthe, elle, était tiraillée par un multiple service. Étant survenue, elle dit : « Seigneur, est-ce que cela ne t'importe pas que ma sœur m'ait laissée seule à servir ? Dis-lui donc de me venir en aide. »

41 Répondant, le Seigneur lui dit : « Marthe, Marthe tu te soucies et tu te troubles pour beaucoup.

42 Or, c'est d'un seul qu'il est besoin. Marie, en effet, a choisi la bonne part, qui ne lui sera pas enlevée.

3.3. Un micro-récit en cinq versets et des mots-clés

Nous venons d'analyser les difficultés textuelles mais l'étude lexicale s'avère décisive pour l'interprétation. Dans ce qui suit, en suivant l'ordre des versets, nous voulons mettre en évidence, les mots-clés et expressions sur lesquels s'appuient les interprétations récentes ou plus anciennes.

3.3.1. *« Comme ils faisaient route, il entra … »* (v. 38)

En quelques mots, Luc dessine sobrement le cadre de son récit. À peine mentionnés, les disciples (« ils ») s'effacent et Jésus entre dans un village dont Luc ne précise même pas le nom. Il pourrait s'agir de Béthanie, mentionné en 19, 29, si Marthe et Marie sont bien les mêmes personnes que celles dont il est question en Jn 11, 1-18 et 12, 1-3. Mais, à l'évidence, pour Luc, l'événement est plus important que le lieu.

[112] Comme nous le verrons plus loin, les commentaires divergeront quant à la nature de cette « meilleure part ».

Le récit s'ouvre avec une construction typiquement lucanienne Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι. Plus de la moitié des emplois dans le NT de Ἐν τῷ et du verbe πορεύομαι (aller/voyager/marcher) se retrouvent chez Luc.

De même, pour la présentation de Marthe, Luc utilise une construction qui lui est propre γυνὴ δέ τις ὀνόματι Μάρθα (nom + adjectif τις + ὀνόματι, « du nom de » + prénom).

Les deux verbes εἰσῆλθεν (il entra) et ὑπεδέξατο (elle [le] reçut), à l'aoriste, indiquent le caractère ponctuel de la scène.

Luc utilise le même verbe ὑποδέχομαι (recevoir / accueillir) pour dire que Zachée « accueille » Jésus (Lc 19, 6) chez lui et, dans les Actes, lorsque Jason reçoit Paul et Silas (Ac 17, 7).

Luc confie à Marthe le rôle d'hôtesse accueillant Jésus dans sa maison. Se trouvent ainsi réunis l'accueil de la personne de Jésus et l'accueil de son message dans la maison de Marthe, comme ils le seront dans la maison de Zachée.

Ainsi, dès ce premier verset, apparaît le motif de la mission, suggéré par le contexte de voyage, l'entrée dans un village (10, 5-8) et l'accueil dans une maison (10, 8.10)[113].

3.3.2. *« et à celle-ci il y avait une sœur, appelée Marie, qui, aussi, s'étant assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole. »* (v. 39)

Un nouvel acteur, Marie, entre en scène, défini par rapport à Marthe - « à Marthe était une sœur »[114]- et présenté dans une attitude de disciple. Luc exprime son empressement à l'écoute de Jésus, « s'étant assise aux pieds du Seigneur, [elle] écoutait sa parole »[115].

L'emploi, au sens réfléchi, du participe aoriste παρακαθεσθεῖσα « s'étant assise… » exprime clairement sa décision : « elle écoutait ». Et l'imparfait ἤκουεν signifie bien que le résultat de sa décision - l'écoute de Jésus - s'inscrit dans la durée.

Enfin, ici, Jésus est appelé « le Seigneur »[116]. C'est donc bien « le Seigneur enseignant » que Marie écoute, assise à ses pieds.

Si on accepte la présence du relatif ἥ au verset 39, celle-ci pourrait être comprise comme l'indication que Marie *et aussi* Marthe étaient assises, dans un premier temps du moins,

[113] En Lc 9, 51-53, au contraire, Jésus a décidé de faire route (πορεύεσθαι) mais les Samaritains ne le reçurent pas (οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν).

[114] La tournure employée par Luc donne une tonalité biblique à son récit. Voulait-il signifier que Marthe possède une sœur comme elle possède sa maison ?

[115] C'est, chez Luc, l'attitude caractéristique du disciple : cf. Lc 8, 35

[116] Comme nous l'avons évoqué précédemment, plusieurs manuscrits lisent κύριος mais d'autres donnent Ιησου, mais, à cause du verset 41, il n'est sans doute pas incorrect de lire également κύριος.

aux pieds de Jésus : peut-être même, a-t-elle essayé d'écouter Jésus, mais « tiraillée par de nombreux services », a-t-elle dû y renoncer ?

Dans notre péricope, par trois fois, Jésus est nommé par Luc « le Seigneur » : une première fois pour décrire l'attitude de Marie, « assise aux pieds du Seigneur » (v. 39) ; puis lorsque Marthe interpelle Jésus au sujet de ce qu'elle considère comme sa solitude dans le « service » (v. 40) et enfin, pour introduire la réponse de Jésus à l'intervention de Marthe (v. 41).

Il est clair que « le Seigneur » est nommé dans une situation de débat pour trancher entre la priorité à donner soit à « la parole » soit au « service » et que Jésus, reconnu comme « Seigneur » est mis en position d'arbitre. Il importe donc de préciser les nuances que comporte pour Luc, de culture grecque, familier de la LXX et ayant des liens avec les églises pauliniennes, les nuances qu'il a souhaité introduire ici en nommant Jésus « κύριος».

Sur ce point, une étude détaillée est proposée par Augustin George[117] dans son ouvrage *Etudes sur l'œuvre de Luc*. Après avoir brièvement abordé le sens de κύριος dans le monde hellénistique[118] du premier siècle, dans la LXX[119], dans l'ensemble du Nouveau Testament[120], il examine l'application du titre de κύριος à Jésus en Lc et en Ac.

Dans son étude, A. George consacre un long chapitre à « Jésus "Seigneur" »[121] et signale, en préambule, une difficulté surgie du problème textuel car « les manuscrits de Luc et Actes présentent souvent des variantes dans l'application à Jésus du terme « Seigneur ». Dans l'évangile, plusieurs témoins ont à sa place le nom de Jésus, tandis que, dans les Actes, les variantes substituent plutôt le terme *theos* au nom de Jésus, notamment pour la

---

[117] A. George, *Etudes sur l'œuvre de Luc*, Sources bibliques, Paris, Gabalda, 1978, p. 238-251.

[118] A. George (*Etudes,* p. 238-239) précise que, dans le monde grec, κύριος « signifie d'abord le propriétaire, le maître, face à l'esclave (*doulos*) » avant de recevoir, en un sens métaphorique, un emploi religieux avec Pindare et Platon pour exprimer la « maîtrise de Zeus sur les autres dieux, [et] celle des dieux sur le monde ». Le titre est ensuite appliqué aux Ptolémées et aux Séleucides, puis à César, Auguste, Tibère, Claude, Néron. Hérode le Grand reçoit lui-même le titre de κύριος (Lc 1,5), « évidemment sans aucune nuance de divinisation, impensable en ce pays. »

[119] A. George (*Etudes*… p. 238) précise que « Le titre « le Seigneur » est employé pour traduire le nom divin Yahweh. Sous cette forme déterminée, qui dit le Dieu unique, c'est "la première attestation connue de son application à un Dieu" (W. Forster, *TWNT III*, p. 1081-1082) ».

[120] A. George dresse un tableau statistique et il propose un commentaire (*Etudes*… p. 239) : « Le mot *kurios* [Nouveau Testament] y est fréquent : 80 fois en Mt, 18 en Mc, 103 en Le, 52 en Jn, 106 en Ac, 253 en Paul (sans compter 20 dans les épîtres pastorales). Il est appliqué à des personnages fort divers : du maître de maison (souvent dans les paraboles) et de l'étranger inconnu (Ac 16, 30 ; Jn 12, 21...) à l'empereur romain (Ac 25, 26), à une apparition surnaturelle non identifiée (Ac 9, 5; 10, 4.14; 11, 8...), à Jésus, à Dieu (parfois impossibles à distinguer l'un de l'autre). »

[121] A. George (*Etudes…,* p. 237-255).

formule « la parole du Seigneur »[122]. La question du titre de « Seigneur » que Luc donne à Jésus doit donc être envisagée de façon distincte dans l'évangile et dans les Actes.

Dans l'évangile, toujours suivant A. George, le terme κύριος est appliqué 40 fois, sans ambiguïté et sous diverses formes, à Jésus, alors que, dans les Actes, il n'est pas toujours simple de discerner si le titre de « Seigneur » s'adresse à Dieu ou à Jésus ressuscité, ce qui a conduit George à classer les différentes occurrences pour κύριος désignant soit Dieu soit Jésus, en « cas certains » ou en « cas probables »[123].

À partir de cette enquête sur les occurrences de κύριος dans l'évangile, George propose un classement des différents aspects du sens de « Seigneur » en quatre rubriques: « Le Seigneur, Roi Messie » (comme par exemple en Lc 1, 43 évoqué précédemment), « le Seigneur, Sauveur », « le Seigneur, Maître de l'Église »[124] (en Lc 10,39.41, le Seigneur est nommé à deux reprises dans un contexte de débat sur la priorité qu'il convient de donner à « la parole » ou au « service ») et enfin, « le Seigneur ressuscité » (comme en Lc 24,3 également évoqué précédemment).

Pour les Actes, si l'on rassemble les cas « certains » et les cas « probables », le titre κύριος est donné à Jésus une soixantaine de fois. Comme dans le cas de l'évangile, George regroupe les diverses nuances de sens de κύριος et obtient cinq rubriques : « Le Seigneur, Jésus de l'Histoire », « Le Seigneur ressuscité » (comme en Ac 1,21-22, lors du remplacement de Judas précédemment évoqué), « Le Seigneur, Maître de l'Église » (cf. Ac 1,24), « Le Seigneur, Sauveur » et enfin « le Seigneur, Roi Messie ». En conclusion, George estime que lorsque « les Actes nomment Jésus « le Seigneur », c'est le plus souvent pour dire sa maîtrise sur l'Église : maîtrise qui apparaît tout autant dans les comportements de l'Église que dans les interventions de son Seigneur. »[125]

Ainsi, en suivant l'analyse de George, aussi bien dans l'évangile que dans les Actes, il apparaît que Luc présente Jésus comme le maître de l'Église et de la parole. A plusieurs

---

[122] A. George, *Etudes* .., p. 240.

[123], A. George remarque que, dans l'évangile Jésus, étant présenté dans une « situation historique concrète », il est relativement facile de dénombrer 40 occurrences de κύριος s'appliquant à Jésus.
Dans les Actes, George dénombre 40 cas « certains » et 20 cas « probables » dans lesquels κύριος désigne Jésus. Les références des différentes occurrences sont données de façon très détaillée dans les pages 240-242.

[124] C'est la position que défend également I. de la Potterie (« Le titre Κύριος dans l'évangile de Luc », in *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Pais, Éditions Duculot, 1969, p. 132.) concernant la péricope de Marthe et Marie : « Le titre de « Seigneur » […] a donc une résonnance nettement chrétienne et ecclésiale. On comprend fort bien que, d'après une tradition assez généralisée, cette scène nous présente l'exemple et le modèle de la vie contemplative. Certes, Luc n'a pas songé à cela. Mais il faut pourtant reconnaître que le « Seigneur » dont il parle dans sa rédaction, n'est plus simplement l'homme Jésus […] ; c'est déjà le Seigneur présent dans son Église. ».

[125] A. George, *Études*..., p. 252.

reprises, il le montre prêchant à Capharnaüm (Lc 4,31), dans les synagogues de Galilée (Lc 4,44), au bord du lac (Lc 5,1). Dans l'épisode de Marthe et Marie, le triple emploi de « Seigneur », plutôt que celui de « Jésus » signifie clairement que Luc situe la réponse donnée par Jésus à un niveau normatif et que notre péricope, bien plus que de relater un épisode de la vie de Jésus, vise une situation de la vie de l'Église primitive.

Lorsque Marthe interpelle Jésus, elle semble attendre de lui qu'il tranche entre la priorité à donner à « la parole » ou au « service ».

Cette même distinction entre parole et service se retrouve en Ac 6, 1-7 dans le récit de l'institution des Sept[126] auquel nous avons précédemment fait allusion (§1.2.2) au sujet de la manière dont Luc met des femmes en scène dans les Actes. Il semblerait que dans ce récit, Luc utilise une ancienne tradition antiochienne[127] sur l'élection des Sept, à laquelle il adjoint des éléments rédactionnels propres, afin, comme le suggère Charles Perrot, « de répondre à l'exigence pastorale du moment »[128].

Un conflit ayant surgi, dans la communauté de Jérusalem, entre les Hellénistes, judéo-chrétiens de langue grecque et les Hébreux, judéo-chrétiens de souche, précisément au sujet d'un « élément essentiel de la vie communautaire , le service (διακονία) quotidien des tables[129] (Ac 6,1), les Hellénistes, estiment que leurs veuves sont négligées et murmurent[130] contre les Hébreux au point de compromettre l'unité d'origine de la communauté que Luc décrit ainsi: « ils persévéraient dans l'enseignement des apôtres et la communion, dans la fraction du pain et les prières » (Ac 2, 42). La charge que représentait le soutien de ces veuves posait la question non seulement de l'exercice de la charité et donc d'un risque de manquement à la communion fraternelle, mais aussi, comme le fait remarquer Perrot[131], la question « des rapports entre ces deux groupes chrétiens », différents par la langue et la culture, mais réunis par le repas du Seigneur.

---

[126] Luc rapporte, lors de l'assemblée des Douze : « Il ne convient pas que nous délaissions la Parole de Dieu pour le service des tables ».

[127] D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 206.

[128] Ch. Perrot, *Après Jésus, le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Les éditions de l'Atelier, 2000, 155.

[129] Ch. Perrot, *Après Jésus…*, p. 155.

[130] Le substantif γογγύσμοι, rendu par « murmures », renvoit à la LXX qui utilise le verbe διαγογγύζω (Ex 16,2) « murmurer », « grogner » et γογγύσμοι (Ex 16,7-12) au sujet des Israélites irrités contre YHWH durant leur marche au désert. Toutefois, Marguerat estime que Luc emploie γογγύζειν ou un composé pour évoquer la réprobation des Pharisiens, des scribes ou de la foule contre les initiatives de Jésus, par exemple en Lc 5,30 ; 15,2 ; 19,7 (*Les Actes*…, p. 208).

[131] Ch. Perrot, *Après Jésus…,* p. 155.

Comme le précise Marguerat[132], afin de préserver la cohésion de la communauté, les apôtres, considérant « qu'il n'est pas judicieux que nous délaissions la parole de Dieu pour servir aux tables » (Ac 6,2), proposent de résoudre la difficulté par une redistribution des pouvoirs et des tâches en abandonnant le service des tables. Autrement dit, le soutien dû aux veuves est essentiel, mais la nécessité de la proclamation de la Parole est un impératif supérieur manifesté par l'expression « tenir ferme » du verset 4.

Cette nouvelle répartition des tâches, distinguant le service (διακονία) de la Parole de celui « des tables » suppose que ceux qui accompliront l'un et l'autre, seront « remplis d'Esprit et de sagesse » (Ac 6,3). Cette dernière précision de Luc semblerait indiquer que, à ses yeux, le service des tables n'est en rien dévalué par rapport à celui de la Parole, d'autant plus que Philippe, désigné pour le service des tables sera nommé un peu plus loin, « évangéliste » (Ac 7 ; 8,4).

Autrement dit, aussi bien dans le récit de l'institution des Sept que dans la péricope de Marthe et Marie, Luc met en valeur une relative opposition, ou, plus précisément, une « disjonction entre [le service de] la table et [celui de] la parole, afin de mieux signifier la précellence de cette dernière »[133].

3.3.3. *Marthe, elle, était tiraillée par <u>un multiple service</u>* [πολλὴν διακονίαν]. *Étant survenue, elle dit : « Seigneur, est-ce que cela ne t'importe pas que ma sœur m'ait laissée seule à <u>servir</u>* [διακονεῖν] *?* (v. 40a) ? *Dis-lui de me venir en aide. »* (v. 40b)

Luc dépeint Marthe comme très occupée. Le verbe employé, très rare, περισπάω, ici à l'imparfait, voix moyenne ou passive, signifie tirer ou entraîner en sens contraire, distraire, tirailler. Il est formé avec la préposition περί, autour, et le verbe σπάω, tirer, tirailler, arracher ; son complément πολλὴν διακονίαν est introduit par cette même préposition περί.

Quant à Marie, elle est « assise » et écoutant comme les femmes évoquées en Lc 8, 2-3 ; ce qui constitue, de fait, une situation exceptionnelle dans le monde palestinien de l'époque[134].

---

[132] D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 209.

[133] Ch. Perrot, *Après Jésus…,* p. 238.

[134] Cf. Jn 5, 27 : « Ils s'étonnaient que Jésus parlât avec une femme ».
Ici, Jésus lui-même semble encourager une femme à recevoir son enseignement alors que les rabbis étaient généralement opposés à cela.

Pour Marthe, l'accueil du Seigneur s'exprime avant tout par la matérialité du service, l'exposant à une certaine solitude, alors que, pour Marie, l'accueil réside dans l'écoute de sa parole. À ce point du récit, il ne semble pas encore exister d'incompatibilité ni d'interférences entre les choix de Marthe et de Marie.

Les attitudes contrastées décrites pour Marthe et pour Marie posent simplement, semble-t-il, la question de la définition de l'accueil du Seigneur.

L'activité de Marthe, caractérisée par « un multiple service » dans son rôle d'hôtesse, semble soudain lui paraître trop lourde et, étant survenue, ἐπιστᾶσα, elle, interpelle alors Jésus de manière très directe. Ses premiers mots, οὐ μέλει « est ce que cela ne t'importe pas ? » introduisent une question purement rhétorique et suggèrent que Jésus pourrait être insensible à la situation. La réponse attendue, en raison de l'utilisation de οὐ, ne peut qu'être affirmative. Marthe semble ne pas douter un instant que la volonté de Jésus ne puisse pas rejoindre la sienne.

Marthe s'inquiète parce qu'elle est laissée seule : l'emploi de l'aoriste κατέλιπεν signifie bien qu'elle a le sentiment d'avoir été abandonnée par Marie pour accomplir son service/ ministère. Elle attend donc de Jésus qu'il intervienne auprès de Marie pour qu'elle l'aide, comme le suggère l'emploi du verbe doublement composé συναντιλαμβάνομαι[135] introduit par la conjonction ἵνα. Si, comme le précise F. Bovon[136], ce verbe n'est pas spécialement « biblique », il est attesté dans trois passages de la LXX : en Ex 18, 22 et en Nb 11,17 dans le Ps 89, 22 où il évoque l'aide de Dieu pour le roi [137] et fait ainsi écho à διακονεῖν, compris comme exprimant une idée d'entraide ou d'assistance.

Par le double emploi de περί le rédacteur lucanien semble mettre l'accent sur le fait que c'est « autour » de ce service que Marthe, déployant une activité intense, est tiraillée[138].

---

[135] Le verbe n'est pas spécialement "biblique" car il est attesté dans tout le monde hellénistique. Cf. dans la LXX, Ex 18, 22 (les jugent aideront Moïse) ; Ps 88 (89), 22 (la main de Dieu aidera le psalmiste).
Toujours dans la LXX, le même sens se retrouve encore en Nb 11, 17 : les anciens aideront à prendre en charge (συναντιλήμψονται) l'élan du peuple ; [la deuxième occurrence se trouve en] Rm 8, 26 (l'Esprit Saint vient en aide à notre faiblesse). »

[136] F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc, 9,51-14,35*, p. 103, note 32.

[137] Ex 18,22 : « ils te soulageront et t'apporteront leur aide [συναντιλήμψονται] ».
Nb 11,17 : « …et ils t'aideront à prendre en charge [συναντιλήμψονται] l'élan du peuple, et tu ne les porteras pas à toi tout seul. ». Traductions de *La Bible des Septante, Le Pentateuque d'Alexandrie*, ouvrage collectif sous la direction de C. Dogniez et M. Harl, Paris, Cerf, 2001.
Ps 89,22 : « …solide, ma main sera près de lui et mon bras le rendra fort [συναντιλήμψεται].»

[138] Ce verbe exprime clairement l'intense activité de Marthe et n'est pas dénué d'une nuance péjorative. En effet, en 1 Co 7, 35, Paul utilise l'adverbe ἀπερισπάστως « sans tiraillement » dans un contexte comparable : ce qui convient de faire pour un disciple du Seigneur.

Mais, la qualité d'hôtesse de Marthe peut expliquer l'activité qu'elle déploie pour recevoir un hôte « de marque », comme le suggère par ailleurs le terme « Seigneur » ; et il n'est pas interdit d'imaginer que Marthe, elle aussi, souhaitait écouter Jésus mais en était empêchée, ou au moins préoccupée par « un multiple service », πολλὴν διακονίαν, imposé par les obligations de son hospitalité, et, entre autres, la préparation du repas pour Jésus et les autres.

Les propos de Marthe adressés à Jésus dans ce verset 40 sont étudiés attentivement par Jacques Dupont[139] dans la perspective de mieux comprendre la réponse de Jésus à Marthe aux versets 41-42 dont la critique textuelle et l'interprétation constituent un sujet presque inépuisable de controverses. L'auteur, en effet, attire l'attention sur la composition du récit des v. 40-42 et le contraste de la première partie du verset 40 dans laquelle d'une part « Marthe s'affaire, περί πολλὴν διακονίαν ; d'autre part sa sœur la laisse μόνην διακονεῖν. C'est précisément du contraste entre ces deux termes que résulte l'injustice d'une situation dont Marthe se sent la victime : alors qu'il y a *tant* à faire, elle reste *seule* à le faire »[140]. Autrement dit, ce n'est pas la nature du service (tâches culinaires ou service de la communauté) qui est visée, y compris dans la réponse de Jésus à Marthe, mais « son inquiétude et son agitation qui sont mises en cause »[141].

Il nous faut donc maintenant tenter d'expliciter ce que recouvrent pour Luc la notion de service (διακονία) et les mots de la famille du radical διακον-, διακονία/διακονέω qui apparaissent au verset 40a, comme un autre mot-clé de notre péricope exposant la situation et l'activité de Marthe, tiraillée, autour d'un multiple service (περὶ πολλὴν διακονίαν). À la fin de ce même verset, Luc utilise également le verbe διακονεῖν, servir.

Dans le chapitre I (1.2.1), nous avons déjà brièvement abordé la question du sens à donner à διακονεῖν en Lc 8, 1-3. Il nous faut maintenant nous pencher plus précisément sur la pluralité de sens disponibles pour les mots de la famille de διακον-, c'est à διακονία/διακονέω/διακονεῖν dans la mesure où il existe un débat exégétique, et théologique, autour du sens à donner à ces mots, comme en témoignent les différents dictionnaires dont la consultation met en évidence la variété des sens possibles.

---

[139] J. Dupont, « De quoi est-il besoin (Lc x.42) » in *Text and Interprétation, presented to Matthew Black*, Edited by Ernest Best and R. McL. Wilson, Cambridge University Press, 1979, p. 118-119.
[140] Ibid.
[141] Ibd.

Ainsi, F. W. Danker[142], estime que, aussi bien dans la littérature grecque classique que dans le Nouveau Testament, διακονεῖν a généralement le sens de « rendre un service de diverses façons, soit à la demande de quelqu'un, soit volontairement et fréquemment avec une nuance de mouvement » et relève cinq entrées particulières : (1) « agir comme intermédiaire, comme agent, être au service de quelqu'un dans une fonction d'intermédiaire » ; (2) « s'acquitter d'obligations » (services ou service à table) ; (3) « répondre à un besoin immédiat »[143] ; (4) « remplir des fonctions officielles dans un contexte cultuel » ; (5) le cas particulier de Ac 6,2 dans lequel Danker estime que διακονέω « renvoie à « probablement à une responsabilité administrative »[144]. Il est clair que, pour Danker, le premier sens de διακονέω n'est pas « servir à table » auquel il ne consacre que quelques mots mais donne ce sens en Lc 10,40.

Contrairement à Danker, Kittel, considère qu'en Ac 6,2 διακονεῖν a la signification de « superviser le repas ». De son point de vue, il n'est pas simplement fait référence « aux provisions nécessaires à la nourriture mais à sa préparation quotidienne et à son organisation » et, de plus, « la διακονία τραπέζαις est mise en contraste avec la διακονια τοῦ λόγου et comprend l'amour en acte plutôt que la proclamation de la Parole » (Holtzmann). Kittel[145] précise en outre que, pour comprendre tous les emplois possibles de διακονέω, il est fondamental de ne pas perdre de vue que le verbe a un sens initial concret qui se retrouve toujours, à des degrés divers, dans ses significations figurées. Hors du Nouveau Testament, διακονέω a le sens général de « servir » ; qu'il s'agisse de « servir à table », « goûter » ou « prendre soin de »[146]. Dans le NT, διακονέω est d'abord utilisé dans le sens d'origine de « servir à table » : Lc 17,8[147], Jn 12,2[148]; Lc 12,37[149]; Lc 22,26[150].

---

[142] F.W. Danker, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, revised and edited by Frederick William Danker 3rd ed. Based on W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, sixth edition, ed. Kurt Aland and Barbara Aland with Victor Reichmann and on previous English edition by W.F. Arndt, F.W. Gingrich et F.W. Danker, Chicago and London, 2000, p. 229-230.

[143] Comme en Lc 8, 3 (Danker, *A Greek English Lexicon…*p. 229).

[144] Ici, pour Danker, διακονέω construit avec le datif (τράπεζαις) pourrait avoir le sens de « servir de la nourriture à table » mais il est « improbable que certaines veuves fussent privées de nourriture lors d'un repas pris en commun ». Danker suggère que, dans ce cas, il s'agisse d'une question d'ordre administatratif. (Danker, *A Greek English Lexicon…,* p. 230).

[145] G. Kittel, *Theological Dictionnary of the New Testament and Other Early Christian Literature*, article "διακονεῖν in the New Testament", (§ 3), p.86.

[146] Selon Kittel, il est souvent utilisé, dans ce sens, pour caractériser le travail des femmes.

[147] Lc 17,8 : « Est-ce qu'il ne lui dira pas plutôt : Prépare-moi de quoi dîner, mets-toi en tenue pour me servir, le temps que je mange et boive ; et après tu mangeras et tu boiras à ton tour ? »

Kittel ajoute que les dons reçus en vue du service, sont répartis en « ministère de la Parole » et « ministère de l'action », et que ce dernier correspond précisément au verbe διακονεῖν.

Par ailleurs, de nombreux travaux[151] de ces trente dernières années, sur lesquels nous reviendrons plus loin, illustrent également cette grande diversité de significations. Par exemple, pour R. Tannehill[152], le verbe διακονέω est *toujours* utilisé par Luc dans son évangile pour le service des repas (sauf peut-être en Lc 8,3) tandis que W. Carter estime que διακονέω "ne désigne pas en priorité la tâche subalterne du service des tables, mais plutôt une activité de type intermédiaire", éventuellement "en rapport avec un message" ou une "activité d'assistance à une personne, en agissant pour le compte d'une autre personne"[153].

Ainsi, il peut paraître plutôt hasardeux de choisir entre ces différentes significations celle que le rédacteur de Lc-Ac visait dans chacun de ses emplois.

Avant cela, dans un premier temps nous proposerons un rapide survol[154] de quelques

---

[148] Jn 12,2 : « On y offrit un dîner en son honneur : Marthe servait tandis que Lazare se trouvait parmi les convives. »

[149] Lc 12,37 : « Heureux ces serviteurs que le maître, à son arrivée, trouvera veillant ! Je vous le dis en vérité, il se ceindra, les fera mettre à table, et s'approchera pour les servir. »

[150] Lc 22,26 : « Pour vous, rien de tel. Mais que le plus grand parmi vous prenne la place du plus jeune, et celui qui commande la place de celui qui sert. »

[151] Parmi ceux-ci, on peut citer: W. Carter (« Getting Martha out of the Kitchen » : Lc 10, 38-42, CBQ, April 1996, p. 264-280), J. N. Collins (*Diakonia*, 1990 ; « Did Luke intend a disservice to women in the Martha and Mary story ? », BTB 28 (1998) p. 104-111), E. Schüssler-Fiorenza (*En mémoire d'elle*, 1986; *But she Said*, Part I : « Arachne – Weaving the Word : The Practice of Interpretation :Luke 10 :38-42, p.64-65, 1992), T. K. Seim (*The Double Message*, p. 98-99, 1990), K. E. Corley (*Private Women, Public Meals*, p. 144-145, 1993), J. P. Meier (*Un certain juif Jésus*, vol. 3, p. 491, note 133, 2005).

[152] R.C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke – Acts. A Literary Interpretation*, vol. 1: The Gospel according to Luke, p. 185: « dans un contexte d'hospitalité, diakonia signifie prendre soin de ses hôtes, tout spécialement en fournissant un repas. Cela ne renvoie pas à un ministère établi de prédication ou de responsabilité ecclésiale. »

[153] : W. Carter, « Getting Martha out of the Kitchen…».

[154] Nous pensons que l'ouvrage de référence demeure celui de J. N. Collins (paru en 2009), *Diakonia, Re-interpreting the Ancient sources*, en offre une étude remarquable, historique et théologique, des termes διακονεῖν, διακονία, διάκονος, dans laquelle l'auteur enquête sur les sources anciennes de la littérature grecque, les inscriptions et les papyri. Son objectif est de proposer une vision renouvelée de ce que les premiers chrétiens voulaient dire quand ils utilisaient les termes construits sur le radical διακον-.

Contre H. W. Beyer (« διακονέω », *Theologisches Wöterbuch zum Neuen Testament*, II, 81-93) soutenant que le radical διακον- concerne prioritairement le motif de la table et de l'aide, Collins démontre, de façon convaincante, que les mots de la famille de διακον- renvoient à la notion d'une activité d'intermédiaire,

auteurs de la littérature grecque classique avec Hérodote ; Sophocle ; Démosthène ; Platon ; puis nous nous tournerons vers les emplois des mots dans la LXX, Philon, Plutarque et Flavius Josèphe[155]. Enfin, nous aborderons leur emploi dans le Nouveau Testament et, tout particulièrement en Lc-Ac.

Pour les textes de la littérature grecque classique, Kittel indique que le verbe διακονέω apparaît chez Hérodote, mais il n'est pas très commun et n'a pas la signification de « servir à table », comme le montrent deux passages du livre IV des *Histoires*[156].

Aristophane[157], à la fin de sa comédie *Les Acharniens*, met en scène un chœur félicitant un maître pour toutes les qualités de son serviteur : « Ah, quel maître queux, quel connaisseur, quelle fine fourchette on sent dans la façon qu'il a de présider à son propre service [διακονεῖται] ! ». Dans un contexte de banquet, les qualités du serviteur, exécutant sa tâche avec compétence, renvoient clairement aux préparatifs d'un repas.

Dans une autre pièce[158], Aristhophane met en scène un serviteur auquel est reprochée son

---

« *interbetween* », dans la sphère soit du message, soit du pouvoir, soit d'une forme d'assistance et de laquelle le motif du service de la table est absent.

[155] Dans cette démarche, nous serons particulièrement attentifs à la mise en garde que fait A. Faivre dans son article « Après Jésus, quel serviteur ? » (*RevSR*, n°3, juillet 2003, p. 315) lorsqu'il précise « cet inventaire littéraire permet de dresser un catalogue de sens et de significations. L'analyse des emplois des termes « διακονεῖν », (servir), « διακονία » (service) et « διάκονος » (serveur) à travers les siècles et les cultures permet de découvrir différents sens contextuels et de définir un champ sémantique potentiel (et même dans certains cas d'appréhender des référents particuliers) mais ces différents sens ne convergent pas nécessairement vers le « διάκονος » chrétien.[…] Les mots ont toujours une valeur actuelle, c'est-à-dire limitée au moment où on les emploie, et singulière, c'est-à-dire relative à l'emploi momentané qui en est fait.

[156] F. Branquart (*Quel serviteur ?*, p. 18-19) présente un passage d'Hérodote extrait de son œuvre *Histoires* (livre IV, 154, 3) et relatant les rites funéraires d'un roi scythe : « Quand le roi vient à mourir, […] on le place dans le lieu de sa sépulture, sur un lit de verdure et de feuilles entassées […] On plante ensuite autour du corps des piques, et on pose par-dessus des pièces de bois, qu'on couvre de branches de saule. On met dans l'espace vide de cette fosse une des concubines du roi, qu'on a étranglée auparavant, son échanson, son cuisinier, son écuyer, son ministre, un de ses serviteurs, des chevaux ; en un mot, les prémices du reste de toutes les choses à son usage ».

On remarque que, dans cette énumération, le serviteur (διηκονον) est nommé après l'échanson, le cuisinier, l'écuyer et le ministre du roi. Cette position suggère que le serviteur dont il est question n'était pas particulièrement attaché au service de la table mais avait plutôt un rôle d'intermédiaire, tout comme le ministre.

Toujours au livre IV (154, 3), Hérodote rapporte que Etearque, roi de Crète, ayant décidé de faire périr sa fille coupable d'inconduite, trompa la confiance de Thémison, marchand de Théra en lui offrant son hospitalité et lui ayant fait promettre par serment de l'aider (διηκονήσειν) en toutes occasions. Le roi demanda alors à Thémison d'aller jeter sa fille à la mer. Ici encore, le « serviteur » apparaît comme celui accomplit un service de confiance, dans une relation librement consentie.

[157] Aristophane, *Les Acharniens*, v. 2014-2015, traduction par V.-H. Debidour, coll Folio classique, Paris, Gallimard, 1987.

[158] Aristophane, *Les Oiseaux*, vers 1323-1324.

indolence[159], cependant, il utilise διακονέω dont le sens, « accomplir un service », suggère l'existence d'un certain empressement.

Dans sa tragédie *Philoctète*, Sophocle[160] évoque la mésaventure d'un guerrier blessé et seul sur une île déserte : «… seul, j'ai dû me faire mon propre serviteur [διακονεῖσθαι]. [161] ». Dans ce cas, le héros est, en même temps, maître et serviteur de lui-même puisque personne d'autre n'est présent sur son île. Le récit se poursuit et montre le guerrier Philoctète prenant soin de lui-même autant qu'il le peut dans sa situation très inconfortable. Faisant ensuite allusion au silence de son père auquel il demandait assistance par l'intermédiaire de messagers qu'il lui avait envoyés, il précise : « Mais, ou il [le père de Philoctète] est mort, ou bien ceux qui s'étaient chargés de mon message [τῶν διάκονων] s'inquiétaient peu. »[162]

Ainsi, lorsque Sophocle emploie διακονέω, il vise l'action du serviteur, en relation avec une question de nourriture tandis que le substantif διάκονος est utilisé pour désigner un serviteur accomplissant leur mission.

Chez Platon, le radical διακον- apparaît dans quatre de ses œuvres[163] pour évoquer le gouvernement de la cité, l'agencement social ou légal de la vie des citoyens.

Ainsi, dans le Gorgias, dans un dialogue avec Calliclès, Socrate évoque le rôle des politiques comme serviteurs du peuple (διακόνους πόλεως) puis interroge Callistès : « Des deux manières de prendre soin de la cité, explique-moi bien quelle est celle que tu me conseilles. Est-ce de combattre les penchants des Athéniens, en vue de les rendre meilleurs, comme fait un médecin ; ou bien d'être dans une attitude de serviteur [διακονήσοντα] ou de flatteur ? Dis-moi la vérité à ce sujet. » Et Callistès répond : « Eh

---

[159] Ὡς βλακικῶς διακονεῖς. Οὐ θᾶττον ἐγκονήσει. Traduction française : Eugène Talbot, *Aristophane*. Paris, A. Lemerre, 1897. « Quelle lenteur à servir ! Tu ne peux donc pas te presser davantage ? ». Disponible sur le site : http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/aristophane_oiseaux/lecture/default.htm (consulté le 10/11/15).

[160] Sophocle, *Philoctète*, vers 285-287, (traduction : M. Artaud, Tragédies de Sophocle. Paris, Charpentier, 1830 ; disponible sur le site : http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/sophocle_philoctete/lecture/6.htm (consulté le 01/11/15).

[161] Le verbe διακονέω employé ici à la voie moyenne, est construit transitivement. On peut le traduire par « faire office de serviteur pour soi-même » (cité par F. Blanquart, Quel serviteur ?, p. 19).

[162] Traduction : M. Artaud, Tragédies de Sophocle. Paris, Charpentier, 1830 ; disponible sur le site : http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/sophocle_philoctete/lecture/6.htm (consulté le 02/11/15).

[163] *Gorgias*, *La République*, *Les Lois* et *Le Politique*.

bien, je dis donc que je te conseille de les servir [διακονήσοντα] »[164].

Dans son livre II de *la République*, Platon envisage la construction et le fonctionnement d'une cité juste. Le serviteur (διάκονος) y apparaît comme un commissionnaire[165], un intermédiaire entre acheteurs et vendeurs[166] et le vocabulaire du service (διακονία) y décrit une grande variété d'occupations dans et hors de la cité, exercées par des personnes « faibles de santé, incapables de tout autre travail », fonctionnant comme trait d'union entre acheteurs et vendeurs[167].

Un autre type d'intermédiaire, accomplissant un service de messager et d'interprète, est présenté par Platon dans *Le Politique*. Le dialogue qui se développe entre le jeune Socrate et l'Étranger aborde le sujet du διάκονος offrant des présents et adressant des prières, comme intermédiaire entre les dieux et les hommes : « Il y a aussi la classe des prêtres qui, selon l'opinion reçue, savent présenter de notre part nos présents aux dieux dans les sacrifices, et les leur rendre agréables, et qui savent demander pour nous à ces mêmes dieux, dans leurs prières, les biens que nous désirons. Or, ce sont là deux parties de la science du serviteur. »[168]

Enfin, dans les *Lois*, le διάκονος apparaît comme le serviteur de la patrie remplissant une fonction publique, un fonctionnaire d'une rigoureuse honnêteté : « Ceux qui sont au service de la patrie doivent la servir sans recevoir de présents, sous quelque prétexte que ce

---

[164] Platon, *Gorgias*, 521a : « (Σωκράτης) ἐπὶ ποτέραν οὖν με παρακαλεῖς τὴν θεραπείαν τῆς πόλεως, διόρισόν μοι· τὴν τοῦ διαμάχεσθαι Ἀθηναίοις ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται, ὡς ἰατρόν, ἢ ὡς διακονήσοντα καὶ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντα; τἀληθῆ μοι εἰπέ, ὦ Καλλίκλεις· δίκαιος γὰρ εἶ, ὥσπερ ἤρξω παρρησιάζεσθαι πρὸς ἐμέ, διατελεῖν ἃ νοεῖς λέγων. καὶ νῦν εὖ καὶ γενναίως εἰπέ. (Καλλίκλης) λέγω τοίνυν ὅτι ὡς διακονήσοντα. »

[165] Platon, *La République*, livre II, 370e : « Καὶ μὴν κενὸς ἂν ἴῃ ὁ διάκονος μηδὲν ἄγων ὧν ἐκεῖνοι δέονται παρ' ὧν ἂν κομίζωνται ὧν ἂν αὐτοῖς χρεία, κενὸς ἄπεισιν. ἦ γάρ. » (Mais si votre serviteur s'en va les mains vides, ne portant rien de ce dont les fournisseurs ont besoin, il repartira aussi les mains vides, n'est-ce pas ? »).

[166] Platon, *La République*, livre II, 371a : « καὶ δὴ καὶ τῶν ἄλλων διακόνων που τῶν τε εἰσαξόντων καὶ ἐξαξόντων ἕκαστα. οὗτοι δέ εἰσιν ἔμποροι. ἦ γάρ ; (On aura besoin […] aussi d'autres intermédiaires qui exportent et importent les marchandises).

[167] Platon, *La République*, livre II, 371c : « οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς, ἀλλὰ εἰσὶν οἳ τοῦτο ὁρῶντες ἑαυτοὺς ἐπὶ τὴν διακονίαν τάττουσιν ταύτην, ἐν μὲν ταῖς ὀρθῶς οἰκουμέναις πόλεσι σχεδόν τι οἱ ἀσθενέστατοι τὰ σώματα καὶ ἀχρεῖοί τι ἄλλο ἔργον πράττειν. αὐτοῦ γὰρ δεῖ μένοντας » (Mais il y a des hommes qui voyant cela, se chargent de ce service ; dans les cités bien organisées se sont ordinairement les personnes les plus faibles de santé, incapables de tout autre travail. Ils se tiennent là sur l'agora »).

[168] Platon, *Le Politique*, 290c : « (Ξένος) ἔτι δὴ προσμείξωμεν ἐγγύτερον ἐπὶ τοὺς μήπω βεβασανισμένους. εἰσὶ δὲ οἵ τε περὶ μαντικὴν ἔχοντές τινος ἐπιστήμης διακόνου μόριον, ἑρμηνευταὶ γάρ που νομίζονται παρὰ θεῶν ἀνθρώποις. (Νεώτερος Σωκράτης) ναί. (Ξένος) καὶ μὴν καὶ τὸ καὶ μὴν καὶ τὸ τῶν ἱερέων αὖ γένος, ὡς τὸ νόμιμόν φησι, παρὰ μὲν ἡμῶν δωρεὰς θεοῖς διὰ θυσιῶν ἐπιστῆμόν ἐστι κατὰ νοῦν ἐκείνοις δωρεῖσθαι, παρὰ δὲ ἐκείνων ἡμῖν εὐχαῖς κτῆσιν ἀγαθῶν αἰτήσασθαι, ταῦτα δὲ διακόνου τέχνης ἐστί που μόρια ἀμφότερα. ».

soit »[169].

Enfin, nous pouvons conclure, avec F. Blanquart, que Platon utilise les mots de la racine διακον- dans des contextes faisant intervenir des hommes au service de la cité. « Ce sont des agents publics dont la charge s'apparente à celle de commissionnaires qui favorisent les échanges commerciaux entre les cités ou à l'intérieur de la cité, mais aussi à celle des salariés, des hérauts, des messagers, des devins, des prêtres »[170].

La littérature juive de langue grecque, avec la traduction de la LXX, Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe offrent de nombreuses occurrences des mots de la racine διακον-.

Concernant la LXX, dont nous savons que la rédaction s'étend sur plusieurs siècles, Collins observe que des mots de la famille διακον- sont présents dans quatre livres : Proverbes, Esther et 1-2 Maccabées.

Plus précisément, le verbe διακονεῖν n'apparait nulle part dans la LXX, tandis que le substantif διάκονος y figure sept fois, essentiellement dans le livre d'Esther, et que le nom abstrait διακονία est y employé deux fois[171].

Dans le livre d'Esther, le radical διακον- (uniquement sous la forme διάκονος ou διακονία)

---

[169] Platon, *Les Lois*, livre XII, 955c : « τοὺς τῇ πατρίδι διακονοῦντάς τι δώρων χωρὶς χρὴ διακονεῖν ».

[170] F. Blanquart, *Quel serviteur ?*, Paris, Cerf, 2000, p. 34.

[171] J. N. Collins, *Diakonia*, p.358 : Διάκονος est employé 5 fois dans le livre d'Esther, en : 1,10 : ἐν δὲ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἡδέως γενόμενος ὁ βασιλεὺς εἶπεν τῷ αμαν καὶ βαζαν καὶ θαρρα καὶ βωραζη καὶ ζαθολθα καὶ αβαταζα καὶ θαραβα τοῖς ἑπτὰ εὐνούχοις τοῖς διακόνοις τοῦ βασιλέως ἀρταξέρξου, (Le septième jour, comme le cœur du roi était réjoui par le vin, il ordonna à Mehuman, Biztha, Harbona, Bigtha, Abagtha, Zéthar et Carcas, les sept eunuques qui servaient devant le roi Assuérus. »), 2,2 : καὶ εἶπαν οἱ διακόνοι τοῦ βασιλέως Ζητηθήτω τῷ βασιλεῖ κοράσια ἄφθορα καλὰ τῷ εἴδει·, (Et les serviteurs du roi dirent : Que l'on cherche pour le roi des jeunes filles chastes et belles ») 6,1 : ἐν δὲ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἡδέως γενόμενος ὁ βασιλεὺς εἶπεν τῷ αμαν καὶ βαζαν καὶ θαρρα καὶ βωραζη καὶ ζαθολθα καὶ αβαταζα καὶ θαραβα τοῖς ἑπτὰ εὐνούχοις τοῖς διακόνοις τοῦ βασιλέως ἀρταξέρξου, (Le septième jour, comme le cœur du roi était réjoui par le vin, il ordonna à Mehuman, Biztha, Harbona, Bigtha, Abagtha, Zéthar et Carcas, les sept eunuques qui servaient devant le roi Assuérus), 6,3 : εἶπεν δὲ ὁ βασιλεύς Τίνα δόξαν ἢ χάριν ἐποιήσαμεν τῷ Μαρδοχαίῳ; καὶ εἶπαν οἱ diakonoi τοῦ βασιλέως Οὐκ ἐποίησας αὐτῷ οὐδέν, (Et le roi dit : Quels honneurs, quelle grâce Mardochée a-t-il reçus de moi ? Et les serviteurs répondirent : Tu n'as rien fait pour lui »), 6,5 : καὶ εἶπαν οἱ διακόνοι τοῦ βασιλέως Ἰδοὺ Αμαν ἕστηκεν ἐν τῇ αὐλῇ· καὶ εἶπεν ὁ βασιλεύς Καλέσατε αὐτόν, (Et les serviteurs du roi répondirent : Voilà Aman dans le parvis. Et le roi dit : Appelez-le. »).

Διάκονος est employé une fois dans le livre des Proverbes au verset 10, 4a, considéré comme une interpolation contemporaine : ὁ υἱὸς πεπαιδευμένος σοφὸς ἔσται, τῷ δὲ ἄφρονι διακόνῳ χρήσεται (Le fils bien enseigné sera sage, et il se fera servir par l'insensé).

En 4 M 9,17 (ὁ δὲ εἶπεν Οὐχ οὕτως ἰσχυρὸς ὑμῶν ἐστιν ὁ τροχός, ὦ μακαροὶ διάκονοι, « Il leur dit : Impurs valets ! Votre roue n'est pas assez forte pour étouffer ma raison ! Coupez mes membres, brûlez mes chairs, tordez mes jointures »).

Διακονία apparaît une fois en 1 M 11,58 : καὶ ἀπέστειλεν αὐτῷ χρυσώματα καὶ διακονίαν καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ἐξουσίαν πίνειν ἐν χρυσώμασιν καὶ εἶναι ἐν πορφύρᾳ καὶ ἔχειν πόρπην χρυσῆν, (Il lui envoya des vases d'or pour son service, et lui donna le pouvoir de boire dans des coupes en or, d'être vêtu de pourpre et de porter une agrafe d'or).

est employé, comme le précise F. Blanquart[172], dans des contextes mettant en scène des intermédiaires ou des conseillers, proches du roi, disponibles et soumis.

Dans les livres des Maccabées, διακονία apparaît, d'une part, dans la description d'un cadeau (un service de table) offert par un prince à l'un de ses obligés et, d'autre part, à l'ère des Séleucides, dans le contexte de l'affrontement entre le judaïsme et la culture grecque ambiante et la persécution des juifs accomplie par les serviteurs (μακάριοι διάκονοι) d'Antiochus.

Au tournant du premier siècle, l'œuvre de Philon**,** offre quelques rares utilisations de la racine διακον-. Collins cite en particulier l'emploi de διακονεῖν dans un contexte de service des tables[173] et celui de διάκονος dans un contexte de médiation orale[174].

Dans ses commentaires du Pentateuque, Philon donne à διάκονος le sens de « ministre », désignant des personnages bibliques au service de Dieu.

A l'opposé de la rareté de l'emploi de la racine διακον- chez Philon, l'œuvre de Flavius Josèphe n'offre pas moins de soixante-dix occurrences de ce radical.

Dans *Les Antiquités juives*[175], l'auteur traduit en grec les Écritures, « sans rien ajouter ni retrancher » et présente les figures exemplaires tirées des récits bibliques. Les dix premiers chapitres constituent une paraphrase du récit biblique dans laquelle l'accent est mis sur le διάκονος, compris comme un auxiliaire attaché à la personne qu'il sert[176], un messager, un homme ou une femme de confiance.

Dans la *Guerre des Juifs* Flavius Josèphe fait, dans cette œuvre en sept livres, le récit du dernier soulèvement de la Judée et de la prise de Jérusalem par Titus. Il y témoigne de la part active qu'il a prise dans la guerre judéo-romaine, et des événements qui se déroulèrent de 66 à 75.

D'après son récit, au livre III, piégé dans une grotte avec d'autres compagnons, il finit par se rendre aux Romains et adresse à Dieu cette prière : « O Créateur du peuple juif, puisqu'il

---

[172] F. Blanquart, *Quel serviteur ?*, Paris, Cerf, 2000, p. 95.

[173] Philon, *De vita comtemplativa*, 70.72.

[174] Philon, *De Josepho*, 241-242 : Philon évoquant le patriarche Joseph, établi par Dieu comme « le père de Pharaon, et le maître de toute sa maison » (Gn 45,8), le décrit « établi par la volonté de Dieu pour être le serviteur (ὑπηρέτης) et le serviteur (διάκονος) de ses dons et de ses richesses. »

[175] Cité par Ch. Perrot, *Après Jésus*…, p. 232.

[176] Ainsi, au chapitre I, le serviteur est présenté comme l'instrument de l'arrivée de Jacob et de sa rencontre avec Laban. Au chapitre IV, les serviteurs, au service de Samuel, accomplissent le service de la table auprès du futur roi Saül, tandis qu'au chapitre IX, Elisée, attaché à la personne d'Elie, est présenté comme le serviteur/messager de Dieu.

t'a paru bon de briser ton propre ouvrage, puisque la fortune a passé toute du côté des Romains, puisque tu as choisi mon âme pour annoncer l'avenir, je me livre aux Romains de mon plein gré, je consens à vivre, mais je te prends à témoin que je pars, non comme un traître, mais en qualité de ton serviteur [διάκονος] »[177].

Le διάκονος apparaît ici comme un serviteur du Dieu que Flavius Josèphe déclare « vouloir librement servir à travers les événements qu'il est en train de vivre. […]. Il s'agit ici de servir en se soumettant au cours de l'Histoire regardée comme l'expression de la volonté de Dieu. »[178]

Au livre IV, évoquant l'empereur Vespasien et son accession à l'Empire, Flavius Josèphe cite les paroles prophétiques de ce dernier à son sujet : « Il serait honteux que celui qui m'a prédit l'Empire [Flavius Josèphe], que l'interprète [διάκονος] de la voix divine ait à endurer plus longtemps la condition de prisonnier de guerre ou le sort d'un homme enchaîné. »[179]

Ainsi, aussi bien la littérature grecque que les textes du judaïsme hellénistique témoignent d'un vaste champ sémantique pour le radical διακον- et d'une pluralité de sens. Dans la conclusion de son étude sur l'usage du radical διακον- dans la littérature grecque et les textes du judaïsme hellénistique, F. Blanquart souligne que « le serviteur [διάκονος] est un ministre, un messager, un échanson, un intermédiaire, un auxiliaire à qui le maître peut donner des ordres, faire confiance, qui est disponible et zélé. Il n'est pas d'abord et avant tout, celui qui sert à la table du repas. »[180].

Avant d'aborder les emplois du radical διακον- dans le Nouveau Testament, il nous faut signaler quelques occurrences du radical dans deux apocryphes de l'Ancien Testament.

Le roman midrashique *Joseph et Aséneth*, probablement composé en Égypte entre le 1e siècle avant et le 1e siècle après J.-C, propose le récit romancé du mariage du patriarche Joseph avec Aséneth, jeune fille païenne. Celle-ci vient à la rencontre de Joseph et l'invite à entrer dans sa maison. Comme on apportait de l'eau pour lui laver les pieds, Aséneth s'adresse à lui « mes mains sont tes mains et tes pieds sont mes pieds, et ce n'est pas une

---

[177] Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, livre III, § 349. Traduction de Buchon aux éditions Delagrave, 1836 ; disponible sur le site : http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/intro.htm (consulté le 2/12/2015).

[178] Cité par F. Blanquart, *Quel serviteur ?*, p. 86. trad. de René Harmand, révisée et annotée par S. Reinach, J. Weill et E. Leroux, 1900-1932. Publications de la Société des études juives.

[179] Ibid.

[180] F. Blanquart, *Quel serviteur ?*, Paris, Cerf, 2000, p. 101.

autre qui te lavera les pieds »[181]. Ainsi, Aséneth est présentée comme la servante [διάκονος] qui lui lave les pieds.

De la même période, date également le *Testament de Job* qui offre quelques occurrences du radical διακον-, plutôt dans un contexte de service de la table[182] ou, plus largement, dans celui d'un service domestique[183].

Ainsi, durant la période intertestamentaire, la notion de service supportée par le radical διάκον- ne concerne guère le service de la table, mais tourne plutôt autour de la notion de service des personnes ou de service divin.

Le simple survol que nous venons d'effectuer suggère que, au moment d'aborder le(s) sens possible(s) du radical διακον- dans l'œuvre de Luc, le vocabulaire du « service » recouvre alors, dans la littérature helléno-juive, l'idée d'intermédiaire, d'auxiliaire, disponible et digne de confiance, recevant les ordres de son maître et les accomplissant avec zèle et discernement ; mais ce « serveur » diligent n'est pas d'abord celui qui sert à table.

Dès lors, quel sens accorder aux mots διακονεῖν, διακονία, διάκονος (servir, service, serveur) dans l'œuvre de Luc et, particulièrement dans le péricope de Marthe et Marie ?

Dans son évangile, Luc emploie neuf fois le radical verbal διακον- dans un contexte de service des tables[184] et, pour quatre d'entre elles (4, 39 ; 10, 40 ; 12, 37 ; 17,8), le sujet en est, soit une femme, soit un esclave.

Dans les Actes, les dix emplois de διακον- apparaissent dans un contexte de services des pauvres[185](3 emplois), dans celui du service de la Parole[186](5 emplois) et dans deux situations d'accomplissement d'une mission[187].

Mais il n'utilise pas le terme διάκονος, y compris en Ac 6,1-7, récit de l'institution des dirigeants de la communauté « Quant à nous, nous continuerons à assurer la prière et le service de la Parole » (διακονία τοῦ λόγου). Ici encore, le service est orienté à l'annonce de

---

[181], *Le Roman d'Aséneth*, in *La Bible, Écrits intertestamentaires*, sous la direction de A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Gallimard, Paris, 1987, chap. XIX, p. 1590.

[182] En X,7, Job précise : « J'avais cinquante boulangeries ; j'en ai mis un certain nombre au service de la table des pauvres ». En XI,2-3, « nous t'en prions, ne pourrions-nous pas, nous aussi, assurer ce service et […] que nous puissions contribuer au service des indigents. »

[183] En XV, 1s, Job poursuit : « Mes enfants, après avoir rempli ce service, emportaient chaque jour leur repas. […] comme mes fils importunaient les serviteurs mâles qui étaient à leur service […] ».

[184] Lc 8,3 ; 4,39 ; 10,40 ; 12,37 ; 17,8 ; 22, 26-26.

[185] Ac 6,1 ; 11,29 ; 12,25.

[186] Ac 1,17 ; 1,25 ; 6,4 ; 20,24 ; 21,19

[187] Ac 6,2 ; 19,22.

l'Evangile. Mais, dans ce cas cependant, Luc utilise soit le substantif διακονία, soit le verbe διακονεῖν, tout en semblant ignorer le terme διάκονος[188]

Alors que le terme est « disponible et christianisé » chez Paul[189], A. Faivre s'interroge sur les raisons de ce non-emploi de διάκονος par l'auteur de Lc-Ac. S'agirait-il d'un souci de fidélité à un récit source ou, plus sûrement, d'un refus délibéré du mot dans une communauté qui l'interprèterait comme une « infraction » et le « signe de l'évolution et de la spécialisation du terme » qui est en train de s'effectuer. Matthieu et Marc acceptent encore d'utiliser « διάκονος » métaphoriquement, dans un sens plus large, lors de la discussion sur « qui est le plus grand »[190].

Pour Ch. Perrot[191], le choix de vocabulaire est l'indication que, dans l'église lucanienne, le service (διακονία) de ce « celui qui sert » (ὁ διακονῶν) est en train de se modifier, en distinguant le « service de la Parole » et le « service des tables ».

Pour ce qui est de l'emploi par Luc de διακονέω et διακονία, deux opinions divergentes, celle de Tannehill et celle de Carter, sont à prendre en compte.

Pour R. Tannehill, le verbe διακονέω est toujours utilisé par Luc dans son évangile pour le service des repas, avec peut-être une exception pour Lc 8, 3, et se rapporte au rôle normalement tenu par une femme ou un esclave[192]. Dans les Actes, διακονία pourrait renvoyer à la mission qu'un apôtre ou Paul a reçue et doit accomplir.

Dans le cadre de la péricope de Marthe et Marie, διακονία désigne le soin pour l'hôte reçu, particulièrement à travers la préparation du repas. R. Tannehill affirme que διακονία ne renvoie absolument pas à un « service » établi de prédication ou de responsabilité dans une communauté. De plus, la signification du substantif διακονία et celle du verbe διακονεῖν au verset 40 ne peuvent être séparées.

Enfin, R. Tannehill fait remarquer que le même verbe διακονεῖν est utilisé par Luc lorsqu'il évoque Jésus ou ses disciples dans ce rôle de « serviteur », comme, par exemple

---

[188] T. K. Seim signale, *The double Message*, p. 59, que, des évangélistes et de Paul, Luc est le seul qui n'emploie pas διάκονος. Une intéressante étude statistique est conduite par JE. Via (« Women, the Discispleship of Service and the Christian Meal in the Ritual in the Gospel of Luke », dans le *St Luke's Journal of Theology* 29 (1985), p. 37-60.

[189] L'emploi chez Paul du radical διακον- sera abordé dans la deuxième partie « réception par les premières générations chrétiennes » (§ 3.3).

[190] A. Faivre, « Après Jésus quel serviteur ? », *RevSR*, n°3, juillet 2003, p. 318-319.

[191] Ch. Perrot, *Après Jésus, Le ministère chez les premiers chrétiens*, p.96-98.

[192] Comme en 4, 39 (guérison de la belle-mère de Pierre), en 8, 3 (les femmes guéries d'esprits mauvais, servant les Douze et Jésus), en 10, 40 (service d'un repas) et en 17, 8 (le serviteur faisant simplement son devoir).

en 22, 26-27, en réponse à la querelle des apôtres au sujet de celui d'entre eux « qui est le plus grand ».

A l'opposé du point de vue de R. Tannehill, W. Carter[193] s'attache à démontrer que, contrairement à l'interprétation montrant Marthe préoccupée de ses tâches de cuisine, comme il sied dans un contexte patriarcal, plusieurs facteurs vont dans le sens d'une autre interprétation, plus probable, en relation avec la situation même de la péricope et ses liens avec le reste de l'évangile.

W. Carter souligne, en premier lieu, que la réception de Jésus par Marthe signifie qu'elle embrasse sa mission eschatologique, comme le montrent les six emplois du verbe δέχομαι « recevoir » dans les chapitres qui précèdent[194] le chapitre 10; dans ces emplois, dans lesquels il est question d'ouverture à la parole de Dieu et à l'œuvre de Dieu. Si Marthe « reçoit » Jésus, cela signifie donc qu'elle est engagée dans la mission de Jésus et elle apparaît alors comme un disciple modèle, à la différence de ceux qui ne reçoivent pas les messagers de Jésus (9, 52-53 et 10, 10). Sa « distraction » par « beaucoup de service » serait alors en relation avec la mission et le rôle qu'elle assume dans la communauté.

Le deuxième argument développé par W. Carter repose sur l'utilisation des termes peu courants[195] διακονεῖν et διακονία dans le contexte du public de l'évangile : contrairement à une solide tradition de l'exégèse contemporaine, ces mots ne désignent pas en priorité la tâche domestique du service des tables mais plutôt une activité d'intermédiaire, « mettant en œuvre l'intention ou les désirs d'un autre »[196], en rapport soit avec un message à transmettre soit avec une tâche à accomplir, soit, enfin, avec le service ou l'assistance d'une personne.

W. Carter clarifie ensuite la nature de cette activité d'intermédiaire en analysant précisément les huit occurrences de διακονία dans les Actes[197]. Il conclut que, dans six de ces huit occurrences, διακονία désigne une fonction de responsabilité et la prédication au nom de Dieu ou de l'église et de l'Évangile. Dans deux cas sur ces six, il s'agit de gérer et

---

[193] W. Carter, « Getting Martha out of the Kitchen: Lc 10, 38-42 », *The Catholic Biblical Quarterly*, (April 1996), p.264-280.

[194] Lc 2, 38 ; 8, 13 ; 9, 48 [4 fois].

[195] Ainsi que l'a démontré J. N. Collins in *Diakonia : Re-interpreting the Ancient Sources* (New-York : Oxford University Press, 1990, p.191 et 336.

[196] J.N. Collins propose des exemples de telles activités : porter des messages, faire des commissions, tuer sur gages, aussi bien que vocations presbytérales ou prophétiques, tâches domestiques…

[197] 1, 17 ; 1, 25 ; 6, 1 ; 6, 4 ; 11, 29; 12, 25-26 ; 20, 24 ; 21, 19.

de pourvoir à l'aide matérielle de ceux qui sont dans le besoin. Mais ces tâches ne sont pas disjointes de la prédication ou de la fonction de leadership.

Dans ces huit textes le partenariat avec d'autres est omniprésent ainsi que le sens du service comme représentant de Dieu ou de l'Église. Et ce sont des hommes, non point des femmes, qui sont au centre dans le service et le leadership.

W. Carter peut alors conclure que διακονία ne désigne pas une activité domestique ou culinaire mais plus sûrement se réfère au service et au leadership de la communauté chrétienne.

Enfin, en accord avec J. N. Collins, W. Carter propose que, plutôt que de concerner une personne de statut inférieur engagée dans un service de type domestique, διακονία désigne, chez Luc, un intermédiaire accomplissant un ministère au nom de Dieu ou de la communauté. Ainsi donc, pour W. Carter, Marthe serait distraite non par ses activités culinaires mais par ses responsabilités de leadership.

À la fin du 1e siècle, la *Didachè*[198] ainsi que la lettre de Clément de Rome *Aux Corinthiens*[199] font mention du terme διάκονοι dans l'expression « ἐπισκόποι καί διακόνοι » mais A. Faivre montre que « nous ne savons même pas s'ils représentent réellement des ministres exerçant des fonctions particulières ou un titre donné aux premiers convertis »[200].

Au milieu du 2e siècle, Hermas, dans *Le Pasteur*, utilise à plusieurs reprises les termes διακονία, διάκονος, διακονέω. Ceux-ci sont employés soit dans le contexte de l'énumération des qualités morales requises pour tous ceux qui annoncent la Bonne Nouvelle : « …les apôtres, les évêques, les diacres qui ont marché selon la sainteté de Dieu et qui ont exercé leur ministère [διακονίαν] d'évêque, de docteur, de diacre avec pureté et sainteté, pour les élus de Dieu »[201], soit dans un contexte d'aumône et d'aide du prochain : « celui qui donne, lui, est irréprochable, car il remplit avec simplicité le ministère [διακονίαν] comme il l'avait reçu du Seigneur : sans examiner à qui donner et à qui ne pas

---

[198] 15.1 : « Ainsi donc, choisissez-vous des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, sincères et éprouvés ; car ils remplissent eux aussi, près de vous, le ministère des prophètes et des docteurs. », SC n°248 bis, Paris, Cerf, 1998.

[199] 40,5 : « …aux lévites sont imposés des services [διακονίαι] particuliers. » ; 42,5 : « …car depuis bien longtemps l'Écriture parlait des épiscopes et des diacres [ἐπισκόποι καὶ διακόνοι] », *Lettre de Clémént de Rome aux Corinthiens*, SC 167, Paris, Cerf, 1971.

[200] A. Faivre, *Ordonner la fraternité*, Paris, Cerf, 1992, p.63.

[201] Vision III, 13, 1, SC 53 bis, p. 110-113.

donner. »[202] ou encore « car le maître [le Seigneur] vous a enrichis pour que vous lui rendiez ces services. »[203]

3.3.4. *« Marthe, Marthe tu te soucies et tu te troubles pour <u>beaucoup</u>. Or, c'est d'un <u>seul</u> qu'il est besoin* (v. 41-42a)

Le double vocatif[204] par lequel « le Seigneur » et non « Jésus » commence sa réponse traduit son émotion et sa tendresse. Mais le Seigneur ne d'adresse pas à Marie mais à Marthe. Et la sanction du litige sous-jacent entre les deux sœurs n'est pas celle que Marthe escomptait : « Marthe, Marthe, tu te soucies (μεριμνᾶς) et tu te troubles … ». Jésus ne vise pas le service (διακονία) accompli par Marthe mais son souci et son trouble Il se pourrait bien que, polarisée par « un multiple service », Marthe en oublie celui pour lequel, précisément elle les accomplit.

Le verbe employé par Luc, μεριμνάω « être anxieux, être inquiet » dans une attitude qui manque de confiance et qui est donc susceptible de détourner l'attention des choses de Dieu. Ce même verbe est employé par Luc (12, 25-26) pour exhorter les chrétiens à vivre avec le Royaume pour horizon au lieu de s'inquiéter des conditions matérielles de vie et également par Paul (1 Co 7, 32-35) dans ses recommandations aux Corinthiens, afin qu'ils vivent non « tiraillés », « exempts de soucis », cherchant à plaire au Seigneur.

Par ailleurs, l'emploi par Luc de « le Seigneur » plutôt que « Jésus » souligne, aux yeux du lecteur, le caractère normatif de la réponse qui va suivre : « Or, c'est d'une seule qu'il est besoin ».

L'énoncé de cette sentence indique bien qu'il y a débat. Il conviendra, dans la suite, de préciser de quel débat il est effectivement question.

Nous devons maintenant tenter de clarifier les raisons du choix entre les variantes précédemment évoquées[205] : la variante (4) proposant ἑνὸς la variante (5) optant pour

---

[202] Précepte II, 27, 6, SC 53 bis, p. 148-149.

[203] Hermas, *Similitude* I, 50, 9, SC 53 bis, p. 212-213.

[204] L'emploi emphatique d'un double vocatif, usuel dans le judaïsme, se retrouve également en 6, 46 : « et pourquoi m'appelez-vous Seigneur, Seigneur … ? », en 8, 24 : Maître, maître, nous périssons ! » ; en 13, 34 : Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes.. » ; en 22, 31 : Simon, Simon, Satan vous a réclamés… » ; en Ac 9, 4 : Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ? » (A. Fitzmyer, *op.cit.)*

[205] Cf. ci-dessus § 3.2, p. 106.

ὀλίγων ou la variante (6) attestée également par plusieurs témoins[206], et réalisée par la combinaison des deux : et ὀλίγων ἢ ἑνὸς « peu et même un seul ».

F. Bovon, de même que L. H. Marshall, envisage les différents choix possibles et estime que l'option ὀλίγων « peu de choses » revient à encourager les chrétiens à se contenter de peu sur cette terre, tandis que ἑνὸς « une seule » renvoie à l'exercice de la foi. Pour ce qui est de la troisième possibilité « peu de choses (ὀλίγων) et même une (ἑνὸς) », il la considère comme une conflation maladroite, renvoyant respectivement à l'attachement spirituel à Dieu et à des biens matériels[207]. F. Bovon estime donc que le choix doit se porter sur l'une ou l'autre des deux premières variantes et que la transformation de « une seule » en « peu de choses » au cours de la tradition manuscrite s'explique par un malentendu de scribes. Il conclut : « au niveau rédactionnel, le texte [v.41-42a] vise la foi attentive qu'il situe face aux préoccupations humaines. Il ne faut pas sous-estimer cependant la double dimension de la diaconie au verset 40, et le parallèle que constitue Ac 6, 2-4. À un niveau pré lucanien, l'histoire fut racontée pour clarifier un problème de ministères »[208].

Par contre, l'option (6) est retenue par A. Plummer[209] qui argumente son choix de manière étonnante en liant, dans son commentaire, l'explication concernant χρεία et celle au sujet de μερίς. Il estime que « ὀλίγων est opposé à « περὶ πολλά tandis qu'il convient d'attribuer à ἑνὸς une double signification, en l'opposant d'une part à περὶ πολλά et d'autre part en considérant qu'il anticipe ἀγαθὴ μερίς. » puis il ajoute : « Il n'était pas nécessaire de préparer un repas élaboré ; peu de choses, ou une, aurait pu suffire. En effet une seule *portion* était nécessaire – ce que Marie a choisi. Les deux termes χρεία et μερίς sont utilisés à propos de la nourriture ; τὰ πρὸς τὴν χρείαν [les choses en vue des besoins], τὰ πρὸς τὴν τρυφήν [les choses en vue du luxe] ».

Il semble, malgré tout, que A. Plummer, tout en mentionnant plus loin les différents sens possibles pour le substantif μερίς (portion de nourriture ou part avec Dieu) privilégie l'hypothèse de la préparation par Marthe d'un repas trop compliqué au sujet duquel Jésus lui conseillerait la simplicité. De même, R. C. Tannehill note que, l'option (6) renvoie probablement à un contexte de préparation de repas pour laquelle Marthe ne devrait pas se laisser accabler.

---

[206] En particulier p^3 A C^2 L X 33.
[207] F. Bovon, *L'évangile selon Saint Luc (9,51-10,35)*, p.106.
[208] op. cit.
[209] op.cit.

Enfin, notons la position de Fitzmyer qui estime que cette péricope est assez astucieuse[210], car, dans un premier temps, elle présente la réponse de Jésus à la demande inquiète de Marthe comme des propos rassurants : « un seul mets est nécessaire ». Mais, à la fin de ce que R. Bultmann définit comme une « pronouncement story »[211], il est clair que « la seule chose » signifie bien davantage que « un seul mets ». Elle est devenue « la meilleure part », celle qui ne sera pas retirée à Marie pour aider Marthe « distraite ».

Comme nous l'avons vu précédemment, la multiplicité des variantes textuelles pour les versets 41 et 42 pose un problème pour l'établissement d'un texte original et crée de sérieuses divergences d'interprétation. Le choix de retenir l'une ou l'autre variante pour le verset 42 crée, en définitive, des récits de portée très différente, apportant sans doute la preuve de l'importance de l'histoire de Marthe et Marie dans la tradition orale, parce qu'elle se rapporte à l'histoire de la communauté et de son organisation.

Ainsi, si la réponse de Jésus pointe sur « peu de choses », le choix de ὀλίγων oriente, dans un contexte où διακονία renverrait à des préparatifs de repas, vers la frugalité souhaitée par Jésus. Dans ce cas, l'accent est mis sur Jésus et ce dont il a besoin.
Si Jésus répond à Marthe que « peu de choses, et même une seule » sont nécessaires, ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνὸς le récit oriente vers l'opposition entre πολλά, les nombreuses choses qui accaparent Marthe, et la seule, ἑνὸς, choisie par Marie et qualifiée part Jésus de « bonne part ». L'accent se porte ainsi sur ce qui est indispensable à Marthe pour être disciple de Jésus.
Les divergences dans l'interprétation du service accompli par Marthe – préparation d'un repas *versus* responsabilité dans la communauté – sont prises en compte par J. North[212] qui estime que « le repas constitue seulement l'arrière-plan du tableau brossé par Luc. Au premier plan se situent la pédagogie et le rôle du disciple. Le repas fournit le contraste mettant en valeur l'importance de l'écoute de la parole de Jésus. […] Comme πολλά (v. 41) et ὀλίγων (v. 42), ἑνὸς, très probablement renvoie aussi à un repas, mais est redéfini

[210] J. A. Fitzmeyer, *The Anchor Bible: The gospel according to Luke (X-XXIV)*, p. 892.
[211] « Pronouncement story » ou « récit de référence » servant de modèle. Il peut contenir un récit de miracle mais il se distingue de celui-ci, car le miracle ne constitue pas le centre d'une « pronouncement story », Darell J. Doughty, Drew University, Madison, NJ 07940, document Internet : www.courses.drew.educ/sp
[212] J. Lionel North, « ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία (Luke 10.42) : Text, Subtext and Context », *Journal for the Study of the New Testamen*t 66, June 1997, p. 4.

plus loin dans le verset. δέ ἐστιν χρεία ne jouerait-il pas également un double rôle en renvoyant non seulement à un repas mais aussi au rôle du disciple ? »

Enfin, comme le souligne encore J. Dupont[213], « l'antithèse πολλὴν/μόνην du verset 40 [a préparé] naturellement le contraste πολλά/ἑνὸς auquel la critique textuelle tend actuellement à donner la préférence dans les versets 41-42 »[214]. Si l'on suit l'analyse de J. Dupont, l'interpellation de Jésus par Marthe au v. 40 pose le problème non pas de ce dont Jésus aurait besoin[215] lors de sa visite chez Marthe et Marie – se nourrir et/ou se reposer – mais « la tâche qui s'impose en ce moment : qu'est-ce qui est vraiment nécessaire ? »[216].

À sept reprises dans son évangile et une fois dans les Actes, Luc utilise l'opposition beaucoup/un seul. Les couples de termes opposés sont soit πολλοὶ/οὐδεὶς[217], soit πολλά/ἕν[218], soit πολλά/ὀλίγα[219]. L'opposition ne porte jamais directement sur une question autour de la nourriture, y compris en Lc 14, dans la parabole des invités remplacés par les pauvres et où, bien que le contexte soit celui d'un festin, l'opposition se situe au sujet du refus ou l'acceptation de l'invitation faite par le maître de maison.

Toujours dans son évangile, Luc évoque encore cette même opposition mais utilise des termes moins explicites mais le sens est comparable[220]. L'antithèse beaucoup/peu concerne soit la manière dont il convient de suivre Jésus (Lc 9,25), soit le sort réservé à ceux qui suivent Jésus (Lc 21,17) ou encore l'attitude du serviteur qui n'a fait que son devoir (Lc 17,10). La notion de repas est ici encore totalement absente.

Enfin, il nous faut signaler l'hypothèse proposée par Baker, et mentionnée par Dupont, afin de départager les tenants des différentes formes du texte de Lc 10, 41-42, qui s'appuient tous, d'une manière ou d'une autre sur le critère de la *lectio difficilior*. Baker, tentant de concilier les diverses lectures, suggère que la réponse de Jésus à Marthe (v.41) pourrait

---

[213] J. Dupont, « De quoi est-il besoin (Lc x.42) », p. 119.
[214] Ibid.
[215] Th. Zahn, *Das evangelium des Lucas*, KNT III (Leipzig, 1913), p. 140 ; cité par J. Dupont, « De quoi est-il besoin… », p. 119.
[216] Ibid.
[217] Lc 4,25.27 ; 14,16.24.
[218] Lc 7,47 ; 10,2 ; 12,47-48 ; 13,23-24 ; Lc 12,6-7.
[219] Lc 7,47 ; 10,2, 12,47-48 ; 13,23-24; Ac 17,4-12
[220] Lc 17,10 (πάντα), 21,17 (πάντων) ; 9,25 (ὅλον).

s'inspirer du thème traditionnel de « l'unique nécessaire » déjà présent dans le Ps 27[221] ou chez Ben Sira exhortant son fils à la simplicité et la sobriété dans sa façon de vivre[222].

3.3.5. *Marie, en effet, a choisi la <u>bonne part</u>, qui ne lui sera pas enlevée* (v. 42b)

Comme le souligne F. Bovon, le verbe employé par Luc, ἐκλέγομαι, pour évoquer le choix de Marie est le même que celui qu'il emploie dans le récit de l'appel des apôtres par Jésus (6, 13). Et c'est, en fait, le même type de choix qui est proposé, dans le contexte de l'Alliance en Dt 30, 19 : « tu choisiras la vie », de même que par la *Didachè* : « Il y a deux voies : l'une de la vie et l'autre de la mort… »[223].

La fin du verset révèle l'enjeu, « la bonne part », du libre choix de Marie : quelle que soit l'option prise pour le verset 42a, il est évident que la « bonne part » que Marie a choisie, l'écoute du Seigneur, est bien l'unique chose nécessaire.

Cela revient à affirmer que Marie choisit la vie, en se nourrissant de « tout ce qui sort de la bouche du Seigneur »[224].

Comme on le verra par la suite, le terme μερίς, employé pour désigner la part choisie par Marie, ne désigne pas seulement une portion de nourriture mais peut recevoir d'autres significations matérielles ou plus spirituelles enrichissant encore le sens de ce dernier verset[225].

L'utilisation de la forme de l'adjectif, ἀγαθός, pour préciser le choix de Marie mérite un peu d'attention. En effet, cette part est qualifiée dans le texte grec de « bonne », τὴν ἀγαθὴν μερίδα, mais la majorité des traductions préfèrent le rendre par le superlatif «la meilleure ».

---

[221] Ps 27,4 : « J'ai demandé une chose [אחת] au Seigneur, habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie…».

[222] Si 11, 10: « Mon fils, n'applique pas ton activité à une multitude de choses [περί πολλά] si tu embrasses beaucoup, tu ne seras exempt de faute. Si tu poursuis trop de choses, tu ne les atteindras pas, et tu ne t'échapperas pas en fuyant. » (LXX)

[223] F. Bovon, op.cit.

[224] Dt 8, 3; A rapprocher également de Lc 4, 4 : « ce n'est pas seulement de pain que l'homme vivra. »

[225] En Ac 8, 21 μερίς est employé en association avec κλῆρος : «Il n'y a pour toi ni part ni héritage… ».
En Ac 16, 12 me μερίς a le sens de « district » géographique.
En 2 Co 6, 15 me μερίς vise ce qui différencie le croyant et l'incrédule.
En Col 1, 12: τὴν μερίδα désigne la part d'héritage des membres du peuple de Dieu, c'est-à-dire des baptisés.

Il est vrai que le degré « zéro » de l'adjectif est souvent utilisé en grec hellénistique pour rendre soit le superlatif soit le comparatif[226]. D'autre part, M. Zerwick signale[227] qu'il peut s'agir d'un sémitisme pour lequel l'adjectif au degré « zéro », rend l'idée de « meilleur » (comparatif) s'il s'agit d'une comparaison entre deux, alors qu'il a le sens de « le meilleur » (superlatif) si plusieurs éléments sont comparés.

Mais on peut se demander pourquoi, compte tenu du milieu d'origine de l'évangile de Luc et malgré sa familiarité avec le judaïsme, le rédacteur de la péricope aurait choisi d'utiliser là une tournure sémitique alors que, par ailleurs, il substitue volontiers des tournures grecques à des formules araméennes[228]. S'agissait-il, pour lui et ses lecteurs, de mettre en évidence la qualité supérieure du choix de Marie ? Et si c'est le cas, pour quelles raisons ?

Il convient de se demander maintenant pourquoi la part choisie par Marie « ne lui sera pas enlevée ».

L. H. Marshall, ayant opté pour la variante (4), estime que, indubitablement, la référence à « la bonne part » est d'ordre spirituel et que, en conséquence, Marie n'en sera pas privée pour aider Marthe qui, elle, devra réduire ses préoccupations domestiques de telle façon qu'elle puisse bénéficier de la seule chose qui importe.

A. Plummer rejoint et élargit l'interprétation de L. H. Marshall en s'appuyant sur Grégoire le Grand : « *Activa vita cum corpore deficit. Quis enim in aeterna patria panem esurienti porrigat, ubi nemo sitit ? quis motuum sepeliat, ubi nemo moritur ? Contemplativa autem hic incipitur, ut in coeli patria perficiatur*[229] ». Pour lui la « meilleure part » désignerait donc le choix de la vie contemplative, laquelle trouvera son accomplissement « dans la patrie du ciel ».

La même référence à la « bonne part » dans un sens spirituel est proposée par G. Lafon[230], mais, chez lui, la tonalité en est très différente : « [l'unique nécessaire] apparaît dans la conduite de Marie. Il n'est besoin que d'écouter la parole du Seigneur. […] Tout se passe

---

[226] J. A. Fitzmyer, op. cit.

[227] A. Zerwick sj, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, p. 222.

[228] D. Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève, 2001, p.97-98.
Sur l'identité de Luc, il faut signaler la position de R. Meynet : « Luc est juif », citant par ailleurs Lagrange, George et Bovon, en faisant allusion au : « … débat qui divise les exégètes sur l'identité culturelle de Luc et sur les raisons qui font pencher la majorité vers une origine grecque et non juive de l'auteur du troisième évangile et des Actes. »

[229] « La vie active cesse avec le corps. En effet, qui, dans la patrie éternelle, offrira du pain à celui qui est affamé, là où personne n'a soif ? Qui ensevelira les morts là où personne ne meurt ? Or la vie contemplative commence ici-bas pour s'accomplir dans la patrie du ciel. », (Traduction personnelle).

[230] J. L. Chrétien, G. Lafon, E. Jollet, *Marthe et Marie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p.66-67.

donc comme si Marthe et Marie avaient été placées ensemble devant un choix entre deux parts qui, ajoutées l'une à l'autre, forment un tout. L'une est bonne. L'autre n'est pas même qualifiée. Elle semble être indifférente. […] Le choix de *la bonne part* est proprement incomparable […] et à ce titre il est irrévocable ».

Luc emploie μερίς[231] ou μέρος[232].

L'emploi du terme μερίς pour désigner la bonne « part » choisie par Marie, l'écoute de la parole du Seigneur (v.39), évoque toute une palette de sens résonnant aussi bien dans la LXX que dans le Nouveau Testament.

A côté de μερίς, on trouve, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, le substantif neutre μέρος. Dérivant tous les deux de μείρομαι, les deux termes se recouvrent pratiquement quant au sens. Danker[233] donne pour μερίς le sens de « partie d'un tout qui a été divisé », ou de « portion », éventuellement au sens de nourriture. Μέρος désignerait plutôt une « partie, opposée à la totalité » et recouvrirait quelques usages « particuliers » tels que la désignation d'une partie du corps humain, une région géographique, un morceau, un composant ou un élément.

Dans la LXX, μερίς, suivi d'un complément de nom en précisant le sens dans chaque situation, est majoritairement employé dans le sens de « partie d'un tout », à l'exception de Gn 43, 34, Dt 18,8 et de 1 S 4, où le terme désigne une part de nourriture[234].

Mais il est aussi employé suivi du complément de nom « héritage », avec la signification de « part » dans un sens plus élevé, comme dans le Ps 16, 5[235] « la part d'héritage, μερίς τῆς κληρονομία, et dans le Ps 119, 57[236].

---

[231] Lc 10,42 ; Ac 8,21 ; Ac 16,12.

[232] Lc 11,36 ; Lc 15,12 ; Ac 2,10 ; Ac 5,2 ; Ac 7,43 ; Ac 19,1 ; Ac 20,2.

[233] F.W. Danker, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p. 632-633.

[234] Gn 43,34 : ἦραν δὲ μερίδας παρ αὐτοῦ πρὸς αὐτούς· ἐμεγαλύνθη δὲ ἡ μερὶς Βενιαμιν παρὰ τὰς μερίδας πάντων πενταπλασίως πρὸς τὰς ἐκείνων : L'on apporta devant eux des parts que leur envoyait Joseph, mais la part de Benjamin était cinq fois plus grande que toutes les autres.

Dt 18,8 : μερίδα μεμερισμένην φάγεται πλὴν τῆς πράσεως τῆς κατὰ πατριάν : Il mangea une portion assignée, à côté de ce qu'il recevra par la vente de sa propriété héréditaire.

1 S 1,4 : καὶ ἐγενήθη ἡμέρᾳ καὶ ἔθυσεν Ελκανα καὶ ἔδωκεν τῇ Φενναν γυναικὶ αὐτοῦ καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς καὶ ταῖς θυγατράσιν αὐτῆς : Le jour venu, Helkana sacrifia et donna des portions à sa femme Phennana et à ses enfants.

[235] Ps 16, 5 : κύριος ἡ μερὶς τῆς κληρονομίας μου καὶ τοῦ ποτηρίου μου· σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί. : Le Seigneur est ma part d'héritage et ma part à la coupe, celui qui restaure ma part d'héritage.

[236] Μερίς μου κύριε, εἶπα φυλάξασθαι τὸν νόμον σου.:.Ma part, O Seigneur, ai-je dit, c'est de garder ta loi.

L'emploi par Luc de μερίς peut avoir été influencé par le Ps 16 et ainsi, dans la réponse de Jésus, Marie reçoit la parole de vie qui lui donne l'héritage (κλῆρος) de la vie éternelle.
La « part » choisie par Marie, comme le fait remarquer F. Bovon, c'est évidemment, dans le contexte de la péricope, la présence du Seigneur et l'écoute de sa parole, « mais le terme μερίς évoque aussi la rétribution eschatologique, exprimée en termes de répartition du sol, telle qu'elle fut pratiquée lors de l'installation en Canaan »[237]. Le terme évoque aussi la part que Dieu lui-même constitue pour ceux qui, comme les lévites, ne reçoivent pas de lot sous forme de terres.
Finalement, au sujet del'utilisation de μερίς par Luc au verset 42, nous retiendrons que :

- le commentaire de Bovon[238] attire l'attention sur les liens littéraires possibles avec Ac 6, 1-6 et la question des ministères en faisant remarquer que le terme μερίς (v. 42) « peut en effet désigner la part de responsabilité confiée à un responsable », comme cela apparaît dans plusieurs documents de la littérature essénienne[239].
- Carter rejoint en partie ce point de vue dans son article « Getting Martha out of the kitchen », lorsqu'il décrit la situation de Marthe et de Marie en termes de partenariat dans le ministère.
- le Siracide emploie μερίς dans le sens de la récompense obtenue par celui qui s'enrichit par son travail[240.]

Quant à μέρος, il désigne généralement une portion de territoire ou un élément d'architecture, sauf Gn 47,24 où il concerne une part de la récolte.
On peut s'interroger sur les raisons qu'avait Luc d'employer μερίς plutôt que μέρος, terme qu'il connaît et emploie notamment en Ac 1, 16 dans le récit de l'élection de Matthias, par tirage au sort, pour désigner « une part dans une fonction collective, dont les contours (service, apostolat) et les acteurs (les Douze) ont été désignés par la volonté divine »[241].
Or, l'emploi de μερίς plutôt μέρος n'est peut-être pas fortuit, si l'on admet que le texte de Luc, comme nous l'avons dit plus haut, a une valeur normative et que, comme le suggère

---

[237] F. Bovon, op. cit., note 43, p.105.
[238] F. Bovon, op. cit., note 49, p. 107.
[239] Les textes de Qumrân édités et traduits sont rassemblés dans l'ouvrage *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Editions Gallimard, 1987.
[240] Si 11,18 : ἔστιν πλουτῶν ἀπὸ προσοχῆς καὶ σφιγγίας αὐτοῦ, καὶ αὕτη ἡ μερὶς τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ· Tel est riche à force de soin et de parcimonie, et voici la part qui lui échoit en récompense.
[241] A. Faivre, fascicule « Κλῆρος-Λαικός, deux concepts appelés à une cohabitation mutuellement exclusive », Strasbourg, 2007, p. 15. Article à paraître dans le *Reallexikonfûr Antike und Christentum*.

Seagraves[242], le terme μέρος aurait été utilisé pour la première fois au cours du 2e siècle pour désigner le clergé chrétien, masculin, et les clercs.

Μερίς désignerait alors la « bonne part » réservée aux femmes, et le récit sur Marthe et Marie servirait alors de justification, tandis que κλῆρος serait réservé à des acteurs masculins.

Ainsi, par l'emploi d'un terme aux résonances aussi bien vétéro- que néotestamentaires, Luc fait surgir à la fin de la péricope l'image de Dieu juge eschatologique qui ne retirera pas à Marie la « part » qu'elle a choisie et qualifiée de « bonne » puisqu'elle correspond à la volonté de Dieu.

3.4. Conclusion de l'étude exégétique : des questions au sujet de Lc 10, 38-42

L'existence de cette péricope chez Luc témoigne de ce que, au temps de la rédaction de son évangile, dans le dernier quart du premier siècle, non seulement la question du rôle des femmes dans l'Église était débattue mais que des résistances se faisaient sentir. Avec cette troisième génération de chrétiens et, compte tenu des besoins de l'Église et de la diffusion de l'Évangile, des ministères diversifiés commencent à apparaître et à s'organiser, même s'ils ne sont pas encore institutionnalisés[243] (cf. Lc 1, 2 et Ac 6, 2).

Pour F. Bovon, il parait certain que « des enjeux relatifs aux ministères des femmes sont à l'arrière-plan de notre péricope[244] ». Il signale également que plusieurs auteurs[245] y reconnaissent les éléments des préoccupations féministes relatives aux ministères des femmes.

Pourquoi cette péricope a-t-elle donc été écrite ?

Aussi bien les Synoptiques que l'évangile de Jean témoignent que les femmes jouaient un rôle particulier dans la vie de Jésus. Mais l'évangile de Luc met particulièrement en

---

[242] Ibid.

[243] F. Beydon, *A temps nouveau, nouvelles questions*, Lectures féministes de la Bible, (Cahiers bibliques 28), septembre 1989.

[244] F. Bovon, op.cit., p.107

[245] F. Bovon (op.cit., note 50 p.107) : « Plusieurs auteurs soulignent que le récit soulève la problématique féminine : droit à écouter la Parole comme les hommes, responsabilité diaconale, […] formation éventuelle à une compétence ministérielle, cf. U. Ruegg, E. Moltmann-Wendel, E. Schüssler-Fiorenza, R. Radford Ruether… ».

évidence ce rôle en rapportant des épisodes ignorés par les autres évangiles[246] et il accorde une attention particulière à des femmes mentionnées dans d'autres évangiles : Marie de Magdala (7, 36-50), la pauvre veuve au Temple (21, 1-4) et, bien sûr, Marthe et Marie.

S'il est indéniable que Luc souligne abondamment la participation des femmes au ministère de Jésus, il n'est pas suffisant de ne considérer que le nombre de femmes mentionnées. Encore faut-il distinguer ce qu'elles disent et ce qu'elles font d'avec ce qu'elles ne disent pas et ne font pas. Comme le fait remarquer A. Myre[247], « certes, l'évangéliste défend, rassure et loue les femmes […] mais chez lui les femmes se taisent ».

Dans son analyse sur le rôle des femmes dans Luc, J. Schaberg[248]précise que les femmes ne sont jamais appelées disciples ou apôtres. Bien plus, en Lc 18, 29[249], la présence du mot « femme » dans la liste de ce que le disciple doit quitter ne laisse aucun doute : le disciple est un homme. Et même si Priscilla et Aquila (Ac 18) semblent bien avoir des fonctions d'enseignante et de missionnaire, Luc ne leur donne pas ce titre. Dans les Actes, en effet, tout en ne rejetant pas totalement un schéma patriarcal culturel[250], Luc appuie la possibilité pour les femmes d'accomplir des tâches ministérielles pour la communauté. Cependant, leurs rôles, limités, sont évoqués plutôt brièvement.

L'Évangile de Luc est volontiers considéré comme « l'évangile en faveur des femmes ». Non seulement il évoque la présence des femmes dès le début de l'activité de Jésus, mais, comme le fait remarquer C. H. Talbert, l'organisation même du livre[251] semble accréditer cette affirmation. De ce point de vue, Luc apparaît comme un « révisionniste radical » au sujet des rôles des femmes juives[252]. Et, de fait, de nombreuses études soutiennent que Luc

---

[246] Luc présente Elizabeth (1, 5-45), la prophétesse Anne (2, 36-38), la veuve de Naïn (7, 11-17), les femmes qui aident Jésus (8, 1-3), la femme courbée (13, 10-17), les femmes qui se lamentent (23, 27-31). Luc, seul, évoque deux paraboles mettant en scène une femme (15, 8-10 et 18, 1-8).

[247] A. Myre, *Des femmes aussi faisaient route avec lui*, *Perspectives féministes sur la Bible,* p. 118-122.

[248] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p.366-367.

[249] « Il leur répondit : « en vérité, je vous le déclare, personne n'aura laissé maison, femme, frères, parents ou enfants, à cause du Royaume de Dieu, qui ne reçoive beaucoup plus… ».

[250] G.R. O'Day, *Women's Bible Commentary*, p.399.

[251] C. H. Talbert*, Private Women, Public Meals*, p.108-109 : « Luc organise ses matériaux de façon dialectique et complémentaire, de telle sorte que, un récit au sujet d'un homme est suivi par (ou mis en parallèle avec) un récit concernant une femme », comme, par exemple Zacharie et Marie (Lc 1, 11-20), Siméon et Anne (Lc 2, 25-38), le centurion de Capharnaüm et le veuve de Naïn (7, 1-17), l'homme et la graine de moutarde et le femme avec le levain (Lc 13, 18-21), l'homme à la recherche de sa brebis et la femme recherchant sa pièce de monnaie (Lc 15, 4-10).

[252] C. Parvey, *Theoloy and leadership of women in the New Testament*, NY, 1974. Cité par C.H. Talbert.

présente les femmes comme disciples[253], apôtres[254], prophètes et diacres[255]. Si l'on suit ces études, Luc apparaîtrait donc bien comme le « libérateur » des femmes.

Cependant, en observant comment Luc représente les femmes dans les récits de repas, on constate que, des trois Synoptiques il est celui qui est le plus soucieux de maintenir le rôle traditionnel que leur réserve la culture gréco-romaine, dans une attitude silencieuse de soumission.

L'analyse littéraire a mis en évidence les problèmes textuels que pose la péricope. Malheureusement, c'est précisément la déclaration de Jésus, c'est-à-dire les versets 41 et 42, qui présentent le plus de difficultés du point de vue textuel. Pour ces deux versets, six variantes sont en concurrence, avec, il est vrai, des probabilités variables. Suivant l'option choisie, l'enjeu de la rédaction finale se déplacera soit vers la préoccupation relative à l'éducation des femmes, soit vers les règles de l'hospitalité, soit vers la supériorité du service de la Parole sur le ministère diaconal, soit vers la modération et même la disparition du rôle des femmes dans les communautés chrétiennes du premier siècle.

[253] A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke* (1985); A. Plummer, *The Gospel according to Luke* (1925)

[254] F. Beydon, *A temps nouveau, nouvelles questions* (1989) ; D'Angelo, *Images of Jesus and the Christian Call in the Gospels of Luke and John* (2015) consultable sur le site des Dominicains : http://opcentral.org/resources/2015/01/13/mary-rose-dangelo-images-of-jesus-and-the-christian-call-in-the-gospels-of-luke-and-john; Consulté le 26/07/17.

[255] M. D'Angelo, *Images of Jesus* (1985); Q. Quesnell, *The Women at Luke's Supper* (1983).

CHAPITRE 4

UN SIÈCLE D'INTERPRÉTATION (1906-2009) DE LUC 10,38-42

Avant d'aborder l'histoire de l'interprétation de la péricope, revenons un instant sur la traduction que nous avons retenue comme version de travail :

> *38 Comme ils faisaient route, il entra dans un village, et une femme, du nom de Marthe, le reçut.*
> *39 Et à celle-ci était une sœur, appelée Marie, qui, aussi, s'étant assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole.*
> *40 Marthe, elle, était tiraillée par un multiple service. Étant survenue, elle dit : « Seigneur, est-ce que cela ne t'importe pas que ma sœur m'ait laissée seule à servir ? Dis-lui donc de me venir en aide. »*
> *41 Répondant, le Seigneur lui dit : « Marthe, Marthe tu te soucies et tu te troubles pour beaucoup.*
> *42 Or, c'est d'un seul qu'il est besoin. Marie, en effet, a choisi la bonne part, qui ne lui sera pas enlevée.*

4.1. Les versets 40-42, points d'appui des interprétations

Compte tenu des difficultés textuelles liées aux versets 41-42, que nous avons évoquées au chap. 1, et du sens choisi pour διακονία, quatre points d'appui apparaissent comme déterminants pour les interprétations :

- Marthe, elle, était tiraillée par un multiple service. Étant survenue, elle dit :
- « Seigneur,... » (v. 40)
- Marthe, Marthe tu te soucies et tu te troubles pour beaucoup (v. 41)
- Or, c'est d'un seul qu'il est besoin (v. 42a)
- Marie, en effet, a choisi la bonne part (v. 42b)

La multiplicité des variantes concernant les versets 41-42 (U. Ruegg[1] en dénombre 13) dans lesquelles apparaît la notion de repas, soit comme thème principal de la péricope, associé à des considérations de frugalité ou d'accueil des missionnaires itinérants, soit en arrière-plan de la question du rôle des femmes dans l'Église primitive, indique bien que ce qui fait problème et a suscité autant de « variations » et d'hésitations dans la transmission du texte, est précisément la compréhension de la nature exacte du service du

[1] U. Ruegg, « Marthe et Marie : Luc 10, 38-42 », *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* 22 (1970), n° 6-7, p. 19-56.

repas dont il est question : chaque variante colore le thème du repas et infléchit l'interprétation en privilégiant l'un des sens possibles de διακονία.

Ces interprétations se ramènent, en définitive, à trois inflexions concernant διακονία : (1) service et préparation du repas en relation avec la manière d'être disciple, (2) service et préparation du repas lié à l'accueil des missionnaires itinérants. On remarque que ces deux premières possibilités correspondent à une situation où Marthe est confinée à la cuisine, et (3) tout service matériel, incluant le service du repas, en concurrence avec service de la Parole et le droit des femmes à étudier[2].

En définitive, dans l'histoire récente de l'interprétation se conjuguent deux critères entremêlés qui s'influencent mutuellement : d'une part le choix de la variante pour les versets 41-42 et, d'autre part le sens retenu pour διακονία.

Afin de prendre en compte ces différentes remarques, nous proposons un classement des commentateurs du 20^{e} siècle dans le tableau suivant :

[2] F. Bovon appuie cette possibilité lorsqu'il précise : « il me paraît certain que des enjeux relatifs aux ministères des femmes sont à l'arrière-plan de notre péricope » et ajoute que « plusieurs auteurs [U. Ruegg ; E. Moltmann-Wendel ; E. Schüssler-Fiorenza] soulignent que le récit soulève la problématique féminine : droit à écouter la Parole, comme les hommes ; responsabilité diaconale, particulièrement celle de l'accueil, confiée aux femmes ; formation éventuelle à une compétence ministérielle. », (*L'évangile selon saint Luc, 9,41-14,35*, p. 107 ainsi que la note 50).

	Marthe à la cuisine[3]		Marthe hors de la cuisine mais dans l'Église[4]
	Comment être disciple ?	Comment accueillir les missionnaires itinérants ?	Des ministères féminins ?
1901-1970	Plummer (4e éd. 1901) Loisy (1908) Lagrange (1921) Bultmann (1942) Baker (1965)	Laland (1959)	
1970-1999	Talbert (1982) Fitzmeyer (1985) Wall (1989) Ricci (1994) Bock (1996) North (1997) Koperski (1999)	Marshall (1978) Seim (1994) Tannehill (1996) Bovon (1996) Collins (1998)	Tetlow (1985) Schüssler-Fiorenza (1986) Beydon (1989) D'Angelo (1990) Corley (1994) Carter (1996) Reid (1997) Price (1997) Schaberg (1998)
2000-2009	Fee (2001) Witherington (2001) Kilgallen (2003) Meier (2005) Marguerat (2008) Zwilling (2009)		Paquette (2008)

L'organisation de ce tableau appelle quelques remarques (1) d'un point de vue chronologique et (2) d'un point de vue thématique :

D'un point de vue chronologique, cette centaine d'années peut, sans entrer dans les détails, se diviser en trois phases :

Jusqu'en 1970, a prédominé une interprétation dite « classique » dont le ton est donné par Lagrange[5] (1921) et Laland[6] (1959) : ils développent une interprétation voyant en Luc un

[3] J'emprunte l'expression à A. M. Ernst, *Martha from the Margins*, p.185-186.

[4] Id.

[5] M. J. Lagrange, o.p., *Évangile selon Saint Luc*, Paris, 5e édition (1e édition : 1921), Ed. Lecoffre- Gabalda, Paris, 1941.

[6] E. Laland, « Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10, 38-42. Ihre kerygmatische Aktualität für das Leben der Urkirche », *ST* 13 (1959) 70-85.

défenseur, indirect, des femmes[7].

Au cours de la période 1970-2000, sont publiées aussi bien des interprétations considérant Luc comme favorable aux femmes[8] que des études, d'auteurs essentiellement féminins, voyant en Luc un évangéliste défavorable aux femmes[9]. Cependant, il est clair que cette répartition des commentateurs entre favorables et défavorables quant à l'attitude de Luc vis-à-vis des femmes ne rend que partiellement compte des questions posées par Lc 10,38-42 concernant la critique textuelle, l'établissement du texte et par conséquent son interprétation.

Entre ces deux positions antinomiques, prend place, en 1994, l'étude de Turid Karlsen Seim, *The Double Message, Patterns of Gender in Luke-Acts*, qui, en utilisant les critiques historique et littéraire, se propose de rendre compte du double message délivré par l'œuvre de Luc dans laquelle les femmes, très visibles dans son évangile, apparaissent silencieuses et effacées dans les Actes.

Depuis le début des années 2000, semblent prédominer des commentaires ou des études considérant, mais avec des nuances, que Luc a une attitude plutôt positive vis-à-vis des femmes.

D'un point de vue thématique, superposés à ce classement chronologique, apparaissent deux grands groupes entre lesquels se répartissent les auteurs ayant abordé l'inépuisable question de l'interprétation de la péricope de Marthe et Marie, en référence au sens accordé à διακονία.

Un premier groupe réunit les interprétations du type « Marthe à la cuisine » :

Cette lecture, « traditionnelle », développée tout au long du 20e siècle et même au-delà, soutient que le contexte du récit est celui de l'accueil d'un hôte à l'occasion d'un repas et des dispositions prises à cette occasion par les deux sœurs Marthe et Marie. Marie, assise « aux pieds de Jésus », écoute son enseignement. Pendant ce temps Marthe s'affaire dans la cuisine, distraite par « un multiple service » (πολλὴν διακονίαν). Celle-ci se plaint à

---

[7] Auxquels il faut encore ajouter : Plummer (1906), Bultmann (1942).et Baker (1965)

[8] Parmi lesquelles on peut citer dans l'ordre chronologique celles de: Parvey (1974), Marshall (1978), Talbert (1982), Fitzmeyer (1985), Witherington (1988), Beydon (1989), , Karris (1994), Bock (1996), Bovon (1996, Tannehill (1996), North (1997), Collins (1998), Alexander (2001), Kilgallen (2003), Carter (2004), Meier (2005).

[9] Mentionnons, parmi les auteurs considérant Luc comme défavorable aux femmes, par ordre chronologique : Tetlow (1980), Schüssler-Fiorenza (1986), D'Angelo (1990), O'Day (1992), Schaberg (1992), Corley (1993), Reid (1996), Price (1997), Dewey (1997), Koperski (2001 ; 2004).

Jésus que Marie la laisse seule pour préparer le repas. La réponse de Jésus critique Marthe dévorée par ses devoirs domestiques, alors que « peu de choses », et même « une seule » (ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός) suffisent.

Cette ligne d'interprétation est largement répandue dans les études parues durant ces vingt dernières années. Les tenants de cette position estiment que le *Sitz im Leben* du récit est le mouvement des missionnaires itinérants et l'émergence de « codes d'hospitalité ». Selon ces études, l'enjeu serait l'affirmation des droits des femmes à être disciple en s'opposant aux rôles traditionnellement reconnus aux femmes. Les commentaires s'organisent alors suivant deux thématiques : d'une part le rôle de service traditionnellement réservé aux femmes ne doit pas les empêcher d'être disciples à part entière[10] et, d'autre part la manière adéquate d'accueillir les missionnaires visitant les premières communautés et auxquels Luc conseillait « Demeurez dans cette maison, mangeant et buvant ce qu'on vous donnera », (Lc 10, 7). Dans les deux cas, qu'il s'agisse de l'accueil d'un hôte pour un repas ou de celui de missionnaires itinérants, Marthe s'affaire à la préparation d'un repas ; la question posée demeurant celle de son investissement personnel dans ces tâches traditionnellement réservées à une femme[11].

Un deuxième groupe, à partir des années 70, rassemble les interprétations du type « Marthe hors de la cuisine mais dans l'Église »[12], privilégiant la compréhension du terme διακονία comme ne renvoyant, ni *a priori* ni uniquement, au service des tables, mais à un ministère dans la communauté chrétienne. Deux remarquent s'imposent :

- Le thème du repas est retenu par toutes les interprétations aussi bien dans groupe « Marthe à la cuisine » que dans celui des tenants de « Marthe hors de la cuisine, mais dans l'Eglise » avec, il est vrai, des accents et une intensité variables.
- Les interprétations privilégiant le choix particulier d'une variante (v. 41-42) se répartissent régulièrement durant l'ensemble de la période, tandis que la

[10] C. Ricci, *Mary Magdalene and many others, Women who followed Jesus*, p. 179.

[11] Dans cette ligne d'interprétation, nous réserverons une place particulière à T. K. Seim pour son ouvrage *The Double Message*.

[12] C'est l'interprétation développée par W. Carter dans son article « Getting Martha out of the kitchen, Luke 10 : 38-42 », *The Catholic Quarterly*, 58/2 (April 1996). La péricope constituerait un enseignement sur la manière d'exercer le leadership dans la communauté, en partenariat (Marthe et Marie y sont alors vues comme « deux sœurs en Christ ») dans lequel il est nécessaire de rechercher un équilibre entre les tâches liées à des responsabilités ou au ministère dans la communauté et l'écoute de l'enseignement de Jésus.

question du sens à donner à διακονία apparaît à partir de 1980 avec les travaux d'E. Schüssler-Fiorenza.

La présentation de près d'un siècle d'interprétations pose la question du choix entre une présentation chronologique ou thématique. L'option chronologique, si elle présente une certaine facilité, n'est pas sans inconvénient, ne serait-ce que la monotonie et d'inévitables répétitions. J'ai donc choisi l'option thématique, à l'intérieur de laquelle nous observerons un ordre chronologique, car il me semble qu'elle permet plus aisément de proposer un état de la question qui tienne compte des difficultés textuelles à l'origine de la grande variété des interprétations.

Trois thématiques sont ainsi repérables à partir des points d'appui constitués par le choix des variantes et la nature du « service » de Marthe : (1) le service du Christ avec, en arrière-plan le service d'un repas, (2) le service d'Église – en lien avec la première thématique – dans les premières communautés concernant l'accueil, simple et frugal, des prédicateurs itinérants, (3) la question des ministères féminins comme actualisation féministe du service de la communauté.

Après avoir déterminé ces trois thématiques et sans prétendre à l'exhaustivité, nous pouvons maintenant poser quelques jalons importants dans l'histoire de l'interprétation de notre péricope au 20^{e} siècle.

Nous avons regroupé le « service du Christ » et le « service de l'Église » sous l'unique rubrique « Marthe dans la cuisine ». Parmi les auteurs ayant abordé la péricope de Marthe et Marie sous cet angle, nous retiendrons Loisy[13], Lagrange[14], Plummer[15] et Laland[16] dont

---

[13] A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, édité par l'auteur (Ceffonds, Hte-Marne), 1908 (1^{e} édition). Dans l'introduction au tome 1 (p. 1), Loisy précise : « On y trouve à la fois tant de ressemblances et de si multiples divergences? Quelle consistance, quelle autorité, quelle signification possèdent-ils en tant que documents concernant l'enseignement et la carrière de Jésus? Problème littéraire et problème historique ne sont pas à traiter isolément, car le développement de la littérature évangélique correspond à un développement de la prédication et de l'Église chrétiennes, lequel a pour point de départ l'action personnelle du Christ et l'événement de sa mort ».

L'ouvrage est publié en pleine crise moderniste, lieu de la confrontation entre l'Église catholique et la science et qui se développe entre 1880 et 1910. En 1907, les propositions modernistes sont condamnées par l'encyclique *Pascendi dominici gregis* et le décret *Lamentabili Sane Exitu* condamnent les propositions des modernistes en général et celles de Loisy. En 1908, du fait de son obstination dans ses enseignements et ses publications qui « ruinent les fondements principaux de la foi chrétienne », Loisy est excommunié (Sacrée Congrégation du Saint Office, 7 mars 1908).

Dans *L'évangile selon Luc* (1924), Loisy traite essentiellement des difficultés textuelles présentées par notre péricope et de leurs conséquences pour son interprétation.

[14] M. J. Lagrange, o.p., *Évangile selon Saint Luc*, Paris, 5^{e} édition, Ed. Lecoffre-Gabalda, 1941, p. 316. (Il est à noter que la première édition date de 1921).

les perspectives historico-critiques marquent une sorte de tournant par rapport aux commentaires classiques de la péricope lucanienne, depuis Origène jusqu'à Calvin, au sujet desquels Élisabeth Parmentier rappelle : « quels que soient les auteurs ou les méthodes utilisées, aucun commentaire n'échappe à proposer […] les oppositions entre les deux protagonistes femmes de ce récit »[17].

Dans la deuxième partie du 20e siècle, l'interprétation « Marthe à la cuisine » conserve les faveurs notamment des Marshall[18], Wall[19], Kilgallen[20], North[21], Seim[22], Tannehill[23], Collins[24], dont les commentaires s'appuient tous, plus ou moins, sur la situation de la péricope dans son contexte littéraire.

C'est également durant cette période que sont publiés de nombreux travaux présentant « Marthe hors de la cuisine, mais dans l'Eglise ». Parmi ceux-ci, on retiendra ceux de Tetlow[25] , Schüssler-Fiorenza[26] , D'Angelo[27], Corley[28], Carter[29], Reid[30], Price[31], dont les

---

[15] A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Luke*, Fifth Edition, Edinburgh, T. & T. Clark, 38 George Street. Les cinq rééditions de son ouvrage sont datées de 1998; 1900; 1901; 1922 et 1960.

[16] E. Laland, « Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10, 38-42. Ihre kerygmatische Aktualität für das Leben der Urkirche », *ST* 13 (1959) 70-85. Une version française de l'article a été publiée sous le titre: « Marthe et Marie. Quel message l'Église primitive lisait-elle dans ce récit ? Luc 10, 38-42 ».
L'étude d'E. Laland, l'une des premières études exégétiques modernes, se propose, de préciser le *Sitz im Leben* de la péricope en comparaison du contexte social concret de l'Église primitive.

[17] P. Daviau et E. Parmentier, *Marthe et Marie en concurrence? Des Pères de l'Eglise aux commentaires féministes*, Montréal, Médiaspaul, 2012, p. 69.

[18] L. H. Marshall., *The Gospel of Luke, A commentary of the Greek Text*, Exeter, The Pater Noster Press, 1978.

[19] Robert W. Wall, « Martha and Mary (Luke 10, 38-42) in the context of a Christian Deuteronomy », in *Journal for the Study of the New Testament* 35, feb. 1989, p. 19-35.

[20] J. J. Kilgallen, « Martha and Mary : Why at Luke 10, 38-42? », in Biblica 84, 2003, p. 554-561.

[21] J. L. North, « ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνὸς (Luke 10, 42): Text, Subtext, and Context » in *Journal for the Study of the New Testament* 66, 1997, p. 3-13.

[22] T. K. Seim, *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, Edinburgh, T & T Clark, 2004.

[23] R. C. Tannehill, R.C., *The Narrative Unity of Luke – Acts. A Literary Interpretation, vol. 1: The Gospel according to Luke*, Philadelphia, Fortress, 1986.

[24] J. N. Collins, « Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story?", in Biblical Theology Bulletin, v. 28, n°3, 1998, p. 104-111.

[25] E. M.Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament*, Paulin Press, New-York/Ramsey, 1980.

[26] Schüssler-Fiorenza,

[27] D'Angelo, « Women in Luke-Acts : A Redactional View », *Journal of Biblical Literature*, Vol. 109, No 3, (autumn, 1990), p. 441-461.

[28] K. E. Corley, *Private Women, Public Meals, Social conflict in the Synoptic Tradition*, Peabody, Hendrickson, 1993.

approches, historico-critique ou narrative, traduisent « leur souci commun […] : chercher à vérifier les « trahisons » du texte opérées par les rédacteurs, ou les traductions ultérieures, à partir des omissions, des découpages, des accents orientant le texte. »[32]
Pour chacun des auteurs retenus, nous évoquerons la thèse défendue, la méthode suivie ainsi que les arguments avancés à l'appui de la thèse défendue.

4.2. Marthe à la cuisine

4.2.1. Le sens obvie de la péricope

Alfred Plummer (2e édition, 1906), Alfred Loisy (1908) et Marie-Joseph Lagrange (1921), ouvrent pour le 20e siècle les interprétations de notre péricope. Les résultats de leurs analyses apparaissent assez proches mais, tandis que Plummer et Loisy mettent l'accent sur des questions d'intertextualité, Lagrange procède à une analyse philologique.
Nous allons successivement examiner quelques points forts de leur interprétation.
Dès 1896, Plummer, dans la première édition de son ouvrage sur l'évangile de Luc[33], met en relation directe le récit de Marthe et Marie avec Lc 10, 25-26 (sur la question du légiste, adressée à Jésus, au sujet de la vie éternelle) et avec Lc 10, 29-37 (la parabole du Samaritain), considérant que Luc a inséré l'épisode de Marthe et Marie comme réponse à la question du légiste « que dois-je faire pour recevoir en partage la vie éternelle ? » car, précise Plummer, une simple bienveillance comme celle du Samaritain doit être fondée sur (et unifiée par) l'amour de Dieu.
Par ailleurs, il signale les liens linguistiques de notre péricope avec1 Co 7, 34-35[34], passage dans lequel Paul oppose la situation de la femme mariée, et qui donc se préoccupe (μεριμνᾷ) de plaire à son mari à celle qui n'est pas mariée qui se soucie (μεριμνᾷ) de plaire au Seigneur.

---

[29] W. Carter, « Getting Martha out of the Kitchen: Luke 10:38-42, *The Catholic Biblical Quarterly* 58 (1996), p. 264-280.
[30] B. E. Reid, *Choosing the Better Part? : Women in the Gospel of Luke*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1996.
[31] R. M. Price, *The Widow Traditions in Luke-Acts*, "Bread of life, A la carte", p. 175-190.
[32] P. Daviau et E. Parmentier, *Marthe et Marie en concurrence?...* p. 103.
[33] A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Luke*, Fifth Edition, Edinburgh, T. & T. Clark, 38 George Street. A l'évidence, les cinq rééditions de l'ouvrage témoignent d'un intérêt durable pour les positions défendues par l'auteur !
[34] Ces liens linguistiques seront ensuite mentionnés par J. M. Creed (1930), E. Laland (1959), I. de la Potterie (1970) et, plus récemment par J. Brutscheck (1986), M. D. Goulder (1989) et V. Koperski (2002).

Paul, désire que les chrétiens de Corinthe demeurent « totalement attachés au Seigneur », libres de tout souci (ἀμερίμνους), sans tiraillement (ἀπερισπάστως), se souciant non pas des choses du monde (τὰ τοῦ κόσμου) mais de celles du Seigneur (τὰ τοῦ κυρίου).
Luc, en une sorte de contrepoint, dépeint Marthe se souciant et s'agitant (μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ) pour beaucoup de choses (περὶ πολλά), et tiraillée (περιεσπᾶτο).
Il semble bien qu'il y ait plus qu'une coïncidence entre les propos de Paul invitant les Corinthiennes à se tenir auprès du Seigneur (εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ) et ceux de Luc montrant Marie assise aux pieds du Seigneur (παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου).
Plummer estime que l'épisode de Marthe et Marie peut aussi avoir été placé à cet endroit par Luc pour suivre la chronologie réelle du « voyage vers Jérusalem ». Considérant d'une part la qualité littéraire de ce récit, « l'un des plus raffinés » parmi ceux que Luc est le seul à rapporter, et, d'autre part, sa coïncidence avec Jn 11, 1-44 (le retour à la vie de Lazare) quant aux caractères des deux sœurs, Plummer y voit la preuve solide de la vérité historique des deux sœurs.
Enfin, Plummer conclut que Luc n'a pas pu inventer une histoire « si exquise ». Il voit Marie, non pas à table attendant le repas que Marthe prépare, mais aux pieds de Jésus, dans l'attitude du disciple ; le choix de Marthe est manifestement inférieur à celui de Marie, mais Jésus ne le condamne pas car son anxiété gênante est la conséquence de son affection.

Dès 1908 Loisy, considérant le contexte de la péricope, estime que, bien que celle-ci soit destinée à mettre en valeur le devoir « d'écouter le Christ » à la suite du précepte de la charité envers le prochain, « l'anecdote des deux sœurs (Lc 10, 38-42) parait avoir été conçue ou arrangée pour le symbole » plutôt que dans l'unique perspective d'une instruction morale. Loisy établit alors un parallèle entre l'attitude du Samaritain de la parabole qui « représente en chrétien parfait le croyant de la gentilité » et les deux sœurs du récit qui « pourraient bien figurer les deux fractions de l'Église primitive, judéo-christianisme et helléno-christianisme ». Loisy rejoint ainsi l'une des interprétations

proposées par Origène[35], dans laquelle Marthe symboliserait « le judaïsme ou le judéo christianisme, tandis que Marie serait l'image du christianisme de la gentilité »[36].

Quelques années plus tard (1921), Lagrange ouvre son commentaire sur Luc par une affirmation lapidaire donnant le ton de son interprétation : « Le sens du récit est assez clair : quand on a le bonheur de recevoir Jésus, l'écouter devrait être le soin principal, passant même avant celui de se préoccuper de ses besoins »[37].

Lagrange nuance ensuite l'interprétation de Loisy[38] faisant des deux sœurs les figures[39] des deux fractions de l'Église primitive. Il estime que, dans ce récit, l'arrière-pensée de Luc était « plus simplement de mettre les apôtres au-dessus des diacres », c'est-à-dire de valoriser le service de la Parole, figuré par Marie et assuré par les apôtres, par rapport au service des tables, figuré par Marthe et confié aux diacres[40].

Mais, pour Lagrange, le symbolisme des figures de Marthe et de Marie, que Loisy pense reconnaître dans le récit, porte davantage sur la mise en valeur de la vie contemplative, symbolisée par Marie, par rapport à la vie active, représentée par Marthe. Sur ce point précis, Loisy et Lagrange sont en total désaccord. Il est à noter que cette dernière interprétation rejoint également l'une de celles que propose Origène[41] pour cette péricope.

---

[35] Comme nous le verrons dans la section suivante, la figure de Marthe rassemble les images de la Synagogue, des chrétiens simples (ou imparfaits), des judéo-chrétiens, tandis que celle de Marie représente l'Église, les chrétiens parfaits, les pagano-chrétiens, de telle manière que les figures de Marthe et de Marie constitueraient alors des symboles de symboles.

[36] Sur ce point, F. Bovon (*L'évangile selon saint Luc*, t. 3, p. 106, note 47) précise que dans le sillage de l'école de Tübingen Loisy, avec une légère hésitation, imagine derrière Marthe le judéo christianisme de Pierre et derrière Marie le pagano christianisme de Paul.

[37] P. M. Lagrange, *L'évangile selon saint Luc*, p. 316.

[38] Ibid.

[39] Loisy se réfère aux travaux de Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921, p. 16) pour lequel « la déclaration n'a aucunement le caractère d'un *logion* indépendant, et elle a été conçue avec l'anecdote même, non sur un souvenir traditionnel, mais pour faire valoir une idée ». La parole de Jésus, constituant la pointe du récit, le conclut ; cette parole est suscitée par la question et la demande de Marthe.

[40] Si, toutefois, le récit de l'institution des Sept en Ac 6,1-4 peut être considéré comme celui de l'institution des diacres. Analysé par A. et C. Faivre (« Sur la terre comme au ciel, L'image des Sept dans la mise en place d'un diaconat chrétien », *Revue des Sciences Religieuses*, 315, janvier 2008) Ac 6,1-4 « semble introduire une distinction entre la diaconie de la parole que se réservent les Douze, et la diaconie des tables, qui serait l'apanage des Sept et dont on aura tendance, par la suite, à faire la caractéristique de la fonction diaconale ».

[41] *Homélie 34 sur Luc, fragment Rauer 171* (Origenes werke IX. P. 298) : « On pourrait admettre que Marthe symbolise l'action, Marie la contemplation. Le mystère de la charité est ôté à la vie active si

Tout en conduisant une analyse philologique minutieuse, l'interprétation de la péricope par Lagrange va beaucoup plus loin que semble le permettre le texte lui-même. En effet, il considère que la diaconie de Marthe, qualifiée de πολλή, (nombreuse, abondante), « n'est pas le service de la table (cf. Jo XII, 2, mais tous les préparatifs pour l'hospitalité, surtout, à vrai dire, la préparation du repas ». Il insiste, d'autre part, sur l'importance de l'écoute de la parole conduisant à l'importance de la foi, mais que « Luc a laissé à Paul le soin de développer ».

Enfin, dans ses conclusions, Lagrange rejoint Plummer, en particulier sur la question du lien avec le contexte antérieur de la péricope[42], sur la place de celle-ci dans la chronologie du récit lucanien et sur la coïncidence des traits de caractère de Marthe et Marie avec ceux dépeints en Jn 10, 1 et Jn 12, 1.

Par ailleurs, Lagrange discute la position de Loisy[43] au sujet de la variante qu'il retient pour le verset 42 et de l'interprétation qui en découle[44].

En définitive, Lagrange et Loisy s'opposent sur le choix de la variante et, en conséquence sur l'interprétation du verset 42 et de l'ensemble de la péricope. Pour Lagrange, qui fait le choix de la variante longue, ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός, le sens de la péricope n'est pas, comme le soutien Loisy[45], qui a opté, non sans hésitation, pour la variante ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία de « comparer les biens de la terre à l'unique bien céleste, mais de préférer Marie,

---

l'enseignement et l'exhortation morale n'ont pas pour but la contemplation : car l'action et la contemplation n'existent l'une sans l'autre ». et Origène poursuit : « Marthe peut aussi représenter la Synagogue qui vient de la circoncision et a reçu Jésus dans ses propres frontières, accaparée par les nombreuses cérémonies qu'exige la lettre de la Loi ; Marie est l'Eglise venue des nations, qui a choisi « la bonne part » de la « loi spirituelle », celle qui ne lui sera pas « ôtée », « qui ne sera pas détruite ».[…] elle [Marie] a choisi dans la loi les quelques points qui sont utiles et elle rapporte tout à l'unique commandement « Tu aimeras ».

[42] Lagrange estime que « d'après la parabole du bon Samaritain, sa sœur devrait l'aider si elle avait besoin d'elle. Mais en réalité elle crée sans nécessité cette situation ; son trouble n'est pas justifié » (*Evangile selon saint Luc*, p.318). Loisy, au contraire, considère que la préoccupation de Marie, « l'application de l'esprit et du cœur à la parole évangélique », est la « seule bonne [part] puis qu'elle assure un bonheur éternel » et que, « à la lettre et d'après le contexte […] Marie ne doit pas être dérangée parce qu'en l'écoutant, elle fait ce qu'il y a de mieux » (Les évangiles synoptiques, p. 106).

[43] A. Loisy, *L'évangile selon Luc*, Paris, Emile Nourry, Editeurs, 1924.

[44] Lagrange passe en revue les quatre variantes identifiées pour le verset 42 : « 1) la plus complète : ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός (H) d'après א B (χρεία ἐστιν), I, 1. 33 boh. Or. Bas. Jér. 2) la plus courte, qui omet tout : D syrsin. latt. (a b c e ff i l) Amb. 3) ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία (S) d'après 38 un ms. boh. syrpal. 4) ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία (T) A C Q etc. latt. (f g q) vg. syrcur. pes. Aug. etc. » puis il en évalue le degré de solidité, estimant que la variante (1) est « critiquement la plus sûre » (Évangile selon saint Luc, p. 318).

[45] Loisy estime que « l'auteur [Luc] n'a pas la moindre envie de marquer la supériorité de la vie contemplative sur la vie active », mais de valoriser l'attitude choisie par Marie qui, « toute à sa foi, remplit la condition du salut ».

qui écoute la parole de Dieu, à Marthe qui s'en distrait en s'occupant de trop de choses »[46], alors que Loisy voit dans la réponse de Jésus à Marthe (v. 42) une « paraphrase morale qui oppose aux multiples soins de la vie ordinaire la préoccupation du bien spirituel qui est l'unique nécessaire »[47].

4.2.2. La péricope interprétée dans le contexte historique des premières communautés postpascales : Laland (1959), Seim (1994), Tannehill (1996).

Erling Laland[48](1959) voit dans Lc 10, 38-42 une histoire racontée dans l'Église primitive pour donner des instructions aux femmes[49] qui accueillaient des missionnaires itinérants et devaient leur offrir l'hospitalité, mais sans excès.

En vue de sa démonstration, Laland s'intéresse non seulement au contexte historique concret et à la critique textuelle de la péricope, mais aussi aux liens possibles entre celle-ci et 1 Co 7.

Retenant la variante « longue » du verset 42, Laland fait l'hypothèse d'une interprétation de type « gastronomique »[50] qu'il rejette d'ailleurs en partie, ne retenant que ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία qui renverrait indiscutablement à un contexte de repas. Par contre, pour Laland, ainsi que le remarque K. T. Seim[51], ἢ ἑνὸς n'a rien à voir avec la nourriture, mais vise la seule chose nécessaire accomplie par Marie, c'est-à-dire écouter les paroles du Seigneur.

En définitive, pour Laland, cette histoire est destinée à donner des consignes précises aux femmes qui reçoivent des missionnaires itinérants. Une telle possibilité donnée aux

---

[46] M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, p. 319.

[47] A. Loisy, L'évangile selon Luc, p. 313.

[48] E. Laland, « Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10, 38-42. Ihre kerygmatische Aktualität für das Leben der Urkirche », ST 13 (1959) 70-85. Une version française de l'article a été publiée sous le titre: « Marthe et Marie. Quel message l'Église primitive lisait-elle dans ce récit ? Luc 10, 38-42 »

[49] C'est également l'interprétation choisie par D. A. Csanyi, « Optima pars », *Studia Monastica*, vol. II, Abbaye de Monserrat, Barcelone, 1960, p. 6 : « Laland a raison quand il pense que les paroles de Jésus à Marthe avaient une actualité particulière pour l'Eglise primitive. A l'époque des missionnaires itinérants, ces paroles étaient une mise en garde adressée à ceux qui donnaient l'hospitalité car ils avaient beaucoup trop de soucis, passaient beaucoup trop de temps et accordaient trop d'attention aux personnes qu'ils accueillaient plutôt que d'écouter le contenu de la Bonne Nouvelle. » (Traduction aimablement réalisée *aperto libro* par le professeur H. Legrand o. p.). Ainsi, pour Csanyi, le message de la péricope est clairement l'affirmation que l'accueil des missionnaires est l'affaire des femmes et celles-ci ont, d'une part le devoir de les accueillir avec simplicité et, d'autre part le droit d'écouter la parole de Dieu.

[50] T. K. Seim, *The Double Message, Patterns of Gender in Luke –Acts*, London, T &T Clark, 1994et 2004.

[51] *Ibid.* p. 104.

femmes par Jésus lui-même, pas seulement pour accomplir des devoirs domestiques mais aussi pour écouter et être instruites ne passa sans doute pas inaperçue des auditeurs et des lecteurs de Luc en raison de son caractère normatif et des attitudes contrastées des deux femmes. Ainsi, Tannehill[52] y lit une brève histoire sur Jésus, qui culmine dans une parole brève et remarquable (*pronouncement story*), tandis que Bultmann[53] penche plutôt pour une sentence mémorable et concise liée à un épisode de la vie de Jésus[54].

En ce sens, Marthe et Marie ne seraient que les figures paradigmatiques d'un unique personnage féminin, un exemple-type de femmes mettant en valeur un mode de vie en concurrence avec un autre.

Avant de poursuivre la démonstration de Laland, quelques précisions s'imposent quant à cet aspect de l'interprétation de notre péricope.

Ainsi, Loveday D. Alexander s'oppose vigoureusement[55] à une telle interprétation réduisant Marthe et Marie à des figures paradigmatiques. Elle s'appuie sur le commentaire de Calvin[56] pour lequel « le simple bon sens montre facilement combien ils utilisent improprement les mots du Christ pour prouver leur affirmation. Luc dit que Marie est assise aux pieds de Jésus. Cela signifie-t-il qu'elle faisait cela durant la totalité de sa vie ? ». En fait, comme le remarque Alexander, cette tendance à la généralisation conduit à supposer que l'apophtegme[57] qui achève l'histoire doit être lu comme une règle

---

[52] R. C. Tannehill, « Varieties of Synoptic Pronouncement Stories », *Semeia* 20 (1981), p. 101-119. Voir également « Synoptic Pronouncement Stories: Form and Function ». *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 19 (1980): 51-56.

[53] R. Bultmann, The History of the Synoptic Tradition. Revised ed. Translated by John Marsh. New York: Harper & Row, Publishers, 1968.

[54] F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 100-101, précise, pour différents courants interprétatifs contemporains les opinions concernant le style littéraire de l'histoire de Marthe et Marie.

[55] Alexander affirme que l'approche allégorique de cette histoire fait passer du particulier, c'est à dire un simple incident dans la vie de Jésus impliquant deux personnages particuliers, au général en énonçant une règle générale sur la valeur d'un mode de vie par rapport à un autre et que « bizarrement, des générations d'exégètes qui ont été entrainés à éviter l'allégorie comme la peste dans l'interprétation des paraboles, continue à faire ce genre de généralisation au sujet de Marthe et de Marie ». Alexander poursuit sa démonstration en rappelant le jugement de Calvin estimant que le texte raconte un incident particulier, mais l'interprétation l'a généralisé au point qu'il devienne un paradigme pour un mode de vie. (« Sisters in Adversity », p. 207).

[56] J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Premier tome : *L'harmonie évangélique*, vol. 2, Éditions Farel-Kérygma, 1994.

[57] Comme le précise R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, éd. revisée, New York – Evanston, Harper & Row, 1968, p. 33, un apophtegme biographique ne rend pas compte d'un événement historique, mais présente le caractère d'une parole idéale est clairement manifeste. Les personnages qui interviennent présentent des caractères contrastés, tels ceux de Marthe et Marie. La pointe du récit est

générale énoncée par Jésus et établissant une hiérarchie de valeurs éternelle entre deux modes de vie. Or, l'enseignement de Jésus dans les évangiles contient fort peu de règles générales, et rien n'indique que cette histoire énonce une règle générale, d'autant plus que les prénoms – Marthe, Marie – aux versets 41-42 suggèreraient plutôt le contraire. Alexander, en conclusion, estime que la parabole du Samaritain, qui précède immédiatement cet épisode, suggère que « le Jésus de Luc est plus préoccupé par le renversement des valeurs existantes que par la mise en place de nouvelles »[58] dans la mesure où il valorise le comportement atypique de Marie et ne semble pas appuyer celui de Marthe, culturellement admis.

Pour conforter son hypothèse, Laland ajoute alors, non sans une certaine misogynie, que, dans la mesure où le contexte ecclésial de notre péricope serait celui de la première prédication missionnaire, l'épisode de Marthe et Marie pourrait viser les familles qui donnaient l'hospitalité aux prédicateurs itinérants et dans lesquelles les femmes, trop affairées aux soins du ménage, n'étaient plus assez attentives à la prédication de la parole de Dieu. Cette hypothèse est cependant rejetée par De la Potterie car il l'estime « trop conjecturale pour pouvoir s'imposer »[59].

Enfin, Laland attire l'attention sur le parallélisme frappant entre la description par Paul de la virginité chrétienne en 1 Co 7, 32-35 et la scène décrite en Lc 10,39-42, suggérant l'existence d'une relation littéraire et peut être même ecclésiale entre Luc et Paul. Et, en effet, la lecture en synopse des deux textes permet de juger de ces rapprochements très suggestifs :

---

constituée par une réponse de Jésus, à la fin de l'histoire, sous une forme claire et concise, résumant en quelques mots une proposition de grande portée au sujet de la voie à suivre. (p. 55-61 pour une liste des caractéristiques du genre.

[58] L. D. Alexander, « Sisters in Adversity», in *A feminist Companion to Luke*, A.J. Levine (éd.), p. 207.

[59] I. de la Potterie, *Mélanges bibliques en hommage à RP Béda Rigaux*, « le titre de Κύριος… », p. 130.

Lc 10, 39-42	**1 Co 7, 32-35**
v. 39 παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου [assise aux pieds du Seigneur]	v. 32 Θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι v. 35 εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ [l'assiduité auprès du Seigneur]
v. 40 Μάρθα περιεσπᾶτο [Marthe, était tiraillée ..]	ἀπερισπάστως [sans tiraillement]
v. 41b μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ [tu te soucies et tu te troubles…]	v. 33 μεριμνᾷ […se soucie …]
περὶ πολλά [au sujet de beaucoup de choses]	τὰ τοῦ κόσμου [des choses du monde]
v. 42a ἑνὸς δέ (= τὴν ἀγαθὴν μερίδα) [une seule (= la bonne part)]	v. 32 μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου [se soucie des choses du Seigneur…]
(= ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ [= écouter la parole du Seigneur]	πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ [comme il plait au Seigneur]

Contrairement à l'opinion habituelle estimant que « c'est probablement Luc qui est tributaire de Paul »[60], Laland fait l'hypothèse que c'est Paul qui aurait appuyé ses recommandations[61] en 1 Co 7 sur la péricope de Marthe et Marie.

Or, d'une part, la chronologie paulinienne permet d'affirmer que 1 Co, épître dont l'authenticité n'est pas contestée, n'a pas pu être écrite après 68[62]. Par ailleurs, l'évangile de Luc ne peut être daté avant 70 dans la mesure où il fait clairement allusion à la destruction de Jérusalem (Lc 21, 20). En outre, des considérations sur l'eschatologie lucanienne (Lc 17, 20 ; 19, 11 ; 21, 8) et sa proximité avec celle de Matthieu conduisent à retenir pour sa rédaction la période 80-85.

D'autre part, l'absence, dans les synoptiques, de parallèle à la péricope sur Marthe et Marie, bien que ces deux figures soient largement évoquées dans les scènes d'onction (Jn 11, 1-39 ; Jn 12, 1-8) ou comme témoins de la Résurrection, plaide également pour la dépendance de Luc par rapport à Paul.

---

[60] I. de la Potterie, « Le titre de *KURIOS* dans l'évangile de Luc », in *Mélanges bibliques en hommage au RP Béda Rigaux*, Paris, Duculot, 1969, p. 131.

[61] F. Bovon (*L'évangile selon saint Luc*, t.3, p. 101) pense plutôt que, en 1 Co 7,29-35, Paul argumente à partir d'une élaboration théologique et éthique qu'il a reçue de la tradition des Hellénistes et que la péricope de Marthe et Marie s'origine dans la tradition prélucanienne plutôt que dans la pensée de Paul.

[62] S. Légasse, s'appuyant sur 1 Clém 5, 7, estime que la mort de Paul pourrait se situer au printemps 65 durant la persécution de Néron. Or, Eusèbe de Césarée, dans sa Chronique, fixe la persécution de Néron en 68 ainsi que le martyre de Pierre et de Paul. Par ailleurs, Tertullien, entre 200 et 213, précise que Pierre et Paul subirent le martyre sous Néron (*De praescr. haer*. XXXVI, 3 ; Adv. Marc. IV, 5).

Il nous paraît donc raisonnable d'envisager, comme le propose De la Potterie, que l'influence se soit exercée de Paul vers le rédacteur de Lc qui aurait utilisé 1 Co 7 pour créer la péricope de Marthe et Marie.

Mais on ne peut totalement éliminer la possibilité que la tradition orale[63] sur Marthe et Marie, reprise par Luc, ait pu servir de référence à Paul pour ses réponses à « l'Eglise de Dieu qui est Corinthe » aux questions des Corinthiens sur le mariage et sur le célibat : « à propos de ce que vous m'avez écrit… » (1 Co 7, 1).

En conclusion de son étude, Laland estime que « l'Église primitive a lu dans ce texte la prévenance du Seigneur pour l'hôte qui accueille un missionnaire dans sa maison »[64].

Dans la même ligne, Tannehill[65] met en avant l'attitude de Jésus faisant sortir les femmes de leur rôle social traditionnel et de leur confinement domestique. Celui-ci voit dans la péricope de Marthe et Marie un reflet de la question du rôle des femmes dans la primitive Eglise mais, à la différence de E. Schüssler-Fiorenza et d'autres exégètes féministes, il estime qu'il n'est pas question ici pour Luc de décourager ou disqualifier les femmes dans leur rôle de prédicateurs et de responsables et de les confiner dans le rôle passif et silencieux de Marie.

Le propos de Luc, pour R. C. Tannehill, serait bien plus de valoriser l'hospitalité si importante dans la primitive Eglise en mettant en garde contre le danger des multiples tâches occasionnées par l'exercice même de l'hospitalité. Ces tâches, en effet, peuvent réellement détourner non seulement du message du prédicateur mais aussi faire perdre de vue le but réel de la communauté c'est-à-dire l'écoute de la Parole du Seigneur : à l'évidence, Marthe n'autorisait pas sa sœur à passer du temps à cette écoute.

Faisant écho dans une certaine mesure à la position de Laland, T. K. Seim développe l'idée que les domaines d'influence des hommes étaient nettement distincts de ceux des

---

[63] C'est ce que suggère K. E. Corley (*Private Women, Public Meals*, p. 146) citant F. Puzo, (« Marta y Maria, nota exégetica a Luc 10,38-42 y 1 Co 7, 29-35 », Estudios Eclesiasticos 34 (1960) : 851-57) estimant qu'il existe un lien entre notre péricope et 1 Co 7 qui traite de la virginité et du célibat. Il se peut, d'après Puzo, que Luc fasse ici la promotion du célibat pour les femmes, «… pas celui qui nie le rôle féminin gréco-romain traditionnel ou idéal ».

[64] E. Laland, « Marthe et Marie… », p. 40.

[65] En particulier son commentaire de Lc 10, 38-42 dans lequel il conclut : « l'histoire de Marthe et Marie défend la liberté des femmes, pas seulement parce que Marie est dans le rôle du disciple, mais aussi parce qu'elle est soutenue dans son choix de manquer à ses devoirs domestiques pour grandir comme disciple. » (R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke,* p. 186-187)

femmes : aux hommes étant réservée la sphère publique, aux femmes était confiée la sphère privée. Pour illustrer cette remarque générale, Seim attire l'attention[66] sur la présentation de Marthe dans le récit de Lc 10,38-42, décrite dans le rôle typique de celle qui prend soin des autres ; un rôle caractérisé, à deux reprises dans le même verset 40, par un mot de la racine διακον- [67], tandis que Marie est décrite dans l'attitude typique de l'étudiant, silencieuse et passive, concentrée à l'écoute de l'enseignement du maître. Or toujours d'après Seim, l'idéalisation de Marie signifierait-elle que l'écoute de la Parole doit être comprise en termes de silence et que les femmes doivent garder le silence, écouter et ne pas enseigner ?[68]

Dans le meilleur des cas, si elles ne sont pas toujours silencieuses, les femmes, chez Luc, telles Marthe et Marie, sont décrites dans un cadre social et local restreint à la maison, aussi bien au sens de οἶκος (le lieu d'habitation) que celui de οἰκία[69] (la maisonnée, la famille).

Cette restriction du rôle des femmes peut, par ailleurs, s'expliquer selon Mary Ann Getty-Sullivan[70] par la volonté de Luc, au moment où il écrit – dans les années 80 – de ne pas heurter les normes morales du monde où se développaient les premières communautés chrétiennes et dans lequel les rôles respectifs des hommes et des femmes étaient débattus. La préoccupation de Luc était, au moins, de montrer qu'être chrétien n'entre pas en conflit avec les idéaux gréco-romains au sujet de la conduite des hommes et des femmes.

Ainsi, l'interprétation de la péricope replacée dans le contexte historique des premières communautés postpascales, est centrée sur les instructions pour l'accueil des missionnaires et sur le fait que cet accueil, offert dans la modération et la mesure, est une affaire des femmes qui, par ailleurs, doivent demeurer attentives à leur prédication.

4.2.3 La péricope interprétée dans son contexte littéraire : Marshall, Wall, Kilgallen, North.

Pour plusieurs exégètes modernes, l'une des directions d'interprétation de la péricope de

---

[66] T. K. Seim, *The Double Message*, p. 101.

[67] Lc 10,40 : ἡ πολλὴν διακονίαν· ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν· κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἰπὲ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται.

[68] T. K. Seim, *The Double Message*, p. 116.

[69] Seim signale (DM, p.119) la préférence de Luc pour οἶκος plutôt que οἰκία.

[70] M. A. Getty-Sullivan, *Women in the New Testament*, The Liturgical Press, Collegeville, Minesota, 2001, p. 193.

Marthe et Marie est de la considérer à la lumière de la parabole du Samaritain qui la précède immédiatement ou de mettre la péricope en relation avec 1 Co 7.

Ainsi, en 1978, pour Marshall[71], la péricope prend son sens dans un contexte littéraire précis. Le récit de Marthe et Marie, non vérifiable historiquement mais renvoyant à un épisode réel de la vie de Jésus[72], doit être jumelé avec la parabole du Samaritain. Ce procédé de jumelage d'un récit mettant en scène des hommes avec un autre récit au sujet des femmes est, du point de vue de l'auteur, une manière typiquement lucanienne : le Samaritain est une parabole sur l'amour du prochain tandis que l'épisode de Marthe et Marie constitue une leçon sur l'amour de Dieu. Après une parabole répondant à la question du légiste « qui est mon prochain ? », Luc insère l'épisode sur Marthe et Marie destiné à illustrer l'amour de Dieu.

Marthe s'affaire pour préparer un repas et faire honneur à Jésus. Or, d'après Marshall ὀλίγων et περὶ πολλά renvoient clairement à la préparation excessive d'un repas, sans indiquer pour autant un nombre excessif de plats. Le récit de Luc est donc destiné à faire comprendre que le plus important est d'écouter Jésus en se contentant de lui offrir un repas plus simple.

Cette remarque permet à Marshall d'affirmer que Luc comprend cette histoire dans un sens spirituel et que celui-ci ne viserait pas, en rapportant cet épisode, à montrer la supériorité de la vie contemplative sur la vie active, mais à donner des indications sur le meilleur chemin pour servir Jésus, c'est-à-dire en écoutant sa parole plutôt qu'en pourvoyant excessivement à ses besoins[73].

---

[71] L. H. Marshall., *The Gospel of Luke, A commentary of the Greek Text*, Exeter, The Pater Noster Press, 1978.

[72] Marshall estime que l'épisode de Marthe et Marie s'appuie sur une base historique réelle (p. 451). C'est une hypothèse que rejette Bovon, estimant que ce « si récit a été transmis ce n'est pas tant pour faire mémoire des deux sœurs que pour transmettre une opinion de Jésus » (F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 100).

[73] Dans son analyse (*The Gospel of Luke*, p. 453) des six formes différentes pour ce verset (résumées en « une seule chose », « peu de choses » et « peu ou une seule chose »), Marshall précise les termes de l'alternative : ou bien le texte original est « une seule chose » (sens spirituel) mais fut compris comme se rapportant à « un seul plat » et des scribes l'adoucirent en « peu de plats », ou bien « peu de choses », renvoyant à la nourriture, fut modifié pour le référer à l'unique objectif spirituel.

Du point de vue de Marshall, s'appuyant sur Dibelius, un tel changement est compréhensible car les scribes ont vraisemblablement pensé que l'intention de Jésus était de donner un enseignement non pas sur la manière de pratiquer l'hospitalité mais sur l'unique objectif spirituel. Enfin, Marshall rappelle, à l'appui de sa proposition, l'insistance biblique sur la notion de « unique chose », comme en Lc 18,22 : « L'ayant entendu, Jésus lui dit : « Une seule chose encore te manque : tout ce que tu as, vends-le, distribue-le aux pauvres et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi. » ou en Ph 3, 13 : « Frères, je n'estime

Marshall, enfin, rejoignant Laland et se fondant sur l'emploi par Luc de περισπάωμαι (v. 40,) utilisé par Paul dans sa forme adverbiale ἀπερισπάστως en 1 Co 7, 35, met en évidence les liens de la péricope avec les recommandations que Paul adresse aux femmes de Corinthe[74].

Une suggestion originale est faite, en 1989, par R. W. Wall dans son article « Martha and Mary (Luke 10, 38-42) in the Context of a Christian Deuteronomy »[75] : La péricope appartient à l'ensemble formé par 10,25-29 (l'essentiel de la Loi) et 10,29-37 (la parabole du Samaritain).

Dans un premier temps, Wall évoque brièvement les interprétations de notre péricope faisant de Luc le champion de la liberté sociale pour les femmes. Sa critique vise ensuite la démarche d'interprétation consistant à isoler la péricope par rapport à son contexte, comme le fait, par exemple Fitzmyer lorsqu'il affirme que « l'épisode de Marthe et Marie est sans lien avec les passages précédents »[76].

Convenant que justifier les liens de la péricope avec ce qui la précède et préciser quelle fut l'intention de Luc est une entreprise délicate, Wall fait l'hypothèse, à la suite de CA. Evans[77], que Luc a organisé sa section centrale, 10, 1-18 – 14, *le voyage vers Jérusalem*, en parallèle avec des matériaux deutéronomiques. Il estime que le récit de Marthe et Marie représente une lecture chrétienne du Deutéronome, dont Jésus serait le nouveau Moïse.

Dans ce but, partant du constat que peu de récits évangéliques ont été aussi « malmenés » que l'épisode de Marthe et Marie, Wall se propose de montrer que les trois péricopes Lc 10, 25-29, Lc 10, 29-37 et Lc 10, 38-42 doivent être lues ensemble et que leur situation en mutuelle dépendance, voulue par Luc, se comprend mieux en les référant à un

---

pas l'avoir déjà saisi. Mon seul souci : oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'élance vers le but, en vue du prix attaché à l'appel d'en haut que Dieu nous adresse en Jésus Christ. »

Curieusement, Marshall semble ainsi présupposer le sens général spirituel de la péricope pour justifier son choix de la variante «ἑνός ἐστιν χρεία » comme texte original pour le verset 42.

[74] Cependant, en 1 Co 7, Paul répond aux questions des Corinthiens sur des questions concrètes de la communauté et ne propose pas un exposé théologique d'ensemble mais il situe l'existence de tout homme et sa manière de l'envisager et de la vivre dans la recherche d'une fidélité totale au Seigneur.

[75] Robert W. Wall, « Martha and Mary (Luke 10, 38-42) in the context of a Christian Deuteronomy », *Journal for the Study of the New Testament* 35, January. 1989, p. 19-35.

[76] J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 2 vol. (Anchor Bible, Garden City, N. Y., Doubleday, 1979-1983, t II, p. 891.

[77] C. A. Evans, « The Central Section of Luke's Gospel », in *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham, London, Blackwell, 1955.

« indicateur externe », le livre du Deutéronome. Ces trois péricopes constituent alors le support nécessaire permettant à Luc d'ordonner les traditions qu'il rapporte et de faire le lien, cela lui paraît encore plus important, avec la christologie et ses traditions sur Jésus.
L'épisode du légiste serait mis en « parallèle » avec Dt 5-6 et la péricope du Samaritain avec Dt 7. Quant à la péricope de Marthe-Marie, celle-ci serait mise en parallèle avec Dt 8, 1-3 : « l'homme ne vit pas de pain seulement mais de toute parole qui sort de la bouche du Seigneur », faisant suite à la révélation du Décalogue.
L'épisode de Marthe et Marie serait alors l'un des éléments du regroupement de Lc 10, 25-42, qui, avec son arrière-plan deutéronomique, explicite quels sont ceux qui hériteront de la vie promise par Dieu.

Une quinzaine d'années après Wall, en 2003, Kilgallen[78] s'intéresse, à son tour, aux liens de Lc 10, 38-42 avec son contexte antérieur afin d'élucider le sens de la péricope et comprendre pourquoi Luc a placé cette histoire sur Marthe et Marie à cet endroit de son évangile. Partant de l'hypothèse que la place actuelle de la péricope, à la suite de la parabole du Samaritain, est bien celle que le rédacteur de l'évangile lui avait assignée, Kilgallen estime qu'il eût été plus « logique » de placer l'histoire de Marthe et Marie en Lc 19 (l'entrée à Jérusalem), puisque, d'après Jn 11, 1 et Jn 12, 1 Marthe et Marie résident à Béthanie, non loin de Jérusalem. En effet, dans la logique « géographique » du « voyage à Jérusalem » (Lc 9, 51-19, 28) depuis la Galilée, Luc « aurait dû » placer l'histoire de Marthe et Marie à la fin du chapitre 19, plutôt qu'au début du voyage vers Jérusalem.
Pour Kilgallen, Luc a donc intentionnellement « déplacé » l'épisode de Marthe et Marie après la séquence 10, 25-37.
Puis, à partir de considérations d'intertextualité, Kilgallen se propose alors d'analyser l'enseignement donné par Lc 10, 38-42 en le mettant en relation étroite avec 10, 25-37. Pour cela, il propose une analyse de l'enseignement donné dans ce passage et conclut que, contrairement aux conclusions de nombreux auteurs, les liens avec la parabole du Samaritain ne sont pas aisés à établir en raison de « signaux textuels peu évidents ».
Kilgallen conclut alors que la véritable raison de l'assemblage par Luc de la parabole et de notre péricope est essentiellement sa volonté de mettre en valeur l'enseignement de

[78] J. J. Kilgallen, « Martha and Mary : Why at Luke 10, 38-42? », *Biblica* 84, 2003, p. 554-561.

Jésus contenu en 10, 25-37. Et par ailleurs, placée comme elle l'est – après la parabole du Samaritain – l'histoire de Marthe et Marie vient corriger une possible mauvaise compréhension de celle-ci : ce ne sont pas les sentiments, même généreux, qui motivent l'action morale mais l'enseignement de Jésus.
En définitive, pour Kilgallen, l'intention de Luc, en plaçant l'épisode de Marthe et Marie comme il l'a fait, est de souligner l'importance « suprême » qu'il donne à l'enseignement de Jésus comme révélation dont ne jouissent pas les rois et les prophètes (Lc 10, 23).

La question de l'importance du choix de la variante pour le verset 42 et celle des liens de notre péricope avec son contexte immédiat (parabole du Samaritain en Lc 10, 25-37 et l'enseignement sur la prière en Lc 11,1-4) sont également posées par J.L. North dans un article paru en 1997 « ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός ». Il se propose, sur la base des travaux de G. Fee[79] considérant que la variante longue, ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός, bien que « pas tout à fait sûre » était originale, de poursuivre la recherche pour tenter d'éclaircir ce que Luc voulait dire par cette phrase.
A partir des conclusions de Fee estimant que le « peu de chose » était relatif à un repas, North fait l'hypothèse que, dans le contexte de la totalité de l'histoire et même de tout le chapitre 10, il serait étonnant que l'intention de Luc soit de se limiter exclusivement à un repas. L'auteur va donc s'attacher à examiner certains termes employés par Luc au v. 40 περιεσπᾶτο, περὶ πολλά, διακονίαν, διακονεῖν, συναντιλάβηται. De cet examen, North conclut que le *Sitz im Leben* de la péricope est celui de la préparation d'un repas – c'est-à-dire le sens obvie du passage
Au premier niveau du récit ὀλίγων, πολλά, ἡ ἑνός renvoient bien à un contexte de repas mais Jésus qui entre, apparemment seul, (verset 38) chez Marthe n'a pas besoin de « beaucoup » de nourriture. Mais pour North, il ne s'agit que de l'arrière-plan du tableau, et que, au premier plan Luc a placé un objectif pédagogique sur la manière d'être disciple. Le fait que la réponse de Jésus au sujet du choix de Marie, τὴν ἀγαθὴν μερίδα,

[79] Cf. Gordon Fee, « One Thing is Needful?, Luke 10:42 », in *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis: Essays in Honour of Bruce M. Metzger* (ed. E.J. Epp and G.D. Fee; Oxford: Clarendon Press, 1981), pp. 61-75; cf. aussi G.D. Fee, 'The Use of the Greek Fathers for New Testament Textual Criticism', in *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis: A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (ed. B.D. Ehrman and M.W. Holmes; Studies and Documents 46; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 191-207 (particulièrement p. 204).

utilise effectivement le vocabulaire de la nourriture, dans la mesure où μερίς renvoie à Dt 18, 1-8, permet de dépasser le premier niveau de lecture de la péricope.

Pour North, Luc jouerait ainsi sur la résonance que peut avoir le terme μερίς qui, pour un lecteur de la LXX, évoque non seulement la portion de nourriture (Dt 18, 8) mais aussi la portion de territoire (Dt 7, 6-8) lors de la constitution d'Israël comme peuple. Il propose donc un deuxième niveau de lecture, suggéré par l'attitude de Marie « assise aux pieds du Seigneur ». Celle-ci, en effet, serait sur le point d'accéder à « la grande découverte de l'unique nécessaire ».

L'intention de Luc serait donc, par une phrase quelque peu énigmatique – Marie a choisi la bonne part – de favoriser le passage d'une compréhension matérielle en relation avec la portion de nourriture, comme en Gn 43,34 (LXX)[80] à une compréhension d'ordre spirituel, en relation avec l'attitude attendue pour un disciple, le choix d'écouter la parole de Jésus compris comme la part d'héritage, le « lot » du salut comme dans le Ps 16, 5[81] ou le Ps 119, 57[82].

En relation avec la position de North, Fitzmyer[83] estime que la position de la péricope de Marthe et Marie, à la suite de la parabole du Samaritain, s'explique par l'intention de Luc de rapprocher deux situations – l'une concernant des hommes, l'autre mettant en scène des femmes[84] – dans lesquelles se joue un contraste fort, d'une part entre les attitudes d'un prêtre et d'un lévite juifs et celle d'un samaritain et, d'autre part, les réactions de Marthe l'hôtesse parfaite, et Marie la disciple parfaite.

Pour Fitzmyer, dans les deux récits, l'attention à la Parole de Dieu doit prévaloir sur toute autre préoccupation. Dans le cas du récit de Marthe et Marie, le désir de Marthe était

---

[80] ἦραν δὲ μερίδας παρ αὐτοῦ πρὸς αὐτούς· ἐμεγαλύνθη δὲ ἡ μερὶς Βενιαμιν παρὰ τὰς μερίδας πάντων πενταπλασίως πρὸς τὰς ἐκείνων : L'on apporta devant eux des parts que leur envoyait Joseph, mais la part de Benjamin était cinq fois plus grande que toutes les autres.

[81] κύριος ἡ μερὶς τῆς κληρονομίας μου καὶ τοῦ ποτηρίου μου· σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί · « Le Seigneur est ma part d'héritage et ma part à la coupe, celui qui restaure ma part d'héritage.»

[82] Μερίς μου κύριε, εἶπα φυλάξασθαι τὸν νόμον σου.: « ma part, O Seigneur, ai-je dit, c'est de garder ta loi.»

[83] J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 2 vol. (Anchor Bible, Garden City, N. Y., Doubleday, 1979-1983, t II, p. 891.

[84] Dans son évangile, Luc présente plusieurs « récits parallèles », l'un faisant intervenir un personnage masculin et l'autre un personnage féminin. Ces « paires architecturales » relatent deux histoires similaires, racontées dans deux contextes différents dans le but de manifester la cohérence du « plan divin et de l'œuvre » de Luc, selon l'expression de C H. Talbert.

d'honorer Jésus par un repas très élaboré mais celui-ci lui rappelle que le « service » de Jésus est l'écoute de son enseignement et non pas le souci pour ses besoins physiques.
Enfin, pour Fitzmyer, la péricope valoriserait l'encouragement de Jésus, adressé aux femmes, à recevoir son enseignement et cette invitation serait à rapprocher de Pr 55, 23 à propos de la femme de valeur : « Elle ouvre la bouche avec sagesse et sa langue fait gentiment la leçon ».

C'est également en regard de la place de notre péricope que Witherington[85] propose l'interprétation de l'histoire racontée par Luc. Pour cet auteur, cette histoire propre à Luc, représente un très court récit pris en sandwich entre deux sections capitales – le bon Samaritain et la prière du Seigneur. Cet arrangement suggère que l'intention de Luc est d'observer une progression : la parabole du bon samaritain (10,25-37) donnerait un exemple de la manière de servir et d'aimer son prochain, tandis que Lc 10,38-42 enseignerait que « l'unique nécessaire » n'est pas d'abord l'accomplissement du service mais l'écoute de l'enseignement de Jésus dont la prière du Seigneur (11,1-4) fournit un exemple.

La situation de la péricope de Marthe et Marie est également envisagée, avec des nuances, par Collins, Bovon, Meier.

Dans son article « Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story ? », Collins développe une vigoureuse critique[86] de la lecture féministe de l'histoire de Marthe et Marie comprenant la *diaconie* de Marthe en référence à l'effacement historique du rôle des femmes dans le leadership de communauté et l'activité missionnaire. Son argumentation s'appuie naturellement sur ses recherches concernant le sens à donner à διακονία mais également sur le contexte littéraire de la péricope.
Dans son développement, Collins souligne que Luc utilise les mots de la famille de διακον- pour désigner soit un service, particulièrement dans son évangile centré sur la vie de Jésus, soit une activité ministérielle, précisément dans le deuxième volet de son œuvre,

[85] B. Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge University Press, 1984, p. 100.
[86] Collins note, en particulier, que les observations philologiques concernant l'usage de διακονία chez Luc, suggèrent que les études féministes ont présenté la διακονία lucanienne de Marthe comme typiquement oppressive vis-à-vis de la femme, alors que les études montrent que le terme διακονία doit être lu plus subtilement.

en grande partie occupé par le récit de la vie de la première communauté chrétienne. Collins, devant ces deux significations aussi éloignées, conclut à la nécessité d'interpréter le terme dans son contexte immédiat[87], celui de l'accueil d'un hôte important et du repas à lui servir, comme le rappelle également, avec vigueur, J. P. Meier[88].

Tout en accordant une grande importance au contexte immédiat, A. M. Ernst[89] rejoint Collins. En effet, il remarque qu'il n'est pas interdit de comprendre διακονία comme se référant au service apostolique plutôt qu'à celui de la table, au prétexte que διακονία – service de la table – (Lc 10,38-42), conviendrait bien au contexte immédiat d'un repas. Toujours d'après Ernst, les « lectures traditionnelles » de la péricope sont marquées d'un parti pris sexiste qui attribue plus facilement à la diaconie des femmes une signification liée au servie de la table et à celle des hommes un sens en relation avec l'envoi en mission. C'est aussi la distinction faite par T. K. Seim lorsqu'elle distingue la sphère publique réservée aux hommes et la sphère privée aux femmes.

De manière plus nuancée, Bovon estime que, « à un niveau pré-lucanien, l'histoire fut racontée pour clarifier un problème de ministère »[90] et mettait en parallèle deux services de la communauté, l'un missionnaire, présenté comme premier par rapport à l'autre, d'ordre caritatif. Bovon concède, par ailleurs, que des enjeux relatifs aux ministères des femmes sont à l'arrière-plan de la péricope[91].

En conclusion de ces différentes présentations d'une lecture de Lc 10,38-42, nous pouvons souligner quelques points de convergence : la scène se déroule dans le cadre d'un repas, dans le contexte domestique de l'accueil de Jésus dans la maison de Marthe. Marthe, « tiraillée par beaucoup de choses », s'affaire en cuisine pour accueillir Jésus, tandis que sa sœur Marie, « assise aux pieds de Jésus » écoute ses paroles. Les différentes interprétations que nous venons d'évoquer, si elles s'accordent toutes, avec quelques

---

[87] J. N. Collins, « Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story? » in *Biblical Theology Bulletin,* v. 28, n°3, 1998, p. 110.

[88] J. P. Meier, *Un certain juif Jésus*, t.3, note 133, p. 491 : « le contexte immédiat, non pas le contexte éloigné, est le premier guide pour l'interprétation d'une unité. Etant donné que le cadre de la scène dans Lc 10,38-42 est celui d'un dignitaire itinérant reçu par Marthe dans sa maison (v. 38 : *hypodexato* : « accueille », « reçoit comme un invité »), l'idée d'hospitalité et de service de la table est le sens naturel ; voir en 10,38-41 des références à un rôle de direction dans l'Eglise chrétienne frise l'allégorie patristique. »

[89] A. M. Ernst, *Martha from the Margins*, p. 181.

[90] F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc, 9,51-14,35*, p. 107.

[91] Ibid.

nuances, sur ces éléments narratifs, font apparaître entre elles des lignes d'opposition décisives

Quelques remarques pour conclure ce bref survol des interprétations du type « Marthe à la cuisine » :

- L'interprétation « comment être disciple », à l'exception de Plummer est faite par commentateurs s'intéressant au contexte littéraire de la péricope.
- L'interprétation « comment accueillir les missionnaires itinérants » est proposée, comme on pouvait s'y attendre, par les auteurs s'appuyant sur la considération du contexte historique des premières communautés.
- Le choix de la variante courte ou longue pour les versets41-42 ne semble pas influencer significativement la ligne d'interprétation (la position théologique, a *priori*, déterminerait-elle le choix d'une variante particulière ?). Ainsi, Loisy, Lagrange ainsi que Laland optent tous les trois pour la variante longue, ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνὸς, mais Loisy et Lagrange, s'ils interprètent la péricope dans le sens de l' « écoute du Christ » et de l'accueil de Jésus et y voient également Marthe et Marie comme symboles, soit du judéo-christianisme et de l'helléno-christianisme, soit comme les figures de la vie active et de la vie contemplative. Laland, préfère voir dans notre péricope une histoire racontée dans l'Église primitive et destinée à donner des instructions aux femmes sur l'hospitalité sans excès qu'il convient d'offrir aux missionnaires itinérants.

  Quant à North, s'il reconnait en arrière-plan de ce récit un contexte de préparation de repas, il décèle chez Luc l'intention, pédagogique, d'indiquer la manière d'être disciple, en invitant ses lecteurs/auditeurs à opérer le passage du sens matériel – une portion de nourriture – au sens spirituel – la part/le lot du salut.

  De même, le choix de la variante courte, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία, conduit Marshall à interpréter le récit sur Marthe et Marie comme l'indication du meilleur chemin pour suivre Jésus – son écoute silencieuse – tandis que Tannehill considère cette histoire comme la valorisation de l'hospitalité largement pratiquée dans l'Eglise primitive, tout en considérant que les paroles de Jésus expriment un précepte éthique et religieux visant à élargir le domaine d'activité des femmes.

  La variante courte est également privilégiée par Fitzmyer et Witherington. Mais, tandis que le premier voit dans l'épisode de Marthe et Marie l'affirmation que la

parole de Dieu doit prévaloir sur toute autre préoccupation, le second considère que cet épisode est en réalité inséré dans une réponse progressive à la question du service et de l'amour du prochain[92].

Examinons maintenant les lignes d'opposition décisives.

Une première opposition apparaît au sujet des personnages de Marthe et Marie, considérées soit comme le symbole du judéo et de l'helléno christianismes, soit comme celui de la vie active et de la vie contemplative.

Marthe et Marie sont également perçues comme des figures paradigmatiques. Pour Laland, rejoint par Tannehill, Luc donne des consignes aux femmes sur l'accueil des missionnaires itinérants, tandis qu'Alexander s'oppose à cette interprétation donnant aux paroles de Jésus un statut de règle générale énoncée par Jésus et établissant une hiérarchie entre vie active et vie contemplative, alors que l'enseignement de Jésus dans les évangiles contient fort peu de règles générales[93].

La question de la fonction normative de la péricope constitue la deuxième ligne d'opposition.

Tandis que Laland considère notre péricope comme l'occasion de donner des instructions aux femmes sur l'hospitalité due aux missionnaires itinérants en vue de « cadrer » leur accueil jugé excessif, De la Potterie considère cette interprétation comme beaucoup trop conjecturale pour être prise en compte. La fonction normative de la péricope est également mise en doute par Marshall qui voit dans celle-ci un « récit non vérifiable » mais retraçant un « épisode réel de la vie de Jésus ». Bovon, au contraire, accorde une double portée – narrative et normative – à ce récit et estime que le propos de Luc n'est pas de rappeler le souvenir des deux sœurs mais de « transmettre une opinion de Jésus »[94]

Enfin, une troisième ligne d'opposition se dessine avec la question des liens de la péricope soit avec les passages qui la précèdent immédiatement, comme le soutiennent Kilgallen ou North, soit ses liens avec 1 Co 7 comme le pensent Plummer, Laland, De la

---

[92] Il s'agit de la parabole du bon samaritain (10,25-37) constituant un exemple de la manière de servir et d'aimer son prochain, suivie de Lc 10,38-42 enseignant que « l'unique nécessaire » n'est pas d'abord l'accomplissement du service mais l'écoute de l'enseignement de Jésus et, enfin, la prière du Seigneur (11,1-4) qui en fournit un exemple.

[93] L. C. Alexander, « Sisters in Adversity : Retelling Martha's Story », in A.J. Levine et M. Blickenstaff, éditeurs, *A Feminist Companion to Luke*, Cleveland, Pilgrim Press, 2004 (2001), p. 203.

[94] F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 100.

Potterie ou Marshall, soit encore Wall pour lequel la péricope de Marthe et Marie serait une relecture chrétienne du Deutéronome[95].

Par contre, Fitzmyer, Collins[96], Meier[97] ainsi que Bovon et Ernst[98] considèrent que la péricope doit être commentée et comprise dans son contexte immédiat et, dans le cas particulier de Collins, la signification elle-même de la péricope réside dans son contexte et dans la prise en compte du sens porté dans la littérature grecque biblique et extrabiblique par les mots de la racine διακον-[99].

4.3. Marthe hors de la cuisine, et/mais dans l'Église : l'approche féministe et ses limites

Nous abordons maintenant le dernier volet de notre présentation thématique. Il concerne l'approche féministe de notre péricope et pourrait se résumer par « Marthe hors de la cuisine, mais dans l'Eglise ».

Les travaux des exégètes féministes s'inscrivent dans le large mouvement féministe né à la fin du 19e siècle aux Etats Unis et militant pour les droits des femmes dans la société civile et dans la sphère privée. Ces préoccupations, comme le précise Hauser[100] eurent leur traduction en théologie quand, au milieu du 20e siècle, le qualificatif de « féministe » est ajouté à l'exégèse pour signifier l'engagement et la protestation contre la domination exclusive de la pensée et du pouvoir des hommes.

À partir des années 70, ce courant se manifeste avec vigueur en Amérique du Nord, et connait un développement important, y compris en Europe, en liaison avec le mouvement socio-culturel de la libération de la femme.

Mais, pourquoi s'intéresser à l'exégèse féministe ?

La question est posée par J. Zumstein dans la revue « Cahier biblique » en septembre 1989[101]. Rappelant la figure emblématique d'E. Schüssler-Fiorenza, il montre que

---

[95] Notamment, la péricope du Samaritain est mise en parallèle avec Dt 7, la péricope de Marthe-Marie serait mise en parallèle avec Dt 8, 1-3.

[96] J. N. Collins, « Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story? », p. 109-110.

[97] Pour la position précise de Meier, voir note 126, p. 26.

[98] A. M. Ernst, *Martha from the Margins*, p. 181.

[99] J. N. Collins, « Did Luke Intend…», p. 108.

[100] Ibid.

[101] J. Zumstein, « Pourquoi s'intéresser à l'exégèse féministe ? », in la revue *Cahier biblique 28*, volume LXXXVIII, n°5, Septembre 1989, p.1-3.

l'exégèse féministe ne peut pas être considérée comme une mode passagère, mais qu'elle est issue d'un mouvement profond né dans la deuxième moitié du 20e siècle, tout particulièrement aux USA, dont l'objectif est de voir reconnus aux femmes leurs droits aussi bien politiques que sociaux et ce combat, selon Zumstein, s'est accompagné de modifications dans « le paysage intellectuel et culturel », y compris en théologie et, particulièrement en exégèse. Il constate par ailleurs que, malgré une relative suspicion dont elle est l'objet, l'exégèse féministe ne peut être réduite à une lecture « idéologique » de la Bible dans la mesure où elle utilise, comme toute exégèse rigoureuse, entre autres, les approches historico-critique[102] et littéraire[103], reconnues et acceptées depuis le début du 20e siècle.

Comme le remarque Olivette Genest[104], le nombre des publications, dans les années 90, aussi bien aux États Unis qu'au Canada et au Québec, et dans une moindre mesure en Europe, témoigne d'une production qualitativement diversifiée, reflétant le pluralisme des démarches féministes en général, contrastant avec le reproche qui lui est fait par ses opposants de monolithisme idéologique.

Un deuxième indice, institutionnel celui-là, de l'importance[105] de l'approche féministe de la Bible, mentionné par Genest, est fourni par la place qui lui est réservée – comparable à

---

[102]P. Daviau et E. Parmentier, dans son ouvrage *Marthe et Marie en concurrence* (p. 103) souligne le rôle important joué par l'exégèse historico-critique qui « redonna toute son importance à une mise à distance des projections idéologiques, en valorisant l'étrangeté du texte et la distance historique plutôt qu'un consentement tacite. […] Elle poussa à renoncer aux allégories et aux figures idéales, pour revenir à des figures *historiques* précises. »

[103] Ces approches littéraires (rhétorique, sémiotique, narrative…) sous entendent que « le texte met en place une certaine image de monde – le 'monde du récit' – qui exerce son influence sur la façon de voir du lecteur et porte celui-ci à adopter certaines valeurs plutôt que d'autres. » (Commission biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Cerf, 1999, p. 39).

[104] O. Genest, « Théories féministes dans l'interprétation de la Bible », in J. P. Prévost et alii, *Des femmes aussi faisaient route avec lui, Perspectives féministes sur la Bible*, Médiapaul, Montréal, 1995, p. 43-73.

[105] Cette vision optimiste est quelque peu nuancée par Elisabeth Parmentier dans son article « La théologie féministe victime de son succès ? Les évolutions récentes : un état des lieux », Revue des sciences religieuses, 83/1 | 2009, 51-70, qui propose un panorama des évolutions actuelles en théologie féministe. Elle fait l'hypothèse que « les idéaux des pionnières furent entamés précisément par ce qui leur était cher : l'expérience des femmes perdit son innocence, la « sororité universelle » se découvrit restrictive et trahie par la priorité contextuelle, le féminin migra jusqu'au transgenre. ». En conclusion, elle estime que la théologie féministe, « au premier regard en déperdition d'énergie, apparaît surtout comme un mouvement en mutation ». […] L'hypothèse de la théologie féministe victime de ses conquêtes permet notamment de montrer en quoi ses recherches ont servi la théologie dans son ensemble, et en quoi elles reflètent les problèmes de société qui, faute d'avoir disparu, croissent en complexité. L'association des deux termes « théologie » et « féministe » demeure d'actualité, non pas tant comme une marque de fabrique du passé, que comme une indication du lien entre ces deux réalités et de la nécessité de leur critique réciproque. »

celle qui est accordée aux autres approches[106], dans le document de la Commission biblique pontificale publié en 1993 sous le titre *L'interprétation de la Bible dans l'Église.* Après avoir évoqué la diversité des herméneutiques bibliques féministes[107], le document concentre sa présentation sur la position d'E. Schüssler-Fiorenza[108] et poursuit par une évaluation de l'approche féministe et de ses apports positifs. En conclusion, le document souligne, comme pour les autres méthodes, les dangers liés à cette approche et rappelle que « l'exégèse féministe soulève souvent les questions de pouvoir dans l'Église, qui sont, on le sait, objets de discussions et même affrontements. En ce domaine, l'exégèse féministe ne pourra être utile à l'Église que dans la mesure où elle ne tombera pas dans les pièges qu'elle dénonce et où elle ne perdra pas de vue l'enseignement évangélique adressé par Jésus à tous ses disciples, hommes et femmes »[109].

Non sans humour, O. Genest remarque à ce propos que « une lecture féministe [de ce texte] ferait ressortir sans peine, à fleur de texte, la caractère androcentrique de leur

---

[106] Le texte traitant de l'approche féministe comporte un nombre de caractères (4590) peu différent de celui des autres approches (en moyenne : 4500), à l'exception de la méthode historico-critique qui en comporte plus du double (11134).

[107] « À proprement parler, on doit distinguer plusieurs herméneutiques bibliques féministes, car les approches utilisées sont très diverses. Leur unité provient de leur thème commun, la femme, et du but poursuivi : la libération de la femme et la conquête de droits égaux à ceux de l'homme. Il y a lieu de mentionner ici trois formes principales de l'herméneutique biblique féministe : la forme radicale, la forme néo-orthodoxe et la forme critique.

- La forme radicale refuse complètement l'autorité de la Bible, en disant qu'elle a été produite par des hommes en vue d'assurer la domination de l'homme sur la femme (androcentrisme).
- La forme néo-orthodoxe accepte la Bible comme prophétique et susceptible de servir, dans la mesure où elle prend parti pour les faibles et donc aussi pour la femme ; cette orientation est adoptée comme « canon dans le canon », pour mettre en lumière tout ce qui est en faveur de la libération de la femme et de ses droits.
- La forme critique utilise une méthodologie subtile et cherche à redécouvrir la position et le rôle de la femme chrétienne dans le mouvement de Jésus et dans les Églises pauliniennes. » (*L'interprétation de la Bible*…, p. 59)

[108] Le document synthétise la démarche d'E. Schüssler-Fiorenza : « L'herméneutique féministe n'a pas élaboré une méthode nouvelle. Elle se sert des méthodes courantes d'exégèse, spécialement de la méthode historico-critique. Mais elle ajoute deux critères d'investigation. Le premier est le critère féministe, emprunté au mouvement de libération de la femme, dans la ligne du mouvement plus général de la théologie de la libération. Il utilise une herméneutique du soupçon : l'histoire étant régulièrement écrite par les vainqueurs, il y a lieu, pour rejoindre la vérité, de ne pas se fier aux textes, mais d'y chercher des indices qui révèlent autre chose.

Le second critère est sociologique ; il se base sur l'étude des sociétés des temps bibliques, de leur stratification sociale et de la position qu'y occupait la femme. » (Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1993, p. 59-60).

[109] Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1993, p. 61.

rédaction »[110].

Pour conclure ce rapide survol de l'exégèse féministe, rappelons les propos d'Élisabeth Hausser[111] pour laquelle l'engagement et les recherches des théologiennes féministes a rendu « audible le point de vue des femmes après des siècles de théologie écrite par les hommes » et que l'occasion fut ainsi offerte de « reconstruire l'histoire occultée des femmes chrétiennes et des traditions marginalisées ».

C'est également ce que constate E. Parmentier, présentant les interprétations féministes de la péricope de Marthe et Marie « les théologiennes féministes partent du constat que les textes bibliques et leurs conclusions ont, depuis les débuts du christianisme, étaient conçus et analysés dans une perspective masculine ».[112]

Ce constat donne donc tout son intérêt à l'approche, apparue aux USA dès les années 60, spécifiquement menée avec un regard féminin par des femmes universitaires telles que Rose Mary Ruether[113], Mary Daly[114] ou Elisabeth M. Tetlow[115].

4.3.1. Les interprétations féministes et les ouvrages qui ont fait date :

E. Schüssler-Fiorenza (1986) ; Beydon (1989); D'Angelo (1990) ; Corley (1994) ;
T.K. Seim (1994) ; Reid (1997) ; R. M. Price (1997).

Théologienne catholique, pionnière de la lecture féministe de la Bible, Élisabeth Schüssler-Fiorenza, dans la conclusion de son volumineux ouvrage, *En mémoire d'elle*,

---

[110] O. Genest, « Théories féministes dans l'interprétation de la Bible », in J. P. Prévost et alii, *Des femmes aussi faisaient route avec lui, Perspectives féministes sur la Bible*, Médiapaul, Montréal, 1995, p. 44-46.

[111] E. Hausser, « Les théologiennes féministes, Une théologie des femmes, pour les femmes …et les hommes émancipés », article paru sur le site http://www.museeprotestant.org/notice/les-theologies-feministes/ et consulté le 10/05/2016.

[112] P. Daviau et E. Parmentier, *Marthe et Marie en concurrence? Des Pères de l'Église aux commentaires féministes*, Montréal, Médiaspaul, 2012, p. 101.

[113] R. R. Ruether, *The Church against Itself*, New York, Sheed & Ward Ltd, 1967.

[114] Le titre de son étude, *The Church and The Second Sex,* New York, Harper & Row, 1968, témoigne de l'influence de la philosophe française Simone de Beauvoir dont l'ouvrage, *Le deuxième sexe*, marquera le combat du mouvement féministe des années 1970 en France.

[115] E. M. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament* : *Called to serve*, Pauline Press, New York, 1980, mentionne (p; 132, note 21 et p. 133, note 49) la position défendue par Schüssler-Fiorenza au sujet la possible restriction du rôle des femmes, soutenue par Luc, dans l'Eglise primitive. Ses propos, non publiés, ont été tenus par Schüssler-Fiorenza durant la rencontre annuelle de la Catholic Biblical Association of America, à San Francisco en août 1978. D'après Schüssler-Fiorenza, la raison de cette restriction tient à la fois de la théologie de Luc et sa position personnelle par rapport aux femmes. Luc, en effet, réagirait négativement en souhaitant minimiser (aussi bien dans son évangile que dans les Actes) l'activité apostolique des femmes, face au rôle, important et actif, tenu par les chrétiennes à la fin du 1e siècle.

conçu comme un manifeste fondant une théologie féministe du christianisme primitif, affirme que :

> «…pour des raisons apologétiques, les auteurs postérieurs à Paul et Pierre cherchent à limiter les rôles d'autorité des femmes dans la communauté chrétienne à des rôles qui sont culturellement et religieusement acceptables »[116]

Schüssler-Fiorenza développe son argumentation suivant trois axes. Le premier, fait apparaître que l'exégèse biblique dominante est androcentrique, de même que la réception des écrits bibliques par les Pères de l'Église, donnant des origines chrétiennes une vision patriarcale.

Le deuxième axe reconstruit l'histoire du « mouvement Jésus », indissociablement lié à une « communauté de disciples égaux » et analyse la place des femmes par rapport aux structures patriarcales gréco-romaines. Schüssler-Fiorenza conclut que le mouvement missionnaire chrétien primitif accordait aux femmes chrétiennes plus de place que ne l'acceptera le christianisme du 2^{e} siècle.

Dans le troisième axe, Schüssler-Fiorenza, tirant les conséquences de sa relecture sociologique du « mouvement Jésus », montre que les codes domestiques deutéro-pauliniens contribuent à la « patriarcalisation » progressive du leadership chrétien en reléguant les femmes dans les seconds rôles au sein de la communauté.

Un an après la publication de *En mémoire d'elle*, Schüssler-Fiorenza propose dans son étude *Bread not Stone*[117] son modèle d'interprétation biblique, balisé par les quatre stratégies précises de lecture que rappellent E. Parmentier et P. Daviau[118] : (1) une « herméneutique du soupçon » mettant en lumière les présupposés androcentriques des auteurs bibliques ; (2) une « herméneutique de la mémoire » faisant passer de l'apologétique dominante à une reconstruction historico-critique de l'histoire des femmes dans le christianisme naissant afin de garder vivante la *memoria passionis* des femmes de la Bible ; (3) une « herméneutique de proclamation » : dans la mesure où les textes bibliques sont formulés dans un langage androcentrique reflétant les structures patriarcales, des textes « opprimants » ne peuvent être reçus comme paroles divines ; (4) une « herméneutique d'actualisation » exprimant l'engagement actif des femmes dans le

---

[116] E. Schüssler-Fiorenza, *En mémoire d'elle, Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Cogitatio Fidei 136, Paris, Cerf, 1986 (Edition originale : 1983), p. 464.

[117] E. Schüssler-Fiorenza, *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon, 1984, p. 15-22.

[118] P. Daviau et E. Parmentier, *Marthe et Marie en concurrence? Des Pères de l'Eglise aux commentaires féministes*, Montréal, Médiaspaul, 2012, p. 109-110.

déroulement d'une histoire biblique de libération dont la formulation doit être faite dans une perspective féministe, et concernant des « disciples égaux ».

Ces quatre stratégies de son interprétation biblique définies précédemment et que nous venons d'évoquer sont reprises et mises en œuvre une dizaine d'années plus tard par E. Schüssler-Fiorenza dans un chapitre[119], spécifiquement consacré à Lc 10,38-42, de son troisième ouvrage, *But She Said*[120]. C'est à partir de ce chapitre-clé que nous pouvons maintenant préciser la démarche de Schüssler-Fiorenza.

Schüssler-Fiorenza pose comme hypothèse de départ que ce n'est pas parce que deux personnages centraux sont des femmes que l'histoire de Marthe et Marie est un texte sur l'émancipation féminine.

Cherchant à explorer les valeurs d'émancipation ou d'oppression présentes dans le texte en identifiant le caractère androcentrique et patriarcal du texte et ses interprétations, l'objectif de sa première étape, définie comme « herméneutique du soupçon », est, d'une part, d'explorer les valeurs d'émancipation ou d'oppression présentes dans le texte en identifiant le caractère androcentrique et patriarcal du texte et ses interprétations et, d'autre part, d'étudier, d'un point de vue littéraire, *comment* et *pourquoi* le texte construit l'histoire de ces deux femmes comme il le fait.

Schüssler-Fiorenza estime que « d'une manière ou d'une autre, la plupart des interprétations de Lc 10,38-42 soulignent l'antagonisme dualiste, soit entre les deux femmes, soit entre les principes intemporels ou les modes de vie qu'elles symbolisent[121] ». Schüssler-Fiorenza se demande alors si un tel dualisme androcentrique doit être considéré comme une projection des interprétations traditionnelles et contemporaines ou s'il est suscité par le texte lui-même.

Dans sa deuxième étape, une « herméneutique de la mémoire », Schüssler-Fiorenza se penche sur l'historicité de la scène avec Marthe et Marie, rapportée par Luc. Son

---

[119] E. Schüssler-Fiorenza, « Arachne – Weaving the Word: The Practice of Interpretation: Luke 10, 38-42 », in *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston, Beacon, 1992, (non traduit en français), p. 52-76. A noter, deux articles traitent également de Lc 10,38-42 : « Theological Criteria and Historical Reconstruction: Martha and Mary, Luke 10:38-42 », *Center of Hermeneutical Studies in Hellenictic and Modern Culture*, 1986, p. 1-12, p. 1-12 et « A feminist Critical Interpretation for Liberation : Martha and Mary Lk 10 :38-42 », *Religion & Intellectual Life ,* vol. III, 2/1986, p. 21-36.

[120] E. Parmentier (Marthe et Marie en concurrence…p. 123) attire l'attention sur le fait que ce chapitre constitue la troisième étude consacrée par Schüssler-Fiorenza à Lc 10,38-42 et que, tout en demeurant très proche des deux précédents rédigés en 1986, il s'en démarque, en particulier, par une radicalisation des affirmations.

[121] E. Schüssler-Fiorenza, *But She Said*…, p. 60.

argumentation s'appuie sur trois éléments précis : le titre de Κύριος donné par Luc à Jésus, l'usage lucanien de διακονία et de διακονεῖν et, enfin, les liens de notre péricope avec, en particulier, Ac 6,1-6 (l'institution des Sept).

E. Schüssler-Fiorenza estime que l'histoire, telle qu'elle est rapportée par Luc, place Jésus, avec le titre de Κύριος[122], au centre de l'action. Marie, recevant l'approbation du Seigneur, est silencieuse, tandis que Marthe, qui fait valoir son propre intérêt, est réduite au silence. E. Schüssler-Fiorenza ajoute que l'attitude caractéristique de disciple qui est celle de Marie, consiste à écouter, et non à proclamer, la Parole. Pour l'auteur, le récit de Marthe et Marie n'est pas descriptif d'une situation réelle mais bien prescriptif, opposant une sœur à l'autre sur un point de désaccord. La question serait alors, d'après Schüssler-Fiorenza, de comprendre quel était ce point de désaccord dans le contexte socio-ecclésial de la communauté de Luc.

En effet, que Lc 10,38-42 ait pris naissance dans la vie de l'Église primitive et fut écrit à son intention – plutôt que de raconter un épisode de la vie de Jésus – est linguistiquement indiqué par l'emploi du titre Κύριος, qui renvoie non pas à l'autorité du Jésus historique mais à celle du Seigneur ressuscité. Pour Schüssler-Fiorenza, il importe donc, pour interpréter la péricope de repérer la situation historique du récit et les intérêts théologiques et pastoraux de son rédacteur.

Le deuxième élément, central dans l'argumentation de Schüssler-Fiorenza, concerne l'emploi de διακονία (service) et de διακονεῖν (servir). Celle-ci estime que les exégètes, quand ils situent l'épisode de Marthe et Marie dans le contexte du mouvement missionnaire chrétien primitif se rassemblant dans des églises domestiques, les églises-maisons[123], projettent des préjugés patriarcaux quand ils concluent que la diaconie des

---

[122] Selon Schüssler-Fiorenza, les exégètes, quand ils examinent le rôle des femmes dans le christianisme primitif, affirment généralement que les femmes avaient une place importante dans l'œuvre de Luc et situent les récits au sujet des femmes durant la vie du Jésus historique, et donc dans son évangile, plutôt que dans l'actualité des premières communautés chrétiennes relatée dans les Actes et auxquelles Luc s'adresse.

[123] Luc fait allusion à ces églises-maisons en Ac 16,13.15.40 (conversion de Lydie). De même Paul, en 1 Co 16,19, au sujet des salutations envoyées aux Corinthiens par Aquilas et Priscilla, en Col 4,15 et Rm 16,5.10.11.

L'église-maison offrait ainsi un espace, à la fois pour l'annonce de la Parole et pour les célébrations du repas eucharistique.

femmes consistait à « servir » les missionnaires itinérants mâles[124] et à effectuer les travaux ménagers pour les rassemblements communautaires et donc à « servir » dans le cadre restreint de la maison.

Dans ce rôle de maîtresse de maison, Marthe s'agiterait trop pour l'accueil des missionnaires itinérants. Or, précisément, les Douze (Lc 9,4) et les Soixante-douze étaient exhortés à demeurer dans une maison et à manger et boire ce qui leur est offert (Lc 10,7-8) et à ne pas s'inquiéter de leur subsistance (Lc 12,22-26). L'inquiétude de Marthe au sujet de l'accueil de ces missionnaires itinérants est ainsi balayée, en faveur de l'écoute de leurs paroles. D'après Schüssler-Fiorenza, un tel modèle d'interprétation va dans le sens de l'intérêt pastoral de Luc en reléguant la diaconie des femmes disciples au soutien des dirigeants/responsables mâles.

Or, le texte lui-même ne situe pas Marthe, la maîtresse de maison, dans la cuisine, préparant et servant le repas. En fait, le texte énonce simplement qu'elle est préoccupée « avec trop de service ». διακονία et διακονεῖν sont déjà, à l'époque de Luc, les termes utilisés pour désigner le leadership ecclésial. A l'appui de cette affirmation, Schüssler-Fiorenza ajoute que dans l'usage du christianisme primitif, διακονία renvoie au service de la table eucharistique dans les églises-maisons. La διακονία n'était pas, cependant, restreinte à ce service, puisqu'il incluait aussi la proclamation de la Parole. Ce qui est le cas de Ac 6-8 malgré « l'intérêt rédactionnel de Luc pour suggérer le contraire »[125].

Le troisième élément de la démonstration met en œuvre une argumentation intertextuelle et concerne les liens de la péricope avec d'autres textes du Nouveau Testament.

Le premier passage examiné est Lc 8,1-3, précédemment évoqué[126] et qui confirmerait le caractère matériel du service accompli par ces femmes et dont le « corollaire naturel [serait] son infériorisation par rapport au ministère des Douze »[127], correspondant à un « système non égalitaire qui les subordonne et les exploite »[128]

Schüssler-Fiorenza aborde ensuite la question de l'affinité structurelle de Ac 6,1-6 avec

---

[124] Schüssler-Fiorenza renvoie, à ce sujet, à l'étude de Gerhard Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1978.

[125] E. Schüssler-Fiorenza, « Arachne – Weaving the Word…», p. 64.

[126] Chap. 1, « un texte oublié des exégètes », p. 25 (v. 30/12/15)

[127] A. Faivre, « "Diacre", L'histoire d'un idéal, le pouvoir de servir », in *Chrétiens et Eglises, des identités en construction*, Paris, Cerf, 2011, p. 183-209

[128] J. Schaberg, *Women's Bible Commentary*, p.376

Lc 10,38-42, déjà repérée par E. Laland[129], en soulignant leurs structures parallèles : Comme Marthe se plaignant que Marie ait délaissé (καταλείπειν) le service (διακονία) pour écouter la Parole (τὸν λόγον) de Jésus, les Douze, tous des hommes, estiment qu'ils ne peuvent délaisser (καταλείπειν) la Parole (τὸν λόγον) de Dieu pour le service (διακονία) des tables. Ainsi, dans ce passage, non seulement Luc distingue clairement la diaconie des tables, confiée aux Sept Hellénistes, et la diaconie de la Parole, réservée aux Douze, mais encore il subordonne la première à la deuxième, en établissant ainsi, comme le précise E. Parmentier, « une hiérarchie implicite » entre les deux diaconies. Il faut reconnaitre que cette répartition des tâches ne sera pas respectée à la lettre, comme le montre la suite de Ac 6. Schüssler-Fiorenza note enfin que l'intérêt rédactionnel de Luc est ici remarquablement semblable à celui des Pastorales qui distinguent également les ministres qui « prêchent et enseignent » (1 Tm 5, 17) et ceux qui « servent » (1 Tm 3,8s).
Ainsi donc, pour Schüssler-Fiorenza, une herméneutique de la mémoire peut montrer que Luc, au tournant du 1e siècle, réprime, mais néanmoins fait état, de la lutte des premières chrétiennes contre les restrictions patriarcales de leur rôle de responsables et de leur ministère dans la communauté. L'objectif de Luc serait, en définitive, de réduire au silence les femmes responsables d'églises domestiques qui, comme Marthe, auraient protesté ; et, en même temps, de mettre en avant le « silence » de Marie et vanter son attitude soumise. Et Schüssler-Fiorenza conclut : « ce n'est pas le κύριος mais le rédacteur de Lc 10,38-42 qui encourage de telles restrictions patriarcales »[130].

Les deux dernières étapes de son argumentation, une « herméneutique de proclamation » et une « herméneutique d'imagination créative et de ritualisation », abordent en particulier les implications des deux précédentes dans la cadre de la prédication et de l'étude individuelle de la Bible ainsi que la question d'une interprétation actuelle et libératrice.
Dans le développement de ces deux dernières étapes, Schüssler-Fiorenza précise que les deux premières étapes ont montré que les tendances androcentriques des interprétations traditionnelle et contemporaine ne sont pas toutes présentes dans le texte mais générées par celui-ci. Par ailleurs, de son point de vue, l'histoire de Marthe et Marie est « un texte

[129] E. Laland, « Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10, 38-42. Ihre kerygmatische Aktualität für das Leben der Urkirche », ST 13 (1959) 70-85.
[130] E. Schüssler-Fiorenza, « Arachne – Weaving the Word…», p. 68.

patriarcal dans la mesure où il renforce la polarisation sociétale et ecclésiastique des femmes. Son contenu dénigre le travail des femmes tandis qu'il affirme avec insistance que les travaux ménagers et l'exercice de l'hospitalité sont des rôles typiquement féminins. Ce texte reproche aux femmes d'être trop affairées et, en même temps, il plaide pour leur "double rôle" de "super femme" » [131].

La démarche de E. Schüssler-Fiorenza, comme nous venons de le constater, conduit à une interprétation radicale de la péricope lucanienne. Son argumentation repose principalement sur le sens qu'elle reconnait à διακονία – un ministère dans l'Église – et non le service des tables. L'objectif narratif de Luc serait donc de subordonner le leadership des femmes disciples aux responsables masculins. Et donc, ce ne serait pas le Seigneur, mais Luc[132], qui recommanderait le silence de Marie aux femmes disciples et responsables d'église domestiques en valorisant l'écoute et la soumission de Marie.
L'argumentation de E. Schüssler-Fiorenza et son interprétation de la péricope de Marthe et Marie sont cependant fragilisées par son affirmation de l'unicité de sens[133] du terme διακονία, compris comme le terme technique désignant « le service de la table eucharistique dans les églises domestiques »[134]. Par ailleurs, Collins[135] estime nécessaire que soit réévaluée la thèse de E. Schüssler-Fiorenza ; à la lumière des observations philologiques de son travail lexicographique[136] sur les mots de la racine διακον-. D'autre part, Collins insiste sur la nécessité d'interpréter un terme – en l'occurrence, διακονία – dans son contexte immédiat et non dans un contexte élargi. Ce point de vue est conforté par J. P. Meier[137] lorsqu'il précise que le nom διακονία n'apparaît qu'en Lc 10,40 et que c'est seulement dans les Actes qu'il signifie différents types de service ministériel de

[131] E. Schüssler-Fiorenza, « Arachne – Weaving the Word…», p. 69.
[132] Ibid.
[133] P. Daviau et E. Parmentier (*Marthe et Marie en concurrence?*...p. 121) observent que « ce présupposé est d'autant plus étonnant que, par ailleurs, dans sa méthode de reconstruction historique des premières communautés, elle utilise les techniques historico-critiques pour distinguer les paroles du Jésus historique des rédactions des premières communautés chrétiennes et de la stratégie de Luc. Ces types de distinctions devraient l'amener aussi à nuancer l'usage de διακονία ».
[134] E. Schüssler-Fiorenza, « Arachne – Weaving the Word…», p. 69.
[135] J. N. Collins, « Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story?", in Biblical Theology Bulletin, v. 28, n°3, 1998, p. 106.
[136] J. N. Collins, *Diakonia : Re-interpreting the Ancient Sources*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990.
[137] J. P. Meier, *Un certain juif Jésus*, t.3, note 133, p. 491.

l'Église.

L'interprétation proposée par E. Schüssler-Fiorenza se retrouve, avec quelques nuances, chez Mary Rose D'Angelo[138] pour qui Marthe et Marie seraient « sœurs en Christ », responsables et hôtesses d'une église domestique, chez Barbara E. Reid[139] qui estime que le récit de Luc serait motivé par l'existence d'un conflit communautaire[140] au sujet de la participation des femmes à certains ministères. De même Kathleen E. Corley[141] rejoint Schüssler-Fiorenza sur la question de la présence de femmes exerçant un leadership dans la communauté et dont le rôle aurait été découragé par une hiérarchie ecclésiale.

Peu de temps après E. Schüssler-Fiorenza, une exégète de langue française, France Beydon[142], publie un article « A temps nouveau, nouvelles questions, Luc 10, 38-42 » dans lequel elle exprime son insatisfaction à la lecture de la quasi-totalité des interprétations de la péricope[143]. Elle se refuse à voir en Marthe et Marie les figures de la vie active et de la vie contemplative, comme le propose, à la suite d'Origène, J. R. Gnaegi[144]. Elle réfute tout autant l'interprétation de Fitzmeyer[145]considérant que l'unique leçon du récit de Marthe et Marie serait l'affirmation de la priorité de la parole sur le service et s'insurge même devant les arguments du type « Luc a retenu le fait parce qu'il aime faire intervenir les femmes »[146].

---

[138] R. M. D'Angelo, « Women in Luke – Acts : A Redactional View », *JBL*, p. 441-461.

[139] B. E. Reid, *Choosing the Better Part ?*..., p. 157-158.

[140] Dans la même ligne d'interprétation, J. Dewey (« Women in the Synoptic Gospels : Seen but not Heard ? », *Biblical theological Bulletin* 27 (1997), p. 57-58) estime que l'épisode de Marthe et Marie est encore une illustration du fait que, dans les synoptiques, les femmes sont vues mais non entendues.

[141] K. E. Corley, *Private Women…*, p.144.

[142] France Beydon est bibliste et pasteure de l'Église protestante unie de France. Elle est l'auteur d'une thèse de doctorat sur l'épître aux Philippiens.

[143] F. Beydon, « A temps nouveau, nouvelles questions », *Foi et Vie* 88 (1989), p. 25-32.

[144] J. R. Gnaegi, *Ambition ou Service, l'Évangile en actions*, Editions du Moulin, Aubonne, 1987, p. 42.
Originaire de Neuchâtel (Suisse), J. R. Gnaegi (décédé en 2002) a assuré pendant une vingtaine d'années la responsabilité de la formation et du suivi des diacres pour les Églises réformées de Suisse romande. Consacré diacre en 1982, il a activement participé à la reconnaissance de ce ministère de service et d'entraide et à la définition de son identité dans la tradition protestante. (d'après l'Agence de presse protestante, protestinfo.ch/ ; site consulté le 1e juin 2016).

[145] J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 2 vol. (Anchor Bible, Garden City, N. Y., Doubleday, 1979-1983.

[146] B. Rigaux, *Témoignage de l'Evangile de Luc*, Bruges-Paris, DDB, 1970, p. 208s.

Par ailleurs, elle se démarque clairement de E. Schüssler-Fiorenza[147] lorsqu'elle soutient que le débat au sein de la communauté lucanienne concernait l'accès des femmes au ministère de la Parole, et ne portait plus, à l'époque où Luc écrit, sur la possibilité pour des femmes d'écouter la Parole et d'être disciple car, désormais « cette possibilité semble considérée comme acquise »[148].

Beydon s'élève également contre l'interprétation de L'Eplattenier[149] qui voit en Marie le modèle du vrai disciple, caractérisé par « l'écoute attentive de la parole du Seigneur ». En effet, l'auteur, dans la même ligne d'interprétation que Fitzmeyer, Tannehill, souligne la nouveauté radicale de l'épisode montrant Marie dans la posture du disciple aux pieds de Jésus et met l'accent sur la « souveraine liberté de Jésus ». Or, pour Beydon, une telle scène va à l'encontre d'une pratique d'exclusion socioreligieuse à l'égard des femmes, très ancrée dans la société juive[150] du temps de Jésus.

De fait, Beydon revendique pour notre péricope « une herméneutique critique féministe tentant de répondre à une interrogation face à ce texte, née de [son] expérience de femme, solidaire de toutes les femmes d'hier et d'aujourd'hui, confinées dans les rôles définis pour elles par des hommes »[151]. À ce propos, Beydon pose la question d'un épisode mettant en scène deux femmes, alors que, logiquement, ce sont les hommes qui devraient contester ce rôle aux femmes.

Beydon s'engage alors dans une lecture de type socio-politique de la péricope et y voit la preuve que le conflit dont le récit de Marthe et Marie est la trace, concerne non seulement les hommes s'opposant aux femmes, mais aussi les femmes entre elles. Du point de vue de Beydon, Luc s'appuierait sur une pratique libératrice de Jésus (l'accueil de disciples femmes) pour fonder et légitimer l'accès des femmes au

---

[147] Cependant, F. Beydon ne fait aucune allusion, dans son article, aux travaux de Schüssler-Fiorenza.

[148] F. Beydon, « A temps nouveau, nouvelles questions », *Foi et Vie* 88 (1989), p. 30.

[149] Ch. L'Eplattenier, *Lecture de l'évangile de Luc*, Paris, Desclée, 1995, p.135s. Pasteur et « bibliste de terrain » comme il se définit lui-même, est très influencé par la pensée de Roland de Pury. Il accomplit un ministère d'animation biblique en région parisienne (1980-1987) aux côtés de Corina Combet-Galland. Il est l'auteur d'un commentaire pastoral du livre des Actes (1994) et de l'Evangile de Jean (1993).

[150] J. R. Gnaegi (*Ambition ou Service, l'Evangile en actions*, p. 41) précise que la scène n'a pu se dérouler qu'en Diaspora, en milieu hellénistique et non du temps de Jésus, car les mœurs juives n'autorisaient pas une femme à accueillir un homme surtout hors de la présence d'un homme de leur famille, et encore moins à s'asseoir aux pieds d'un maître.

[151] F. Beydon, « A temps nouveau, nouvelles questions », *Foi et Vie* 88 (1989), p. 26.

ministère de la Parole car il semblerait bien, selon elle, que le débat porte sur la Parole plutôt que sur son écoute.

Finalement, l'existence même de la péricope lucanienne, écrite dans les dernières décennies du 1e siècle, témoigne pour Beydon de ce que la question du rôle des femmes dans la communauté de Luc était débattue et que des résistances s'y faisaient sentir. En conclusion, elle propose trois facteurs[152] ayant joué un rôle important dans la situation des chrétiennes dans l'Église primitive : (1) la tendance des chrétiens mâles à contester aux femmes le libre accès à tous les ministères et en particulier au ministère de la Parole ; (2) l'incapacité de certaines chrétiennes à concevoir pour elles-mêmes d'autre rôle que celui qui leur est traditionnellement assigné par les hommes et leur acceptation d'une certaine auto-oppression dans la mesure où il ne s'agit pas de leur part d'un choix conscient et libre ; (3) l'obligation, imposée par certaines chrétiennes à leur consœurs, d'accepter leur propre conception du rôle féminin, comme Marthe le fait vis-à-vis de Marie.

Une approche très différentes de celles que nous venons d'évoquer est celle que présente R. M. Price dans un chapitre de son ouvrage publié en 1997[153], sous le titre *Bread of Life, a la Carte : Martha and Mary* .

De manière originale, Robert M. Price envisage le problème posé par les versets 41-42, et, plus largement par l'ensemble de la péricope : « Le récit de Marthe et Marie remplit à peine cinq versets, mais il est important, et controversé, hors de proportion avec sa longueur. Je plaiderai qu'il y a au moins autant d'étapes transitionnelles détectables derrière le texte actuel qu'il y a de versets. »

Suivant son hypothèse, l'évolution de la péricope, au cours de sa transmission, pourrait se dessiner en cinq phases correspondant aux différentes strates qu'il pense reconnaître dans le texte de Luc qui, reprenant des traditions antérieures, en ferait un paradigme pour la femme silencieuse idéale :

Etape 1 = L'hospitalité aux itinérants (étape primitive) :

Au cours de cette première phase l'accent est mis sur la question de l'hospitalité qui

[152] Ibid., p. 31.

[153] R. M. Price*, The Widow Traditions in Luke-Acts*, "Bread of life, A la carte", p. 175-190.

devait être donnée[154] aux missionnaires itinérants, représentants de Jésus.

Etape 2 = Propagande de conversion :

La péricope s'enrichit de l'intrigue secondaire de Marie et l'accent est mis sur le choix – la bonne part – de Marie. L'attention se porte sur les collaborateurs de ces missionnaires itinérants, c'est-à-dire sur les femmes qui servaient et les écoutaient dans leurs maisons. Ces femmes sont invitées à « quitter la cuisine de Marthe », comme Lévi avait quitté son bureau de péage. A ce stade, il s'agit d'une opération de propagande, orientée vers la conversion des femmes et leur permettant, accessoirement, d'échapper aux tâches domestiques[155] dans lesquelles celles-ci sont confinées.

Etape 3 = la défense du privilège ascétique :

En réponse à « l'envahissement », susceptible d'inquiéter la hiérarchie masculine naissante, des activités ecclésiales par les veuves, décrites en 1 Tm 5, 3-16, la péricope de Marthe et Marie est complétée par la proposition « …qui ne lui sera pas enlevée ». Et cet ajout, destiné à protéger le rôle de Marie libérée des tâches domestiques, est adroitement glissé dans la bouche de Jésus.

Etape 4 = Faire taire les femmes :

Le texte de la péricope, qui s'est peu à peu étoffé, dans des directions diverses, au cours du processus de transmission, d'utilisation et de réutilisation doit maintenant être considéré comme une partie du texte de Luc[156], et non plus comme une tradition orale pré-textuelle. Son emplacement rédactionnel lui accorde indéniablement un sens nouveau. Lorsque Luc réécrit le texte, en lui donnant le statut de paradigme pour la femme silencieuse idéale, il semble bien qu'il le comprend comme éliminant le « service » c'est-à-dire le ministère diaconal ou évangélique des femmes en réduisant celles-ci à une passivité silencieuse.

Etape 5 = Corrections volontaires et amendements :

Cette dernière étape serait celle de la modification textuelle. Les variantes textuelles « peu de choses sont nécessaires », ou « une chose est nécessaire » ou l'omission de tout

---

[154] Price cite longuement E. Laland, « Die Martha-Maria perikope… », p. 82, au sujet du risque que l'hôtesse soit détournée de l'écoute de la Parole par la préparation compliquée du repas.

[155] A l'occasion de cette deuxième étape, Price exprime son désaccord avec la vision « féministe apologétique » que Schüssler-Fiorenza développe dans son article « A Feminist Critical Interpretation for Liberation : Martha and Mary, Luke 10 :38-42 », *Religion and Intellectual Life 3* (1986), p. 21-36.

[156] Sur ce point, R. Price s'écarte à nouveau de E. Schüssler-Fiorenza qui considère le texte comme purement et simplement une composition lucanienne.

ce qui est entre « Marthe, Marthe » et « Marie a choisi … » peuvent être comprises comme le reflet d'amendements introduits dans les règlements et régissant la vie communautaire.

A l'appui de son hypothèse et devant l'impossibilité, de son point de vue, de déterminer le texte original[157] des versets 41-42, Price s'intéresse à la place actuelle de la péricope et à ses liens avec 1 Tm et 2 Tm. Selon lui, le projet de Luc serait de mettre en scène des hommes exerçant le leadership dans les premières communautés chrétiennes, plutôt que des femmes, pour servir un projet antiféministe qui s'exprimerait tout particulièrement dans le récit sur Marthe et Marie. Bien plus, Price estime que le rédacteur lucanien pourrait être l'auteur de 1-2 Tm en raison des affinités linguistiques avec l'évangile de Luc.

Price justifie ce point en suggérant que l'une des principales sources de Luc, dont l'évangile contient de nombreux récits faisant intervenir des veuves, est à chercher, précisément, dans les communautés de veuves consacrées.

Selon Price, face à une activité peut être excessive de celles-ci, « Luc » aurait considéré qu'il était nécessaire de contrôler ces veuves en leur retirant toute position d'autorité, faisant taire leur activité prophétique en leur assignant un rôle « honorifique » et de soutien, en particulier financier mais dépourvu de toute responsabilité dans la communauté[158].

Et Price conclut : « Dans cette esquisse hypothétique de l'évolution de la péricope de Marthe et Marie, j'ai suggéré qu'il était nécessaire de poser en principe plusieurs étapes de transmission, et non pas une seule, comme l'avaient fait Schüssler-Fiorenza, et d'autres. Trop d'empreintes digitales, trop de traces d'arguments contradictoires, semblent visibles dans ce bref récit pour que son état d'origine soit identique à ce que nous avons maintenant. […] nous devons soupçonner que la survie des divers détails significatifs dans notre péricope dénote l'accumulation de traditions, à la manière de crustacés accrochés à un rocher. S'ils n'avaient aucune utilité, ils ne seraient pas là »[159].

Dans son ouvrage *The Double Message*, paru en 1990, Turid Karlsen Seim, tout en restant proche de E. Schüssler-Fiorenza sur quelques points, s'en démarque nettement et

[157] Fee lit « peu de chose nécessaire » tandis que Baker retient « une chose est nécessaire ».
[158] op. cit. p. 175-189.
[159] op. cit. p. 188.

adopte une position plus nuancée qu'elle, en posant que, *a priori*, le jugement sur Luc par rapport aux femmes ne peut être univoque mais qu'il livre un double message : les femmes occupent certes une place et des fonctions importantes dans l'œuvre de Luc et dans sa communauté mais, selon l'expression d' E. Parmentier « dans un espace restreint et réservé aux femmes : la maison »[160]. Seim, comme nous l'avons évoqué précédemment, estime que, à l'époque de Luc, les hommes et les femmes avaient des domaines d'influence qui leur étaient propres : sphère publique pour les hommes, sphère privée pour les femmes. Cependant,

Dans une critique à peine voilée de Schüssler-Fiorenza, Seim expose sa propre méthode : « En lisant Luc, j'essaie de comprendre la construction du texte et non de reconstruire une autre histoire ou un sous-texte qui se servirait de Luc comme prétexte. En général, ma lecture ignore l'historique derrière la toile de Luc et se concentre sur le texte tel qu'il se présente »[161].

T. K. Seim s'oppose encore à Schüssler-Fiorenza dans l'analyse des significations des termes de la famille de διακονέω[162] . Elle affirme que, contrairement à ce que soutient Schüssler-Fiorenza, ces termes, en Lc-Ac sont liés à un contexte de repas et doivent recevoir un sens concret sans lien avec une situation ecclésiale ou communautaire. Or, dans l'œuvre de Luc, aucun passage ne permet de supposer qu'il y ait une relation entre le service d'un repas et une responsabilité dans la communauté[163] ; pour justifier cette affirmation, Seim propose l'exemple de Rm 16, 1 présentant Phoebé διάκονος (on notera la forme au masculin) et προστάτις sans qu'il soit clairement dit qu'elle était responsable d'une communauté.

Seim ajoute[164] : « Essayer de lire le récit de Lc 10, 38-42 à partir d'un sous-texte reconstruit, en présupposant que le but particulier et essentiel de Luc était de contester le rôle de Marthe dans un leadership diaconal met en évidence des prises de conscience subtiles, particulièrement au sujet de Marie. Mais celles-ci sont fondées sur l'hypothèse d'un usage technique universellement répandu des termes admettant la racine διακον- ;

---

[160] P. Daviau et E. Parmentier, *Marthe et Marie en concurrence ? des Pères de l'Église aux commentaires féministes*, Montréal, Mediaspaul, 2012, p. 132.

[161] T. K. Seim, « The Gospel of Luke », in E. Schüssler-Fiorenza (dir.), *Searching the Scriptures*, *A Feminist Commentary*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1998, p. 729.

[162] K. T. Seim, *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, Edinburgh, T & T Clark, 2004.

[163] op. cit. p. 99.

[164] op. cit. p. 100.

et, comme cela a été présenté brièvement ci-dessus, ces hypothèses sont problématiques. »

De même que Schüssler-Fiorenza, Seim, dans une démarche intertextuelle[165], s'appuie sur Ac 6,1-7 pour mettre en évidence la « fluidité » du terme διακονία et la liberté relative dont use Luc pour établir des liens internes dans l'ensemble de son œuvre. En effet, lorsque, en Ac 6,2 les Douze renoncent à servir les tables (διακονεῖν τραπέζαις) la raison invoquée est leur préférence pour le service de la Parole (τῃ διακονίᾳ τοῦ λόγου) (Ac 6,4). Et Seim conclut que l'utilisation par Luc de la même racine διακον- pour évoquer aussi bien le service de la Parole que celui des tables, indique que lui-même comprend l'apostolat comme un service.

Pour Seim, διακονία n'est donc pas un terme univoque chez Luc et celui-ci l'utilise aussi bien dans un sens positif, comme en Ac 6,4 (διακονία τοῦ λόγου) pour un service assuré par des disciples masculins, que dans un sens relativement négatif comme en Lc 10,40 (Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν) visant un rôle subalterne dévolu aux femmes. Seim en conclut que l'on observe chez Luc des variations dans la signification de διακονία et que Luc témoigne ainsi d'une réelle dynamique[166] dans l'emploi de la racine διακον-.

4.3.2. Une approche équilibrée et féconde : Pierrette Daviau et Elisabeth Parmentier (2012)

Nous avons remarqué que, aussi bien dans l'interprétation de Schüssler-Fiorenza que dans celle de T. K. K Seim, le terme διακονία joue un rôle essentiel.

La thèse de E. Schüssler-Fiorenza[167] soutient que Luc écrit pour une communauté de premiers chrétiens auxquels il donne des instructions pour vivre selon l'esprit chrétien. Marthe et Marie, sans doute connues de la communauté, incarnent deux types de disciples et leur histoire est racontée par Luc pour recommander à la communauté un mode de fonctionnement. La διακονία de Marthe et de Marie ne concerne pas le fait de servir et/ou préparer un repas mais renvoie à un ministère ecclésial et les véritables enjeux du récit sur Marthe et Marie, étrangers au service du repas, sont d'ordre socio-historique.

---

[165] T. K. Seim, *The Double Message…*, p.110.

[166] T. K. Seim, *The Double Message…*, p. 105, n.22).

[167] J'emprunte les éléments de cette synthèse à E. Parmentier, *Marthe et Marie en concurrence ?*..p. 110-112.

Par ailleurs, contrairement à la position de Schüssler-Fiorenza, la *thèse de Seim*[168]affirme que, chez Luc d'une part les femmes ont des fonctions importantes dans la communauté mais restent confinées dans la maison et que, d'autre part, la racine διακον- est généralement liée à des contextes de repas, mais, comme l'exprime Seim elle-même « il est difficile d'établir avec certitude que les fonctions de bienfaiteur et le statut de patron induisait aussi celui de leadership de la communauté. Aucun texte ne lie clairement ces fonctions. »[169]

Autrement dit, en considérant les interprétations proposées par les deux exégètes féministes, Schüssler-Fiorenza et Seim, nous sommes confrontés à deux commentaires pratiquement inconciliables.

L'approche que proposent Pierrette Daviau et Elisabeth Parmentier[170] permet de sortir d'une telle impasse non pas en proposant une nouvelle étude exégétique de la péricope mais en donnant la parole à des commentateurs et théologiens de l'Antiquité, du Moyen-Âge, de la Réforme et de l'époque contemporaine.

Ainsi, les deux auteurs s'attachent à élucider le fonctionnement de la démarche d'interprétation « dans le va-et-vient entre le texte biblique et ses commentaires »[171], car, n'étant « en principe qu'un regard second, au service du texte biblique » le commentaire peut constituer une « re-création de celui-ci, parfois peu soumise à l'intention véritable du texte »[172], et pas seulement une explication. Il s'agit alors de repérer comment fonctionne le commentaire et quelle est son influence dans la réception du texte biblique.

Plutôt que de proposer des réponses, les auteurs s'emploient à détecter en quels endroits le texte induit des ambivalences et s'interrogent sur l'origine de ces ambivalences : Faut-il les attribuer au texte lui-même ou à la compréhension qu'en a eue la tradition chrétienne ? Quelle figure de disciple[173] le texte construit-il ? Quel type de relation le texte suggère-t-il entre les deux figures féminines de Marthe et Marie ? Sont-elles complémentaires ou en opposition ? Ont-elles une fonction d'exemplarité ?

---

[168] Les éléments de cette synthèse proviennent de E. Parmentier, *Marthe et Marie en concurrence ? des Pères de l'Eglise aux commentaires féministes*, p. 132-139.

[169] T. K. Seim, *The Double Message*, p. 99-100.

[170] P. Daviau et E. Parmentier, *Marthe et Marie en concurrence? Des Pères de l'Eglise aux commentaires féministes*,.Montréal, Médiaspaul, 2012.

[171] P. Daviau et E. Parmentier, *Marthe et Marie en concurrence?...*, p. 8-10.

[172] Ibid.

[173] Pour les auteures, la place de la péricope dans l'évangile de Luc (entre la parabole du Samaritain et l'enseignement sur la prière) indique que l'intention de Luc est de préciser ce que doit être le disciple idéal.

Enfin, pour les auteures, les divergences d'interprétation, constatées entre Schüssler-Fiorenza, auteur d'une « exégèse pionnière et généreuse mais trop souvent encore teintée de revendication idéologique »[174] et Seim, proposant une « analyse féministe plus différenciée »[175], reposent sur ce qu'elles nomment les « nœuds » du texte : l'expression ἀγαθήν μερίδα (la bonne/meilleure part), le terme διακονία, la mention de la « maison » (οικία/οἶκος) de Marthe.

Ces approches féministes, comme le rappelle E. Parmentier, s'inscrivant dans le contexte socio-culturel de « la libération de la femme et de la conquête de droits égaux à ceux de l'homme »[176], se caractérisent par la diversité des positions, conduisant à des théologies marquées par leur pluralité et l'affirmation que les textes bibliques, dès l'origine du christianisme, ont été écrits et analysés dans une perspective masculine.

4.3.3. Comment ces approches féministes peuvent-elles influencer et enrichir l'étude des textes et l'histoire institutionnelle des trois premiers siècles ?

Une fragilité de l'exégèse féministe réside dans le fait que, par son origine, elle est, comme le rappelle Olivette Genest[177], une « exégèse engagée, fondée sur un "parti pris" pour les femmes » et reposant sur « l'idéologie du féminisme [qui] lui fournit théorie, méthode et procédés opératoires ». Cependant, on ne peut assimiler fragilité et faiblesse et plutôt que de parler de « parti pris », ne faudrait-il pas comprendre la démarche de l'exégèse féministe comme une option préférentielle pour les femmes ?

Cependant, ces approches féministes, quelles que soient les conclusions de leurs auteur(e)s sur le sens de la péricope de Marthe et Marie, ont pour visée, suivant l'expression d'E. Parmentier, de « délivrer [le texte] du « poids du patriarcat »[178] car, toujours selon E. Parmentier explicitant les motivations des exégètes féministes « l'Ecriture est à la fois cause et conséquence d'une vision patriarcale, androcentrique et sexiste du monde, qui a légitimé la subordination ou la marginalisation, voire

---

[174] D. Fricker, « Pierrette Daviau, Élisabeth Parmentier, *Marthe et Marie en concurrence ? Des Pères de l'Église aux commentaires féministes* », *Revue des sciences religieuses*, 87/2 | 2013, 253-265.

[175] Ibid.

[176] Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1993, p.59.

[177] O. Genest, « Théories féministes dans l'interprétation de la Bible », in J.P. Prévost et alii, *Des femmes aussi faisaient route avec lui, Perspectives féministes sur la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 59.

[178] E. Parmentier, *Les filles prodigues, Défis des théologies féministes*, Labor et Fides, Genève, 1999, p. 97.

l'oppression des femmes (et des esclaves) pendant de nombreux siècles »[179].

Or, la subordination et la marginalisation des femmes sont perceptibles dès les trois premiers siècles du christianisme dans l'histoire institutionnelle de l'Église naissante[180], non seulement à travers les textes bibliques eux-mêmes, mais aussi dans les documents, tels que la *Tradition Apostolique*, les *Constitutions Apostoliques*, la *Didascalie* ou la Constitution Apostolique des Apôtres, qui, dans le but de présenter une organisation complète de la communauté, fournissent des indications précieuses sur ce que pouvait être l'organisation de l'Église[181] dans les premiers siècles

4.3.4. Mais en définitive, ces approches féministes ne montrent-elles pas que nous sommes, malgré nous, enfermés dans des lectures traditionnelles ?

Comme le constate Susan Ross[182], « en abordant de façon nouvelle l'anthropologie biblique ou le langage de la Révélation, en traitant de questions aussi sensibles que l'éthique sexuelle, le leadership ecclésiastique ou la dimension politique de la liturgie, le courant féministe a contribué à un important renouvellement de la réflexion théologique. Mais si cette tendance a largement modifié les perspectives de la discipline, elle semble aujourd'hui rencontrer ses limites dans la mesure où elle n'a pu influencer en aucune manière les orientations du magistère romain. » Pour s'en convaincre, il suffit de lire avec attention, dans le document de la Commission biblique pontificale[183], la fin du paragraphe consacré à l'exégèse féministe soulignant les « dangers » de celle-ci.

Au cours de ce survol d'un siècle d'interprétations de la péricope lucanienne, nous avons pu constater que les évolutions observées dans la compréhension de l'histoire de

---

[179] Ibid.

[180] Cet aspect fera l'objet de la troisième partie de notre recherche : « Réception et traductions institutionnelles » (ch. 5 et 6).

[181] Telles que l'organisation ecclésiastique, les ordinations, la discipline du catéchuménat et le rite de l'initiation chrétienne…L'ensemble de ces documents, réunis en plusieurs collections a reçu de la part d'A. Faivre, l'appellation plus générale de « Documentation canonico-liturgique ». Une présentation détaillée en est donnée par A. Faivre dans son ouvrage *Naissance d'une hiérarchie, Les premières années du cursus clérical*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 37-152.

[182] Susan A. Ross, « Féminisme et théologie », *Raisons politiques* 2001/4 (n° 4), p. 133-146

[183] Ce paragraphe de la Commission biblique pontificale est cité ci-dessus (p. 182). Il est à noter que, dans le document de la Commission, ce dernier alinea soit assorti d'une note précisant, à la demande des opposants, le résultat du vote à son sujet : sur 19 votants, 11 voix favorables, 4 voix négatives et 4 abstentions.

Marthe et Marie sont liées à des contextes particuliers.
Deux grandes tendances ont été repérées dans les interprétations pour la période 1901-2009 : Marthe à la cuisine et Marthe hors de la cuisine mais dans l'Eglise.
Se croisant avec ces deux tendances, trois thématiques ont été dégagées : (1) le service du Christ avec, en arrière-plan le service d'un repas, (2), le service d'Eglise, dans les premières communautés, se rapportant à l'accueil, simple et frugal, des prédicateurs itinérants (3) la question des ministères féminins comme actualisation féministe du service de la communauté.

Après avoir envisagé la question de son interprétation contemporaine, nous nous tournons maintenant vers les premières générations chrétiennes, et plus précisément celles de la période 180-260, pour lesquelles s'est posé le problème de la réception de notre péricope et celui du contexte de cette réception.

TROISIÈME PARTIE

RÉCEPTION PAR LES PREMIÈRES GÉNÉRATIONS CHRÉTIENNES ET TRADUCTIONS INSTITUTIONNELLES

CHAPITRE 5

RÉCEPTION PAR LES PREMIÈRES GÉNÉRATIONS CHRÉTIENNES

Notre rapide parcours à travers l'évangile de Luc puis le livre des Actes nous a permis de constater un rétrécissement dans le rôle reconnu aux femmes chrétiennes dans la communauté. Si elles sont assez largement représentées, elles apparaissent, selon E. Tetlow[1], silencieuses, croient, prient et ont besoin d'être guéries[2]. Ce durcissement vis-à-vis de la femme chrétienne, étranger à l'attitude de Paul en Ga 3,28 « il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ », va se confirmer dans les Pastorales puis dans les commentaires ou les allusions à la péricope de Marthe et Marie au début de l'ère patristique pour lesquels la subordination de la femme est fondée sur l'Écriture même.

5.1. Les Pastorales, premier témoin de la toute première réception de Lc 10,38-42

Désignées comme « épîtres pastorales », les deux lettres à Timothée et la lettre à Tite sont considérés par certains commentateurs comme « un ensemble homogène et significatif »[3] manifestant comme le remarque Gourgues, citant Koestler, une « unité par leur langage, leurs conceptions théologiques et leur intention »[4]. D'autres commentateurs[5], à l'opposé,

---

[1] E. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament*, p. 107.

[2] Ces récits de guérison n'apparaissent que dans l'évangile et sont totalement absents des Actes. Par exemple : Lc 4,38-39 (la belle-mère de Pierre) ; Lc 8,40-48 (l'hémorroïsse) ; Lc,13,10-17 (la femme possédée d'un esprit mauvais).

[3] E. Cothenet développe ce point de vue concernant « Les ministères ordonnés dans les Pastorales », dans son ouvrage *Exégèse et liturgie, II*, Lectio Divina 175, p. 299. C'est également la position de Dunn (« The First and the Second Letters to Timothy and the Letter to Titus,» in *The Interpreter's Bibl*e, Nashville, 2000, p. 775-880) ou de Marshall pour lequel « les lettres [1-2 Tm et Tt] peuvent être envisagées comme un groupe d'écrits » (*A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, 1999, p. 1). Quelques années plus tard, B. Fiore estime que « en raison des ressemblances présentes dans les trois épîtres pastorales et les différences avec les autres lettres pauliniennes, ce commentaire considère ces lettres comme une unité à l'intérieur de la correspondance paulinienne » (B. Fiore, *Pastoral Epistles. First Timothy, Second Timothy, Titus*, Collegeville, 2007). Tous cités par Gourgues (*Les deux lettres*…, 2009, p. 40).

[4] H. Koester, *Introduction to the New Testament, II*, Philadelphie, 1982, p. 297.

[5] Parmi lesquels, dès 1991, Murphy-O'Connor met en évidence des oppositions entre, d'une part, la deuxième lettre à Timothée et, d'autre part, 1 Tm et Tt. Il estime indispensable de maintenir l'étude de chacune des trois lettres séparément et, en particulier de distinguer 2 Tm des deux autres épîtres (« 2 Timothy Contrasted with 1 Timothy and Titus », *Revue biblique 98*, p. 403-418). De même Fee, « Toward a Thelogy of 2 Timothy – From a Pauline Perspective » in *The SBL Seminar Papers*, Atlanta, 1997, p. 732-749 (cité par Gourgues, *Les deux lettres*…, p. 20).

sans pour autant minimiser des affinités entre les trois lettres, renoncent à ce qu'elles soient « lues et interprétées comme une unité »[6].

La question de l'auteur et de la datation des Pastorales

Une majorité d'auteurs modernes, s'appuyant notamment sur des considérations d'ordre linguistique et stylistique ainsi que sur des indices d'une organisation ecclésiale plus avancée[7] que celle des communautés destinataires des autres lettres de Paul, attribuent la rédaction des Pastorales à un rédacteur attaché à l'héritage paulinien et désireux de renforcer l'organisation ecclésiale locale[8] en réaction au gnosticisme naissant, plutôt qu'à un disciple de celui-ci[9].

De fait, la question de l'auteur des Pastorales – authenticité ou pseudépigraphie – et de leur datation, est discutée depuis le 19e siècle. La division des exégètes et des commentateurs[10] sur ces questions rend délicate une conclusion définitive. Nous nous en tiendrons, sur ce point, aux conclusions de R. E. Brown estimant qu'« environ 80 à 90 % des spécialistes modernes s'accordent sur le fait que les Pastorales ont été écrites après la mort de Paul, et la majorité d'entre eux accepte la période de 80 à 100 comme le contexte le plus probable pour leur composition ».

---

[6] C'est la position de Gourgues (*Les deux lettres à Timothée, La lettre à Tite*, p. 39-42) qui étudie chacune des trois lettres « pour elle-même, telle qu'elle se présente à l'intérieur d'un corpus diversifié » et propose, à l'occasion, des rapprochements entre elles. C'est également celle de Fuchs (2003), de Towner (2006) et déjà de Moffatt (1901). Pour ce dernier, la désignation de « pastorales » pour ces épîtres ne se justifie que par des raisons de commodité. Cependant, dès le 13e siècle, Thomas d'Aquin commentant 1 Tm, qualifie celle-ci de *quasi pastoralis regula* (Super Primam Epistolam ad Timotheum Lectura, II, 7 ; texte latin disponible sur le site : http://www.corpusthomisticum.org ; Université de Navarre ; consulté le 19/12/16).

[7] Sur ce point, on peut consulter A. Faivre, « Les épîtres Pastorales et l'émergence des questions de statut », in *Ordonner la fraternité, Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, p. 71-72.

[8] C'est la position de R. E. Brown (*Que sait-on du Nouveau Testament*, p. 715).

[9] R. E. Brown (*Que sait-on du Nouveau Testament*, traduit de l'anglais par J. Mignon Présentation de P. Debergé, Paris, Bayard, 2000, p. 718) souligne que « l'atmosphère et le vocabulaire des Pastorales sont très proches de Lc-Ac, au point que certains [cf. J. D. Quinn dans Talbert, *Perspectives on Luke-Acts*, p. 62-75] ont pensé que la même personne les avait écrits ou que l'un de ces ensembles avait été écrit en dépendance partielle de l'autre ».

Y. Redalié, (« Les épîtres pastorales (1 et 2 Timothée ; Tite) », in *Introduction au Nouveau Testament, Son histoire, son écriture, sa théologie*, 4e édition revue et augmentée, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 335) note également les affinités de langage et de thèmes théologiques avec Lc-Ac, conduisant à l'attribution à Luc des trois épîtres.

Y. Rédalié signale, par ailleurs, que plusieurs études contemporaines dont celle de Dennis R. McDonald, *The Legend and the Apostle : the Battle for Paul and Canon*, Philadelphia, Westminster Press, 1983, mettent l'accent sur les points de contact entre les Actes apocryphes de Paul (2e siècle) et certains motifs et personnages des Pastorales. R. E. Brown va dans le même sens et rappelle que, pour certains commentateurs, les Pastorales auraient pu être rédigées pour « corriger » les *Actes de Paul et Thècle* qui insistent beaucoup sur la virginité et présentent une femme enseignant des hommes.

[10] Sur ce point, on pourra consulter la thèse de M. Duwelz (« Sotériologie et théologie du ministère dans la 1ère lettre à Timothée », Strasbourg, 2010, p.31) qui donne une bibliographie détaillée (période 1920-2000) concernant les différentes positions en présence.

L'hypothèse formulée par Brown[11], pour tenter de rendre compte de la distance entre Paul et l'écrivain des Pastorales est partagée par de nombreux exégètes dès le début du 20e siècle[12]. Certains[13] soutiennent que les Pastorales ont été écrites par le secrétaire de Paul qui serait à l'origine des différences linguistique et théologique entre les épîtres « de Paul » et les Pastorales ; d'autres auteurs[14] pensent que les Pastorales sont le résultat d'une compilation d'extraits de lettres de Paul, mise en forme par un auteur anonyme; d'autres[15] enfin voient dans l'auteur des Pastorales un chrétien du premier siècle tenant Paul en grande estime. Le candidat le plus probable, dans cette dernière hypothèse, serait l'auteur de Lc-Ac.

Depuis le début du 20e siècle, et même la fin du 19e siècle, la discussion critique sur la question de l'auteur des Pastorales, et de 1 Tm en particulier, a donc mis en doute l'attribution à Paul de la rédaction de 1-2 Tm et Tt. Nous sommes donc vraisemblablement en présence d'écrits de la 3e génération chrétienne, rédigés au tournant du 1e siècle, par un disciple éloigné de Paul, bénéficiant de son autorité et

---

[11] R. E. Brown (*Que sait-on du Nouveau Testament*, p. 718) mentionne la possibilité que, compte tenu de leur proximité d'atmosphère et de vocabulaire, Lc-Ac et les Pastorales soient du même auteur ou que l'un des deux ensembles ait été écrit en dépendance de l'autre. A l'appui de cette hypothèse, Brown relève des similitudes dans les sujets abordés : il est fait mention de presbytres dans chaque ville en Tt 1,5 et Ac 14,23 ; des presbytres/épiscopes/surveillants en 1 Tm 3,2 et Tt 1,5-9, de même qu'en Ac 20,17.28 ; la situation des veuves âgées est abordée en 1 Tm 5,5.9 et en Lc 2,36-37 ; le récit d'un adieu de Paul est présent en 2 Tm 3,10-4,8ainsi qu'en Ac 20,18-35.
C'est également la position tenue par Y. Redalié, (*Paul après Paul*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 14-19 et « Les épîtres pastorales », in *Introduction au Nouveau Testament, Son histoire, son écriture, sa théologie*, 4e édition revue et augmentée, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 336 et 345-346) qui précise, en outre, que les études récentes ont pour objectif de mettre en lumière la complexité du phénomène pseudépigraphique des Pastorales, la diversité des causes, de ses formes et de ses motivations

[12] Dès 1830, H. A. Schott, propose « timidement » Luc comme auteur des Pastorales. En 1909, R. Scott, *The Pauline Epistles : A critical Study*, T &T Clark, Edinburgh, se propose d'établir une théorie de la paternité des Pastorales basée sur leurs caractéristiques de pensée et de style (mots et thèmes significatifs, phrases significatives). L'intérêt de sa recherche, pour notre propos, réside dans le fait que, pour la première fois, se trouvent présentés et commentés, de manière détaillée un certain nombre de parallèles entre les Pastorales et Lc-Ac (Chapitre X « The Pastorals-Luke », p. 329-374).

[13] G. W. Knight, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*, William B Eerdmans Publishing Co, 1992.; Reprint 2013 (cité par R. E. Brown, p. 718).

[14] C'est le cas de P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, Oxford, 1921; et de A. T. Hanson, *The pastoral Letters: Commentary on the First and the Second letters to Timothy and the Letter to Titus*, The *CMCNEB*, Cambridge University Press, 1966 (tous deux cités par R. E. Collins, *Letters that Paul Did Not Write*, 2005[2]

[15] Parmi lesquels : C.F.D. Moule, « The Problem of the Pastoral Epistles : A Reappraisal » in *Essays in New Testament Interpretation*, Cambridge University Press; 2009, p. 113-132) qui considère que l'auteur le plus probable de 1 Tm et Tt serait le même que celui de Lc-Ac. Les arguments qu'il développe en faveur de la paternité lucanienne des Pastorales sont encore essentiellement d'ordre textuel. Son étude statistique porte sur :1) le nombre de mots qui apparaissent à la fois dans les Pastorales et uniquement en Lc-Ac ; 2) la présence de « mots significatifs » fonctionnant comme des échos de l'évangile de Luc dans les épîtres pastorales, en s'appuyant sur les travaux Robert Scott (*The Pauline Epistles : A critical Study*, 1909).; Citons également S. G. Wilson, Luke and the Pastoral Epistles, London: SPCK, 1979 ; J. D. Quinn, « The Last Volume of Luke: The Relation of Luke-Acts to the Pastoral Epistles », in H. Talbert, ed., *Perspectives on Luke-Acts, p.* 63.

manifestant une très relative continuité avec la pensée de celui-ci.

Pour cette section, nous suivrons d'assez près les travaux de Michel Gourgues (2013) qui proposent une exploration d'ensemble concernant l'attitude du christianisme primitif vis-à-vis de la femme[16], depuis la proclamation de Ga 3,28 que nous avons rappelée plus haut, jusqu'à, deux générations plus tard, les prescriptions de 1 Tm 2 au sujet de la soumission de celle-ci dans le cadre social et son silence dans l'assemblée chrétienne[17].

Le passage le plus étudié et discuté des Pastorales : 1 Tm 2,8-15

Bien qu'elle apparaisse comme une lettre adressée à une personne particulière présentée comme assurant la continuité de l'action de l'apôtre, « Paul apôtre […] à Timothée, fils légitime dans la foi » (1 Tm 1,1), 1 Tm s'attache à donner des instructions pratiques et prodiguer des exhortations pour l'organisation et l'animation de la communauté chrétienne, sur fond de crise comme en témoignent l'adresse à Timothée « demeure à Ephèse pour enjoindre à certains de ne pas enseigner une autre doctrine » (1,3) et les exhortations à la subordination/soumission des femmes dans le culte (2,8-15), et des esclaves afin que « le nom de Dieu et la doctrine ne soient pas blasphémés » (6,1).

La volumineuse bibliographie[18] relative à 1 Tm 2,8-15, témoigne de ce que l'herméneutique de ce passage, depuis plus d'un siècle et particulièrement depuis les vingt-cinq dernières années, est au centre de la question de la femme dans l'Eglise.

Relisons d'abord le texte :

> « Je veux donc que les hommes prient en tout lieu, levant vers le ciel des mains saintes […] Quant aux femmes, qu'elles aient une tenue décente, […] Que la femme se laisse instruire en silence, en toute soumission (ἐν πάσῃ ὑποταγῇ).
> Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni d'exercer un rôle dominant par rapport à l'homme mais qu'elle se tienne en silence.
> C'est Adam, en effet, qui fut formé le premier. Eve ensuite. Et ce n'est pas Adam qui fut séduit, mais c'est la femme qui, séduite, s'est retrouvée dans la transgression. Mais elle sera sauvée par sa maternité, à condition de persévérer dans la foi, l'amour et la sainteté, avec modestie. »[19]

---

[16] L'auteur s'y interroge sur la réalité d'une évolution qui, partant de l'attitude ouverte de Jésus, ferait de Paul un artisan majeur du durcissement progressif à l'égard de la femme. Gourgues estime que cette évolution correspond plutôt à l'effet pervers de la légitime inculturation de la foi ayant conduit à affadir la nouveauté évangélique.

[17] M. Gourgues, *Ni homme ni femme, L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme. Evolutions et régressions*, Paris, Cerf, 2013.

[18] Ne serait-ce que pour la période récente (1975 à 2008), M. Gourgues (*Les deux lettres à Timothée, La lettre à Tite*, p. 107) a recensé une trentaine d'articles et d'ouvrages.

[19] Le texte retenu par Nestle-Aland (28^{e} éd.) est : 8 Βούλομαι οὖν προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας ἐν παντὶ τόπῳ ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ. 9 Ὡσαύτως [καὶ] γυναῖκας ἐν καταστολῇ κοσμίῳ μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς, μὴ ἐν πλέγμασιν καὶ χρυσίῳ ἢ μαργαρίταις ἢ

Ce passage marque un net durcissement par rapport à Ga 3,28 et même par rapport à Col 3,18-19 et Ep 5,21-24. Ce durcissement se manifeste dans le silence, la discrétion et la modestie exigés des femmes dans les assemblées liturgiques et dans l'exhortation à se laisser instruire en silence, en toute soumission, (ἐν πάσῃ ὑποταγῇ) (v. 11), assortie d'une interdiction d'enseigner (διδάσκειν) et d'exercer un rôle dominant par rapport à l'homme (v. 12). En raison de son caractère général et définitif cette interdiction peut difficilement être rapprochée de l'interdiction prononcée par Paul en 1 Co 14,34 dans le cas particulier d'un désordre troublant la communauté de Corinthe.

Cependant, il serait possible, comme le suggère Gourgues[20], de comprendre cette dernière affirmation comme une réaction au mouvement encratite recommandant « le rejet du mariage […] accusant de façon détournée Celui qui a fait l'homme et la femme en vue de la procréation » (*Adv. Haer*. I 28,1).

Enfin, et cela pour la première fois dans le corpus paulinien, le rédacteur de 1 Tm, après avoir énoncé l'interdiction d'enseigner et la nécessaire soumission féminine, les justifie en s'appuyant sur l'Écriture, et plus précisément encore sur le récit fondateur de la création de l'homme et de la femme (2,13-14).

Intérêt de la péricope

1) Transposer le modèle social dans l'Église

Ainsi, cette péricope est intéressante à plus d'un titre. Non seulement, comme le recommandent déjà Col 3,18 (« épouses, soyez soumises [ὑποτάσσεσθε] à vos maris comme il se doit dans le Seigneur ») et Ep 5,22 (« femmes soyez soumises [ὑποτασσw] à vos maris comme au Seigneur »), notre péricope soutient le type ambiant des relations sociales fondées sur la soumission de la femme, mais encore, comme le souligne

---

ἱματισμῷ πολυτελεῖ, 10 ἀλλ' ὃ πρέπει γυναιξὶν ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν, δι' ἔργων ἀγαθῶν. 11 Γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ· 12 διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. 13 Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὔα. 14 καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν· 15 σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης·

Le plan de la péricope fait apparaitre le positionnement de l'auteur sur le comportement attendu des femmes dans l'assemblée liturgique : exhortée à la passivité, « que la femme soit instruite en silence, en toute soumission (2,11) puis interdite d'enseignement « je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de prendre autorité sur un homme » (2,12). Vient ensuite, avec les v. 13-14, le fondement scripturaire de la subordination exigée de la femme (Gn 2 : « Adam fut formé le premier » et Gn 3 « la femme qui, séduite, s'est retrouvée dans la transgression… »). Le v. 15 affirmant que « elle sera sauvée par sa maternité », valorise, en conclusion, son rôle de procréation.

[20] M. Gourgues, *Les deux lettres à Timothée, La lettre à Tite,* p.115.

Gourgues[21], elle opère la transposition de ce modèle social à l'intérieur des assemblées chrétiennes.

On notera, par ailleurs, la différence essentielle entre 1 Tm 2,8-15, qui ne semble pas se rapporter uniquement à la prière mais plus largement au comportement habituel de la femme, et les deux passages étudiés dans notre première partie, 1 Co 11,5[22] et 1 Co 14,33b-35[23] dans lesquels Paul ne fait aucune référence au modèle social de la soumission de la femme.

2) S'appuyer sur l'Écriture pour justifier les choix

Enfin, l'intérêt de ce passage réside également dans le fait que, pour la première fois dans le corpus paulien, c'est en prenant appui sur l'Écriture (1 Tm 13-14) que cette transposition est accomplie et justifiée.

Cependant, on peut remarquer que, bien que l'argument scripturaire – Adam fut formé le premier – soit invoqué, aussi bien en 1 Co 11,8[24] qu'en 1 Tm 2,13[25], en référence à Gn 2,21-23, les conclusions diffèrent. En 1 Co 11, pour Paul, bien que l'homme fût créé en premier, aussi bien tout homme (tête nue) que toute femme (tête couverte) peuvent prophétiser dans l'assemblée, tandis que pour l'auteur de 1 Tm 2, le fait que la création de l'homme ait précédé celle de la femme suffit à justifier la soumission de celle-ci et à l'exclure de toute fonction d'enseignement. Plus encore, pour achever sa démonstration, l'auteur évoque le récit de de Gn 3, décrivant Ève séduite[26] par le serpent, transgressant l'ordre divin et entrainant l'homme dans sa chute. Seule la maternité permettra à la femme d'être sauvée, si toutefois elle « persévère dans la foi, l'amour et la sainteté, avec modestie » (1 Tm 2,15). Ne pourrait-on pas déceler, dans cette accumulation de conditions, les prémices de la situation paradoxale, et inconfortable, de la femme dans l'Église ?

---

[21] M. Gourgues, *Les deux lettres à Timothée, La lettre à Tite*, p. 108.

[22] 1 Co 11,5 : « Mais toute femme qui prie ou prophétise tête nue fait affront à son chef ».

[23] 1 Co 14,33b-35 : « Comme cela se fait dans toutes les Eglises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées : elles n'ont pas la permission de parler ; elles doivent rester soumises, comme dit aussi la Loi. Si elles désirent s'instruire sur quelque détail, qu'elles interrogent leur mari à la maison. Il n'est pas convenable qu'une femme parle dans les assemblées ».

[24] 1 Co 11,8 : « Car ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme. »

[25] 1 Tm 2,13 : « C'est Adam, en effet, qui fut formé le premier. Eve ensuite. »

[26] Brown (*Que sait-on du Nouveau Testament*…, p. 713) suggère que dans le contexte des faux enseignements menaçant la communauté d'Ephèse (1 Tm 1,3) et colportés par des veuves désœuvrées, celles-ci sont comparées à Eve qui, séduite par le serpent, trompa Adam.

Soumission exigée dans la lettre à Tite

Très proche de 1 Tm par son contenu traitant de la vie ecclésiale, la lettre à Tite utilise également le verbe ὑποτάσσω pour caractériser l'attitude qui sied aux femmes âgées :

> « Qu'elles [les femmes âgées] enseignent le bien, qu'elles apprennent aussi aux jeunes femmes à aimer leur mari, à être […] soumises à leur mari (ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν), pour que la parole de Dieu ne soit pas discréditée (βλασφημῆται) ». (Tt 2,3-5)

Ainsi, en Tt 2,5, est à nouveau évoquée la soumission féminine, avec ce même verbe ὑποτάσσω, qu'en 1 Tm 2,8-15, Col 3,18-22 et Ep 5,21-24. Mais nous avions remarqué que, dans ces deux derniers passages, l'exigence de soumission de la femme avait pour réciproque soit l'amour témoigné par son mari (Col 3,19), soit que cet amour a pour modèle celui du Christ à l'égard de l'Eglise (Ep 5,23).

Or, en Tt 2, ce ne sont plus les maris qui sont invités à aimer leur femme, mais les femmes doivent aimer leur mari (Tt 2,4) tandis que toute mention de réciprocité a disparu. L'appel à la soumission est motivé « d'abord et avant tout par un souci de conformité à un ordre socioculturel »[27] afin que « la parole de Dieu ne soit pas discréditée » (2,5b). Il semble bien que le rédacteur de la lettre à Tite redoute que la liberté de la femme chrétienne, dans une société dont la structure patriarcale est discrètement importée dans l'Eglise, n'entraine le discrédit de l'Evangile et de la foi chrétienne.

L'objectif de 1 Tm et de Tt concernant la soumission de la femme semble bien être motivé par la préoccupation de respecter l'ordre social et de se conformer au modèle dominant, autant que par la lutte contre les adversaires répandant de fausses doctrines. À notre connaissance, d'un point de vue historique, il n'existe pas d'indice que des femmes ou des groupes de femmes chrétiennes aient manifesté une opposition aux mesures édictées par l'auteur de 1 Tm ou de Tt. Cependant, l'insistance avec laquelle aussi bien 1 Tm que Tt reviennent sur la nécessaire soumission des femmes chrétiennes donne à penser que cela n'allait pas de soi dans les communautés.

Sur la question des femmes, nous avons pu observer ce que M. Gourgues considère comme un long cheminement avec avancées et reculs[28] depuis le « radicalisme » de Ga

[27] M. Gourgues, *Les deux lettres à Timothée, La lettre à Tite*, Paris, Cerf, 2009, p. 374-378.
[28] M. Gourgues, *Ni homme ni femme*, *L'attitude du premier christianisme*…, p. 143-147.

3,28 proclamant l'égalité homme/femme *en Christ*[29], s'infléchissant vers une forme de conservatisme exprimé dans les lettres aux Colossiens et aux Ephésiens, jusqu'à la « pointe extrême d'un durcissement progressif »[30] de 1 Tm, particulièrement sensible, comme le remarque J. D. Crossan[31], dans la position de « Paul » sur l'esclavage et sur la question de l'organisation patriarcale de la famille et de la société.

Au sujet de la place de la femme dans l'assemblée liturgique, nous avons vu que, aussi bien en 1 Co 11,1-16 qu'en 1 Co 14,34, Paul ne statue pas sur la place des femmes en Eglise, ni dans la société en général, mais qu'il règle un cas de désordre dans le cadre de l'assemblée cultuelle.

Avec Rm 16, Paul manifeste clairement que, pour lui, les femmes aussi bien que les hommes sont appelés par Dieu à être apôtres du Christ, et que l'égalité des sexes, qu'il reconnaît dans le mariage et dans la maisonnée, s'impose également dans l'assemblée chrétienne et l'apostolat.

Cependant, avec les lettres aux Colossiens et aux Ephésiens, nous voyons déjà se dessiner un durcissement progressif, contrastant avec la formulation de Ga 3,28 qui va aboutir aux propos de 1 Tm 2,8-15 Ainsi, alors qu'en Col 3,18-22 et Ep 5,21-24 la soumission exigée de la femme était « tempérée » par l'amour, nous constatons que aussi bien la première lettre à Timothée que la lettre à Tite durcissent le ton et témoignent, d'un point de vue féministe[32], de tendances assimilables à une forme de misogynie.

3) Cette évolution serait-elle due, comme le suggère Gourgues, aux effets pervers d'une adaptation à la culture gréco-romaine et d'une inculturation[33] de la foi ?

En effet, on observe dans le corpus paulinien une sorte « d'accommodement des premières générations chrétiennes aux structures et aux pratiques sociales »[34] qui aurait

---

[29] Cette déclaration d'égalité est présente également dans la formule baptismale de 1 Co 12,13, « Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. ». Celle-ci affirme l'égalité de tous – Juifs, esclaves ou hommes libres, femmes ou hommes – dans la communauté et efface ainsi toute distinction d'ordre hiérarchique.

[30] L'expression est empruntée à M. Gourgues en conclusion de son étude « Evolutions et durcissements : L'inculturation et ses risques » (*Ni homme ni femme*, p. 127-142).

[31] M. J. Borg & J. D. Crossan, *The first Paul, Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 2009, p. 31-58.

[32] Alice Dermience, *La « question féminine » et l'Église catholique, Approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2008, p. 30, conclut son étude sur « Féminisme et antiféminisme dans la tradition paulinienne » en posant la question d'une ségrégation de la femme dans l'Église catholique appuyée sur les Pastorales : « en adoptant le schéma de la famille patriarcale comme modèle de la communauté ecclésiale l'auteur reconnait que les femmes y ont leur place, mais à leur rang, inférieur, où elles forment un groupe distinct. Serait-ce déjà de la ségrégation ? Sans doute le point de départ ! »

[33] Voir note 38, ci-dessous précisant les termes inculturation/acculturation.

abouti à « émousser chez elles la conscience et l'affirmation concrète de la nouveauté évangélique en ce qui concerne la dignité et de la participation égale de la femme au salut et à la vie de la communauté »[35].

Le phénomène d'inculturation, cependant, ne peut, à lui seul, justifier l'interdiction prononcée en 1 Tm 2,11 comme une concession aux pratiques sociales ambiantes. Comme le remarque A. Faivre[36], deux options d'acculturation[37] étaient possibles : soit l'alignement sur les Écritures juives dans lesquelles la prophétie est exclusivement masculine, soit l'alignement sur la littérature prophétique judéo-chrétienne d'origine féminine[38]. Or, c'est le choix de l'option masculine qui a été fait, dans « une perspective de rejet de la production prophétique montaniste[39] » conduisant, avec des arguments tordant l'Ecriture, à éliminer la femme de toute responsabilité liée à l'enseignement.

---

[34] L'hypothèse d'une évolution du statut de la femme comme conséquence d'une inculturation de la foi chrétienne proposée par Gourgues aurait mérité d'être soutenue par des éléments significatifs sur le statut de la femme dans la culture et le droit gréco-romains, alors que ce statut n'est que très brièvement évoqué par la place réduite de la femme dans la société juive du 1e siècle « notamment à la synagogue où elle est était exclue de la lecture même des Ecritures », (*Ni homme ni femme*, p. 42).

[35] M. Gourgues, *Ni homme ni femme…*, p. 146-147.

[36] A. Faivre (*Chrétiens et Eglises*…, p. 324) analysant l'argumentation d'Origène (Commentaire sur 1 Co 14) au sujet du droit de prophétiser et de l'interdiction formulée aux femmes par 1 Tm 2,11, souligne que cette interdiction ne s'explique pas uniquement par une concession au monde environnant dans la mesure où, alors que dans les Écritures juives le prophétisme apparaisse comme essentiellement masculin, la littérature prophétique païenne fait une large part à la prophétie féminine.

[37] [37] D'un point de vue anthropologique, l'acculturation désignerait le processus par lequel un groupe humain s'adapte à un autre et assimile certaines de ses valeurs culturelles (G. Cossée de Maulde, sj, « Culture – Acculturation – Inculturation ; Sur la voie du vivre ensemble », 2010, p. 7)

Le mot « inculturation », selon Y. Labbé (« Le concept d'inculturation », *Revue des sciences religieuses* 80 n° 2 (2006), p. 205-215) renvoie « aux conditions, exigences et effets de l'insertion de l'Évangile dans les cultures ». Le terme « inculturation » est donc plus spécifiquement chrétien et renvoie à la manière d'adapter l'annonce de l'Evangile à une culture donnée. Bien que proche, il se distingue nettement du terme « acculturation », comme le précise Y. Labbé : « Jean-Paul II, on l'a dit, commencera par identifier acculturation et inculturation. Lorsque l'inculturation se distinguera, assez vite, comme concept théologique soutenant le projet de ré enraciner l'Évangile dans les cultures, l'acculturation restera le concept anthropologique qui avait été défini au cours du siècle pour analyser toutes formes d'échange entre cultures. » On peut donc estimer que l'utilisation de « acculturation » situe le propos dans une optique sociologique alors que « inculturation » vise plutôt l'aspect théologique du phénomène.

[38] Le recueil des *Oracles sibyllins* judéo-chrétiens, présenté dans les *Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987, p. 1037, rassemble d'une part des livres d'oracles d'une Sibylle juive et, d'autre part, pour la partie la plus récente, ceux d'une prophétesse chrétienne.

[39] Le montanisme ou « Nouvelle prophétie », apparu vers 170 en Asie Mineure (Phrygie) et dont Tertullien servit la cause vers la fin de sa vie, autorisait les femmes à célébrer l'eucharistie et le baptême, alors que, dans la Grande Eglise, celles-ci étaient écartées de toute responsabilité dans la communauté chrétienne.

En définitive, l'objectif des Pastorales nous semble double. Un premier objectif est explicité par Conzelmann et Lindemann[40] qui estiment que « les Pastorales manifestent la tentative – couronnée de succès dans l'histoire de l'Église – de donner une légitimité à l'organisation ecclésiale fortement hiérarchisée qui se mettait en place à la fin du 1e siècle en les faisant remonter à Paul et à faire ainsi de l'apôtre le garant durable d'un christianisme en train de s'instituer dans le monde ». Un deuxième objectif est proposé par Brown[41] qui considère que la préoccupation « pastorale » qui se manifeste en 1 Tm est fidèle à Paul dans la mesure où, s'il avait eu à s'opposer aux fausses doctrines développées dans la communauté et auxquelles l'écrivain des Pastorales est affronté, Paul lui-même aurait pu tenir de tels propos. Dans cette hypothèse, l'effacement du rôle des femmes constaté dans l'évangile de Luc et dans le livre des Actes[42] serait parfaitement en phase avec celui qu'exige 1 Tm 2,8-15.

Comme nous allons le voir dans la section suivante, une évolution du même type que celle que nous venons d'évoquer à grands traits est perceptible dans les commentaires bibliques patristiques ainsi que dans la littérature canonico-liturgique. Comme le remarque Aubert[43], à l'époque où fut rédigée la première lettre à Timothée, au tournant du 1e siècle, l'accroissement des communautés chrétiennes, aussi bien en nombre qu'en effectif, les obligea à mieux se structurer, à imaginer un cadre institutionnel plus fermes et, de fait, à abandonner un type « charismatique » au profit d'une organisation institutionnelle caractérisée par la triade épiscopes-presbytres-diacres.

5.2. Les commentaires et allusions au début de l'ère patristique : Marthe et Marie selon Lc 10,38-42

Si, comme le déclarait en 2003 P. Delage en ouverture du Colloque de La Rochelle[44], la réputation d'antiféministes, voire de machistes, des Pères de l'Église semble bien établie, quelques remarques de méthode nous paraissent cependant nécessaires au moment

---

[40] H. Conzelmann et A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Traduction et adaptation : P-Y Brandt, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 399.

[41] Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament,* p. 497 et 712.

[42] Cf. notre première partie, chapitre 2, p. 71.

[43] J. M. Aubert, *La femme, Antiféminisme et Christianisme*, Paris, Cerf/Desclée, 1975, p. 42-43. Pour un panorama complet sur la question de l'installation de l'Eglise, « dans le temps et dans l'espace » (A. Faivre, « Une identité en construction », dossier de travail, Strasbourg, 2003) et l'accélération de l'évolution des institutions dans les années 180-260, il est souhaitable de se reporter aux deux imposants ouvrages de Alexandre Faivre, *Ordonner la fraternité*, Paris, Cerf, 1992 et *Chrétiens et Eglises, des identités en construction*, Paris, Cerf, 2011.

[44] Actes du Colloques de La Rochelle, *Les Pères de l'Église et les femmes*, P. Delage éditeur, 2003, p. 5.

d'aborder les relectures de la péricope de Marthe et Marie dans les écrits de Clément d'Alexandrie (150-215), Irénée (130-202), « Hippolyte » (≈ 170-235), Tertullien (≈160-220) et Origène (185-253).

Madeleine Scopello[45] considère qu'une lecture attentive des réfutations des doctrines des gnostiques par les Pères de l'Église fournit, au détour d'un exposé théorique, des informations sur la place et le rôle des femmes dans les communautés gnostiques. Les renseignements ainsi glanés sont évidemment polémiques et peuvent être entachés de malveillance ou même être des faux. Mais M. Scopello estime que « dégagées de leur gangue polémique, ces informations patristiques peuvent se révéler de quelque utilité ». Ainsi, Irénée et Tertullien[46] ont abordé les problèmes suscités par les femmes au sein des mouvements gnostiques et en ont donné des portraits précis.

Gabriella Aragione, dans sa présentation sur « La réception de l'Écriture dans le discours sur les femmes aux I^{er} – II^{e} siècles »[47], fait l'hypothèse que les instructions données aux femmes au cours des trois premiers siècles, et la description idéalisée des comportements féminins correspondent au déroulement d'un processus d'identité assorti d'un besoin de reconnaissance publique. Dans son étude, elle introduit deux nuances importantes au sujet des enseignements que nous pouvons tirer des textes patristiques. Premièrement, pour les premiers chrétiens, la seule Écriture inspirée est celle héritée du judaïsme. Les auteurs chrétiens des premiers siècles ont ainsi élaboré des concepts, des arguments et des figures, en particulier les figures bibliques féminines pour parler *aux* et *des* femmes. Deuxièmement, au cours du 2^{e} siècle commencent à être définies les structures hiérarchiques et institutionnelles ainsi que les premiers contenus doctrinaux, tandis que prennent forme les pratiques cultuelles. Les écrits de cette période, dont nous disposons, ont été composés exclusivement par des hommes et ne répondent pas à des questions propres à des communautés particulières mais ils modélisent l'identité féminine « afin de s'adapter à des objectifs plus larges, rhétoriques, moraux et politiques »[48].

5.2.1. Clément d'Alexandrie (150-215)

Les figures de Marthe et de Marie sont utilisées par Clément d'Alexandrie dans son

---

[45] M. Scopello, *Femme, Gnose et Manichéisme*, p. 203-204.

[46] M. Scopello, *Femme, Gnose et Manichéisme*, consacre les pages 205 à 235 à une enquête sur Irénée et Tertullien , notamment avec *l'Adversus Haereses*, *De praecriptione* XLI ou le *De virginibus velandis* IX.

[47] K. E. Börresen et E. Prinzivalli. (éd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2013, p. 13-22.

[48] Op. cit. p. 17.

homélie *Quis dives salvetur* dans laquelle il expose ses interrogations et développe ses avertissements sur la nécessité d'un juste rapport aux richesses (10, 6). Clément utilise une partie du récit de Marthe et Marie en résonance avec le récit du jeune homme riche. En effet, dans les deux situations, il est question d'une préoccupation excessive au sujet de beaucoup trop de choses :

> « 3 Si donc tu veux, si tu veux vraiment [devenir parfait] et si tu ne te trompes pas toi-même, acquiers ce dont tu as besoin.
> *Une seule chose te manque*, la seule, la mienne, la bonne, celle qui est désormais au-dessus de la Loi, que la Loi ne donne pas, ne contient pas, celle qui est le propre des vivants. […] 5 En fait, il ne voulait pas vraiment la vie, comme il le prétendait : il cherchait seulement à se faire une réputation de bonne volonté ; il était capable de déployer une grande activité, mais il était sans pouvoir ni courage ni force pour venir à bout du seul travail qui mène à la vie.
> 6 C'est à peu près ce que le Sauveur dit à Marthe qui déployait une grande activité, tournoyait et s'agitait pour le service, tout en reprochant à sa sœur de la laisser faire la servante et d'être assise aux pieds de Jésus pour apprendre à devenir sa disciple : *Tu t'agites pour beaucoup de choses. Or, Marie a choisi la bonne part, qui ne lui sera pas retirée*. 7 Ainsi, il demandait à cet homme de renoncer à son activisme pour s'asseoir et ne se consacrer qu'à une chose, la grâce de celui qui va jusqu'à donner une vie éternelle. »[49] *QDS* 10,3. 10,6

Clément, qui semble plutôt se référer au texte de Marc pour le récit du jeune homme riche[50] relie « la bonne part » choisie par Marie à la question posée par le légiste, au sujet de la vie éternelle en introduction de la parabole du Samaritain. Cependant, il ne fait aucune référence au Samaritain.

Au commentaire du récit sur le jeune homme riche, Clément intègre une allusion à Lc 10, 41 présentée comme une autre parole du Seigneur, afin de nous rendre attentifs à ne désirer que l'unique chose nécessaire (ἑνός), sans se préoccuper de beaucoup de choses (πολλά).

Le texte de Clément se déroule en trois phases : d'abord, il déclare au disciple – le jeune homme riche – qu'il ne lui manque qu'une chose que la Loi ne peut pas lui donner. Puis, il affirme que la préoccupation du jeune homme riche pour beaucoup de choses relatives à la Loi ne suffit pas. Enfin, ayant rappelé que le jeune homme disait avoir accompli toutes ce choses (ταῦτα πάντα) depuis sa jeunesse, Clément « raccroche » l'allusion à Marthe et à la réponse que lui fit le Seigneur ainsi qu'à Marie « assise aux pieds du

[49] Clément d'Alexandrie, *Quel riche sera sauvé ?*, Introduction, Notes et Index par C. Nardi et P. Descourtieux, Traduction de P. Descourtieux, SC 537, Paris, Cerf, 2011, p. 124-127.

[50] Il s'agit de Mc 10, 17-31 qui rapporte le dialogue d'un homme riche avec Jésus et la réaction des apôtres à la réponse de celui-ci. Nardi (SC 537, p. 25) avance l'idée que l'épisode rapporté par Marc, également transmis par Matthieu et Luc, a été choisi par Clément en raison du rôle de l'évangéliste Marc dans l'organisation sinon la fondation (dont la tradition remonte à Eusèbe) du christianisme alexandrin.

Seigneur ». Sans le faire explicitement, Clément oppose ainsi « l'Unique » à la multiplicité des œuvres qu'il faut accomplir selon la Loi.
Le service de Marthe est assimilé aux œuvres de la Loi, tandis que le choix de Marie lui offre l'entrée dans l'économie de la grâce. Et Clément conclut en précisant en quoi doit consister le choix du jeune homme riche : « renoncer à son activisme pour s'asseoir et ne se consacrer qu'à une chose, la grâce de celui qui va jusqu'à donner une vie éternelle » (*QDS* 10,6). Ces deux dernières expressions éclairent bien la pensée de Clément : ce à quoi le disciple a été exhorté, et qu'il n'a pas accepté, selon Clément, semble être, le fait qu'il aurait dû quitter l'économie de la Loi et accepter la nouvelle économie de la grâce[51]. Par ailleurs, Clément affirme clairement que l'unique chose qui manque au jeune homme riche, et d'une certaine façon à Marthe également, est de renoncer à une activité vaine pour se consacrer à ce que Origène désignera par contemplation.

À l'évidence, Clément ne se situe pas au plan ecclésiologique, mais aborde la question de la liberté intérieure face à l'usage de l'argent. Comme le rappellent Nardi et Descourtieux[52], son commentaire de Mc 10, 17-31 (le jeune homme riche) appuyé sur le récit lucanien de Marthe et Marie, témoigne de la réflexion sur les rapports de la foi et de l'argent, proposée à des chrétiens riches d'Alexandrie, mais pas toujours des modèles d'honnêteté, que Clément exhorte au « détachement affectif, mais nécessairement effectif, des richesses »[53].
En définitive, pour Clément, dans cette exhortation à la vertu que constitue le *Quis dives salvetur ?*, le service de Marthe représente les œuvres de la Loi, tandis que Marie, qui a choisi de « se consacrer à l'étude », est entrée dans l'économie de la grâce car « l'unique chose », à désirer, et à choisir, est d'« entrer dans la vie éternelle » que donne « le Vivant » et non la Loi. Toutefois, comme le précise Nardi, bien que Clément n'identifie pas Marie avec la vie contemplative et Marthe avec la vie active, son commentaire annonce déjà la lecture typologique qu'en fera Origène, voyant en Marthe les nombreuses prescriptions de la Loi mosaïque et en Marie la Loi de l'Esprit centrée sur le commandement de l'amour du prochain[54].

---

[51] C'est précisément l'opposition que Paul décline dans ses lettres.
[52] SC 537, 12-13.
[53] C'est ainsi que dans leur introduction (« Les thèses morales », SC 537, p. 46) Nardi et Descourtieux caractérisent l'enseignement de Clément dans le *Quis dives salvetur*.
[54] SC 537, p.126-127, note 2

5.2.2. Le cas « Hippolyte » (≈ 170-235) : Les allusions à Marthe et Marie dans le *In Canticum* d'Hippolyte[55]

Avant de voir quelques passages de son commentaire, une remarque de prudence s'impose : Dans le dossier « Hippolyte », rien n'est résolu : malgré les hypothèses de J. A. Cerrato[56], il est difficile de trancher dans ce dossier non seulement sur la place faite à Marthe et Marie, mais aussi sur l'identité-même d'Hippolyte. En raison de la difficulté du dossier, quelques remarques seulement.

Selon les travaux de G. Chappuzeau rapportés par Y. W. Smith[57], l'*In Canticum*[58] ne doit pas être compris comme un commentaire systématique. Dans sa fonction originale grecque, il correspondait à une instruction baptismale ou à une homélie pascale donnée au cours de la liturgie baptismale durant la vigile pascale. Dans la même ligne d'interprétation, J. A. Cerrato[59] souligne le caractère homilétique du texte – adresse directe à l'auditoire et usage du vocatif – qui ne correspond pas à ce que l'on entend par « commentaire critique » au sens de l'exégèse moderne, mais aborde plusieurs passages du Cantique qu'il analyse méthodiquement. Dans son état actuel, selon J. A. Cerrato, le texte correspondrait à la totalité de l'œuvre originale, à moins que le reste du commentaire n'ait disparu complètement. Les auteurs modernes considèrent que les versions dont on dispose (géorgienne et arménienne notamment) reflètent de façon fiable la composition grecque originale d'Hippolyte.

L'édition de G. Garitte[60], à laquelle nous nous référons dans ce qui suit, est divisée en vingt-sept sections (numérotées en chiffres romains), chacune se subdivise en unités plus

---

[55] Les traductions des citations du texte géorgien, sont celles du texte latin établi par G. Garitte, à partir du manuscrit J (cod. géorg. 44 du Patriarcat grec de Jérusalem, papier, XII^{e} et XIII^{e} siècle) et du manuscrit T (cod. S 1141 de l'Institut des manuscrits de Tiflis, parchemin, X^{e} siècle).

[56] J. A. Cerrato, *Hippolytus between East and West, The commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford University Press, 2002.

[57] Y. W. Smith, « Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in social and Critical Context », Dissertation presented to the Faculty of the Brite Divinity School, Fort Worth, TX May 2009.

[58] L'édition latine par G. Garitte (voir ci-dessous la note 58) du commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des cantiques porte le titre « Beati Hippoliti sermo, Interpretatio cantici canticorum ». Par commodité, nous utiliserons l'appellation brève « In Canticum ».

[59] J. A. Cerrato, *Hippolytus between East and West*, p. 142.

[60] G. Garitte (éd.), *Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist, Version géorgienne,* traduite par G. Garitte, Secrétariat du CSCO ; Louvain, 1965, p. 23-53. L'édition de G. Garitte débute avec une introduction à l'étude de la littérature salomonique (Cant. 1), expliquant la survie des trois livres bibliques de Salomon sur la base du travail éditorial des scribes d'Ezéchias (Cant.10-16). Il procède ensuite à l'interprétation du texte, en commençant par Ct 1,1 (Cant. II, 1s) et poursuit jusqu'en Ct 3,8.

petites (numérotées en chiffres arabes) et est composée d'une citation du Cantique suivie d'un commentaire.

Le commentaire d'Hippolyte porte sur les 42 premiers versets du *Cantique* (Ct 1,1-3,8).

Nous nous proposons d'examiner quatre brefs passages mentionnant Marthe et/ou Marie[61].

En **II, 29**[62] : Après avoir proposé une courte méditation (II, 25-26) sur quelques personnages bibliques ayant reçu, d'une manière ou d'une autre, une « onction » divine[63], Hippolyte mentionne Marthe[64] qui apparaît comme celle qui oignit Jésus d'un parfum de grand prix[65].

> Ô nouveau mystère, Marthe, avec empressement, portait ce parfum dont elle oignait le Christ, avec prière et consolation.[66]

Immédiatement après (II, 30), le geste de Marthe est mis en parallèle avec l'attitude de Judas qui « haïssait » son geste, « trahissait Jésus pour trois deniers ».

Le parallèle entre les deux attitudes semble manifester l'intention d'Hippolyte de mettre en valeur le rôle bénéfique de Marthe.

En **XXV, 2-3** : citant Jn 20,16, Hippolyte voit en Marthe et Marie la nouvelle Ève :

> J'ai trouvé celui que mon cœur aime [Ct 3,4]. Le Sauveur répondit : « Marthe, Marie » et elles lui répondirent « Rabbouni » qui peut être interprété comme « Mon Dieu ». […]
> « Je l'ai trouvé, je ne lâcherai pas » […]. Le conseil [*consilium*] de Marthe[67], montré par avance à travers la figure de Salomon : nous ne te laisserons pas t'envoler. Monte vers le Père et offre le nouveau sacrifice. Offre Ève, et elle n'errera plus, mais [avec ses] mains elle adhérera de tout son désir à l'arbre de vie.

L'expression « le conseil [*consilium*] de Marthe », au sens de « la sagesse de Marthe », qu'utilise G. Garitte dans la traduction latine qu'il propose du texte grec élève Marthe au

---

[61] Les traductions des citations du texte géorgien, sont celles du texte latin établi par G. Garitte, à partir du manuscrit J (cod. géorg. 44 du Patriarcat grec de Jérusalem, papier, XII^{e} et XIII^{e} siècle) et du manuscrit T (cod. S 1141 de l'Institut des manuscrits de Tiflis, parchemin, X^{e} siècle).

[62] La numérotation adoptée ici est celle de l'édition de G. Garitte.

[63] Le commentaire d'Hippolyte s'inscrivant, comme le pensent G. Chappuzeau ou Y. W. Smith, dans un contexte baptismal, l'insistance sur ces onctions bibliques se comprend aisément.

[64] G. Garitte pense voir ici une allusion à Lc 10, 38-41 dans la mesure où le texte géorgien lit « Marthe », qui serait le résultat de la confusion du traducteur qui aurait dû écrire « Marie » comme le souligne J. A. Cerrato (*Martha from the Margins*, p. 182) qualifiant la justification de farfelue.

[65] Hippolyte se réfère vraisemblablement à l'épisode de l'onction de Béthanie en Jn12, 1-11.

[66] II, 29 : « O nova mysteria […] hoc unguentum cupide ferebat Martha, quod omni precatione et consolatione super Christum aspergebat ».

[67] Pour des précisions sur l'expression « Marthae consilium », voir J. A. Cerrato, op. cit. p. 193, note 21.

rang de figure centrale de la rédemption de la femme[68].

En **XXV, 6** Hippolyte[69] met l'accent sur l'obéissance de Marthe et Marie et leur « vocation » « d'apôtres des apôtres », sans référence à la péricope de Marthe et Marie chez Luc.

La scène d'apparition[70] après la Résurrection s'achève par une affirmation forte :

> Et après cela, à travers ces femmes [Marthe et Marie], la synagogue, poussant un cri, peut faire sa confession. Celles [Marthe et Marie] qui furent faites apôtres des apôtres, ayant été envoyées par le Christ, sont pour nous un témoignage ; A celles qui, en premier, les anges dirent : « Allez et annoncez aux disciples : 'il vous précède en Galilée. Là vous le verrez.'
> Ainsi donc les apôtres ne pourraient pas douter que les femmes étaient envoyées par les anges, le Christ lui-même rencontra les apôtres, que les femmes pourraient être reconnues comme les apôtres du Christ et pourraient accomplir à travers leur obéissance l'antique faute d'Ève.[71].

Pour J. A. Cerrato[72], la référence à la Synagogue paraît obscure mais il suggère, sans le justifier, que la synagogue pourrait désigner ici « les disciples masculins auxquels les femmes portèrent l'annonce de la Résurrection ».

Et le Commentaire poursuit (**XXV, 7**) :

> Ô consolations nouvelles : Ève est devenue apôtre ! Voici, désormais la ruse du serpent a été éventée, [Ève], n'erre plus. Car celui qu'elle regardait, désormais elle le méprise ; elle considère comme un ennemi celui qui l'avait séduite par la concupiscence. Voici désormais c'est dans l'arbre de vie qu'elle a trouvé sa joie ; grâce à sa confession, elle a goûté sur l'arbre ce qui vient du Christ ; elle est devenue digne de ce qui est bon et son cœur [l'] a désiré en nourriture[73]

Ainsi, pour Hippolyte, par l'union au Christ de Marthe et Marie, telles la Nouvelle Ève, la faute originelle est effacée et Ève n'est plus la femme qui s'est laissé tenter.

Il est clair que la lecture que fait Hippolyte va au-delà de Marthe et de Marie qui, pour elles-mêmes, ne semblent pas l'intéresser réellement et, semble-t-il, c'est moins la

---

[68] J. A. Cerrato, op. cit., p. 193.

[69] Les liens d'Hippolyte avec la tradition origénienne sont étudiés par J. A. Cerrato (*Hippolytus betveen East and West*, p. 22-23). Celui-ci estime qu'Hippolyte pourrait avoir connu Clément et, d'après Jérôme (*vir. ill.* 61), Hippolyte serait l'évêque qui encouragea Origène dans ses travaux exégétiques.

[70] Cerrato divise en trois parties la scène d'apparition : (1) La recherche du corps du Christ par les femmes, (2) la rencontre avec le Christ ressuscité, comprenant la doctrine de la rédemption d'Ève, et enfin, (3) la mission de Marthe et Marie comme « apôtres des apôtres », donnée par le Christ lui-même.

[71] Traduction à partir du texte latin, établi par G. Garitte, *Traités d'Hippolyte*, version géorgienne, Louvain, 1965.

[72] J. A. Cerrato, *op. cit.,* p. 191.

[73] Cant XXV, 7. Traduction à partir du texte latin, établi par G. Garitte, *Traités d'Hippolyte*, version géorgienne, Louvain, 1965, p. 48.

distinction des deux personnages que la possibilité de leur superposition qui lui permet de faire le parallèle avec Marie

Hippolyte ne s'arrête pas à leur personne mais à la signification « universelle », de leur vocation, c'est-à-dire à l'annonce de la fin de l'antique malédiction d'Ève, la rédemption de la Femme s'effectuant dans les événements qui suivent la Résurrection en tant que « conseil de Marthe » (au sens d' « économie de Marthe »), divin et planifié d'avance, à travers l'obéissance de Marthe[74] et Marie et leur vocation d' « apôtres de apôtres »[75]. Les figures de Marthe et de Marie, par leur obéissance et l'appel qu'elles reçurent à être les « apôtres des apôtres » lors de leur rencontre avec le Christ ressuscité, occupent une place centrale comme actrices du salut de la femme.

Hippolyte interprète donc l'apparition du Christ ressuscité à Marthe et Marie, reconnues « apôtres du Christ », comme la confirmation par le Christ lui-même de leur nouveau statut dans leur communauté et du statut des femmes dans l'Eglise en général. Cependant, Hippolyte ne s'engage pas sur la possibilité d'un statut « institutionnel » pour ces « apôtres du Christ ».

Comme le fait également remarquer J. A. Cerrato[76], il se pourrait que cette affirmation d'Hippolyte fasse écho aux débats sur la participation des femmes au leadership dans l'Eglise en Asie Mineure, aux 2^{e} et 3^{e} siècles, dans le contexte de la Nouvelle Prophétie.

Hippolyte, en remaniant les textes canoniques[77], dépeint Marthe et Marie comme témoins de la Résurrection, mais elles ne sont pas présentées comme les sœurs de Lazare ou originaires de Béthanie. Elles apparaissent plutôt comme les intermédiaires du salut de la femme[78] et l'accomplissement de la typologie du *Cantique*[79].

---

[74] L'étymologie possible du nom « Marthe » - dame ou maîtresse – pourrait appuyer cette possibilité, alors que l'une des étymologies hébreux de « Miriam », Marie, comporte, elle, une idée de rébellion. Sur ce point, on peut se reporter à l'étude de Madeleine Scopello, *Femme, Gnose et Manichéisme, De l'espace mythique au territoire réel*, Brill, Leiden-Boston, 2005, p. 3-28.

[75] J. A. Cerrato, op. cit., p. 193.

[76] J. A. Cerrato, op. cit., p. 203-214.

[77] En effet, J. A. Cerrato estime que l'auteur du *In Canticum* « tord » les textes canoniques en les réécrivant. Au sujet de la lecture « Marthe » dans Cant. 2, 29, il affirme que l'auteur du *In Canticum*, comme il l'avait fait pour les récits d'après la Résurrection, lit son nom dans des textes (Lc 7, 36-50 ; Mt 26, 6-13 ; Mc 14, 3-9) qui ne le contiennent pas.

[78] Le Commentaire apparaît comme une critique de la doctrine gnostique en envisageant le salut comme la restauration de la femme dans son statut initial comme « aide » (Cant 25, 8) et nulle part comme la transformation de la femme en Homme. Ève est rendue à son état, projeté dès la Création, dans lequel elle porte les vêtements de l'Esprit Saint Cant XXV, 5).

[79] A. M. Pelletier, *Lectures du Cantique des cantiques*, Analecta Biblica, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989, p.217-227.

Enfin, le fait qu'Hippolyte nomme Marthe et Marie « apôtres des apôtres » et « apôtres du Christ », titres prestigieux, invite à penser qu'elles eurent effectivement une responsabilité dans leur communauté.

Aussi sommes-nous d'accord avec Cerrato pour dire qu'il n'est donc pas impossible qu'ils témoignent également de l'existence de débats sur la question du leadership dans l'Église en Asie Mineure.

5.2.3. Irénée (130-202)

La partie de l'œuvre d'Irénée qui nous est parvenue est essentiellement tournée vers la lutte contre les hérésies gnostiques. En effet, l'allusion aux femmes chrétiennes n'apparaît qu'au détour de son argumentation sur la prophétie dont il affirme qu'elle ne peut être que l'œuvre des véritables disciples (*AH* II,32,4). Irénée ne commente aucune péricope concernant Marthe et Marie[80].

Le silence au sujet des femmes dans l'œuvre d'Irénée, et plus généralement dans les écrits du 2e siècle, peut se comprendre et s'expliquer par le fait que, au tournant du 1e siècle, les débats théologiques semblent se concentrer davantage sur le contenu de la foi plutôt que sur la place et le statut de la femme chrétienne et la question se pose en termes théologiques et non institutionnels.

Au moment où l'Église commence à s'organiser en institution, comme cela est déjà perceptible en 1 Tm et Tt, éclate et se développe rapidement le phénomène de la Nouvelle Prophétie manifestant, du moins à ses débuts, son opposition aux processus inévitables d'organisation ecclésiale mais restant, sur des points essentiels comme l'autorité des Écritures, en communauté de foi avec la Grande Église.

Le mouvement de Montan[81], dont Prisca et Maximilla sont les piliers théologiques, défend l'idée que le prophétisme, qui inclut la prédication, l'enseignement, l'explication des Écritures, constitue le don le plus important dans l'Église naissante, Église dont prophètes et prophétesses sont les véritables chefs. Animé par Montan et deux femmes,

---

[80] Cf. *Biblia Patristica*, *Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique,* tome 1 (Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien), Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1975, p. 36-37.

[81] La crise montaniste est étudiée par P. de Labriolle dans un ouvrage très documenté du début du 20e siècle, *La crise montaniste*, Leroux, Paris, 1913. Deux articles de F. Blanchetière « Le montanisme originel », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 52, fascicule 2, 1978, pp. 118-134 et tome 53, fascicule 1, 1979. pp. 1-22 font le point sur les sources relatives à l'histoire du Montanisme en Asie et aux origines mêmes du mouvement ; le deuxième article est consacré à une relecture des « oracles » primitifs et des réfutations du courant catholique ; en conclusion l'auteur dégage les éléments de la spécificité du mouvement montaniste.

Prisca (ou Priscilla) et Maximilla, le mouvement ne reçut le nom de « montanisme » qu'au 4e siècle. Prisca, Maximilla et Montan ne contestaient pas l'autorité des Écritures existantes mais prophétisaient, affirmant que Dieu lui-même parlait à travers eux[82].

Les disciples de la Nouvelle Prophétie, ainsi que le précise A. Faivre[83], revendiquent le cas de Philippe l'Evangéliste dont les « quatre filles vierges prophétisaient » (Ac 21,9), comme un témoignage de la pérennité du charisme prophétique après la résurrection. Cependant, en Ac 21,9 les filles de Philippe ne sont pas présentées comme des prophétesses, au sens d'une fonction reconnue[84] mais il est sobrement indiqué : « elles prophétisaient ». Le récit, par ailleurs, se poursuit avec la figure prophétique masculine d'Agabus[85]. Si le prophétisme à visage féminin ne semble pas contesté dans les communautés primitives, il apparait cependant juxtaposé au prophétisme masculin, mais en des termes dissemblables : d'un côté, « quatre filles qui prophétisaient », de l'autre, est annoncée l'arrivée d'« un prophète de Judée, nommé Agabus »

Dans son combat contre toutes les hérésies, et le montanisme[86] en particulier, Irénée déclare s'appuyer uniquement et exclusivement[87] sur les Ecritures[88] pour affirmer que le

---

[82] C. Moreschini, E. Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne*…, p. 230. Les auteurs soulignent que « les prophètes montanistes revendiquaient une autorité autonome par rapport aux Écritures, et d'autant plus, par rapport aux autorités ecclésiastiques ». (Ibid).

[83] A. Faivre, *Chrétiens et Eglises*…, p. 319-320.

[84] La fonction prophétique est rapportée en Nb 11, 26-29 et mentionne deux hommes, Eldad et Medad, ayant prophétisé parmi les Israélites en dehors des modalités prévues. Le récit indique que Josué demanda à Moïse d'interdire aux deux hommes de prophétiser. Moïse refusa, considérant qu'il était souhaitable que tous les Israélites prophétisent.

[85] On reconnait là, le goût de l'auteur de Lc-Ac, déjà observé dans notre première partie, pour l'association d'une figure masculine à une figure féminine (technique du « pairage », étudiée notamment par Flender (1967), Parvey (1974), Talbert (1982), D'Angelo (1985), Reid (1996).

Au sujet du pairage (association, dans deux récits parallèles d'une figue masculine et d'une figure féminine) Agabus/ filles de Philippe, A. Faivre se demande si elle ne serait pas destinée à « confirmer » les prophéties des filles de Philippe ou, au contraire, si elle ne permettrait pas, dès la rédaction des Actes, d'atténuer leur rôle et « d'étouffer une controverse possible quant à l'exercice de la fonction prophétique des filles de Philippe ».

[86] Ch. Prieto, *Christianisme et paganisme : La prédication de l'Evangile dans le monde gréco-romain*, Genève, Labor et Fides, 2004, précise que « dans la lignée des lettres pauliniennes, les montanistes autorisaient les femmes à célébrer les sacrements – baptême et eucharistie – à une période où les femmes étaient renvoyées chez elles par la grande église. Même si aucune erreur doctrinale ne leur était alors reprochée, l'importance qu'ils accordaient à la prophétie inspirée par le Paraclet menaçait l'unité dogmatique et la hiérarchie de l'Église. Ils s'auto dirigeaient et rejetaient les ordres de l'église et des empereurs. »

[87] L'expression est d'A. Faivre, « Irénée, premier théologien systématique », in *Ordonner la fraternité*, p.313, qui décrit ainsi les étapes de la démarche d'Irénée destinée à vaincre l'hérésie par des preuves scripturaires : 1) disposer des « bonnes » Ecritures ; 2) savoir bien les comprendre et les interpréter ; 3) expliquer ce qui est obscur dans les Ecritures, par ce qui est clair (principe de l'unicité du Dieu des

don de prophétisme est caractéristique des vrais disciples du Seigneur dont il décrit les œuvres suivant les dons reçus « la prescience de l'avenir, des visions, des paroles prophétiques […] » (*AH* II, 32,4). Ainsi, Irénée, en *AH* III, dans son argumentation contre les montanistes, évoque trois courts passages : Ac 2,15, citant la prophétie de Jl 3,1, et 1 Co 11,4-5.

De la prophétie de Joël, Irénée retient seulement le premier verset : « Il arrivera dans les derniers jours, dit le Seigneur, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair, et ils prophétiseront ». Cependant, tandis que Jl 3,1-2 précisait « vos fils et vos filles prophétiseront », Irénée affirme seulement « le Dieu donc qui par le prophète avait promis d'envoyer son Esprit sur le genre humain… »[89]. Mais, reprenant l'affirmation de Paul en 1 Co 11,5, « toute femme qui prie ou prophétise tête nue fait affront à son chef », Irénée la considère cependant comme le témoignage sur la légitimité de la prophétie féminine par Paul lui-même qui, « dans l'épître aux Corinthiens, a parlé avec précision des charismes prophétiques et il connait des hommes et des femmes qui prophétisent dans l'Église»[90].

Ainsi, bien qu'il ne situe pas la prophétie dans un cadre institutionnel, Irénée, par l'intérêt qu'il manifeste à l'égard de la prophétie, témoigne de son actualité. L'émergence du montanisme le conduit cependant à affirmer que le don de prophétie est la caractéristique des véritables disciples du Seigneur, une position qui contribuera sans doute à favoriser le rejet de la prophétie féminine.

5.2.4. Tertullien (≈160-220)

Comme on le sait, l'habitude est de distinguer deux périodes dans la vie et l'œuvre de Tertullien, la seconde étant, précisément, marquée par son adhésion au montanisme que nous venons d'évoquer à propos d'Irénée et de la prophétie. Dans ce qui suit, nous

---

prophètes et des Evangiles) ; 4) appliquer la « Règle de Vérité » qui garantit la qualité de disciple du Christ et permet de confondre les hérétiques (AH III, 12,1).

[88] M. J. Lagrange dans son *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament* (Paris, Gabalda, 1933) souligne qu'Irénée « parle de chaque évangéliste en particulier, Matthieu qui a écrit pendant que Pierre et Paul évangélisaient à Rome, comme si on s'était réparti les tâches. Après leur mort, Marc, disciple et interprète de Pierre, nous a transmis par écrit ce que Pierre avait prêché. Luc, qui suivait Paul, a déposé dans un livre l'évangile que son chef avait prêché […] Luc a encore écrit les Actes, mais comme disciple et même collaborateur des Apôtres, surtout de Paul. Si bien qu'on peut dire que la prédication de Paul est d'accord avec ce que dit Luc des Apôtres, ou plutôt que c'est le même témoignage ».

[89] *AH* III,12,1.

[90] *AH* III,11,9.

reprenons cette distinction pour essayer d'évaluer la position de Tertullien sur la question de la place et du rôle des femmes – et son évolution éventuelle.

A – La période « catholique » de Tertullien : la lutte contre les hérésies :

Pratiquement contemporain d'Irénée, Tertullien s'engage lui-aussi dans la lutte contre les hérésies, défendant – du moins durant sa « période catholique »[91] – la pureté du christianisme. Il réagit vivement, sur le plan général, au fait que des femmes enseignent et à l'hypothèse qu'elles puissent même baptiser :

> « Chez les femmes hérétiques, quelle impudence ! N'osent-elles pas enseigner, exorciser, disputer, promettre des guérisons, peut-être même baptiser »[92]
>
> *De praescriptione,* XLI, 5

> « Mais l'effronterie de la femme, qui déjà a usurpé le droit d'enseigner, ira-t-elle jusqu'à s'arroger celui de baptiser ? […] De fait, est-il vraisemblable que l'apôtre donne à la femme le pouvoir d'enseigner et de baptiser, lui qui ne donna aux épouses qu'avec restriction la permission de s'instruire ? Qu'elles se taisent, dit-il, et qu'elles questionnent chez elles leurs maris (1Co 14,35) »[93]. *De Baptismo, XVII*, 4

En fonction des besoins pour ses démonstrations, Tertullien convoque également les figures de Marthe et de Marie. Ainsi, en opposition à la vision encratite[94], et se disposant à démontrer la réalité et l'aspect concret de l'incarnation du Christ qui, selon les hérétiques aurait seulement revêtu une apparence humaine en affirmant que « il fallait que celui qui devait être vrai homme jusqu'à la mort, se revêtît de cette chair, dont le partage est la mort, et cette chair dont le partage est la mort prend son origine de la naissance ». Et Tertullien poursuit :

> Les frères du Seigneur n'avaient pas cru en lui : cela figure dans l'Evangile publié avant Marcion. Pareillement on n'y voit point que sa mère se soit jointe à lui, alors que Marthe et d'autres femmes du nom de Marie[95] le fréquentaient assidûment.[96].
>
> *De carne Christi*, VII, 9

---

[91] L'expression est empruntée à R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Duculot, Gembloux, p. 41.

[92] Tertullien, *Traité de la prescription contre les Hérétiques,* Introduction, texte critique et notes, traduction de P. de Labriolle, SC 46, Paris, Cerf, 1957, p. 147.

[93] Tertullien, *Traité sur le baptême*, S.C. 35, traduction. R.F. Refoulé, Paris, Cerf, 2011, p. 90-91.

[94] Article « encratisme », *Dictionnaire de spiritualité* (Beauchesne, Tome 4 - Colonne 628) : Au nom de principes dualistes plus ou moins conscients sur l'origine du monde, d'où il résulte que la matière est mauvaise en elle-même, parce qu'elle n'est pas l'œuvre du Dieu suprême, mais celle d'un démiurge qui agit à l'insu du Dieu suprême et contre lui, la tendance encratite vise à interdire à tout le monde, comme une condition indispensable de salut, le mariage et son usage même légitime, et à imposer à tous l'abstinence la plus rigoureuse des « aliments forts » : la viande et le vin.

[95] Cf. Lc 8, 2-3

[96] SC 216, p. 244-245.

Tertullien considère donc que la présence de Marthe, qu'il nomme en premier, et d'autres femmes du nom de Marie est un élément important de sa démonstration, dans la mesure où ces femmes font preuve d'une foi plus grande que la propre mère et les frères du Christ : Marthe et des « Marie » font donc partie de sa famille spirituelle, comme (les) apôtres.

Dans deux passages de l'*Adversus Praxeam*[97] Tertullien fait intervenir Marthe et une femme témoin de la Résurrection.

Dans le premier passage, le récit de la résurrection de Lazare est l'occasion de louer la confession de foi de Marthe :

> Ensuite vient Marthe, qui, en le proclamant Fils de Dieu, ne fut pas plus le jouet de l'erreur que ne l'avaient été Pierre et Nathanaël ; d'ailleurs, si elle s'était trompée, elle l'eût appris sur-le-champ ; En effet, voilà que le Christ, pour ressusciter d'entre les morts le frère de Marthe, lève les yeux vers le ciel et vers son Père, en s'écriant: «Mon Père! (il était donc Fils); mon Père, je vous rends grâces de ce que vous m'avez toujours exaucé. *Adversus Praxeam*, XXIII, 1

Poursuivant sa démonstration sur l'existence des trois personnes divines, Tertullien évoque alors l'apparition du Ressuscité à une femme :

> Cependant, après sa résurrection et son triomphe sur la mort qu'il avait vaincue, lorsque le temps de ses abaissements nécessaires était passé, et qu'à une femme si fidèle qui essayait de le toucher par un sentiment de tendresse, et non avec la curiosité ou l'incrédulité d'un Thomas, il aurait pu révéler qu'il était le Père s'il l'avait été réellement… » *Adversus Praxeam*, XXV

La femme n'est pas nommée, mais Tertullien fait clairement allusion au « *Noli me tangere »* en Jn 20, 17, passage dans lequel Jean nomme explicitement Marie de Magdala[98].

De même, au livre IV de l'*Adversus Marcionem*[99]*,* Tertullien commente, en le critiquant le Nouveau Testament de Marcion dont le système séparait Loi et Évangile en distinguant un Créateur justicier et un Dieu de pure bonté révélé par Jésus-Christ. Il s'attache à

---

[97] *Adversus Praxeam*, texte de la traduction anglaise par Dr. Holmes, New Advent, Inc.

[98] Dans ces deux derniers passages, Tertullien cite implicitement l'évangile de Jean (11, 27 et 20, 17) et invoque son témoignage pour réfuter l'interprétation hérétique que donne Praxéas de passages scripturaires.

[99] *Contre Marcion*, Livre IV, Texte critique par C. Moreschini, Introduction, traduction et commentaire par R. Braun, SC 456, 2001, p. 519-521.

montrer comment le Christ est bien celui que les prophètes annonçaient[100] ; puis, un peu plus loin :

> Car les anges s'adressent ainsi aux saintes femmes : « Rappelez-vous comment il vous a parlé lorsqu'il était encore en Galilée. Ne fallait-il pas, vous disait-il, que le Fils de l'Homme fût vendu, qu'il fût crucifié, et qu'il ressuscitât le troisième jour ? »
>
> *Adversus Marcionem*, XLIII, 5

Ces quelques passages soulignent que les personnages de Marthe et de Marie constituent dans l'organisation de ses démonstrations de simples éléments de preuve, sans référence explicite à Lc 10,38-42 et indirectement évoquées (« les saintes femmes ») dans les deux dernières citations.

Marthe, comme Marie et d'autres femmes, fait partie de la famille spirituelle de Jésus et semblent avoir reçu de Tertullien un statut d'apôtre. Marthe est digne d'éloge, ayant proclamé Jésus « Fils de Dieu ». Cependant, ni Marthe, ni aucune Marie ne sont nommées par Tertullien comme témoins de la Résurrection dont elles ne semblent pas être des figures marquantes, bien qu'il fasse allusion à « une femme si fidèle qui essayait de le [Jésus] toucher par un sentiment de tendresse …». On peut seulement supposer qu'elles font partie du groupe des « saintes femmes » présentes au tombeau vide.

B – La phase « montaniste »[101] de Tertullien et le cas particulier des prophétesses :

Comme le souligne Gryson[102], lorsque qu'il passe ouvertement au montanisme, vers 207[103], Tertullien n'abandonne pas pour autant la rigueur qu'il manifestait vis-à-vis des femmes en stigmatisant leurs prétentions dans les groupes hérétiques qu'il combat :

> « Il n'est pas permis à la femme de parler à l'église »[104] « ni non plus d'enseigner »[105], baptiser, offrir le sacrifice, revendiquer l'attribution d'aucune fonction masculine, et moins encore d'une charge sacerdotale »[106].
>
> *De virginibus velandis*, IX, 2

---

[100] Tertullien écrit (XLIII, 2) : « Isaïe contemplait d'avance les pieuses femmes revenant du sépulcre, et de la vision des deux anges: « Femmes, venez de la vision; » c'est-à-dire pour annoncer la résurrection du Seigneur. SC 456, p. 519-521.

[101] Selon B. Sesboué et J. Wolinsky, (*Le Dieu du Salut,* Paris, Desclée, 1994, tome 1, p. 186), son passage au montanisme, autour de l'année 207, « n'a sans doute pas eu dans son esprit la gravité que l'idée de schisme connote aujourd'hui ».

Sur la question du passage de Tertullien au Montanisme, nous renvoyons au chapitre « The New Prophecy to Hippolytus and Tertullian » de Christine Trevett, *Montanism : Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, 2010, p. 66-76.

[102] R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, p. 41-44.

[103] J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, volume II, p. 293-295.

[104] 1 Co 14,34-35.

[105] 1 Tm 2,12.

[106] Tertullien, *Le voile des vierges*, 9,2, SC 424, traduction P. Mattei, Paris, Cerf, 1997, p. 159-160 ; ce passage est cité par R. Gryson dans *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, p. 44.

On note que les termes utilisés dans le texte latin appartiennent clairement au registre institutionnel :

> « Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tinguere, nec offere, nec ullius *uirilis muneris*, nedum *sacerdotalis officii* sortem sibi uindicarent. »

Dans son interdiction, Tertullien ne mentionne pas explicitement la prophétie féminine qui aurait pu le placer en contradiction avec les propos qu'il tient dans le *De praecriptione* ou le *De Baptismo* cités ci-dessus. Or, prophétie et enseignement sont des situations relativement proches : la prophétie constituant, en elle-même, une forme d'enseignement et, comme le souligne A. Faivre[107], le glissement est aisé entre le pouvoir d'enseigner et le droit de prophétiser.

Par ailleurs, dans *l'Adversus Marcionem*, dont nous savons que le livre V relève de sa période montaniste[108], Tertullien manifeste son accord avec l'apôtre Paul qui autorisait les femmes à prophétiser à condition d'avoir la tête voilée :

> « Quand il [Paul] prescrit le silence aux femmes dans l'assemblée et interdit qu'elles parlent sinon pour s'instruire de quelque chose* - au reste qu'elles, elles aussi, le droit de prophétiser, il l'a déjà montré quand il impose le voile même à la femme qui prophétise** […] » *Adversus Marcionem* 5,8,12[109]
>
> *Cf. 1 Co 14,34-35 ; **Cf. 1 Co 11,5

On peut comprendre que, compte tenu du rôle de premier plan joué par les deux prophétesses Prisca et Maximilla, dont nous avons souligné plus haut la place dans le mouvement de la Nouvelle Prophétie, Tertullien ait nuancé sa vision de la femme et atténué la rigueur du jugement qu'il porte dans le *De virginibus velandis*, IX, 2[110].

Cependant, comme le remarque A. Faivre[111], Tertullien n'a pas changé de logique en passant de la « grande Eglise » au montanisme. Ce qui a varié, c'est sa vision de ce qui est opportun. C'est précisément ce qu'affirmait Paul en 1 Co 10,23 : « tout est permis, mais tout ne convient pas ». Or, ce qui semble convenir, dans la communauté de Carthage, à l'époque de Tertullien, c'est de n'accorder à la femme chrétienne ni le droit

---

[107] A. Faivre, *Chrétiens et Eglises*…, p. 329.

[108] C'est l'opinion de C. Moreschini (SC 483, p.15-16) qui estime que l'engagement montaniste de Tertullien est encore plus perceptible qu'il n'apparaît dans le livre IV. Dans son livre V, Tertullien cite le prophète Joël à plusieurs reprises, évoque les « nouvelles prophéties », au même titre que celle de l'AT et accorde une réelle importance à la prophétie féminine, manifestation de l'Esprit dans l'Eglise.

[109] Cité par G. Gryson, *Le ministère des femmes*…, p. 44. Traduction retenue ici : SC 483, p. 191.

[110] Il n'y a pas d'accord sur la datation du *De virginibus velandis*. Selon Schulz-Flügel (SC 424, p. 14), certains auteurs datent le traité de la période « catholique » tandis que d'autres le situent durant les années de passage au montanisme, ou même durant la phase « franchement » montaniste.

[111] A. Faivre, *Ordonner la fraternité*, p. 103.

de baptiser, ni celui d'enseigner. Si une femme est inspirée et prophétise, Tertullien précise les conditions dans lesquelles elle est autorisée à s'exprimer :

> « Il est aujourd'hui parmi nous une de nos sœurs, douée du pouvoir des révélations que, ravie en extase, elle éprouve dans l'église, pendant le sacrifice du Seigneur ; elle converse avec les anges, quelquefois avec le Seigneur lui-même […] Après la célébration du sacrifice, le peuple étant déjà sorti, fidèle à la coutume où elle était de nous avertir de ce qu'elle avait vu (car on l'examine soigneusement afin d'en constater la vérité) »[112]. *De Anima* 9,4

Bien que le charisme de prophétie soit reconnu à la femme, il est clair que, pour Tertullien, celle-ci ne doit s'exprimer qu'après le culte, « le peuple étant déjà sorti » et non pas librement au sein de la communauté, réunie dans l'église. Il s'agit, à l'évidence, d'une forme de prophétisme féminin exercé sous le contrôle des responsables de la communauté.

5.2.5. Origène (185-253)

L'énergie déployée par Tertullien pour dénoncer la prétention des femmes chrétiennes à enseigner et prophétiser dans la communauté est également partagée par Origène qui, s'appuyant sur les Écritures, dénonce la prétention des femmes à une « parole publique ou officielle »[113].

A – Origène dénonce la prétention des femmes à prophétiser ou à enseigner et explicite le rôle qui sied aux femmes : Dans ses *Homélies sur Isaïe*[114], Origène, s'intéresse à la signification de l'expression « laver les pieds des saints » au sujet des veuves de 1 Tm 5,10 et montre la nécessité de dépasser son sens littéral, immédiat pour la comprendre au sens figuré d'enseigner le bien :

> « Si tu veux entendre plus clairement comment la veuve « lave les pieds des saints » [1 Tm 5,10], écoute Paul qui, en un autre endroit, prescrit aux veuves d'avoir à « enseigner le bien, en sorte que les jeunes filles soient chastes » [Tt 2, 3-4], lavant les souillures des pieds des jeune filles. Et ces veuves-là sont dignes d'être honorées dans l'Église, qui lavent les pieds des saint en dispensant un enseignement spirituel, - des saint j'entends non pas de hommes, mais des femmes. Car « Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de gouverner l'homme [1 Tm 2,12]. Il veut que les femmes « enseignent le bien » en ce sens qu'elles ont à inculquer la chasteté non aux jeunes gens, mais aux « jeunes filles ». Il ne convient pas, en effet, que la femme devienne celle qui enseigne l'homme ; mais elles ont à inculquer aux jeunes filles la chasteté et l'amour de leur mari et de leurs enfants. *Commentaire sur Saint Jean*, 32,12 (7)

---

[112] Traduction par A-E. Genoud, *Œuvres complètes de Tertullien*, Louis Vivès, 1852, Tome 2, p 1-115. Site consulté le 14/2/17 : http://www.tertullian.org/french/g2_02_de_anima.htm.

[113] A. Faivre, *Chrétiens et Eglises*…, p. 323-324.

[114] Cité par R. Gryson, *Le ministère des femmes*…, p. 54-55.

Cette même préoccupation au sujet de l'enseignement des aînées à l'intention des femmes plus jeunes apparaît aussi dans son commentaire de Rm 16[115] :

> « Il [Paul] enseigne à cet endroit aussi que les femmes également doivent se donner de la peine pour les Eglises de Dieu. Car elles se donnent de la peine quand elles enseignent aux jeunes filles à être sobres, à aimer leur mari, à éduquer leurs enfants, à être réservées, chastes, gouvernant bien leur maison, bonnes, soumises à leur mari […] à pratiquer toutes les autres choses qui sont écrites à propos des devoirs des femmes. »

Pour Origène, il semble bien que les aînées doivent éduquer les jeunes femmes dans la sagesse définie par des critères « patriarcaux » et non qu'elles leur dispensent un enseignement. Origène reconnaît que les femmes « se donnent de la peine dans les Églises de Dieu », mais en définissant leur service comme uniquement tourné vers l'action éducative des jeunes filles ou des actions « caritatives ». Mais, à la lumière de ces deux passages, ce service ne peut guère être assimilé à un rôle ecclésial et comme le remarque Gryson[116], Origène semble se faire ici l'écho docile de 1 Tm 2,12.

Dans la même ligne, Origène fustige les prophétesses montanistes à partir d'arguments tirés de 1 Co 14,35et de 1 Tm 2,12 :

> « Premièrement, puisque vous dites « nos femmes prophétisaient », montrez chez elles les signes de la prophétie. Deuxièmement, si les filles de Philippe prophétisaient, du moins n'était-ce pas dans les assemblées qu'elles parlaient […]. Car il est inconvenant pour une femme de parler dans une assemblée [1 Co 14, 35] et je ne permets pas à la femme d'enseigner tout simplement, encore moins de gouverner l'homme [1 Tm 2, 12)].
> […] Car il est inconvenant pour une femme de parler dans une assemblée, quoi qu'elle dise, même si elle dit des choses admirables, même des choses saintes, peu importe du moment que cela sort de la bouche d'une femme. Une femme dans une assemblée, il est clair que cela est dénoncé comme inconvenant pour en rendre responsable l'assemblée tout entière. »
>
> *Fragments sur la Première aux Corinthiens*[117]

Dans ce cas également, Origène aborde la question de la place des femmes dans la

---

[115] Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Livres IX-X, Texte critique, Introduction, Traduction et notes, SC 555, p.376-383.
[116] R. Gryson, *Les ministères féminins…,* p. 55-56.
[117] Il s'agit des *Fragments sur la Première aux Corinthiens* dont E. Cattaneo, *Les ministères dans l'Église ancienne*, Cerf, 2017, p, 365, précise qu'ils ont été transmis dans une chaîne exégétique. Ces fragments ont été publiés par C. Jenkins, « Origen on 1 Corinthians », *The Journal of Theological Studies* 9-10 (1907-1909). Le fragment 74, ici présenté, se trouve dans le volume 10 de 1909.

communauté non pas au plan institutionnel mais sous l'angle des convenances et avec un soupçon de mépris pour la valeur de propos féminins.

B – Les figures exemplaires de Marthe et Marie dans les commentaires d'Origène qui seul avec Tertullien, mais de manière allusive, commente Lc 10,38-42 :

Les commentaires ou les fragments sur l'évangile de Luc qui nous sont parvenus reflètent l'importance prise dans la tradition chrétienne par la scène de l'accueil par Marthe et Marie de Jésus à Béthanie. Dès Origène, on observe la mise en relation de cet accueil avec la question du choix d'un chemin de vie :

1) *Scholia in Lucam*

> Une femme appelée Marthe le reçut dans sa demeure. Elle avait une sœur du nom de Marie, qui, étant assise aux pieds se Jésus, écoutait ses paroles. Marthe était occupée par des tâches multiples. Elle survint et dit : « Seigneur, cela ne te fait rien que ma sœur m'ait laissée seule à faire le service ? Dis-lui donc de m'aider ».
> Donc, pour ce qui est de « il n'est besoin que d'une chose », tu aimeras ton prochain comme toi-même. Pour ce qui est de « peu de choses est nécessaire », tu proposeras « tu ne voleras pas, tu ne feras pas de faux témoignage », même si on te demande autre chose. Que cela oriente bien Marthe vers l'action et Marie vers la contemplation.[118]

Marthe et Marie sont présentées comme les figures et les types de deux possibilités de l'existence, la vie active et la vie contemplative. Origène, ainsi que le soulignent P. Daviau et E. Parmentier[119] est l'un des premiers Pères à avoir interprété le récit concernant les deux sœurs Marthe et Marie. Par ailleurs, cette interprétation de la péricope lucanienne a donné le ton à la plupart des interprétations postérieures et a servi à étayer théologiquement le choix d'une vie monastique. Enfin, on peut noter que le commentaire du verset 42 met l'accent sur les implications morales du « peu de choses » nécessaire.

2) *Homélie 34 sur Luc*

> On pourrait admettre que Marthe symbolise l'action, Marie la contemplation. Le mystère de la charité est ôté à la vie active si l'enseignement et l'exhortation morale n'ont pas pour but la contemplation : car l'action et la contemplation n'existent l'une sans l'autre. Il faut dire que Marthe a reçu d'une manière plus corporelle le Logos (la Parole) dans sa propre maison, en son âme, tandis que Marie l'écoutait de façon spirituelle en se tenant « à ses pieds ».

---

[118] *Scholia in Lucam,* (frag. e cod. Venet. 28), vol. 17, p. 352, lin 53; p. 353, lin 16. Traduit avec l'amicale collaboration du P. Ch. Neumann (Cannes).

[119] P. Daviau et E. Parmentier, *Marthe et Marie en concurrence ?...*, p. 34-35.

> […] Marthe peut aussi représenter la Synagogue qui vient de la circoncision et a reçu Jésus dans ses propres frontières, accaparée par les nombreuses cérémonies qu'exige la lettre de la Loi ; Marie est l'Église venue des nations, qui a choisi « la bonne part » de la « loi spirituelle », celle qui ne lui sera pas « ôtée », « qui ne sera pas détruite ».
> Elle [Marie] a choisi dans la loi les quelques points qui sont utiles et elle rapporte tout à l'unique commandement « Tu aimeras ». Il faut interpréter ces mots « une seule chose est nécessaire » par « tu aimeras ton prochain comme toi-même » et ceux-ci « il est besoin de peu » comme « tu ne seras pas adultère ; tu ne tueras pas » et la suite.
> […] on trouvera Marthe trop corporelle, impliquée dans « beaucoup d'affaires » ; tandis que Marie s'adonne seulement à la contemplation et aux choses spirituelles.[120]

Dans son *Homélie 34 sur Luc,* Origène introduit avec les figures de Marthe et de Marie l'opposition entre πρᾶξις et θεωρία , action et contemplation : « On pourrait admettre que Marthe, περὶ πολλὰ εἰλουμένην, symbolise l'action, Marie la contemplation » opposition nuancée il est vrai, par la phrase qui suit : « Le mystère de la charité est ôté à la vie active si l'enseignement et l'exhortation morale n'ont pas pour but la contemplation : car l'action et la contemplation n'existent l'une sans l'autre ». Il est intéressant de remarquer qu'Origène n'utilise pas, pour caractériser l'action de Marthe, le même verbe que Luc qui décrit Marthe « tiraillée » (περιεσπᾶτο) par « beaucoup »[121].

La seconde interprétation[122] proposée par Origène, dans ce même passage, voit en Marthe la Synagogue et la Loi qui « accapare » (περισπάω) par les exigences du respect de la lettre de la Loi en regard de l'unique nécessaire, le commandement de la charité. Marie représente ceux qui ont renoncé à la Loi (les chrétiens), cherchant les réalités « d'en haut », non celles de la terre.

Ces interprétations fournies par l'*Homélie 34* sont fondées toutes les trois sur une logique d'opposition que résume ainsi A. L. Zwilling[123] : (1) opposition théologique action/contemplation et synagogue/Église ; (2) opposition de statut : maîtresse de maison/disciple ; (3) opposition de niveau : matériel/spirituel ; (4) opposition féministe :

---

[120] Homélie 34 sur Luc, fragment Rauer 171 (Origenes werke IX. p. 298). Texte grec et traduction dans SC 87, p. 521-523.

[121] Origène choisit le participe εἰλουμένην que H. Crouzel traduit par « impliquée », avec l'idée de « pressée », « poursuivie », « bloquée », comme le suggère le premier sens du verbe εἰλέω.

[122] Origène adopte, dans cette interprétation, la version longue « peu de choses sont nécessaires, ou même une seule ». Voir, pour la discussion sur les différentes versions de Lc 10, 42, mon mémoire de maîtrise.

[123] A. L. Zwilling, « Frères et sœurs dans la Bible : la mise en récit des relations fraternelles dans les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament », Thèse présentée en 2009, Université de Lausanne, sous la direction du Pr. D. Marguerat, p. 176-179.

soumise/libérée. Marthe représenterait ainsi ce qu'il y a d'imparfait d'inachevé, Marie serait la figure d'une forme d'achèvement spirituel.

Dans son *Commentaire sur l'évangile de Jean*. Origène évoque le récit du retour à la vie de Lazare et met l'accent sur l'attitude de Marthe et de Marie dans cette circonstance :

> 205. En effet, comme le même évangéliste nous le fait connaître, Béthanie, la patrie de Lazare, de Marthe et de Marie […] On le traduit [le nom de Béthanie] par « maison de l'obéissance »[124].
> 207. Et quelle patrie pouvait mieux convenir à Marie, qui avait choisi la meilleure part qui ne lui serait pas ôtée, à Marthe, qui s'agitait pour recevoir Jésus, et à leur frère Lazare, que Jésus appelait son ami, mieux que Béthanie, « la maison de l'obéissance » ?[125]

> 15. Et si l'incrédulité de Marthe n'avait pas diminué lorsque Jésus lui dit : « Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? » ceux qui avaient reçu l'ordre : « Enlevez la pierre » n'auraient pas enlevé la pierre.[126]

L'obéissance de Marie et l'incrédulité de Marthe sont ici mises en exergue par Origène présentant l'incrédulité de Marthe comme la cause du retard à l'enlèvement de la pierre au tombeau de Lazare. Et il conclut « Il faut, par conséquent se souvenir de cette parole "Ne tarde pas à te tourner vers le Seigneur, ne remets pas de jour en jour" ».

Origène utilise cette scène dans un but parénétique et pour montrer l'urgence de la conversion.

Dans le passage suivant, Origène s'intéresse à l'attitude de Marie de Béthanie et sœur de Marthe :

> Tu connais les sœurs Marie et Marthe, femmes industrieuses et notables chez les Juifs, car elles accueillent même Jésus sous leur toit, entends aussi ce que dit Jean l'évangéliste lui-même. Cette Marie, qui oignit le Seigneur de parfum, qui porta le baume et fut chérie de Jésus, ne s'apitoya pas sur le sort de son frère qui désirait que lui fussent données les miettes qui tombaient de la table du riche ; mais cela n'a pas de sens.
> Elle était originaire de Béthanie, ce qui signifie « Maison de l'écoute ». Peut-être que toute personne originaire de Béthanie habitée par l'écoute de la parole de Jésus est amie de Jésus. Mais comme la nature humaine est fragile, il se pourrait qu'un jour l'ami de Jésus fut malade et ce, lorsque Jésus n'est pas présent.[127]

---

[124] Origène donne la même interprétation du nom dans le *Commentaire sur Matthieu* (XVI, 17) et dans les *Homélies sur Luc* (XXXVII, 1). Cependant cette interprétation semble très contestée (SC 157, note p.287).
[125] *Commentaires sur l'évangile de Jean*, livre 6. Texte grec et traduction dans SC n° 157, p.284-287.
[126]. *Commentaires sur l'évangile de Jean*, livre 28, ch.3. Texte grec et traduction dans SC n° 385, V, p. 67
[127] *Fragmenta in evangelium Joannis*, frag. 77, lin 28 – frag. 78, lin 19. Traduction du P. Ch. Neumann (Cannes).

Dans ce personnage de Marie, Origène rassemble celle qui accueille, oint le Seigneur de parfum et la sœur du « pauvre Lazare », évoquée par Luc[128]. L'étymologie qu'il propose alors pour le nom de Béthanie, « maison de l'écoute », renforce l'image d'une Marie « habitée par la parole de Dieu », attentive et aimante.

On remarque que, au moins pour les textes dont nous disposons, ni le *Commentaire de l'évangile de Luc*, ni *l'Homélie sur Luc*, ni le *Commentaire sur l'évangile de Jean*, ne font allusion, lorsqu'ils évoquent Marthe et Marie, aux récits de la Passion et de la Résurrection mais qu'ils mettent massivement l'accent sur l'exhortation morale et spirituelle:

- Marthe, accaparée par « de multiples tâches », incarne l'incrédulité, vite effacée il est vrai, mais aussi l'action, la capacité d'agir.
- Marie, originaire de Béthanie « maison de l'écoute », est présentée comme celle qui « oignit le Seigneur », symbolise tout à la fois la contemplation, la première étape de la vie spirituelle et l'Église venue des nations.

Les deux personnages sont campés de manière à valoriser essentiellement une attitude passive –l'écoute et l'obéissance – digne d'éloges puisque c'est le choix de « la bonne part »[129].

C – *Contre Celse*

Dans le cours de sa réfutation du *Discours véritable*, une attaque massive des croyances chrétiennes voyant en Jésus un imposteur et un magicien, Origène suit point par point les arguments de Celse qui, au sujet de la Passion et de la Résurrection, combattait la réalité des apparitions du Christ ressuscité par sa théorie épicurienne de l'hallucination[130]. Citant textuellement les propos de Celse, il écrit :

> « …ressuscité des morts, il montra les marques de son supplice, comment ses mains avaient été percées », il pose la question : « Qui a vu cela ? » et, s'en prenant au récit de Marie-Madeleine dont il est écrit qu'elle l'a vu, il répond : Une exaltée, dites-vous ». Et parce qu'elle n'est pas la seule mentionnée comme témoin oculaire de Jésus ressuscité, et qu'il y en a encore d'autres, le Juif de Celse dénature ce témoignage : « et peut être quelque autre victime du même ensorcellement »[131].

Cette brève réponse appelle deux remarques :

---

[128] Lc 16, 23-25.27.

[129] Lc 10, 42.

[130] Un développement sur ce point, est donné dans SC 136, *Contre Celse*, Livres III et IV, tome II, par M. Borret, (p. 426, note 2).

[131] *Contre Celse*, II, 60. Texte grec et traduction dans SC 132, p. 424-425.

- Origène affirme Marie-Madeleine comme témoin de la résurrection, sans toutefois faire référence à un texte évangélique particulier mais note simplement qu'« il a été dit ».
- Marie-Madeleine est qualifiée de « témoin oculaire ». Cependant, Origène ajoute aussitôt « qu'il en est encore d'autres ». On peut se demander si cette simple remarque n'affaiblit pas, en définitive, le rôle éminent de celle-ci comme témoin de la Résurrection.

Un peu plus loin[132], face à l'objection de Celse prétendant que Jésus n'est apparu qu'à une « femmelette » (τὸ γύναιον) et aux membres de sa confrérie, Origène répond :

> « Ce n'est pas vrai : il n'est pas apparu seulement à une femmelette, car il est écrit dans l'Évangile selon Matthieu[133] :'Après le sabbat, dès l'aube du premier jour de la semaine, Marie de Magdala et l'autre Marie allèrent visiter le sépulcre. Alors il se fit un grand tremblement de terre : l'ange du Seigneur descendit du ciel et vint rouler la pierre.' Et peu après, Matthieu ajoute : 'Et voici que Jésus vint à leur rencontre – évidemment les Marie déjà nommées -, et il leur dit : « Je vous salue ». Elles s'approchèrent, embrassèrent ses pieds et se prosternèrent devant Lui. »

Origène répond à Celse en s'opposant au terme de « femmelette » employé par Celse et manifeste ainsi le sérieux qu'il reconnaît au témoignage des femmes. Bien que son argument contre Celse paraisse assez léger – le Ressuscité n'est pas apparu à une seule femme, mais aux deux « Marie déjà nommées » – il confirme le statut de premiers témoins de la Résurrection reconnu à des femmes.

En conclusion, il nous semble que, avec les quelques textes que nous venons de parcourir, la réflexion d'Origène sur le rôle des femmes dans l'Église soit menée essentiellement d'un point de vue exégétique. Ainsi, lorsqu'il mentionne 1 Co 14 ou 1 Tm ou bien lorsqu'il commente Lc 10,38-42, il se situe sur un plan moral ou spirituel mais ne fait aucune allusion à la place ou au rôle que les femmes sont susceptibles de tenir dans la communauté. En définitive, Origène ne paraît pas préoccupé par les questions d'un ministère féminin.

5.3. Les figures spirituelles de la femme : un mode de réussite ?

Explicitement ou en filigrane, les textes de Tertullien, d'Origène ou les épîtres pastorales laissent transparaître un idéal d'enfermement et de soumission des femmes qui, selon A.-M. Pelletier, traverse toute l'Antiquité[134] et n'est donc pas seulement lié au christianisme. L'espace public étant réservé aux hommes auxquels reviennent les initiatives, le pouvoir

---

[132] *Contre Celse*, II, 70.
[133] Mt 28, 9.
[134] A. M. Pelletier, *Le christianisme et les femmes, Vingt siècles d'histoire*, Paris, Cerf, 2001, p. 71-72.

– y compris sur les femmes – celles-ci reçoivent en partage l'espace domestique et le soin de « bien gouverner leur maison ». Sobres, aimant leur mari et leur étant soumises[135], réservées et chastes, comme le recommande Origène dans son Commentaire sur Rm 16, les femmes chrétiennes accomplissent en tout point l'idéal patriarcal.

Ainsi, exclue de tout rôle actif dans l'enseignement ou la responsabilité de la communauté, il est consenti à la femme chrétienne un rôle de service dans le domaine de la charité, de l'assistance et des « belles œuvres »[136] comme le prescrit l'auteur de 1 Tm dans son portrait de la « vraie veuve », à la fois objet et sujet de la *diakonia* de l'Eglise[137], consacrée à Dieu et « persévérant nuit et jour dans les supplications et les prières »[138].

Nous avons ainsi vu se dessiner, en marge de toute responsabilité ecclésiale, des figures spirituelles de femmes représentant un mode de réussite pour celles-ci - et implicitement, cela ne revient-il pas à leur assigner une place "spirituelle" dans l'Eglise ? Nous savons bien que, pour enrichir notre étude, il conviendrait d'aborder les données de la littérature hagiographique et, particulièrement le récit de la *Passion de Perpétue et Félicité*. Des femmes y font preuve de fermeté – et même d'insolence comme Perpétue – et aussi de force de caractère telle Félicité, en y jouant un rôle majeur[139]. Rappelons que ce récit fut un temps attribué à Tertullien[140], dans la mesure où les visions et prophéties mentionnées dans le Prologue témoigneraient, comme le remarque E. Cattaneo[141], d'une tendance montaniste. Pour un état de la question, nous renvoyons à deux ouvrages récents. Le premier d'E. Cattaneo, *Les Ministères dans l'Église ancienne*[142], qui présente le texte de

---

[135] L'expression soumises à vos maris » déjà présente dans l'épître aux Ephésiens. Mais, l'auteur prend bien soin de préciser la nature de cette soumission : « Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres ; femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur. Car le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église, lui le Sauveur de son corps". Mais, comme l'Église est soumise au Christ, que les femmes soient soumises en tout à leurs maris " (Ep 5,22-24).

[136] 1 Tm 5,9 énumère les belles œuvres attendues de la part des vraies veuves : avoir élevé des enfants, exercé l'hospitalité, « laver les pieds des saints », assisté les affligés.

[137] R. Gryson, *Le ministère des femmes*…, p. 31-32.

[138] 1 Tm 5,5

[139] J. Soler, « Notice sur la Passion de Perpétue et Félicité », in *Premiers Écrits chrétiens*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 2016, p. 1248-1249.

[140] P. de Labriolle*, La crise montaniste*, p. 339, dit ne pas douter que Tertullien dans sa phase montaniste ait collaboré à la rédaction de la *Passion*. Cependant, des travaux plus récents (D. Powell, « Tertullianists and Cataphrygians », Vetera Christianorum 29 (1975) 33-54; A. Quacquarelli, « L'antimonarchianesimo di Tertulliano e il suo presunto montanismo », Vetera Christianorum 10 (1973) 5-45) ne confirment pas l'hypothèse formulée par de Labriolle.

[141] E. Cattaneo, *Les ministères dans l'Église ancienne*, p. 421, précise que si l'affirmation « nous reconnaissons et honorons les prophéties ainsi que les visions nouvelles » (1,5) peut être comprise comme un énoncé « montaniste » mais ne signifie pas nécessairement la rupture avec l'Église instituée.

[142] E. Cattaneo, *Les ministères dans l'Église ancienne, Textes patristiques du 1er au 3e siècle*, traduit de l'italien par A. Basti et C. Guignard, Paris, Cerf, 2017.

la *Passion de Perpétue et Félicité* suivi d'un extrait, choisi dans la perspective de son étude sur les ministères. Le deuxième, le recueil des *Premiers écrits chrétiens*[143] paru dans la Bibliothèque de la Pléiade, présente, parmi d'autres écrits des premières générations chrétiennes, le texte de la *Passion de Perpétue et Félicité* accompagné d'une notice et de notes abondantes.

Nous constatons, au fil des textes patristiques abordés, une convergence entre la marginalisation de la femme dans l'Eglise primitive – dont le début d'organisation est appuyé sur le modèle patriarcal – et une justification de l'infériorité de la femme tantôt appuyée sur l'Écriture, tantôt sur les convenances sociales et les exigences morales.
Cependant, la réception ne se réduit pas à une lecture spirituelle. Qu'en est-il de la traduction institutionnelle ?

[143] *Premiers Écrits chrétiens*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 2016.

CHAPITRE 6

TRADUCTION INSTITUTIONNELLE ET SES ÉVOLUTIONS JUSQU'EN 260

Nous avons pu observer, dans le précédent chapitre, comment Origène limite l'exercice de la prophétie féminine au domaine privé et exclut toute prise de parole publique[1] de la part des femmes dans des assemblées où des hommes sont présents « car la femme ne doit pas, par la parole, se faire le guide de l'homme »[2], sans doute dans la perspective du rejet de la production prophétique des montanistes[3].

Cependant, selon A. Jensen[4], dans la tradition chrétienne primitive[5], le don de prophétie passait pour l'un des plus hauts, sinon le plus haut, des dons de l'Esprit. La prophétie s'accompagnait souvent de phénomènes d'extase, de transe, signe de la prise de possession par l'Esprit de Dieu.

Par ailleurs, ainsi que le rapporte Ac 2,17 citant la prophétie de Joël, « je répandrai de mon Esprit sur toute chair ; vos fils et vos filles seront prophètes… »[6], aussi bien les femmes que les hommes sont bénéficiaires du don de prophétie.

D'autre part, Ac 21,9 précise que les filles de Philippe prophétisent. Cependant, comme nous l'avons remarqué précédemment, leur nom n'est pas cité, alors que leur autorité dans

---

[1] Deux citations lui servent de points d'appui : 1 Co14,35 : « il n'est pas convenable qu'une femme parle dans une assemblée. » ; 1 Tm 2,12 : « Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de dominer l'homme. Qu'elle se tienne donc en silence. »

[2] Origène, *Fragments sur la Première aux Corinthiens*. Ces fragments ont été édités par C. Jenkins, « Origen on 1 Corinthians » dans le *Journal of Theological Studies* 9-10 (1907-1909) ; La citation est extraite du fragment 74, cité par R. Gryson (*Le ministère des femmes*…p. 57) et présenté par E. Cattaneo, *Les ministères de l'Église ancienne : Textes patristiques du 1^e^ au 3^e^ siècle*, p. 365-367.

[3] A. Faivre, *Chrétiens et Églises*, p. 324.

[4] A. Jensen, *Femmes des premiers siècles chrétiens*, Version française par Gérard Poupon, Traditio Christiana, Bern, Peter Lang SA Editions, 2002, p. XIX

[5] À noter que A. Faivre (*Chrétiens et Églises*, p. 317) attire l'attention sur la différence des traditions prophétiques dans le monde juif et dans le monde païen : en Israël, le prophétisme est essentiellement pris en charge par de grands prophètes tandis que dans le monde païen, avec les sibylles, l'activité prophétique est assurée par des prophétesses.

[6] Jl 3,1-2.

l'Église primitive est attestée, par Eusèbe[7] à trois reprises, dans le Livre III de son *Histoire Ecclésiastique* :

> « 3, 31 : " Après celui-là, il y eut quatre prophétesses, les filles de Philippe, à Hiérapolis en Asie : leur tombeau est là, ainsi que celui de leur père. " Voilà ce qu'il dit. D'autre part, Luc, dans les Actes des Apôtres, rappelle les filles de Philippe qui vivaient alors à Césarée de Judée en même temps que leur père et qui avaient été honorées du charisme prophétique. Il dit en propres termes : " Nous vînmes à Césarée et, étant entrés dans la maison de Philippe l'Évangéliste, qui était un des sept, nous demeurâmes chez lui. Il avait quatre filles vierges, qui prophétisaient. " »
> « 3,37 : Parmi ceux qui brillaient en ce temps-là, était aussi Quadratus, qui, dit-on, se distingua, en même temps que les filles de Philippe, par le charisme prophétique. »
> « 3, 39 : Nous devons maintenant indiquer comment Papias, qui vivait en ces temps, rapporte avoir appris une histoire merveilleuse des filles de Philippe. »

Enfin, la recommandation de Paul en 1 Co 11,4-5 : « Tout homme qui prie ou prophétise […] toute femme qui prie ou prophétise… » signifie clairement que, au moins chez les Corinthiens, à côté d'hommes qui prophétisent, Paul connait des femmes prophétisant dans la communauté.

Mais, s'il semble qu'il n'y ait jamais eu dans la tradition chrétienne primitive de contestation sur l'égale aptitude des hommes et des femmes à recevoir le don de prophétie[8], la notice sur l'épiscope, en Tt 1,9, suggère que, par son caractère invérifiable, la prophétie peut entrer en conflit avec la « Parole, digne de foi, qui est conforme à l'enseignement ».

En même temps, à mesure que l'institutionnalisation progresse, l'activité prophétique masculine et féminine, telle qu'elle apparait dans les Actes, décline au profit d'une organisation de type ministériel dont les Pastorales sont les témoins.

C'est ainsi que, au tournant du 2e siècle, Origène fait le constat[9] que les vraies valeurs se perdent : « Alors, il y avait peu de croyants, mais c'était de vrais croyants, qui suivaient la voie étroite conduisant à la vie. Maintenant, ils sont nombreux, mais comme il n'y a pas beaucoup d'élus, peu sont dignes de l'élection et de la béatitude ». Origène regrette que, dans les communautés chrétiennes, se soit introduit un certain laxisme et que

---

[7] Eusèbe, *Histoire ecclés*. 3, 31 ; 3, 37 et 3, 39 ; Texte grec et traduction française des livres I-IV par E. Grapin, Librairie A. Picard et fils, 82 rue Bonaparte, 1911. Le texte d'Eusèbe est mentionné par A. Jensen, *Femmes des premiers siècles chrétiens*, p. XIX (n. 28).

[8] A. Jensen, *Femmes des premiers siècles chrétiens*, p. XVIII.

[9] Origène*, Homélie sur Jérémie, 4,8* ; cité par A. Faivre, *Les premiers laïcs, lorsque l'Église naissait au monde,* p. 79.

l'institutionnel semble primer sur le spirituel. Comme le suggère A. Jensen[10], la prophétie apparait ainsi comme un phénomène des origines, se raréfiant avec le développement des communautés dont la foi semble s'affadir et l'ardeur se refroidir et cédant la place à des préoccupations d'organisation ecclésiale.

Après les quelques textes patristiques que nous venons de parcourir et qui sembleraient donner raison à la réputation d'antiféminisme des Pères de l'Église, nous pouvons nous tourner vers des textes plus « institutionnels » qui nous ferons « pénétrer dans la vie d'une Église du 3e siècle »[11] en voie d'organisation avec la *Didascalie*, ou bien de communautés organisées de manière plus complexe comme les présentent les *Constitutions Apostoliques*. Enfin, avec la *Constitution ecclésiastique des Apôtres* dont les instructions relatives aux ministères, peuvent évoquer les débuts d'un droit canonique, est abordée la question d'un ministère féminin pour lequel Marthe et Marie sont proposées en modèle.
Quelques données archéologiques seront ensuite présentées avant d'aborder la question de la « réalité » à la périphérie de la Grande Église avec quelques textes de la littérature apocryphe chrétienne et des écrits à caractère gnostique, dans lesquels apparaissent parfois Marthe et Marie et qui témoignent de la place et du rôle des femmes et de leur prétention à exercer un ministère dans l'Église.

6.1. La question des ministères féminins dans la Grande Église : Marthe et Marie, témoins ou agents du service d'ordre(s) ?
Nous pouvons maintenant examiner, à partir des débats que la crise montaniste suscite dans l'Église, comment, est alimentée la défiance vis-à-vis de toute prétention didactique féminine dans la littérature canonico-liturgique se présentant « sous forme de recueils de prescriptions d'ordre moral, cultuel ou disciplinaire, censées être portées par les apôtres […] ou par Jésus lui-même ». Comme le souligne A. Faivre, « certaines de ces œuvres […] mêlent continuellement la description des pratiques réelles et des désirs réformateurs de leurs auteurs »[12]. Ainsi, *la Didascalie*, *les Constitutions Apostoliques* et *la Constitution*

[10] A. Jensen, *Femmes des premiers siècles chrétiens*, pages d'introduction XVIII-XIX.
[11] A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*, p. 119.
[12] A. Faivre, « La documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne », in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 54, fascicule 3, 1980. pp. 204-219.

Ecclésiastique des Apôtres, convoquent-elles les figures de Marthe et Marie en fonction et à l'appui de l'argumentation qu'elles développent.

6.1.1. La *Didascalie des Apôtres*, rédigée en grec dans la première moitié du 3e siècle, n'est connue, comme le rappelle M. Metzger[13], que par des traductions latine, syriaque et arabe, et fut compilée vers 230, dans le patriarcat d'Antioche. L'ouvrage se présente comme un recueil d'instructions disciplinaires relatives aux droits et aux devoirs de l'évêque, des veuves – soit des femmes d'un certain âge dans une situation matérielle difficile, soit les veuves « installées » – dans l'ordre des veuves, des diaconesses « figures de l'Esprit-Saint »[14], et données aux évêques par les apôtres, dans une communauté en voie d'organisation.

L'autorité des instructions disciplinaires repose sur le caractère pseudo-apostolique du texte : « comme nous avons appris que certains vous troublèrent par [leurs] paroles, nous avons voulu, nous [les douze apôtres] tous réunis ensemble choisir des hommes et les envoyer près de vous […] nous sommes demeurés à Jérusalem de nombreux jours, nous recherchions et nous décrétions ce qui est utile à tout le peuple. Enfin nous écrivions cette Didascalie catholique[15] »

De l'original grec perdu, a été conservé un fragment du livre III, 5,1 à 6,4 proposant un long développement sur les veuves, principalement semble-t-il pour limiter leur action, en raison de leur frivolité, de leur penchant pour la médisance, de leur cupidité et peut être aussi de leur refus de l'autorité de l'évêque[16].

Au milieu de ce développement, un paragraphe est réservé aux fonctions interdites aux femmes :

> Il ne convient pas et il n'est pas nécessaire que les femmes enseignent, surtout à propos du nom du Christ et de la rédemption par sa Passion. Car vous n'avez pas été établies [*constitutae*] pour cela, vous les femmes – et surtout les veuves – pour

[13] M. Metzger, *Les Constitutions apostoliques, Introduction, Traduction et notes*, Paris Cerf, 1992, p. 10-11.
[14] *Didasc*., IX (traduction Nau, p. 53) ; cité par Gryson (*Le ministère des femmes*…, p. 75).
[15] *Didasc*., XXIV (traduction Nau, p. 137-138).
[16] *Didasc*., III, 6,4 à 8,11 (traduction Nau, p.85-87) : « nous voyons des veuves pour lesquelles c'est devenu une industrie ; elles reçoivent avec avidité, et, au lieu de faire de bonnes œuvres […] elles prêtent leur argent à forte usure. […] [La veuve] qui ne cultive que l'argent, ne s'occupe que des avantages matériels ; elle ne peut pas plaire à Dieu ni accomplir son service qui est d'être fidèle à prier et à supplier. […] Il faut donc que les veuves soient pures, qu'elles obéissent aux évêques et aux diacres, qu'elles respectent, vénèrent et craignent les évêques comme Dieu ».

> enseigner [*ut doceatis*], mais pour prier et supplier le Seigneur Dieu. En effet, le Seigneur Dieu, Jésus-Christ notre Maître, nous a envoyés, nous les Douze, pour instruire le peuple et les nations ; il y avait avec nous des femmes disciples, Marie de Magdala et Marie, fille de Jacques et l'autre Marie ; mais Il ne les a pas envoyées pour instruire le peuple avec nous. S'il était nécessaire que les femmes enseignent, notre Maître lui-même aurait ordonné que celles-là enseignent avec nous.[17]

L'unique argument avancé ici pour exclure les femmes de toute mission d'enseignement repose sur le fait que le Christ ne leur a pas confié cette mission comme il le fit pour les apôtres. S'adressant à l'ensemble des femmes, le texte précise bien que celles-ci, et tout particulièrement les veuves, n'ont pas été « établies » pour enseigner. Serait-ce, comme le suggère A. Faivre[18], parce que l'activité de ces dernières dans la communauté apparaissait comme gênante aux yeux de l'évêque en raison de leur expérience et de leur situation sociale ?

Marie-Madeleine, citée avec d'autres femmes, est présentée comme une disciple en compagnie des Douze. Mais, à la différence des Douze, et pas plus que les autres femmes, elle n'a reçu de la part de Jésus, la mission d'enseigner. Il se peut que Marthe fasse également partie du groupe formé par « d'autres femmes encore »[19] mais elle n'est pas nommée.

La raison de l'interdiction d'enseigner figure quelques lignes plus haut, dans le paragraphe sur le comportement exigé des veuves :

> Qu'une veuve ne s'occupe qu'à prier pour les bienfaiteurs et pour toute l'Église. Si elle est interrogée par quelqu'un, elle ne répondra pas aussitôt, si ce n'est sur la justice et la foi en Dieu. Elle enverra au président ceux qui veulent être instruits. . […] de peur qu'en parlant sans compétence [ἀ'maqwj] elle ne tienne des propos blasphématoires contre la Parole.[20].

---

[17] *Didascalie*, III, 6, 1-3 (X. F. Funk, p. 217). La traduction est celle que propose R. Gryson (*Le ministère des femmes*…, p. 69).

[18] A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*, p. 131-134.

[19] En vue de justifier le ministère diaconal féminin, la Didascalie, III, 12, 1-13 (traduction proposée par R. Gryson, *Le ministère des femmes*…, p. 76) précise : « …Tu choisiras et établiras comme diacres, un homme pour l'exécution de nombreuses choses nécessaires, une femme pour le service des femmes.[…] le ministère d'une femme diacre est spécialement nécessaire et important. Car notre Dieu et Sauveur également était servi par des femmes diacres, Marie-Madeleine et Marie, fille de Jacques et mère de José, et la mère des fils de Zébédée, avec d'autres femmes encore […] il y a des maisons où tu ne peux envoyer un diacre auprès des femmes […], quand les femmes descendent dans l'eau [pour le baptême] mais que ce soit un homme qui prononce sur elles les noms de l'invocation de la divinité dans l'eau ».
Ce ministère d'une femme diacre (*diaconissa*) est décrit par l'auteur de la *Didascalie* comme un ministère de convenance. La contradiction n'est qu'apparente avec l'interdiction d'enseigner formulée en III,6, 1-3) car il est bien précisé que, pour le baptême les paroles sacramentelles doivent être prononcées par un homme.

[20] *Didascalie*, III, 5, 2-3 (traduction F. Nau, p.84-85).

Et l'auteur conclut :

> Car si les croyants entendent la doctrine sur le Christ d'une façon incorrecte et incomplète, surtout celle qui a trait à son incarnation ou à sa passion, ils railleront et s'en moqueront comme des fables, au lieu de rendre gloire et, par sa témérité, cette vieille [ἡ presbutij] sera responsable du blasphème et aura pour héritage la malédiction.[21]

Pour l'auteur de la *Didascalie*, il est clair qu'un enseignement donné sans compétence, ἀμαθῶς, pourrait provoquer la risée des païens et même constituer un blasphème. Se trouve ainsi justifiée, en raison de leur inaptitude, l'interdiction faite aux femmes d'enseigner.

Le manque de confiance à l'égard des veuves, et des femmes en général, dans l'accomplissent une mission d'enseignement, n'est donc pas uniquement appuyé sur le fait que Jésus n'ait choisi que des hommes, mais aussi sur la situation faite aux femmes, considérées comme inférieures et ne pouvant assumer aucune charge publique. Leur enseignement, objet de railleries, et même blasphématoire serait ainsi évidemment disqualifié.

Quelques lignes plus loin, l'auteur rappelle qu'il est interdit aux femmes de baptiser :

> Nous ne conseillons ni à une femme de baptiser, ni de se laisser baptiser par une femme, parce que c'est une transgression du commandement et un grand danger pour celui qui est baptisé et pour celle qui baptise. S'il était licite d'être baptisé par une femme, notre Seigneur et Maître aurait été baptisé par Marie, sa mère, alors qu'il a été baptisé par Jean, comme d'autres du peuple. N'attirez donc pas de dangers sur vous, frères et sœurs, en vous conduisant en dehors de la loi de l'Évangile.[22]

Les arguments développés sont proches de ceux qui interdisent à la femme d'enseigner. Mais ici, il s'agit plutôt de « conseils » assortis d'une sévère mise en garde devant le danger d'un acte contraire à ce qu'impose l'Évangile.

Comme le précise Gryson[23], ces interdictions faites aux femmes dénotent un certain mépris de la femme qu'il ne faudrait cependant pas attribuer sans nuance à l'auteur de la Didascalie, mais certainement aussi à la mentalité ambiante. Si le droit d'enseigner et de baptiser est dénié aux femmes, c'est en référence à l'Évangile qui ne montre pas le Christ, confiant ces ministères à des femmes qui, cependant faisaient route avec lui.

---

[21] Id.

[22] *Didascalie*, III, 9, 1-3 (traduction F. Nau, p. 88-89).

[23] R. Gryson, *Le ministère des femmes*…, p. 74.

6.1.2. ***Les Constitutions Apostoliques***[24] représentent une vaste compilation canonico-liturgique. Elles décrivent les institutions d'une importante communauté syro-phénicienne, probablement celle d'Antioche, et peuvent être datées de 380.

Le contenu général, dont l'analyse est proposée par A. Faivre[25], témoigne d'une organisation ecclésiale plus complexe que celle que présente la *Didascalie* et d'une évolution depuis la *Didascalie* concernant la place et le rôle de la femme dans la communauté chrétienne. Cette évolution est sensible y compris d'un point de vue sémantique : La *Didascalie* parlait du ministère des femmes en termes de γυνή διάκονος ou ἡ διάκονος tandis que le compilateur des Constitutions Apostoliques, dans les chapitres réservés à l'ordination et au choix des diaconesses, utilise le terme, διακόνισσα.

Selon l'étude de M. Metzger[26], qui en a établi l'édition et la traduction, les sources utilisées par le compilateur des *Constitutions Apostoliques*[27] permettent de grouper les huit livres qui les constituent en trois grandes unités, en fonction des documents antérieurs réemployés. La *Didascalie* fournit la matière des livres I à VI ; la Didachè a servi de base au livre VII et la Tradition Apostolique forme la trame du livre VIII.

Plusieurs sections portent sur les femmes : Le livre I réserve trois sections aux femmes (§ 7-8-9-10) et témoigne d'une forme de misogynie. Le livre III est entièrement consacré aux veuves. Le livre IV traite de l'aide à apporter aux veuves et aux orphelins. Au livre VI (§ 29) il est question de la soumission des épouses à leur mari et de l'amour des maris pour leur épouse. Enfin le livre VIII traitant essentiellement des charismes et des ordinations (§ 19 : ordination de la diaconesse) ; Le paragraphe 24 précise que « la vierge n'est pas ordonnée » ; de même, au § 25 au sujet de la veuve.

Au paragraphe 6 du livre III, le texte grec[28] des *CA* reprend presque mot pour mot celui de la *Didascalie* pour justifier les fonctions interdites aux femmes :

> Aux femmes nous ne permettons donc pas d'enseigner dans l'Église, mais seulement de prier et d'écouter les docteurs. En effet quand notre docteur et Seigneur Jésus, le Christ, nous a envoyés [πέμψας], nous les Douze, instruire [μαθητεύω] le peuple et les nations, il n'a nullement envoyé [ἐξαποστέλλω] des femmes pour la prédication, bien qu'elles n'aient pas manqué ; car étaient avec nous la mère du Seigneur et ses sœurs et encore Marie de Magdala, Marie mère de Jacques, Marthe et Marie, les sœurs de

[24] F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vol., Paderborn, 1905.
[25] A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*, p. 118-171
[26] M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, Paris, Cerf, 1992, p. 10-27.
[27] *Les Constitutions Apostoliques* ont désormais notées *CA*.
[28] Voir ci-dessus, p. 240, n. 22.

> Lazare, Salomé et quelques autres ; car s'il avait été nécessaire que des femmes enseignent, lui le premier leur aurait ordonné d'instruire le peuple avec nous, car si l'homme est la tête de la femme, il n'est pas juste que le reste du corps dirige la tête. Que la veuve sache donc qu'elle est l'autel de Dieu.

Le texte nomme Marie-Madeleine en premier et distingue nettement Marie, sœur de Marthe, Marie de Béthanie et Marie de Magdala. Cependant, la qualification Marie de Magdala diffère de celle qui est donnée par la *Didascalie*. Ici, Marie de Magdala, si elle appartient bien à l'entourage féminin de Jésus, est, de même que les autres femmes, disqualifiée pour enseigner.

Les *CA* opposent le rôle des Douze[29], « envoyés instruire », et donc faire des disciples, et les femmes non missionnées « pour la prédication » comme il est précisé en 1 Tm 2, 11-15. La justification s'appuie, comme le fait la *Didascalie*, sur la volonté exprimée par Jésus lui-même en y ajoutant un nouvel argument scripturaire avec la citation de 1 Co 11, 5. Il s'agit donc bien de « faire parler les origines »[30] afin de justifier la législation que l'auteur de la compilation a pour objectif de mettre en place.

Cependant, il semble bien que les *Constitutions Apostoliques* tordent quelque peu les citations scripturaires en les décontextualisant : L'allusion à 1 Tm 2, 11-15 comme source de l'interdiction faite aux femmes d'enseigner, généralise une interdiction qui ne semble, dans le passage visé, qu'une interdiction temporaire de prendre la parole dans une assemblée.

De même, la citation de 1 Co 11, 2-16 « l'homme est la tête de la femme » prend son sens dans le contexte socioculturel de l'époque ; Paul ne visait probablement pas à fixer définitivement le statut des femmes dans l'Église mais répondait à une situation particulière pour la communauté de Corinthe.

---

[29] S'agit-il d'un lapsus ? Le rédacteur ignorait-il le sort de Judas ?

[30] Au sujet de ce passage des *Constitutions Apostoliques*, A. Faivre précise : « Ce texte montre parfaitement le fonctionnement du discours pseudo-apostolique, mais surtout il montre comment se mêlent maintenant l'histoire des origines chrétiennes (c'est-à-dire l'histoire du début du christianisme) et l'histoire de l'origine, de la « nature des choses », cette protologie, qui par définition est a-historique ou théologique. On veut ainsi atteindre l'origine absolue. C'est alors l'antériorité qui fait autorité. » in « Hommes et femmes face au désir de servir », Dossier de travail, Université Marc Bloch, Strasbourg.

Enfin, l'injonction de Paul en 1 Co 14, 34 suivant laquelle les femmes doivent se taire dans les assemblées s'oppose à son témoignage dans les Actes concernant les quatre filles de Philippe qui prophétisaient[31].

Dans la relecture de la *Didascalie* effectuée par les *Constitutions Apostoliques*[32], il apparaît que Marie-Madeleine, passe du rôle de « disciple » et de femme diacre à celui diaconesse, mis en place par les *CA* qui, à quelque 150 ans de distance et en s'appuyant sur la volonté de Jésus lui-même et les directives de Paul en 1 Co 11, 3, réservent pour les femmes le ministère diaconal en instituant des diaconesses.

L'évolution entre la *Didascalie* et les *Constitutions Apostoliques* au sujet du rôle des femmes témoigne d'une complexification dans l'organisation ecclésiale et d'une hiérarchisation des fonctions parmi lesquelles les diaconesses sont ordonnées et reçoivent l'imposition des mains de l'évêque[33] : « au sujet de la diaconesse , moi Barthélemy, je prescrit ceci :ô évêque, tu lui imposeras les mains, en présence du presbyterium, des diacres et des diaconesses, et tu diras : Dieu éternel, Père de notre Seigneur Jésus-Christ… » (*CA*, VIII, 19-20).

6.1.3. La *Constitution Ecclésiastique des Apôtres*

Connu sous différents titres, *Canons ecclésiastiques des saints apôtres* (A. Harnack, 1884), *Apostolic Church Order* (J.P. Arendzen, 1902), *Ordonnance apostolique* (J. M. Hanssens, 1965), le document est cité aujourd'hui comme étant *La Constitution Ecclésiastique des Apôtres*[34].

La *CEA* a été écrite en grec et, comme le précise A. Faivre[35], on peut situer la rédaction finale aux environs des années 300, en Égypte ou peut-être même en Syrie. Cependant, selon A. Harnack, des sources remontant au milieu du second siècle, dans les années 140-180[36] ont été utilisées par le dernier rédacteur.

---

[31] Ac 21, 9.

[32] Nous nous appuyons principalement sur les travaux de A. Faivre, notamment ses deux ouvrages *Ordonner la fraternité* (1992) et *Naissance d'une hiérarchie* (1977).

[33] CA VIII, 19-20,

[34] C'est la dénomination que nous retiendrons, à la suite de la Constitution *Presbyterorum Ordinis* du Concile Vatican II (1965) et que nous noterons désormais *CEA*.

[35] A. Faivre, « Le texte grec de la *Constitution ecclésiastique des apôtres*, 16-20 et ses sources », in: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 55, fascicule 1, 1981. pp. 31-42.

[36] A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 144-145.

Dans son état actuel, la *CEA* se présente comme un court recueil de vingt-huit paragraphes mettant en scène les douze apôtres, « réunis sur l'ordre du Seigneur [κατὰ κέλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν][37] pour organiser l'Église selon le modèle céleste [τύπον τῶν ἐπουρανίων], afin de répandre ses paroles sur toute la terre [τοὺς λόγους εἰς ὅλην τήν οἰκουμένην] »[38].

Le texte se compose nettement de deux parties. La première (notices 4 à 14) traite de principes moraux[39] ; la deuxième (notices 15 à 28) développe des recommandations en vue de l'organisation de la communauté chrétienne[40] et concernant notamment l'évêque, les presbytres, les veuves et le rôle des femmes[41] dans la communauté. Chacune de ces notices est présentée de façon dialoguée, en la plaçant dans la bouche de l'un des Douze « Jean dit…, Matthieu dit…, Pierre dit… », à la manière des anciens textes conciliaires, comme le souligne A. Faivre[42], ce qui constitue l'une des originalités de la *CEA*.

Inséré à la suite des notices traitant de l'organisation de l'Église et du choix du clergé, se développe, à partir de la notice 24, un dialogue inattendu[43] des Douze[44] au sujet de la place qu'il convient d'accorder aux femmes dans l'Église.

---

[37] Le texte est ainsi placé d'une part sous l'autorité de Jésus-Christ et, d'autre part sous celle des apôtres dont une liste figure dans l'introduction générale précédant la première partie morale et énumère, dans l'ordre : Jean, Matthieu, Pierre, André, Philippe, Simon, Jacques, Nathanaël, Thomas, Céphas, Barthélemy et Jude. La deuxième partie relative aux instructions disciplinaires est marquée par l'intervention de Pierre et se divise en deux sous parties auxquelles se rattachent deux listes plus réduites : la première ne comprend que Pierre, Jean, Jacques, Matthieu, Céphas, André ; la seconde correspond aux interventions de André, Pierre, Jean, Marthe, Marie, Céphas, Jacques, Philippe ; le dialogue est clos par l'intervention de Pierre demandant de « garder les commandements sans rien en retirer ni rien y ajouter, au nom de notre Seigneur à qui gloire pour les siècles des siècles. Amen. »

[38] Nous utilisons ici, avec quelques retouches, la traduction réalisée par Madame Dominique Fruchier dans la cadre de son Mémoire de Master, soutenu mais non publié à l'Université Marc Bloch, Strasbourg (juin 2010) sous la direction de A. Faivre. Qu'elle soit ici remerciée de nous avoir donné accès à son mémoire.

[39] A. Faivre (*Naissance d'une hiérarchie*…, p. 143) précise que cette première partie est un remaniement de la « doctrine des deux voies » que présente la *Didachè*.

[40] Dans la conclusion de son étude sur la CEA (*Ordonner la fraternité*, p. 434), A. Faivre estime que la rédaction du dialogue peut raisonnablement être située entre 135 et 180.

[41] La question des ministères féminins est abordée dans les canons 25 à 28 comme une sorte d'appendice à l'instruction relative aux ministères des évêque, presbytre, lecteur, veuve et laïc (c. 15-24).

[42] A. Faivre (*Naissance d'une hiérarchie*…, p. 143.

[43] On remarque que Marthe et Marie ne sont pas mentionnées dans le salut initial adressé aux Douze et que leur intervention ne constitue pas une notice particulière mais fait partie du canon énoncé par Jean.

[44] La liste des noms énumérés dans l'introduction générale ne correspond à aucune des listes évangéliques canoniques. Ainsi, Simon-Pierre dont les textes du NT donnent la dénomination soit en araméen (Céphas) soit en (Pierre) ; ainsi, l'araméen Céphas apparaît seulement en Jn 1, 42 mais présente plusieurs occurrences en 1Co et Ga. A. Faivre propose que Céphas soit identifié à Pierre (*Ordonner la fraternité*, p. 406) mais s'interroge sur le sens de la distinction entre Pierre et Céphas opérée par la CEA (p.421).

Marthe et Marie[45], dont la présence parmi les Douze est soudain manifestée, interviennent sur la question de l'Eucharistie[46] soulevée par Jean (c. 26).

Par ordre d'entrée en scène, André, Pierre, Céphas et Jacques interviennent dans cette étonnante discussion réunissant cinq personnages particulièrement considérés et dont l'autorité est reconnue dans l'Église primitive. En effet, André et Pierre/Céphas sont les deux premiers disciples appelés par Jésus (Mt 4, 18), Marthe et Marie sont des proches de celui-ci (Lc 10, 38-42, Jn 11, 27 et Jn 12, 1-3).

Enfin, Jacques[47] est désigné par Paul (Ga 1, 19) comme « le frère » du Seigneur, nommé « colonnes » (Ga 2, 9) en compagnie de Pierre et de Jean. Voici la traduction des notices 24 à 28[48] :

> c. 24 : André dit : Il est très utile [εὔχρηστον], frères, d'installer [καταστῆσαι] une diaconie pour les femmes.
> c. 25 : Pierre dit : Nous en sommes arrivés là dans nos dispositions ; à propos de l'offrande du corps et du sang nous allons le préciser.
> c. 26 : Jean dit : Vous avez oublié, frères, que lorsque le maître a demandé le pain et la coupe et qu'il les a bénis en disant : ceci est mon corps et mon sang, il ne leur a pas permis de se tenir debout avec nous.
> Marthe dit : c'est à cause de Marie, parce qu'il l'avait vue sourire.
> Marie dit : je n'ai pas ri ; il nous avait dit, quand il nous instruisait, que ce qui est faible serait sauvé par le fort[49].
> c. 27 : Céphas dit : Souvenez-vous qu'il ne convient pas aux femmes de prier debout, mais assises par terre.
> c. 28 : Jacques dit : Comment donc pouvons-nous définir un ministère concernant les femmes, sinon une diaconie pour fortifier celles qui sont dans les liens ?

Le dialogue (c. 24-28), sous une forme qui pourrait être perçue comme naïve, développe une discussion, ouverte par André[50], sur « l'utilité » d'une diaconie des femmes.

---

[45] De quelle Marie s'agit-il ici ? On peut légitimement penser à Marie de Béthanie puisqu'elle est nommée en compagnie de Marthe. L'incertitude sur les différentes Marie est toujours présente…

[46] La question de la présence active des femmes à la liturgie eucharistique apparaît déjà chez Irénée qui, dans *l'Adversus Haereses* I,13 fustige la pratique de Marc le Magicien. La critique d'Irénée porte en particulier sur l'intérêt que les marcosiens accordent aux femmes. L'une des particularités de l'eucharistie marcosienne réside dans l'intervention des femmes. Sur ce sujet, on peut se reporter à A. et C. Faivre, « La place des femmes dans le rituel eucharistique des marcosiens. Déviance ou archaïsme ? » *Revue des Sciences Religieuses* 71/3 (2007) 310-328.

[47] De quel Jacques s'agit-il dans la *CEA* ? Deux personnages portent le nom dans les Synoptiques et les Actes : Jacques, frère de Zébédée (Mt 4, 21) et Jacques, fils d'Alphée (Mt 10, 3 ; Mc 3, 18 ; Lc 6, 15 ; Ac 1, 13). Dans les deux cas, Jacques lui aussi fait partie des tout premiers disciples appelés.

[48] Traduction de D. Fruchier. Voir ci-dessus, la note 37.

[49] On pourra se reporter à A. Faivre, *Ordonner la fraternité*, p. 429-430, pour une discussion autour de « ce qui est faible sera sauvé par le fort » et de « celles qui sont dans le besoin » ou « celles qui sont dans les liens ».

Approuvée dans son principe, la proposition de diaconie féminine est comprise par Pierre (c. 25), puis par Jean[51] (c. 26,1) comme le seul service liturgique de l'Eucharistie. Ce dernier justifie son opposition en rappelant le récit de l'institution de l'eucharistie tel que le proposent les Synoptiques et dont les femmes paraissent absentes, alors qu'un tel récit ne figure pas dans le quatrième évangile[52].

Marthe prend alors la parole et tente une explication à cette absence : l'éloignement des femmes de ce service est dû au rire de Marie. (c. 26,2).

Marie affirme alors que son rire traduisait sa joie de savoir que « ce qui est faible serait sauvé par le fort »[53] (c. 26,3).

Il est remarquable que la figure de Marthe n'apparaisse dans le dialogue de la *CEA* que pour fustiger le rire de Marie, signe d'incrédulité et de frivolité. Ainsi, bien que Marthe et Marie interviennent au cours du dialogue, leur présence ne leur est guère favorable. Et il est tentant de rapprocher pour les opposer, cette attitude insolite de Marthe et son témoignage de foi en Jn 11, 20-27 dans lequel elle apparaît comme un modèle de confiance, de spontanéité et de foi.

En faisant abstraction de l'aspect fantaisiste – en apparence – de la raison invoquée par Marthe, on peut constater, l'habileté toute masculine du propos qui lui est prêté. Tandis que Marthe « accuse » Marie de manque de sérieux, les deux femmes reconnaissent elles-mêmes, leur incapacité pour un quelconque ministère en raison même du manque de sérieux de Marie et de la faiblesse dont elle se fait l'écho (« ce qui est faible sera sauvé par ce qui est fort »), renchérissant même sur les propos de Jean.

La réponse de Céphas (c. 27) vise la proposition d'André et l'intervention de Pierre au sujet de l'Eucharistie. Ses propos, « il ne convient pas aux femmes de prier debout, mais assises par terre », en réponse à la proposition faite par André d'une diaconie pour les femmes (canon 24) semble faire un lointain écho aux instructions sur la tenue des femmes

---

[50] Il n'est peut-être pas insignifiant qu'André ne semble s'adresser qu'à des hommes (« frères »), alors que dans la salutation initiale, il proclamait : « salut à vous, fils et filles… ».

[51] Noter que Jean intervient ici seulement après Pierre, alors qu'il figure en tête de la liste initiale (c. 1) et intervient, dans la première partie (c. 4-14 sur les principes moraux), en premier, avant Pierre (cf. *Ordonner*…, p. 407). On remarquera le caractère symbolique de ces variations.

[52] Et de l'ensemble des écrits johanniques, comme le souligne A. Faivre (*Ordonner*…, p. 413).

[53] A. Faivre, *Ordonner la fraternité*…, opte pour la lecture « celles qui sont dans les liens » plutôt que « celles qui sont dans le besoin » (versions syriaque, latine et arabe) dans la mesure où, dans le monde antique, les femmes sont présentées comme « faibles ». Faivre estime que le sens de l'intervention de Marie serait donc que les femmes sont rendues « fortes » et sauvées par le juste qui est fort, le Christ, et que, à leur tour, il leur revient de rendre fortes celles qui sont encore dans des liens.

dans l'assemblée[54], données en 1 Co 11,5, en 1 Co 14,33 et en 1 Tm 2,11-12 et recommandant aux femmes une attitude soumise et silencieuse. De plus, la présentation de l'oblation au cours de la célébration liturgique suppose la position debout. En conséquence, ce ministère ne peut pas être accompli par une femme.[55]

Survient alors la conclusion ambigüe de Jacques (c. 28) : Jacques dit : Comment donc pouvons-nous attribuer aux femmes une diaconie, sinon un service pour fortifier celles qui sont dans les liens ? ». La proposition initiale d'André, « établir une diaconie pour les femmes » est alors adoptée, dans la mesure où ce ministère exclut la participation à la liturgie eucharistique, participation réservée aux seuls apôtres.

Il ne fait guère de doute que la question finale de Jacques sur l'opportunité d'organiser un « ministère pour les femmes » témoigne nettement de la volonté de limiter le rôle de celles-ci et de justifier cette volonté théologiquement.

En conclusion, on peut dire que les personnages intervenant dans les dialogues de la *CEA* sont, à des titres divers, des figures de premier plan dans la primitive Église et des tenants de l'autorité. Ainsi, Marie qui pourrait bien réunir sous ce nom les différentes Marie, détient l'autorité que peut donner sa situation de premier témoin de la Résurrection. De même, Marthe « occupée par beaucoup de service (πολλὴν διακονίαν) » comme le souligne Luc[56] est aussi celle qui s'exclame « Oui Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, qui vient dans le monde »[57]. Quant à André et Pierre, ils sont non seulement les disciples de la première heure et, à ce titre, reçoivent autorité pour énoncer les prescriptions relatives à l'organisation de l'Église, mais encore Pierre est celui dont

[54] Il est à noter que les versions grecque et latine de la *CEA* donnent « assises, par terre » tandis que la version syriaque énonce « il ne convient pas aux femmes de s'approcher la tête découverte, mais de couvrir leur tête. »

[55] M. J. Bérère (« Le jeu de la Tradition dans la pratique masculine du ministère apostolique », *Cahiers de l'Institut catholique de Lyon*, n°3, 1979, p. 11-48) signale à ce sujet une lettre (probablement un faux, appartenant à la collection des Décrétales du 12e siècle) qui aurait été écrite par le pape Sotère, en 173, en réaction à la prétention des femmes à un rôle de « célébrante » dans l'action liturgique : « « Sotère, pape, à tous les évêques d'Italie (Ep. 12). Il a été rapporté au siège apostolique que des femmes consacrées à Dieu, soit des religieuses, se permettaient chez nous de toucher les vases sacrés […] qu'une telle pratique soit pleine d'abus et digne de répression, c'est ce qui n'est pas douteux pour un homme sage. En conséquence, nous voulons, en vertu de l'autorité de ce saint siège, que toutes ces choses soient radicalement supprimées et cela le plus tôt possible, et de peur que cette peste ne se répande davantage, nous ordonnons qu'elle soit au plus tôt bannie de toutes les provinces ». Ce texte est également cité dans l'article : Diaconesse, *Dict. des Antiquités Chrétiennes.*

[56] Lc 10, 40.

[57] Jn 11, 27.

l'évangéliste Matthieu rapporte la profession de foi « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant » et la réponse de Jésus, instaurant sa primauté « Tu es Pierre, et sur cette Pierre je bâtirai mon Église »[58].

Comme le remarque A. Faivre[59], l'ordre des interventions – Pierre et ensuite Jean – dans le dialogue portant sur l'organisation ecclésiale, parait obéir à la nécessité de mettre en avant la primauté de Pierre en rectifiant implicitement, comme le souligne R. E. Brown,[60] « la conception de la place unique donnée aux femmes dans le quatrième évangile, reflétant l'histoire, la théologie et les valeurs de la communauté johannique ». Il s'agirait alors, de la part du rédacteur de la *CEA*, d'une contestation de la position théologique de Jean, face au risque d'une interprétation jugée « dangereuse » de certains passages de son évangile, notamment[61] Jn 20,18-23 où Jésus ressuscité s'adresse non pas aux Douze, mais plus largement « aux disciples » après que Marie-Madeleine leur eut annoncé la résurrection. L'objectif du dialogue pourrait donc être, en définitive, de minimiser le rôle des femmes tel qu'il peut apparaître dans l'évangile johannique et, dans le même mouvement, de promouvoir l'organisation ecclésiale cautionnée par les propos de Pierre. Il n'est pas exclu qu'il y ait à l'arrière-plan de ce dialogue une polémique contre des groupes marginaux faisant davantage de place aux femmes.

Nous avions vu précédemment que la figure Marie apparaît comme particulièrement effacée dans la documentation canonico-liturgique : de la position de femme-disciple ou de femme-diacre, décrite par la *Didascalie* et les *Constitutions Apostoliques*, elle passe à celle de « spectatrice », passive que lui concède la *CEA*, lors de la célébration eucharistique.

Enfin, si André a l'initiative d'ouvrir le débat, la notice s'achève sur la conclusion de Pierre rappelant l'ordre du Seigneur « … d'observer les commandements sans rien en retrancher et sans y rien ajouter ». On peut remarquer que les paroles de Pierre dans cette doxologie finale renvoient clairement à la finale de l'*Apocalypse*. En d'autres termes, la Révélation est close et l'autorité des Écritures ainsi canoniquement définie vaut aussi pour la place à faire aux femmes dans l'Église.

---

[58] Mt 16, 16 et Mt 16, 17.

[59] A. Faivre, *Ordonner la fraternité*…, p. 413-414.

[60] R. E. Brown, *La communauté du disciple bien-aimé*, Lectio divina 115, Paris, Cerf, 1994, p. 201-217.

[61] R. E. Brown cite également le récit de l'entretien avec la Samaritaine (Jn 4,1-42) dont la fonction missionnaire est authentifiée par sa rencontre, en vérité, avec Jésus.

6.2. Quelques données archéologiques :

Notre travail s'appuie principalement sur des textes. Néanmoins, avant d'envisager comment les premières générations chrétiennes, situées à la périphérie de la « Grande Église », reçoivent les dispositions relatives à l'organisation ecclésiastique et se positionnent par rapport aux mutations institutionnelles en cours, l'archéologie peut fournir quelques données significatives. Cependant, en l'absence de formation archéologique, les données nous restent difficiles à interpréter et nous en tiendrons donc, avec prudence, à la description de trois représentations retenues en raison de leur lien avec quelques-uns des textes abordés dans cette étude : Deux fresques de la catacombe de Priscilla, à Rome et la fresque de Paul et Thècle à Éphèse.

6.2.1. Deux fresques des catacombes de Priscilla

Les catacombes de Priscilla[62] sont situées à Rome, sur la via Salaria[63]. Deux fresques retiendront notre attention. La première, fresque dite de la *Fractio panis*[64], est située dans la partie la plus ancienne de ces catacombes, appelée « Chapelle grecque »[65]. La deuxième fresque se trouve dans une autre salle appelée le « *Cubiculum* de la *velata* ».

La fresque de la *Fractio panis*

[62] Le cœur de ces catacombes primitives, parmi les plus importantes et les plus anciennes de Rome, date de la fin du deuxième siècle et offre de nombreuses inscriptions portant les noms de Pierre et de Paul. Son nom vient de fait que le fils de la propriétaire du terrain, une matrone romaine, aurait été l'hôte de Sainte Priscille.

[63] Une petite partie des catacombes est proposée en visite virtuelle par Google (Streetview) à l'adresse : https://www.google.fr/maps/place/Catacombs+of+Priscilla

[64] La dénomination de la fresque est due à Joseph Wilbert qui la découvrit en 1893.

[65] Cette partie de la catacombe de Priscilla est ainsi dénommée en raison des inscriptions grecques retrouvées sur l'une des trois niches creusées dans les parois latérales. La pièce était utilisée comme chapelle pour les rituels eucharistiques.

Sur un fond de couleur ocre-rouge[66], se détachent sept personnages inclinés autour d'une table. Trois paniers sont disposés à droite de la table, quatre à gauche[67]. L'organisation de l'ensemble évoque clairement le récit du dernier repas de Jésus avec ses disciples et l'institution de l'Eucharistie[68].

Le soin apporté dans la représentation des personnages – ovale des visages, longs cheveux coiffés, boucles d'oreilles, voile sur la tête de l'un des personnages – suggère qu'il s'agit de la représentation d'un repas eucharistique présidé par des femmes[69].

À l'extrême droite de l'image, on distingue le geste d'un personnage, les bras tendus[70] sur la table, dans un mouvement pour rompre du pain. Plus à gauche, sur la table, sont disposés deux plats ; l'un contient des poissons, l'autre des pains ; une coupe est disposée un peu plus loin sur la table.

En 1893, époque de la découverte de la fresque, il était admis, comme le rapporte Nicola Denzey Lewis que « si ce personnage rompt le pain, il doit être un homme, parce que les femmes ne rompent pas le pain et ne président pas l'Eucharistie »[71]. L'interprétation de la fresque demeure pourtant controversée et soulève une double question : d'une part celle du rôle des femmes dans l'Église primitive et, d'autre part, comme le souligne D. Casey[72], celle de la compréhension par l'Église de l'Eucharistie soit comme un sacrifice, soit comme un banquet eschatologique.

Des historiens de l'art, par exemple Dorothy Irvin[73], ont compris la fresque comme preuve archéologique que les femmes présidaient l'Eucharistie dans l'Église primitive. Mais le Directeur des sites archéologiques du Vatican et de la Commission pontificale, F. Bisconti,

---

[66] La tonalité ocre-rouge de l'ensemble évoque le style des fresques de Pompéi et suggère une date autour de l'année 100.

[67] Les dimensions de l'image reproduite ici ne permettent pas de voir distinctement l'ensemble des sept paniers. La présence de ces paniers, de même que les poissons disposés dans un plat sur la table, fait sans doute écho aux récits de la multiplication des pains en Mt 14,14-21 ; Mc 6,34-44 ; Lc 9,12-17 et Jn 6,5-14.

[68] Mt 26,26-29 // Mc 14,22-25 // Lc 22,15-20.

[69] D'après J. Wilpert, il s'agirait de la représentation d'une célébration eucharistique telle qu'elle se déroulait au 2e siècle. Il estime, par ailleurs, que six personnages sont des hommes représentés tête nue et qu'une femme (troisième personnage à partir de la droite de l'image) porte un voile sur la tête, conformément aux préceptes de Paul en 1 Co, ce qui confirmerait le caractère liturgique de la scène.

[70] Les six autres personnages semblent également accomplir ce geste du bras tendu.

[71] N. Denzey Lewis, , « Popular Christianity and Lived Religion in Late Antique Rome: Seeing Magic in the Catacombs », Brown University, Religious Studies; https://www.academia.edu/30203600/

[72] D. Casey, « The "Fractio Panis" and the Eucharist as Eschatological Banquet », in *McCauley University Electronic Journal*, August 2002.

[73] D. Irvin, « The ministry of women in the early church: the archeological evidence », in *Duke Divinity School Review*. 45.2 (1980), p. 76-86.

déclarait en novembre 2013, lors de la présentation des catacombes après leur restauration, que l'hypothèse de femmes célébrant l'Eucharistie s'apparentait à « un conte de fées, une légende », considérant que la fresque de la femme dont le geste ressemble à celui d'un prêtre est la « représentation d'une femme décédée et maintenant au paradis ». Quant aux femmes assises autour de la table, elles participent à « un banquet funéraire » et non à une cérémonie eucharistique. On voit combien l'interprétation de cette représentation est complexe et donne lieu à des positions radicalement opposées !

Damien Casey, Maître de conférence à la Australian Catholic University, présente une position opposée et explique[74] que l'interprétation de la fresque dépend de la compréhension, sacrificielle ou non, de l'Eucharistie. Si elle est comprise comme un sacrifice il est exclu, pour des raisons d'ordre anthropologique et historiques que des femmes puissent présider la liturgie eucharistique car, transgressant en cela l'ordre social voulu par Dieu, celles-ci accèderaient alors au privilège masculin de l'autorité et du pouvoir.

La fresque de *la Velata*

[74] D. Casey, « The "Fractio Panis" and the Eucharist as Eschatological Banquet », in *Mcauley University Journal*, 2002 : « Je considère que celui qui préside, quel que soit son sexe (dans cette fresque), n'agit pas tellement *in persona Christi* alors qu'il agit *in persona ecclesiae*. Plus important encore, son rôle est lié à une certaine compréhension non sacrificielle de l'Eucharistie qui se trouve dans le Nouveau Testament et l'Église primitive où un certain nombre d'images sont tenues en tension mais où les métaphores dominantes sont eschatologiques. […] Si l'Eucharistie était avant tout un sacrifice, il y a toutes sortes de raisons anthropologiques pour lesquelles les femmes ne peuvent pas présider. Cependant, je ne pense pas que l'Eucharistie ait été comprise comme un sacrifice en tant que tel. »

La fresque se trouve également dans la catacombe de Priscilla et se compose de trois petites scènes distinctes[75]. À gauche, trois personnages : l'un, assis, barbu, apparemment âgé et portant une tunique blanche, tend le majeur et l'index de sa main droite vers l'épaule d'une jeune femme tenant dans ses mains un rouleau ouvert. Derrière elle, en partie caché, un homme tenant peut-être un voile blanc. À l'extrême droite, une femme, tête nue, dont la coiffure et le visage sont semblables à ceux de la femme représentée à gauche, tient un nourrisson dans ses bras.

Au centre se détache un personnage féminin vêtu d'une tunique pourpre évoquant un vêtement liturgique, un voile blanc couvrant sa tête ; ce personnage est représenté avec le regard et les bras étendus vers le ciel, dans une attitude d'orant(e). Selon les interprétations avancées, le personnage central figurerait l'âme de la défunte au ciel, souvent représentée dans la peinture paléochrétienne comme une orante.

Par ailleurs, comme l'a remarqué A. Février[76], le fait que les trois scènes soient liées entre elles par la nette ressemblance entre les visages des trois femmes, exige de donner à la fresque une interprétation qui ne la morcelle pas. Or, le plus souvent, les commentaires ne tiennent pas compte du lien entre les trois éléments de la fresque et aboutissent à des divergences d'interprétation.

Certains voient dans la scène de droite (une mère avec son enfant) la représentation de la Vierge à l'enfant, tandis que sur la droite, l'homme barbu serait un évêque, assis sur sa cathèdre et bénissant la femme dont l'époux, derrière elle, présenterait le voile nuptial.

Selon une interprétation donnée par J. Wilpert[77], la scène de gauche représenterait la cérémonie d'une *velatio virginis*, imposition par l'évêque du voile à une vierge, tandis que celle de gauche reproduirait une scène de vierge à l'enfant. Pour sa part, C. Dagens[78] reconnait dans la scène de gauche une allusion au rite de la *velatio nuptialis*, voile tendu au dessus des époux au moment de la bénédiction nuptiale ; les trois figures féminines étant celles d'une même jeune femme, présentée à trois moments différents de sa vie.

Mais une analyse minutieuse des personnages de la scène de gauche et de leurs

---

[75] Cette description sommaire s'appuie d'une part sur l'article de A. Caillaud, « La figure du commanditaire dans l'art funéraire des catacombes de Rome (III^{e}-IV^{e} siècles) » (2015) consultable sur le site de l'HiCSA, mis en ligne en juin 2015 et, d'autre part, sur l'article de P. A. Février, « Les peintures de la catacombe de Priscille ; deux scènes relatives à la vie intellectuelle », in : *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tome 71, 1959. pp. 301-319.

[76] P. A. Février, article cité.

[77] J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den esrten Jahrhunderten der Kirche*, Fribourg, 1892.

[78] C. Dagens, *Rivista archeologica cristiana*, 47, 1971, p. 119-129.

interactions, montre, selon P. A. Février, que la fresque de la catacombe de Priscille représente une scène d'enseignement, profane ou chrétien[79]. A. Caillaud préfère y voir une scène liée à l'initiation chrétienne de la défunte[80]. Si l'on suit les propos de ces deux derniers auteurs, la fresque représenterait donc trois moments-clés de la vie d'une femme anonyme : le mariage, la maternité et la mort.

L'interprétation de la fresque semble donc dépendre, comme dans le cas de la précédente, de l'ecclésiologie dont se réclame le commentaire et cela pose à nouveau, bien qu'indirectement, la question du rôle de la femme dans l'Église[81].

6.2.2. La fresque de Paul et Thècle à Éphèse

[79]P . A. Février. « Les peintures de la catacombe de Priscille ; deux scènes relatives à la vie intellectuelle », p. 306. L'auteur ajoute : « On peut donc faire l'économie de l'hypothèse qui verrait dans cette femme non point une simple mère de famille, mais la Vierge avec Jésus. Remarquons que cette hypothèse traditionnelle de la Vierge à l'Enfant présuppose que l'on peut toujours interpréter l'iconographie du 3e siècle à l'aide des monuments du 4e siècle. »

[80] A. Caillaud, « La figure du commanditaire dans l'art funéraire des catacombes de Rome (IIIe-IVe siècles) », in S. Brodbeck, A-O. Poilpré (éd.), *La culture des commanditaires. L'œuvre et l'empreinte*, Actes de la journée d'étude du 15 novembre 2013, site de l'HiCSA (Histoire culturelle et sociale de l'art, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne) mis en ligne en juin 2015, p. 66-121.

[81] F. Bisconti, Directeur des sites archéologiques du Vatican et de la Commission pontificale, précise que la fresque de la femme dont le geste ressemble à celui d'un prêtre est la « représentation d'une femme décédée et maintenant au paradis ». (Allocution lors de l'inauguration des travaux de restauration en novembre 2013)

Cette représentation figure sur une des parois d'une grotte surplombant le site des fouilles de l'ancien Éphèse, la grotte dite « Grotte de Paul et Thècle » semble avoir servi de chapelle depuis le début de la période byzantine jusqu'au début du 19e siècle. La grotte se présente comme une courte galerie dont les parois sont couvertes de fresques, les plus anciennes datées du 4e siècle. L'une de ces fresques représente l'événement initial raconté dans les Actes de Paul et Thècle : À Iconium, Thècle, contre la volonté de sa mère Theocleia, fait le choix de la virginité, renonce à ses fiançailles et décide de suivre Paul.
La grotte fut découverte en 1906 par O. Benndorf. Les premières recherches archéologiques sont menées par F. Miltner en 1955. À partir de 1995, les peintures murales sont étudiées par Renate Pillinger de l'Institut d'archéologie classique de l'Université de Vienne

En 2011, dans un court article, J.D. Crossan[82] se proposait d'apporter un élément archéologique susceptible de préciser ce que l'apôtre Paul pensait vraiment au sujet des femmes, grâce à l'analyse de cette fresque découverte sur la côte turque[83].
Bien que l'état de conservation de cette peinture murale ne soit pas excellent, trois personnages peuvent être identifiés : À l'extrême gauche, Thècle apparaît à une fenêtre, tête non voilée en signe de sa virginité, écoutant l'enseignement de Paul. Sur la droite, Theocleia, la mère de Thècle, est représentée comme une femme enseignant avec autorité, la main droite levée. Paul, au centre de la fresque, dans un geste d'enseignement identique de la main droite, s'adresse à Thècle.
Plusieurs dégradations de la fresque attirent l'attention : les yeux de Theocleia ont été effacés ; la peinture de sa main droite est partiellement effacée et porte des traces de combustion ; la partie inférieure de la fresque est totalement détériorée, peut-être à l'aide d'une gouge, sans qu'on puisse préciser l'époque de cette détérioration, apparemment ancienne.
Selon J. D. Crossan, Thècle et Theocleia, à la droite et à la gauche de Paul, figurent les oppositions entre la radicalité de Paul dans la lettre aux Galates et le recentrage deux lettres à Timothée, dont les propos apparaissent comme « réactionnaires » par rapport aux

[82] J. D. Crossan, « The Search for the Historical Paul: What Paul Thought About Women », sur le site http://www.huffingtonpost.com/2011/06/29/an-israeli-algorithm-shed_n_886996.html
[83] La littérature attachée à cette grotte est détaillée sur le site (en allemand) : http://klass-archaeologie.univie.ac.at/forschung/rp-paulusgrotte/ (consulté le 2 juin 2017).

affirmations de la lettre aux Galates[84]. En effet, la destruction partielle du portrait de Theocleia illustrerait la prescription de 1 Tm 2,12 selon laquelle « aucune femme [ne doit] enseigner ou avoir autorité sur un homme ; elle doit se taire ». Et par ailleurs, nous savons par les *Actes de Paul et Thècle*, que Thècle opte pour le célibat. Son choix signifie donc qu'elle refuse de passer de l'autorité d'un homme – son père – à celle d'un autre homme, son époux.

Les deux femmes représenteraient ainsi, d'une part la prétention féminine à enseigner avec autorité et, d'autre part le rejet du pouvoir patriarcal. Et si c'est bien le cas, l'intérêt de la fresque est finalement d'illustrer, dans un contexte particulier, l'accueil réservé par les premières générations chrétiennes aux mutations institutionnelles.

Nous ne pouvons pas en dire davantage sur les quelques images que nous venons de présenter. Mais dans le cadre de notre étude, l'existence même d'interprétations opposées nous renvoie aux aspects idéologiques du débat. Les éléments historiques et d'autres textes vont nous y reconduire. Nous nous interrogerons donc sur un mouvement aux contours encore insuffisamment connus, puis sur quelques textes de la littérature apocryphe.

6.3. La question de la Nouvelle Prophétie

Situé à l'écart, mais pas réellement en marge de la Grande Église, du moins à ses débuts, se développe, à partir des années 150, au moment où « l'Église s'organise pour durer »[85] un mouvement de type charismatique, initié par Montan, prônant un retour à la pureté de l'Église primitive.

Apparu en Phrygie au milieu du 2e siècle, la Nouvelle Prophétie, dénommée plus tard Montanisme présente une coloration apocalyptique et même encratite, non sans quelque parenté avec certaines idées gnostiques.

[84] Ga 3, 28 : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. »

[85] Cette notion de nécessité, pour l'Église naissante, d'une « organisation pour durer » est abordée par A. Faivre, notamment dans *Ordonner la fraternité* (p. 23-42) et dans sa contribution « La question des ministères à l'époque paléochrétienne » (Actes du IIIe colloque de La Rochelle, 2007, p. 17.

Ce que nous connaissons de la Nouvelle Prophétie nous est parvenu essentiellement par les écrits orthodoxes de ceux qui l'ont combattu, tels Origène[86], Irénée[87], ou par la paradoxale trajectoire de Tertullien[88].

Selon Th. Camelot, Montan, face à « l'Église en train de s'institutionnaliser et de se séculariser »[89], appelle à un sursaut et à un mouvement de retour[90] au « pneumatisme » de l'Église primitive, comme s'il craignait la tiédeur et l'étiolement de la foi chrétienne. La Nouvelle Prophétie pose ainsi ouvertement, à l'Église du 2e siècle, suivant les conclusions de F. Blanchetière, la question du rapport du prophétisme au sacerdoce institutionnel, d'une revendication de l'Esprit sur le Ministère et de l'inspiration personnelle et individuelle sur l'institution, « ceci ne pouvait être accepté par des responsables de communautés dont l'influence n'a cessé de s'imposer tout au long du 2e siècle pour aboutir à l'épiscopat monarchique »[91]. Notons que cette situation est déjà perceptible chez Ignace d'Antioche dans ses lettres aux Magnésiens et aux Tralliens[92].

---

[86] « Il est inconvenant pour une femme de parler dans une assemblée, quoi qu'elle dise, même si elle dit des choses admirables, même des choses saintes, peu importe du moment que cela sort de la bouche d'une femme ». Commentant 1 Co 14, 34 (« que les femmes se taisent dans les assemblées ») Origène (cf. Chapitre 4, note 110) s'oppose au rôle didactique des prophétesses Maximilla et Priscilla, en contradiction formelle avec le précepte énoncé par Paul. (Origène, *Fragments sur la Première aux Corinthiens*).

[87] Dans un texte controversé (A. H. ch. XI, livre III, cité par Labriolle, *La crise montaniste*, p. 231s.), Irénée semble défendre le don de prophétie, et montrer ainsi une certaine sympathie pour le Montanisme. Selon Labriolle (*ibid.*, p. 240), Irénée se montrerait le champion du charisme prophétique, précisément parce que la prétention du Montanisme à en bénéficier davantage que la Grande Église elle-même le conduisait à imposer une discipline différente pour la hiérarchie de l'Église, par le rejet d'une hiérarchie pyramidale dont les femmes sont exclues et reconnaissant les prophètes et prophétesses comme les vrais chefs de l'Église.

[88] P. Labriolle « Tertullien et le Montanisme » in *La crise montaniste*, Livre III, p. 291-362, se propose de « débrouiller » l'énigme que représente à ses yeux Tertullien et « comment cette personnalité originale et puissante a-t-elle pu se résoudre à s'embrigader sur le tard au service d'une secte orientale et sacrifier, par son obstination à la défendre, presque tout le bénéfice des services rendus à l'Église ? »

[89] P. Th. Camelot op, article « Montanisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 13 avril 2017: http://www.universalis.fr/encyclopedie/montanisme/

[90] F. Blanchetière (« Le montanisme originel (suite) », p. 16) estime, cependant, tout à fait injuste la définition donnée par H. Von Campenhausen du Montanisme comme « un mouvement plus réactionnaire que révolutionnaire », de même que l'affirmation de Renan voyant dans le Montanisme « le plus remarquable de ces retours fort naturels vers l'esprit apostolique », dans la mesure où le Christianisme a connu, tout au long de son histoire, de tels appels à un retour à l'Évangile.

[91] F. Blanchetière note que l'organisation mise en place, certes plus tardivement, par le montanisme était uniquement destinée à favoriser une expansion rapide de celui-ci.

[92] Magn. 6, 1 : « Je vous en conjure, accomplissez toutes vos actions dans cet esprit de concorde qui plaît à Dieu, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu, des presbytres qui représentent le sénat des apôtres, des diacres, objets de ma particulière affection, chargés du service de Jésus-Christ qui était auprès du Père avant les siècles et qui s'est révélé à la fin des temps. »

6.3.1. Pour « une Église dirigée par des femmes »[93]

Comme le souligne F. Blanchetière, il est certain que l'importance du rôle des femmes dans le Montanisme originel reflète non seulement la position particulière de la femme dans les civilisations du Proche Orient – apparemment plus positive que celle définie dans l'Empire romain – mais aussi le rôle des femmes dont témoignent aussi bien Thècle, disciple de Paul, dont la vie est relatée par les *Actes de Paul et Thècle*, que Priscilla, épouse d'Aquilas et collaboratrice de Paul dont l'activité est relatée en Ac 18,1-4.18-28.

Toujours selon F. Blanchetière[94], il serait possible que l'arrière-plan des *Pastorales* soit constitué par ce que J. Massingberg-Ford[95] appelle un « proto- montanisme » dans la mesure où prophètes et prophétesses sont les vrais responsables de l'Église, au-dessus des presbytres et des épiscopes, tandis que les femmes peuvent y exercer les fonctions d'enseignement.

6.3.2. Une « hérésie » disciplinaire plutôt que dogmatique ?

La Nouvelle Prophétie se développe, comme le précise F. Blanchetière[96], parallèlement au renforcement des structures d'autorité dans l'Église; en témoigne la lettre d'Ignace d'Antioche aux Tralliens dessinant une structure pyramidale de la hiérarchie dans laquelle s'affirme l'autorité du seul épiscope[97] sur la communauté, tandis que, dans le même temps, le rôle des prophètes apparaît comme davantage « encadrée » (cf. 1 Tm).

Ainsi, comme le précise A. Faivre, par l'importance qu'il donne à la prophétie féminine le montanisme apparait comme un facteur déterminant dans la réaction de l'Église telle

---

Trall. 3 : « Vous devez tous révérer les diacres comme Jésus-Christ lui-même, l'évêque comme l'image du Père, les presbytres comme le sénat de Dieu et le collège des Apôtres ; sans eux, il n'y a point d'Église. »

[93] L'expression est de Christine Prieto, en sous-titre à son article « Le montanisme ou la "Nouvelle prophétie" », texte rédigé dans le cadre d'une session de formation donnée à Reims en 2006 ; consultable sur le site : https://fr.scribd.com/document/250037223/Heresies-Du-Christianisme-Ancien. Consulté le 10/6/17.

[94] Ibid., p. 13

[95] «A note on Proto-Montanism in the Pastoral Epistles », New Testament Studies, 17 (1971) 338-346: « ...the danger in the new Charismatic movement was the elevation of prophet or prophetess above the status of presbyters and bishops ». Cité par Blanchetière, (« Le montanisme originel (suite) », p. 13).

[96] F. Blanchetière, « Le montanisme originel (suite) », p. 20.

[97] Ainsi, dans sa lettre aux Philadelphiens (7, 1-2), Ignace recommande : « attachez-vous à l'épiscope, au presbyterium et aux diacres […] ne faites rien sans l'épiscope… ».

qu'elle se manifeste, par exemple, avec Origène[98] quand il déclare « inconvenant pour une femme de parler dans une assemblée, quoiqu'elle dise, même si elle dit des choses admirables, même des choses saintes, peu importe, du moment que cela sorte de la bouche d'une femme. »[99]

6.4. La « réalité » à la périphérie, d'après les sources apocryphes : Marthe et Marie, témoins et actrices dans la mission ?

Chercher à préciser le rôle reconnu aux femmes dans la primitive Église soit en enquêtant dans les textes du Nouveau Testament, soit en interrogeant la documentation canonico-liturgique se heurte, comme le rappelle J. D. Kaestli[100], à l'androcentrisme des sources et à l'absence de données spécifiques sur les femmes. À défaut d'une documentation directe, les données archéologiques représentent un apport intéressant, comme on l'a vu. Une deuxième source de documentation, indirecte, est fournie par les *Actes apocryphes des Apôtres* qui, selon plusieurs auteurs[101] permettent, avec des nuances propres à chacun, de « reconstituer l'image d'un même monde social féminin »[102].

Comme le rappelle R. Gryson[103], au cours du 2e siècle, la littérature gnostique témoigne que des femmes de l'Évangile, notamment Marie-Madeleine, Marthe, Marie, mère de Jésus avaient un rôle important dans les communautés chrétiennes hétérodoxes. De même, les textes apocryphes qui nous sont parvenus de cette époque contiennent de nombreuses mentions de Marie-Madeleine et quelques allusions à Marthe. Les récits qu'ils proposent

---

[98] Origène ne mène une réflexion explicite sur l'Église mais il aborde la question des ministères à plusieurs reprises dans ses homélies : *Homélies sur la Genèse* (SC 7 bis, p. 386-389 ; *Homélies sur le Lévitique* (SC 286, p. 278-279) ; *Homélies sur saint Luc* (SC 87, p. 198-287) ; *Commentaire sur l'épître aux Romains* (SC 555, p. 368-371)…

[99] Origène, *Fragments sur la Première aux Corinthiens*, 74 (*Journal of Theological Studies* 10, 41-42), cité par Gryson (*Les ministères des femmes*…, p. 57).

[100] J. D. Kaestli, « Les Actes apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes dans le christianisme ancien », *Foi et Vie*, LXXXVIII, n °5 (septembre 1989), p. 71-79.

[101] Kaestli (« Les actes apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes…», p. 72) mentionne trois auteurs : 1) Stevan L. Davies, *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, Londres. 1980, estime que les Actes apocryphes ont été écrits par des femmes et étaient destinés des femmes vivant en commun et pratiquant la continence ; 2) Dennis R. MacDonald, « The Role of Women in the Production of the Apocryphal Acts of Apostles », *The Iliff Review* 41 (1984), p. 21-38 (critique de la thèse de Davies) ; 3) Virginia Burrus. « Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts », *Semeia* 38 (1986), p. 101-117.

[102] Ibid.

[103] R. Gryson, *Le ministère des femmes*…, p. 39-40.

concernent tous la période qui suit la Passion et la Résurrection. Marie-Madeleine, massivement, et Marthe de façon extrêmement fugitive, y sont présentées comme des témoins de la Résurrection.

6.4.1. Les sources gnostiques ou à caractère gnostique : des femmes apôtres ?

Les découvertes de Nag Hammadi offrent une abondante documentation gnostique permettant une étude renouvelée de l'histoire de ces groupes ou mouvements qualifiés de gnostiques[104] au cours des 2e-3e siècles.

Écrits en marge des courants officiels, les récits que transmet la littérature gnostique n'en sont pas moins susceptibles de conserver d'anciennes traditions reflétant, par bien des aspects, les mentalités et les tendances des milieux où ils sont nés.

Ces textes font essentiellement le récit des rencontres et des dialogues entre Jésus et ses disciples, dans le temps qui suit la Résurrection. Et dans le cadre de notre réflexion, il est intéressant d'observer quelles figures de Marthe et de Marie, témoins de la Résurrection, sont dessinées à travers six courts passages de ces textes.

Évangile de Philippe

Le manuscrit de l'Évangile de Philippe appartient au Codex II de Nag Hammadi dont il occupe trente-quatre pages. Rendu célèbre par un récent roman à succès, l'Évangile de Philippe se présente comme un recueil d'extraits[105] d'une catéchèse sacramentelle valentinienne[106]regroupant une centaine de courts extraits de diverses provenances et mal identifiées[107], sous la forme de sermons, traités[108] et brefs dialogues avec leurs

---

[104] J.-D. Dubois (*Cahiers d'Histoire* n°76, 1999, « Les origines de la chrétienté. Questions nouvelles ») les présente très simplement comme des groupes « rassemblant les membres de cercles philosophico-religieux où la "gnose" est valorisée, transmise de maîtres à disciples, et par une initiation particulière ». L'article de J. D. Dubois est consultable sur le site :
http://www.espaces-marx.eu.org/CahiersdHistoire/Cahiers-76/76_dubois.html ; Consulté le 16/7/17.
Théodote, cité par Clément d'Alexandrie (*Extraits de Théodote*, 78, 2, trad. F. Sagnard, SC 23, p. 203) en donne la définition suivante : « La gnose : Qui étions-nous ? Que sommes-nous ? – Où étions-nous. Où avons-nous été jetés. – Vers quel but nous hâtons-nous ? D'où sommes-nous rachetés ? – qu'est-ce que la génération ? Et la régénération ? »

[105] E. Norelli, op. cit., p. 229.

[106] Pour un exposé synthétique sur la doctrine valentinienne on peut se reporter au n° 23 des Sources Chrétiennes : Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, Cerf, 1970, réédité en 2006, p. 21-27.

[107] Voir le *Bulletin d'information biblique* n°67, décembre 2006.

[108] E. Norelli (op. cit., p. 229) : « La racine du mal, selon l'auteur , fut dans la séparation d'Ève d'avec Adam et qui eut la mort pour conséquence ; celle-ci ne sera détruite qu'à travers la reconstitution de l'unité androgyne qui est l'œuvre du Christ. »

commentaires. B. Layton[109]considère que, au moins certains extraits, pourraient provenir de la région d'Édesse et avoir été écrits, en grec, entre 180 et 250.

Un premier texte[110] dans lequel Marie-Madeleine assure trois rôles distincts auprès de Jésus :

> Sentence 32 - Trois marchaient toujours avec le Seigneur : Marie sa mère, sa sœur et Madeleine qui est appelée sa compagne (κοινωνός) ; Car Marie est sa sœur, sa mère et sa compagne.

Le jeu sur l'ambiguïté du prénom « Marie » des trois personnages accompagnant Jésus est remarquable. Marie-Madeleine est présentée tout à la fois comme la mère, le compagnon et la sœur de Jésus. Il semble qu'il puisse s'agir d'une glose de Mc 3, 35 : « Quiconque fait la volonté de Dieu, voilà mon frère, ma sœur et ma mère ».[111]

Un deuxième passage, que nous présentons dans la traduction de J. E. Ménard, évoque Marie-Madeleine comme compagne de Jésus :

> Sentence 55 - La Sagesse qui est appelée stérile, est la Mère des anges. Et la compagne (κοινωνός) du Fils est Marie-Madeleine. Le Seigneur aimait Marie plus que les autres disciples et l'embrassait souvent sur la bouche. Les autres disciples le virent aimant Marie, ils lui dirent : « Pourquoi l'aimes-tu plus que nous tous ? ». Le Seigneur répondit, il leur dit : « comment se fait-il que je ne vous aime pas autant qu'elle ? »[112].

À propos de ce passage délicat[113] et hautement conjectural, J-D. Kaestli et D. Marguerat[114] font remarquer que le texte copte pose quelques difficultés de traduction en raison de son état lacunaire. Voici la traduction qu'en propose L. Painchaud[115] :

> La Sagesse qui est appelée « la stérile », elle est la mère [des] anges et [la] compagne du S [auveur].
> [Quant à Ma] rie Ma[de]leine, le S[auveur l'aimait] plus que [tous] les disci[ples et il]

---

[109] B. Layton, *Coptic Gnostic Chrestomathy: A Selection of Coptic Texts with Grammatical Analysis and Glossary,* David Brown Book Company; Edition Bilingual (mars 2003).

[110] J-E. Ménard*, Évangile de Philippe, Introduction, trad. et commentaire*, Paris, Coll. Gnostica, Cariscript, 1997.

[111] Le commentaire de J-E Ménard dans *l'Évangile selon Philippe*, p. 150-151 précise : «C'est surtout Marie-Madeleine, mère, compagne et sœur de Jésus, (cf Mc 3, 35) qui est pour notre auteur le prototype du parfait réuni au Soter dans un baiser [...]. Elle est, comme la Sophia, la Mère qui est réunie à son conjoint, le Soter. C'est dans un baiser ou une salutation affectueuse qu'elle enseigne [...]. Elle est la sœur qui prêche [...]. Le *Logos* enseigne par elle. Elle est aussi la compagne, celle qui a part à la vérité».

[112] J-E. Ménard*, Évangile de Philippe, Introduction, trad. et commentaire*, Paris, Coll. Gnostica, Cariscript, 1997.

[113] On peut regretter que, dans sa présentation de l'*Évangile de Philippe*, J. Y. Leloup ne précise pas ce qui, dans le texte, est nettement conjectural et élude ainsi plus que de simples nuances ; (J. Y. Leloup, *Évangile de Philippe*, Paris, Albin Michel, 2003).

[114] Interview parue dans la revue de l'UNIL, *Allez savoir*, n°33, octobre 2005.

[115] *Écrits gnostiques, La bibliothèque de Nag Hammadi*, La Pléiade, p. 357.

> l'embrassait sur la [bouche sou]vent. Le reste des [disciples] ils lui dirent: « Pourquoi l'aimes-tu plus que nous ? ». Le Seigneur répondit, il leur dit { }: « pourquoi ne vous aimé-je pas comme qu'elle ?

Il apparait, de manière évidente, que l'état du texte a pu permettre d'en forcer quelque peu le sens. Il ne semble pas indispensable de combler la lacune par « il l'embrassait sur sa bouche » [116]. ; ce peut être une possibilité, parmi d'autres. En effet, Marie-Madeleine, puisqu'elle est dite « compagne » ou, si l'on préfère « compagnon » de Jésus, est donc bien celle qui écoute son enseignement, « se nourrissant de la parole qui vient de la bouche » comme l'énonce la sentence 31 : « Celui qui se nourrit de la parole qui vient de la bouche va vers son accomplissement. L'homme accompli devient fécond par un baiser et c'est par un baiser qu'il fait naître.»[117]

Ainsi le Christ, en communiquant à Marie-Madeleine[118], l'initiée par excellence, son enseignement par sa parole, et son souffle par ses baisers, engendre le salut en elle[119].

Enfin, les disciples déplorent que Jésus aime Marie « plus que nous », c'est-à-dire les disciples masculins au nombre desquels, vraisemblablement, se trouve Pierre. L'opposition entre Marie-Madeleine et Pierre y est à peine voilée.

Dans l'*Évangile de Philippe*, Marie-Madeleine est présentée comme une incarnation de la Sophia et la compagne de Jésus. Ailleurs, le manuscrit décrit la Sophia comme une émanation de Dieu, incarnée dans le monde à la demande du Dieu Un, où elle est retenue captive dans un corps féminin[120]. La figure de Marie-Madeleine qui représente une incarnation de la Sophia déchue dans le monde, a donc vraisemblablement « absorbé » l'image de la femme pécheresse, convertie par Jésus et par lui guérie de sept démons. Elle réunissait alors les caractéristiques qui font d'elle la figure symbolique de la Sophia qui, en recevant l'enseignement et le souffle du Sauveur, atteint la connaissance et le salut.

---

[116] Mais cela ne rejoindrait-il pas la querelle faite aux chrétiens par les païens à propos du « baiser de paix » sur la bouche qui permettait d'accuser les frères et sœurs d'inceste ou de débauche ?

[117] Dans la tradition juive des années 200, le baiser est la communication d'un souffle (*pneuma*, spiritus) de Dieu.

[118] J. Hills, The Complete Gospels, Chicago, Fortress Press, 1989.

[119] Marie-Madeleine serait donc considérée comme une incarnation de la Sagesse-Sophia.

[120] A. Houziaux, *Jésus, de Qumrân à l'Évangile de Thomas*, Paris, Bayard, 1999.

Dialogue du Sauveur

Conservé dans le Codex III de la bibliothèque de Nag Hammadi, le *Dialogue du Sauveur* s'adressait probablement à ceux qui, dans la communauté de l'auteur, peut être en Égypte, se préparaient au baptême[121]. Il a pu être daté autour de 150-180.

Le manuscrit, assez endommagé, se présente sous la forme de dialogues, pour l'essentiel entre Jésus et trois disciples, Matthieu, Marie-Madeleine et Thomas[122], ici appelé Judas, le questionnant. C'est Marie-Madeleine qui pose la majorité des questions tandis que les Douze interviennent à deux reprises pour le questionner. L'enseignement de Jésus est donné à travers ses réponses à chacun de ses interlocuteurs[123]. On observe que les parallèles aux paroles de Jésus utilisées dans le cours de ces questions-réponses se retrouvent non seulement dans les évangiles de Matthieu, de Luc et de Jean[124], mais aussi dans celui de Thomas.

Marie-Madeleine prend la parole :

> § 140, 17-19 - Marie dit : « Dis-moi, Seigneur, pourquoi suis-je venue ici-bas ? Est-ce pour trouver un profit ou souffrir une perte ? ». Le Seigneur dit : « C'est l'abondance du révélateur que tu manifestes. »

La double question de Marie-Madeleine semble le reflet de l'inquiétude gnostique face à un monde perçu comme mauvais. La réponse du Seigneur la place dans un rôle de missionnaire pour manifester « l'abondance du révélateur ».

Quelques lignes plus haut, à la fin d'un échange entre Judas et Jésus, Marie disait :

> § 139, 11-12 – Ainsi donc en ce qui concerne la perversité de chaque jour, l'ouvrier est digne de sa nourriture et le disciple ressemble à son enseigneur.

Elle est alors approuvée par Jésus qui confirme :

> § 139, 13 – Elle a dit cela comme une femme qui a compris complètement.

Ainsi, les deux affirmations du Seigneur montrent bien que Marie-Madeleine n'est pas seulement l'une des trois disciples choisis pour recevoir son enseignement, mais encore

---

[121] J. Hills, The Complete Gospels, Chicago, Fortress Press, 1989.

[122] J. Hartenstein, « Marie-Madeleine the Apostle : A Re-interpretation of Literary Traditions ? », *Society of Biblical literature*, Annual Meeting 2006, program unit Christian Apocrypha).

[123] D'après R. Cameron (*The Other Gospels : Non-Canonical Gospels Texts*, Philadelphia, The Westminster Press, 1982), l'auteur aurait utilisé trois sortes de sources : un mythe de création, un catalogue de Sagesse cosmologique et une apocalypse.

[124] R. Cameron (op. cit) suppose que le *Dialogue du Rédempteur* pourrait être le précurseur de l'évangile de Jean.

qu'elle est louée – plus que Thomas et Matthieu – car elle parle comme une femme qui « sait tout ». Elle doit donc être comptée parmi les apôtres.

Dans le *Dialogue du Sauveur*, une place de choix est attribuée à Marie-Madeleine, en compagnie de Matthieu et Judas/Thomas. Elle est dépeinte comme l'apôtre par excellence, dans son rôle de missionnaire du Sauveur, maître de sagesse.

Évangile selon Marie

Bien qu'il ne corresponde pas à la forme littéraire des évangiles, « l'*Évangile de Marie* » livre des enseignements que le Christ ressuscité laisse à ses disciples avant de les quitter. Le personnage de Marie est celui de Marie de Magdala dont les évangiles canoniques nous apprennent qu'elle fut la première à voir le Christ ressuscité.

L'Évangile de Marie est connu par trois manuscrits incomplets[125]. Deux d'entre eux écrits en grec (Rylands 463 er Oxyrhynchus 3525) datent du III^{e} siècle, le troisième est une traduction copte du IV^{e} siècle (Berolinensis Gnosticus 8052, 1). Le texte, bien que très mal conservé[126], s'inscrit dans la tradition des apparitions du Ressuscité et a pu être rédigé en Syrie.

Eusèbe signale[127] que l'*Évangile de Marie* était connu de Sérapion d'Antioche et d'Origène[128].

Le texte, dont les six premières pages manquent, est divisé en deux parties. La première offre le récit de l'entretien de Jésus avec ses disciples avant son départ ; la seconde rapporte un discours de Marie réconfortant les disciples, désemparés après que Jésus les ait quittés. Marie fait le récit d'une vision qui lui fut accordée par le Seigneur. Les apôtres, Pierre et André en particulier, réagissent à ce récit et interrogent Marie sur des questions qui semblent être le reflet de celles qui se posaient dans les premières communautés, vraisemblablement au sujet de la place de la femme dans l'Église.

Le texte se termine sur les mots de Lévi « Il l'a aimée [Marie] plus que nous »

---

[125] J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, Harpert Collins, 1990.

[126] Le texte présente deux importantes lacunes : Sur les dix-neuf pages qu'il comporte, il manque les six premières ainsi que les pages 11 à 14.

[127] *Histoire Ecclésiastique* 6, 12.

[128] J. A. Cerrato, *Hippolytus Betwenn East and West*, p. 196 (note 30).

Le début du texte conservé évoque une dernière apparition du Ressuscité aux disciples au cours de laquelle Pierre interroge le Sauveur sur la « nature du péché du monde ». Jésus répond sous forme d'un discours philosophique sur la nature du mal, sur le péché et ses conséquences. Il leur rappelle son Évangile, la présence en eux du royaume. Avant de les quitter, il les envoie « proclamer l'Évangile du Royaume », puis prend congé d'eux :

> P 9, 5 – Lorsqu'il eut dit cela, Il partit. Eux, cependant étaient affligés, ils pleurèrent abondamment se disant : Comment irons-nous vers les Gentils et comment proclamerons-nous l'Évangile du Royaume du Fils de l'Homme ?[129]

À cause du départ de Jésus, les disciples « pleurent abondamment ». Leur désarroi est souligné par l'abondance de leurs pleurs. Cette attitude, plus facilement prêtée, habituellement, à des femmes est typique des récits apocryphes d'apparition de Jésus ressuscité lorsqu'il quitte ses disciples.

> P 9, 12-20 - Marie se leva, elle les embrassa tous et dit à ses frères : « Cessez de pleurer et de vous affliger et que votre cœur ne soit point partagé, car sa grâce vous accompagnera tous et vous protègera. Louons plutôt sa grandeur car il nous a unifiés, il nous a faits Homme [ἄνθρωπος]. »

Par son enseignement, Marie-Madeleine, après le départ du Sauveur, réconforte et convertit les disciples. Marie ajoute « Il nous a faits Homme », ἄνθρωπος et non ἀνήρ, énonçant un aspect essentiel de la gnose : L'entrée dans le royaume est conditionnée par la réunification de l'être dans un retour à l'unité primordiale, dans la réconciliation du masculin et du féminin, unité compromise par la chute de l'homme dans la matière.

Pierre demande alors à Marie de révéler aux disciples d'autres paroles du Seigneur qu'elle a reçues en particulier :

> P.10, 1-6 - Pierre dit à Marie : « Sœur, nous savons que le Sauveur te préférait aux autres femmes, rapporte-nous les paroles du Sauveur que tu as en mémoire, celles que tu connais mais nous pas et que nous n'avons pas entendues. »

L'Évangile de Jean (Jn 11, 5) évoquait déjà cette préférence de Jésus pour Marie-Madeleine[130], si, comme nous l'avons évoqué plus haut, on identifie Marie sœur de Lazare et Marie de Magdala. Cette préférence établit alors Marie comme compagne et disciple préférée de Jésus.

---

[129] La traduction adoptée pour l'ensemble des citations est celle qui est donnée dans *L'Evangile selon Marie, Texte établi et présenté par A. Pasquier,* BCH, Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada, 1983.
[130] « Jésus aimait Marthe et sa sœur ».

Marie va ensuite rapporter la vision qu'elle a eue du Seigneur et ses paroles, peut-être en référence à Jn 20, 18 « Marie de Magdala vient annoncer qu'elle a vu le Seigneur et qu'il lui a dit cela » :

> P 10, 7-16 - Marie répondit et dit : « Ce qui vous est caché, je vais vous l'annoncer », et elle se mit à leur tenir ces propos : « Moi », dit-elle, « je vis le Seigneur en vision. Il répondit et me dit : Bienheureuse toi qui ne te trouble pas à ma vue car là où est le νοῦς, là est le trésor. […]

La vision dont Marie a bénéficié la situe au-dessus des disciples puisqu'elle a reçu communication des secrets divins et qu'elle peut ainsi légitimement prétendre au charisme prophétique[131].

La révélation de Marie est brusquement interrompue par la lacune des pages 11 à 14. Elle reprend et se poursuit dans un développement théologique sur l'Ascension de l'âme, décrite par Marie-Madeleine comme un voyage dans les sphères célestes, image d'un voyage intérieur.

> P 17, 7 - Après qu'elle eut dit cela, Marie garda le silence : c'est ainsi que le Seigneur s'était entretenu avec elle jusque-là.

Comme dans l'épisode de Marthe et Marie, celle-ci « garde le silence »[132], après avoir, il est vrai révélé aux disciples les paroles reçues de Jésus, c'est-à-dire après avoir accompli son rôle de missionnaire, sans rien ajouter d'une interprétation personnelle.

La réaction de Pierre et André aux propos de Marie traduit leur incrédulité au sujet de la vision qu'elle aurait eue :

> Or, André prit la parole et dit à (ses) frères : Dites, que pensez-vous de ce qu'elle vient d'affirmer ? Pour ma part, je ne crois pas que le Seigneur ait dit cela. Car, semble-t-il, ces enseignements diffèrent par la pensée. » Pierre prit la parole et discutant de questions du même ordre, il les interrogea sur le Sauveur : « Est-il possible qu'Il soit entretenu avec une femme en secret - à notre insu - et non ouvertement si bien que nous devrions nous, former un cercle et tous l'écouter ? Il l'aurait choisie, de préférence à nous ?

La controverse entre André et Pierre à propos des paroles de Marie semble avoir pour origine l'indignation de Pierre[133] : Le Sauveur aurait transmis son enseignement à l'insu de Pierre et en secret ! Or, comme le fait remarquer A. Pasquier[134], la révélation secrète est un

---

[131] F. Morard, *Écrits Apocryphes chrétiens, L'Évangile de Marie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 18.
[132] Lc 10, 39.
[133] Or, selon Mt 16, 13-20, Pierre est le chef de l'Église, ce qui implique une transmission du pouvoir.
[134] A. Pasquier, *L'Évangile selon Marie,* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1983, p. 97-99.

privilège ; elle manifeste l'élection. Le Sauveur aurait donc choisi une femme de préférence à eux les disciples.

Comme le suggère E. Norelli[135], il est possible que les interrogations de Pierre et d'André soient le reflet, dans l'Église, de la réaction au prophétisme féminin encore vivant dans des communautés du 2e siècle. En effet, il semble bien que, sous couvert de discuter la place qui peut être accordée à Marie parmi les disciples, soit posée la question de l'autorité dans l'Église, comme nous le verrons plus loin avec l'Évangile de Thomas.

Marie est offensée par ces propos et affirme, en pleurs, qu'elle n'a pas inventé ses visions :

> P 18, 1-5 - alors Marie se mit à pleurer. Elle dit à Pierre : « Pierre, mon frère, que vas-tu donc penser ? Crois-tu que c'est toute seule, dans mon cœur que j'ai eu ces pensées ou qu'à propos du Sauveur, je mente ? »

C'est alors que Lévi, dont le nom n'apparaît pas dans les listes d'apôtres du Nouveau Testament, prend la défense de Marie et désapprouve Pierre en répondant à ses deux précédentes objections :

> P 18, 6 - Lévi prit la parole et dit à Pierre : « Pierre depuis toujours tu es un tempérament bouillant, je te vois maintenant argumenter contre la femme comme un adversaire. Pourtant, si le Sauveur l'a rendue digne, qui es-tu, toi, pour la rejeter ? Sans doute, c'est de manière indéfectible que le Seigneur la connaît. C'est pourquoi il l'a aimée plus que nous. »

Lévi confirme l'élection de Marie. Les termes et expressions employés, « il l'a rendue digne », « connaissance indéfectible fermement, solidement]» que le Seigneur a de Marie, rappellent le langage technique des religions à mystères ou des apocalypses du Ie siècle qui se retrouvent dans le scénario des évangiles gnostiques[136.]

Le discours de Lévi semble destiné à inspirer de la honte aux disciples en montrant que, parmi eux, seule Marie est la vraie disciple « connue de manière indéfectible » par le Seigneur et ayant reçu un enseignement particulier.

Par ailleurs, Lévi va jusqu'à contester l'autorité dont Pierre semble se prévaloir : « qui es-tu, toi, pour la rejeter ? »

> P 20, 19 - Quand Lévi eut prononcé ces mots, ils se mirent en route pour annoncer et prêcher l'Évangile selon Marie.

---

[135] E. Norelli, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifoal crocevia dei cristianesimi*, Bologne, 1994, p. 167-173.

[136] H-Ch. Puech, *Gnostic Gospels and related Documents*, p. 263, cité par A. Pasquier, op. cit. p. 99.

L'affirmation de Lévi « il l'a aimée plus que nous » exprimait clairement que le Sauveur l'a rendue digne de recevoir sa parole en raison de liens très forts entre lui et Marie et, celle-ci étant « devenu Homme », c'est « l'évangile selon Marie » que tous[137] iront annoncer.

La figure de Marie-Madeleine qui ressort des passages qui viennent d'être évoqués est particulièrement intéressante à plusieurs titres :

- Marie-Madeleine est décrite dans le rôle d'un chef de communauté qui console et exhorte les disciples désemparés après le départ de Jésus ;
- Elle apparaît comme la seule garante de la révélation dont la foi surpasse celle de ses compagnons.
- En s'affirmant comme celle qui bénéficia de la vision du Seigneur et « qu'il a aimée plus que tous », elle s'oppose à Pierre et fait l'objet d'une violente altercation avec lui, traduisant manifestement des tensions et un conflit dans la communauté.
- La communauté de Marie-Madeleine, en opposition avec les vues de la « grande Église », considère que les apparitions du Ressuscité aux femmes les désignent comme les détentrices d'une autorité sur la communauté, en raison précisément de leur grande proximité avec lui.
- Autour de Marie-Madeleine, les personnages de Lévi, André et Pierre pourraient bien incarner des positions qui se manifestaient dans cette communauté : Lévi formule l'opinion du groupe des disciples affirmant l'élection de Marie-Madeleine ; Pierre « de tempérament bouillant »[138], se montre à la fois sceptique et dépité ; André apparaît inquiet, dubitatif : « Que pensez-vous de ce qu'elle [Marie] vient d'affirmer ? ». Comme le fait remarquer A. Marjanen[139] leurs positions reflètent vraisemblablement les débats de la théologie gnostique sur l'organisation et la foi de la Grande Église. Les propos de Pierre, manifestement « machistes » n'auraient-ils pas alors comme objectif de ruiner la position « orthodoxe » de la primauté de celui-ci ?

Avec l'Évangile de Marie apparaît un autre aspect de la figure de Marie-Madeleine. Non seulement elle est présentée comme très proche de Jésus, ce qui fait d'elle une candidate

---

[137] Le papyrus Ryland mentionne que, seul Lévi, après avoir parlé, partit annoncer l'Évangile selon Marie.

[138] Les évangiles synoptiques se font largement l'écho de ce tempérament bouillant : Mt 16, 22 ; Mt 26, 74 ; Jn 18, 11.

[139] A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and related Documents*, Leiden/New-York/Köln, Brill, Nag Hammadi and Manichean Studies 40, 1996, p. 120

parfaite pour le rôle d'initiée ayant reçu un enseignement particulier, mais encore elle incarne l'opposition, à Pierre, « le Prince des Apôtres »[140], identifié à « la grande Église ».
Ce conflit, relaté par l'Évangile de Marie, porte apparemment sur la place que Marie-Madeleine peut tenir dans le groupe des apôtres et la pertinence de son enseignement et se manifeste dans une âpre discussion et la contestation de son autorité personnelle. Mais ce conflit porte clairement sur la question de l'autorité dans les communautés chrétiennes. Les gnostiques, à travers la personne de Marie-Madeleine contestent l'autorité de Pierre mise en doute par Lévi s'adressant directement à celui-ci : « Qui es-tu, toi, pour la rejeter ? ». Car le fait que Marie-Madeleine révèle aux autres apôtres ce qu'elle seule a entendu de Jésus, la positionne – et les milieux gnostiques avec elle – comme celle qui conserve le vrai message du Christ.
La comparaison des positions des apôtres dans la *CEA* et dans l'Évangile de Marie fait apparaître la différence des enjeux de la discussion. Comme le précise A. Faivre, pour la *CEA*, la question portait sur la possibilité de confier une mission d'évangélisation à des femmes alors que, dans l'Évangile de Marie l'interrogation porte sur l'opportunité d'envoyer les apôtres proclamer l'évangile prêché par une femme.

Sophia ou Sagesse de Jésus-Christ

Appartenant dans sa version copte au même Codex III de la Bibliothèque de Nag Hammadi, que l'Évangile de Marie, la Sophia de Jésus-Christ pourrait avoir été composée peu après l'arrivée du Christianisme dans les années 50-150, en Égypte[141]. La Sophia de Jésus-Christ reprend un texte gnostique, Eugnostos,[142] et se présente sous la forme d'un dialogue des disciples avec Jésus leur enseignant, à l'occasion de longs développements, le salut, sa propre nature et celle de la Sophia, personnification divinisée de la sagesse ayant un rôle très important dans les conceptions gnostiques.
Les douze disciples et sept femmes sont réunis, après la Résurrection, en Galilée sur une montagne appelée « Divination et Joie ». Seuls cinq disciples sont nommés et apparaissent, dans cet ordre, dans le dialogue : Philippe, Matthieu, Thomas Marie-Madeleine et Barthélémy. Marie-Madeleine pend la parole et demande à Jésus, au sujet de ceux qui sont

[140] Cf. Mt 16, 13-20.
[141] D. Parrott, Translation and Introduction of "Eugnostos the Blessed" and "The Sophia of Jesus Christ" in The Nag Hammadi Library. ed by James Robinson, Brill Academic Publisher,1991.
[142] *Eugnostos* est un écrit d'origine Égyptienne datant probablement du premier siècle avant l'ère chrétienne.

« égarés » par méconnaissance de la différence entre ce qui est périssable et ce qui ne l'est pas :

> Alors, Seigneur comment connaîtrons-nous cela ?[143]

Elle le questionne ensuite au sujet de la mission des disciples :

> Seigneur, d'où viennent tes disciples, où vont-ils et que doivent-ils faire ici ?[144]

« Le parfait Sauveur » lui répond alors par un long développement, sur la descente d'une parcelle de divin dans l'humanité, sur la Sophia, « la Mère et l'Épouse de l'Univers ».
Il est clair que la nature des questions posées par Marie-Madeleine, est le signe qu'elle joue un rôle de premier plan parmi ceux que Jésus instruit.
De plus, Jésus termine l'enseignement à ses disciples par ces mots :

> Je vous ai donné autorité sur toutes choses, en tant que Fils de Lumière.

Ainsi, tous les disciples – et Marie-Madeleine fait partie de leur groupe – sont considérés à égalité dans la mission apostolique.
Le manuscrit s'achève sur le départ de Jésus :

> Telles sont les choses que le bienheureux Sauveur disait, et il disparut du milieu d'eux. Alors tous les disciples étaient dans une grande et ineffable joie. Et les disciples commencèrent à prêcher l'Évangile de Dieu, l'éternel et impérissable Esprit. Amen.[145]

Cette déclaration finale est caractéristique des écrits gnostiques qui, par ailleurs, confirme que « tous les disciples », et donc Marie-Madeleine, sont envoyés prêcher l'Évangile « de Dieu ».
De plus, ne serait-il pas possible, comme le suggère C. Barry[146] que, en s'appuyant plus particulièrement sur le passage 117 : « Marie lui dit : Christ saint, tes disciples, d'où sont-ils venus ? Où iront-ils ? Et que font-ils ici ? » L'auteur de la Sophia de Jésus-Christ identifie Marie-Madeleine à cette parcelle féminine de divinité ou, au moins, que, à travers Marie-Madeleine, il associe toutes les femmes à la mission apostolique ?

---

[143] 114 du Codex de Berlin. Traduction anglaise de D. Parrott, op. cit.
[144] 117, 12b-17a du Codex de Berlin. Traduction anglaise de D. Parrott, op. cit.
[145] NHC, III, Traduction de D. Parrott, op. cit.
[146] C. Barry, « Sagesse de Jésus-Christ », *in Écrits gnostiques, La Bibliothèque de Nag Hammadi*, La Pléiade, p. 649, note117, 12-17.
Bibliothèque copte de Nag Hammadi Section, Laval, Presse de l'Université Laval, Bibliothèque copte de Nag Hammadi Section « Textes » 20, 1993, p.261.

C. Barry, en effet, estime que la question fondamentale posée par Marie, qui introduit le récit sur la destinée humaine, est l'indice que l'auteur a probablement voulu personnifier en Marie l'émanation divine incarnée dans le monde, l'âme à la recherche de son origine.
À travers la Sophia de Jésus-Christ se renforce une figure de Marie-Madeleine, disciple parmi sept femmes anonymes, recevant avec les autres disciples l'enseignement de Jésus et partant avec eux « prêcher l'Évangile de Dieu, le Père éternel ». La Sophia de Jésus-Christ, à la différence de l'Évangile de Marie ne place pas Marie au-dessus des autres disciples. Elle n'a pas reçu d'enseignement en particulier mais c'est par Jésus lui-même qu'elle est envoyée.

Pistis Sophia

Le texte de la Pistis Sophia[147], conservé dans le Codex Askewianus, fait également partie de la Bibliothèque de Nag Hammadi. Le manuscrit, daté de la fin du IIe ou du milieu du IIIe siècle, est attribué[148] à un disciple de l'école valentinienne[149.]
Le récit situe les différentes scènes non pas le jour de la Résurrection comme la plupart des autres écrits gnostiques, mais au cours des douze années que le Seigneur aurait passé avec ses disciples après la Résurrection[150].
Le manuscrit se compose de six livres[151] dont les trois premiers présentent Marie-Madeleine parmi les disciples, en interlocutrice privilégiée, interrogeant[152] Jésus et proposant des interprétations des Écritures.
Après que Marie-Madeleine eut bien répondu à Jésus, celui-ci la félicite :

---

[147] Une traduction en est proposée sur le site : http://remacle.org/bloodwolf/apocryphes/pistissophia.htm. Site consulté le 16/7/17.
[148] A. Marjanen, op. cit.
[149] Irénée écrit, à propos de Valentin : « Le premier d'entr'eux [les gnostiques], Valentin, empruntant les principes de la secte dite 'gnostique', les a adaptés au caractère propre de son époque » (Adversus haereses, I, 11, 1).
Cinq caractéristiques sont données pour la gnose et le gnosticisme du II^{e} siècle par R. McLachlan Wilson, art. « Gnosis/Gnozismus II », dans : Theologische Realenzyklopädie 13, Berlin, (1984), p. 535-550.
1) un dualisme cosmique radical ; 2) la distinction entre un dieu transcendant et un démiurge ; 3) la foi en une étincelle de lumière en l'homme ; 4) un mythe qui explique l'état présent de l'homme par une chute intervenue avant l'existence de l'homme ; 5) la conviction d'une « gnose » salvatrice qui, par la connaissance, réalise l'unité entre cette étincelle lumineuse en l'homme et le monde divin ». cité par G. Theissen dans *La religion des premiers chrétiens*, Paris, Cerf, 2002, p. 365.
[150] *Pistis Sophia*, Livre I, chapitre I (dans la traduction de G. R. S. Mead).
[151] Traduction et Commentaire par G. R. S. Mead, London, J. M. Watkins Publisher, 1921.
[152] Sur les cent quinze questions posées par les disciples, Marie-Madeleine en pose soixante-sept.

> I, 17 – Tu es bénie entre toutes les femmes qui sont sur la terre, toi que je perfectionnerai dans tous les mystères de l'élévation, car ton cœur est orienté vers le Royaume du ciel plus que tes frères.[153]

Et un peu plus loin :

> I, 34 – Marie-Madeleine dit cela et il lui répondit : « Tu as bien parlé, Marie, tu es bienheureuse entre toutes les femmes, tu es le Plérôme de tous les Plérômes, tu seras chantée comme bienheureuse par toutes les générations. »

Par ces paroles, évoquant clairement la salutation de l'ange lors de l'Annonciation[154], Jésus affirme que Marie deviendra une perfection divine, un Plérôme et donne ainsi à Marie-Madeleine une place éminente parmi les autres disciples.

Cette notoriété parmi les disciples ne semble pas être facilement reconnue par Pierre qui s'insurge :

> I, 36 - Mon Seigneur, nous n'allons pas pouvoir supporter cette femme car elle prend toujours la parole et elle ne laisse aucun d'entre nous parler, mais elle parle elle-même tout le temps.

Et Marie, à son tour se plaint de ne même plus oser interpréter les révélations reçues parce que :

> II, 72 - …Mon Seigneur, je suis menacée par Pierre et il déteste les femmes.

La réponse de Jésus est claire et ne fait pas de différence entre les disciples, homme ou femme :

> Toute personne qui recevra l'Esprit de Lumière ira au-devant [pour parler]

L'apôtre Jean intervient lui aussi à plusieurs reprises, questionnant Jésus sur les «mystères de l'Ineffable ». Celui répond aux disciples autour de lui :

> II, 96 - La où je serai, là aussi seront mes douze envoyés. Mais Marie-Madeleine et Jean domineront sur tous mes disciples et sur tous ceux qui recevront les mystères de l'Ineffable. Et ils seront à ma droite et à ma gauche. Et je suis eux et ils sont moi.

La réponse de Jésus donne donc un statut éminent à Marie-Madeleine, tandis que non seulement Pierre semble « marginalisé » mais Jean et Marie-Madeleine siègeront « à la droite et à la gauche » de Jésus.

Cependant, la querelle se poursuit entre Pierre et Marie-Madeleine et celui-ci s'adresse à nouveau au Seigneur :

---

[153] Pour l'ensemble des citations de la *Pistis Sophia*, la numérotation suit celle de G. R. S. Mead. Les citations sont faites à partir de la traduction anglaise de G. R. S. Mead.

[154] Ainsi que le rapporte Lc 1,26-28.

> VI, 146 – Commande aux femmes de cesser de poser des questions. Nous aussi, nous avons des questions à poser.

À l'évidence, l'hostilité entre Pierre et Marie-Madeleine traverse tout l'ouvrage. La querelle qui oppose durement Marie-Madeleine à Pierre paraît révélatrice du débat qui devait agiter la communauté de l'auteur et, probablement, l'Église primitive. À travers la figure de Marie-Madeleine, se trouve posée la question de la légitimité des femmes comme actrices de la mission.

Comme l'Évangile de Marie, la Pistis Sophia réserve à Marie-Madeleine, en compagnie de Jean, une place éminente dans le groupe des disciples. Jésus lui-même dira à leur sujet : « ils seront à ma droite et à ma gauche et je suis eux et ils sont moi », alors que l'hostilité de Pierre à l'égard de Marie-Madeleine apparaît comme une constante.

Françoise Morard[155,] dans la conclusion de sa présentation du texte de l'Évangile de Marie, estime que, malgré une apparente modestie, le texte offre un riche contenu en plaçant l'enseignement qu'il propose sous l'autorité que représente Marie de Magdala en qualité de premier témoin de la résurrection. F. Morard souligne par ailleurs que l'Évangile de Marie, comme Paul écrivant aux Galates, atteste que la femme, pouvant aussi accéder à la connaissance parfaite du Christ, est ainsi placée au-dessus des apôtres eux-mêmes.

Évangile de Thomas

Hippolyte de Rome, dans sa *Réfutation de toutes les hérésies*, mentionne et cite un « Évangile de Thomas ». De même, Origène, dans un témoignage transmis par Jérôme, le mentionne parmi les évangiles hétérodoxes.

Le codex II de Nag Hammadi contient un « Évangile selon Thomas ». Le manuscrit se présente comme une compilation de *logia*, rédigée en sahidique, probablement à la fin du 2^{e} siècle, en Syrie[156.] Le document réunit, selon J. M. Sevrin, un matériel hétéroclite de paroles de Jésus puisées aussi bien dans les évangiles canoniques que dans des sources indépendantes. Nous avons choisi ce passage d'une part en raison de ses liens avec l'Évangile selon Marie rappelant l'attitude patriarcale de Pierre, négative à l'égard des femmes et, d'autre part parce qu'il y développe également le thème de l'« Homme parfait ».

---

[155] F. Morard, Introduction à l'*Évangile selon Marie*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1997, p. 7-12.

[156] *Évangile de Thomas*, 114, dans *Écrits gnostiques, La bibliothèque de Nag Hammadi*, présentation et traduction par J. M. Sevrin, Pléiade, 2007 p. 299-329.

> 114 Simon leur dit : que Mariam sorte de parmi nous, parce que les femmes ne sont pas dignes de la vie.
> Jésus dit : voici que je l'attirerai afin de la rendre mâle, pour qu'elle devienne aussi un esprit vivant, semblable à vous, mâles. Car toute femme qui se fera mâle entrera dans le Royaume des cieux ».

Ce bref dialogue entre Simon et Jésus appelle quelques remarques :

- La réflexion de Simon est révélatrice du statut de la femme dans une culture de type patriarcal. L'affirmation que la femme doit être « rendue digne », ce qui suppose qu'elle ne le soit pas « naturellement », témoigne d'une conception inégalitaire, aussi bien anthropologique que spirituelle, de l'homme et de la femme ; ses propos n'ont rien d'un discours féministe tel qu'on pourrait être tenté de le prêter imprudemment à l'ensemble des écrits gnostiques car la réponse que fait Jésus à Simon ne semble pas, à première vue, très valorisante pour la condition féminine.

Le dialogue repose, en fait, sur l'opposition mâle/femelle ou masculin/féminin qui place force et vertu du côté du masculin et dans ce logion 114, J. M. Sevrin[157] voit se croiser deux motifs. L'un, traditionnel, de la rivalité entre les disciples et Marie-Madeleine et l'autre, relatif à la féminité symbolisant le manque.

Mais il vaut la peine de rappeler que l'interprétation qu'en donne P. Geoltrain[158] : « Cette parole (qui serait aujourd'hui qualifiée de « machiste ») nous renvoie en fait à ce qui est à l'origine de la déchéance humaine, aux yeux des gnostiques : non pas la création d'Adam à partie de la matière, mais bien la séparation entre sexes masculin et féminin qui entraîne à la fois l'ignorance (puisque Adam et Ève n'ont pas droit à l'Arbre de la Connaissance) et la mort (puisque l'humanité voit sa vie désormais limitée). Dès lors, tout ce qui exprime la possibilité de l'androgynie, de la non-distinction du masculin et du féminin est, pour les gnostiques, un pas vers le retour à l'unité première qui permettra à l'âme d'être sauvée »....

- L'antagonisme entre Simon-Pierre et Marie-Madeleine, déjà observé dans la Pistis Sophia et dans l'Évangile de Marie, apparaît encore ici très clairement.

- Marie-Madeleine, Mariam, ne peut avoir sa place avec les disciples qu'à condition qu'elle se « fasse mâle ». On retrouve là un élément de la pensée gnostique : Le monde

[157] Ibid. p. 328.
[158] P. Géoltrain, *Aux origines du Christianisme*, Paris, Gallimard, 2000.

d'ici-bas, divisé et ignorant, contient des semences spirituelles féminines qui doivent rejoindre, dans le monde à venir, leur pendant mâle et éternel[159].

Enfin, l'Évangile de Thomas, comme l'Évangile de Pierre, nous montre Marie-Madeleine, principale interlocutrice du Seigneur, et Pierre, offusqué qu'elle fasse partie du cercle restreint des disciples : « Que Marie sorte de parmi nous car les femmes ne sont pas dignes de la vie ». L'argument gnostique de Pierre est d'ordre sotériologique et anthropologique : la condition pour obtenir la Vie est de retrouver la nature originelle et androgyne de l'être humain et ce retour à l'origine implique la disparition de la distinction entre les sexes.

Dans les écrits gnostiques que nous venons de parcourir, nous avons constaté la place importante faite à Marie-Madeleine. Nous remarquons une forme d'analogie entre la Sophia, figure divine féminine, et la place faite par certains textes aux femmes, surtout à Marie-Madeleine – signe d'un débat dans la communauté – peut être le même au fond que dans la Grande Église.

6.4.2. Les sources apocryphes chrétiennes

Souvent définie par la négative – ce qui n'a pas été admis par l'Église dans le Canon des Écritures – la littérature apocryphe chrétienne donne l'image d'un christianisme non monolithique et ces textes, comme le précisent Bovon et Geoltrain[160], « face aux discours régnant, à la parole institutionnelle, ont ouvert un lieu de libre imagination, un espace où l'on peut débaptiser et rebaptiser toute chose, ruser avec le discours clos ».

Epistula Apostolorum

L'Epistula Apostolorum[161] se présente, comme la *CEA*, sous la forme d'un enseignement pseudo-apostolique des Onze[162] adressée au « monde entier »[163] et reçu du Christ

[159] Cf. Article « *Gnose* » dans le *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

[160] F. Bovon et P. Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Pléiade, Paris Gallimard, 1997, p. LVIII.

[161] *Epistula Apostolorum*, in *Écrits apocryphes chrétiens* I, Bibliothèque de la Pléiade, présenté par Jacques-Noël Pérès, d'après l'édition de L. Guérrier.

[162] La liste des Onze est donnée (*Epistula* 2) dans l'introduction qui précède une forme de Credo christologique : Jean, Pierre, Thomas, André, Jacques, Philippe, Barthélemy, Matthieu, Nathanaël, Judas le zélote et Céphas. On remarque que cette liste diffère peu de celle que donne la CEA.

[163] Epistula 1.

ressuscité, avant son Ascension. La mission confiée aux apôtres « prêche[r] et enseigne[r] »[164] est motivée, comme dans la *CEA* par l'amour du prochain. Ces points de contact, bien qu'ils soient insuffisants pour suggérer une parenté entre l'*Epistula* et la *CEA*, témoignent de l'existence de préoccupations communes, en des lieux divers, pour différentes communautés d'Église au 2e siècle.

Probablement originaire de Syrie ou d'Asie mineure, et datant très vraisemblablement de la deuxième moitié du IIe siècle, l'*Epistula Apostolorum,* à l'origine écrite en grec et conservée dans des traductions en copte et en éthiopien[165], se présente comme un petit texte de polémique chrétienne contre l'enseignement des faux apôtres, gnostiques, Simon le Mage et Cerinthe (1-2). Des considérations d'ordre archéologiques incitent J.-N. Pérès[166] à penser que l'*Epistula* a pu être connue de la communauté de Carthage. Dans son article des *Vigiliae Christianae*, A. Steward-Sykes[167], opte en faveur d'une provenance asiate mais il présente également les arguments pour une origine alexandrine. Par ailleurs, il montre les liens étroits entre *l'Epistula* et les christianismes asiates où se développe un renouveau de la prophétie qui transparaît dans celle-ci

La forme littéraire de *l'Epistula* n'est pas vraiment celle d'une lettre et l'essentiel du texte est constitué par des instructions catéchétiques, de discours et de dialogues kérygmatiques entre le Christ ressuscité et les apôtres qui l'interrogeaient peu avant l'Ascension. J. N. Pérès souligne que le texte insiste sur le rôle directeur des apôtres, sur la foi des apôtres à transmettre sans que puissent y être ajoutées d'autres révélations.

Les paragraphes 9, 10 et 11 relatent la Passion et la Résurrection de Jésus-Christ : avec quelques variantes entre la version éthiopienne,[168] présentée ici, et la version copte[169] :

> 9 - Nous savons qu'il est celui qui a été crucifié dans les jours de Ponce-Pilate […] et a été enseveli en un lieu nommé Qarânjo, où trois femmes sont allées, Sara, Marthe et Marie de Magdala[170]. Elles ont apporté des aromates, afin d'en imprégner son corps, pleurant et se lamentant de ce qui était arrivé. […]

---

[164] Epistula 19.

[165] Le manuscrit copte daterait de la fin du IVe ou du début du Ve siècle. Les manuscrits éthiopiens, beaucoup plus tardifs, conservent le texte en entier.

[166] *Epistula Apostolorum*, in *Écrits apocryphes chrétiens*, t.I, Bibliothèque de la Pléiade, p. 265-392.

[167] A. Stewart-Stykes, *The Asian Context of the New Prophecy and of Epistula Apostolorum*, Vigiliae Christianae, 51, 416-38.

[168] La traduction proposée suit l'édition de L. Guerrier, *Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus-Christ* (« Patrologia orientalis », 9), Paris, 1913 ; Turnhout, 1982.

[169] La traduction est celle que propose J. N. Pérès, *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Pléiade, p.370-371.

[170] La version copte ne nomme que deux femmes : Marthe « parente de Marie » en premier puis Marie de Magdala.

> 10 – Tandis qu'elles se lamentaient et pleuraient, le Seigneur leur apparut et leur dit « Ne pleurez pas car c'est moi qui suis celui que vous cherchez ! Que l'une de vous aille vers ses frères et leur dise : 'Venez, le Maître est ressuscité des morts' ». Marie[171] vint vers nous et nous informa. […] Et nous ne l'avons pas crue. […] Sara[172] vint et nous raconta la même chose, mais nous l'avons accusée de mensonge.
> 11 – Le Seigneur alors dit à Marie et à ses sœurs : « Nous-mêmes, allons vers eux ! » Et il vint et nous trouva tandis que nous nous voilions la face. Et nous avons douté et n'avons pas cru. […]

La narration se poursuit en un dialogue avec l'interpellation de Pierre par Jésus « tu as renié trois fois, […] me renieras-tu à nouveau ? ». Enfin Jésus invite Pierre, Thomas et André à le toucher afin qu'ils reconnaissent « qu'il est vraiment ressuscité dans son corps ».

Dans cet épisode des femmes myrrhophores[173] au tombeau, l'*Epistula* reprend en les unifiant les récits de Mc 16, 1-4 et de Lc 24, 1-3, tandis que les remarques sur le chagrin et les pleurs des femmes ont sans doute été empruntées au récit de Jn 20, 1-18.

J. A. Cerrato[174] se propose de préciser la figure de Marthe à travers le récit de *l'Epistula*. Des éléments qu'il met en évidence, nous retenons les suivants :

- Deux personnages féminins, Marie de Magdala et Marthe, sont communs à la version copte et à la version éthiopienne. Marthe est nommée, soit en premier avec Marie dans la version éthiopienne, soit seule dans la version copte. Il semblerait donc que, quelle que soit la version, Marthe explicitement désignée comme celle qui est envoyée vers les « 'frères » comme témoin de la résurrection, joue un rôle particulier alors que Marie-Madeleine semble plus effacée.
- Sara n'est mentionnée que par la version éthiopienne. C'est également elle[175] qui est présentée comme la mère des enfants de la promesse par Rm 4, 19 ; 9, 7-9 et comme un modèle de foi en He 11, 11. De même, Philon[176] en fait un modèle de vertu et 1 P 3, 1-6 la

---

[171] Dans la version copte Marie est ici remplacée par Marthe.

[172] Dans la version copte, c'est Marie qui revient vers les Apôtres pour tenter de les convaincre.

[173] L'orthographe du mot est hésitante « myrrhophore » (dans les textes anglo-saxons) ou « myrophore » (dans les textes d'origine byzantine) ? Ce terme renvoie aux femmes porteuses de myrrhe qui se rendent à l'aube au tombeau de Jésus pour l'embaumer (Mc 16,1-2). Pour cette raison, nous penchons pour l'orthographe anglo-saxonne.

[174] . A. Cerrato, « Martha and Mary », in *Hippolytus between East and West*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 174-176.

[175] Dans la primitive tradition apocryphe chrétienne, Marthe apparaît comme l'une des myrrhophores en compagnie de Sara et de Marie-Madeleine. Cf. J. A. Cerrato, *Hippolytus between East and West*, p. 175.

[176] Philon, *De Abrahamo*.

propose comme modèle des épouses chrétiennes. Comme on le voit, son rôle redouble celui de Marie de Magdala et renforce en conséquence la réaction négative des disciples.

- L'*Epistula* met l'accent sur le scepticisme des disciples masculins qui, non seulement ne croient pas les femmes venues leur annoncer la Résurrection, mais ont besoin de toucher Jésus pour enfin croire qu' « il est ressuscité dans son corps ».

- L'incrédulité même des apôtres, est utilisée pour renforcer leur autorité dans leur activité missionnaire car ne pas croire à la Résurrection est normal, puisque les apôtres eux-mêmes n'y échappèrent pas :

> 12 – Nous [les disciples] l'avons donc touché, pour reconnaître qu'il est vraiment ressuscité dans son corps. Puis nous sommes tombés sur notre face devant lui, en lui demandant pardon et l'implorant, car nous ne l'avons pas cru.

Dans l'*Epistula Apostolorum* Marie-Madeleine n'a pas un rôle particulièrement éminent dans le groupe des disciples mais s'y trouve clairement posée la question de la place des femmes dans la communauté, à travers le récit de l'apparition du Ressuscité aux femmes envoyées annoncer la nouvelle aux autres disciples. Marie-Madeleine, sans grand succès il est vrai, est la première envoyée vers eux.

Le texte de l'*Epistula* paraphrase les récits de Matthieu et Luc[177] dans le but, semble-t-il, de renforcer l'importance donnée aux femmes, et à Marie-Madeleine, dans les récits de la Résurrection. Aucune trace de rivalité entre Marie-Madeleine et Pierre ou d'autres disciples n'est perceptible dans l'*Epistula*.

Bien plus, les disciples évoquent Paul que Jésus leur a présenté comme celui qui, dans un premier temps, « démembrera l'Église » qu'ils y auront fondée mais qui, converti par le Seigneur, travaillera à « la glorification de [son] Père. »[178]

Évangile de Pierre

Le témoignage de Sérapion d'Antioche, rapporté par Eusèbe[179], et celui d'Origène[180] dans son *Commentaire sur Matthieu*, ont permis d'identifier[181] le fragment sans titre découvert dans une nécropole chrétienne de Haute-Égypte avec l'Évangile de Pierre.

---

[177] Mt 28, 1-10 et Lc 24, 1-11.

[178] *Epistula Apostolorum*, § 33.

[179] Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, VI, 12, 2.

[180] Origène, *Commentarium in Mattheum*, X, 17.

[181] Les questions que pose cette identification sont étudiées dans l'ouvrage de L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, Paris, Coll. Études Bibliques, 1930.

Le texte aurait été composé en grec, peut-être dans une communauté judéo-chrétienne, très vraisemblablement en Syrie, peut-être même à Éphèse durant la première moitié du II^e^ siècle comme le suggère M. G. Mara[182].

Le récit témoigne d'une étroite parenté avec la narration des évangiles canoniques mais recourt souvent au merveilleux. Le fragment retrouvé se rapporte à la Passion et à la Résurrection ; il débute au milieu du procès pour s'achever avec les premiers mots d'un récit d'apparition à Pierre.

Le récit des femmes au tombeau rappelle, dans ses grandes lignes, Mc 16, 1-8 :

> XII - Le matin du dimanche, Marie-Madeleine, disciple du Seigneur – épouvantée à cause des Juifs car ils étaient enflammés de colère, elle n'avait pas fait au tombeau du Seigneur ce que font d'habitude les femmes pour les morts qui leur sont chers, prit avec elles ses amies et se rendit au sépulcre où il avait été déposé. […]
> XIII – Arrivées, elles trouvèrent le sépulcre ouvert. Et, s'étant approchées, elles se baissèrent là pour regarder ; et elles virent un jeune homme assis au milieu de la tombe : il était beau et revêtu d'un vêtement resplendissant et il leur dit : « Pourquoi êtes-vous venues ? Qui cherchez-vous ? Ne serait-ce pas le Crucifié ? Il est ressuscité et il s'est en allé. Si vous ne le croyez pas, baissez-vous et regardez là où il était ; il n'y est pas puisqu'il est ressuscité et il est allé là d'où il avait été envoyé ». Alors, les femmes, épouvantées, s'enfuirent.

Pour l'essentiel, ce récit suit effectivement celui de Marc. Cependant de nombreux détails distinguent les deux rédactions :

- Mc 16, 1 précise que les femmes se rendent au tombeau pour aller embaumer le corps de Jésus. Dans l'évangile de Pierre, Marie-Madeleine et ses compagnes anonymes[183] viennent au tombeau « pour pleurer et se frapper la poitrine ».
- Les raisons de l'effroi des femmes différencient de façon très importante les deux récits. Chez Marc, et Luc, les femmes sont effrayées à la vue d'un inconnu en vêtements « éblouissants » ou blancs. L'évangile de Pierre revient à deux reprises (vv. 50 et 52) sur la crainte des femmes « à cause des Juifs ».
- Les femmes, chez Marc, Luc et Jean sont à la recherche de quelqu'un. Dans l'évangile de Pierre il semble que le principal ressort du récit soit, pour les femmes, la crainte d'être « vues ».

---

[182] M. G. Mara, *Évangile de Pierre, Introduction, texte critique, traduction, commentaires et index*, SC 201, Paris Cerf, 2006, p. 205. Les deux passages suivants (XII et XIII) sont cités dans cette traduction.

[183] Comment interpréter l'anonymat des compagnes de Marie-Madeleine ? S'agit-il d'une intention délibérée de l'auteur pour mettre en relief le rôle de Marie-Madeleine ? ou de « l'oubli », par manque d'intérêt pour cette information ? ou de l'écho de la rédaction de Jean qui, lui aussi ne mentionne que Marie-Madeleine au tombeau vide ?

- L'auteur de l'évangile de Pierre nomme Marie-Madeleine μαθήτρια τοῦ κύριου, disciple du Seigneur. Elle a l'initiative de se rendre auprès du corps de Jésus car elle n'avait pas fait « ce que les femmes ont coutume de faire pour les morts qui leur sont chers ». Ce terme, μαθήτρια, « femme disciple », n'apparaît qu'une seule fois dans le Nouveau Testament en Ac 9, 36, au sujet de Tabitha que Pierre, précisément, rappela à la vie, près de Joppé.

Le récit se termine sur l'évocation d'une apparition à Simon Pierre, André et Lévi :

> C'était le dernier jour des Azymes et beaucoup retournèrent chez eux, car la fête était finie.
> Nous les douze disciples du Seigneur, nous pleurions et étions affligés et chacun, rempli de douleur à cause de ce qui était arrivé, retourna chez lui.
> Et moi Simon Pierre et André mon frère, ayant pris nos filets, nous nous dirigeâmes vers la mer ; il y avait parmi nous Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur …

Il semble bien que cette finale, incomplète, évoque clairement l'épilogue de l'Évangile de Jean par le rapprochement des deux noms, Pierre et Simon et par la mention de « la mer », le lac de Tibériade au bord duquel le Ressuscité apparaît à Pierre et le confirme dans sa tâche pastorale envers son troupeau et sa mission apostolique rattachée à celle du Fils.

Ainsi, l'*Évangile de Pierre* semble donner un rôle tout particulier à Marie-Madeleine qui est placée au rang de disciple du Seigneur ; mais de celle-ci il n'est plus question dans la finale.

Par ailleurs, l'insistance à évoquer la crainte des Juifs[184] pourrait faire supposer que, pour l'auteur, la question des relations avec la communauté juive était très présente et alimentait peut-être de sérieuses polémiques.

L*'Évangile de Pierre*, en paraphrasant le récit de Marc (Mc 16, 2-5) sur la Résurrection fait de Marie-Madeleine la disciple du Seigneur, μαθήτρια τοῦ κύριου. En même temps, il paraît renforcer le rôle de Pierre à travers les rapprochements perceptibles avec la finale de l'Évangile de Jean.

Les textes que nous venons de présenter font nettement apparaître, malgré les nuances constatées, que c'est à une femme, Marie-Madeleine, que le Christ ressuscité dispense, de manière privilégiée durant les jours qui suivent la Résurrection, son enseignement, faisant d'elle sa première disciple - ce qui rappelle évidemment la place que lui fait l'Évangile de Jean, de rédaction assez tardive (fin du 1er siècle). Dans les variations proposées d'un texte

[184] La mention de cette crainte de juifs apparaît également en Jn 20,19 : « Le soir de ce jour, qui était le premier de la semaine, les portes du lieu où se trouvaient les disciples étant fermées, à cause de la crainte qu'ils avaient des Juifs, Jésus vint, se présenta au milieu d'eux, et leur dit : La paix soit avec vous ! »

à l'autre, en particulier, sur les rôles respectifs de Pierre et Marie-Madeleine, on perçoit l'existence d'un débat récurrent et les différentes "solutions" envisagées.
Quant à Marthe, elle n'est guère mentionnée sauf dans l'Évangile selon Marie.

6.4.3. Les *Actes de Paul*, un faux dénoncé par Tertullien

La place privilégiée des femmes dans les récits des *Actes apocryphes chrétiens* se manifeste dans des récits mettant en scène des femmes qui, après leur conversion, font le choix de la chasteté[185].
Selon un papyrus copte découvert en 1904, les *Actes de Paul*, déjà mentionnés par Tertullien (*de Baptismo* 17) à la fin du 2e siècle, réunissait vraisemblablement plusieurs ouvrages relativement indépendants qui constituaient une collection d'histoires relatant les voyages, l'enseignement, la correspondance[186] et les miracles de Paul à travers l'Asie Mineure. Parmi ces récits figurent les *Actes de Paul et Thècle* (*AcTh*) qui, selon S. J. Davis[187], prennent leurs racines dans une tradition orale transmise par des communautés de femmes considérant de Thècle comme un modèle de piété pour les femmes.
D. Marguerat et W. Rebell[188] estiment que le texte des *Actes de Paul*, défini par L Vouaux[189] comme un « roman pieux » et connu par de très nombreux manuscrits[190] a largement circulé sous des titres divers[191] mettant tous en valeur la figure de Thècle « première martyre d'entre les femmes », malgré « certains traits jugés inquiétants par la

---

[185] F. Bovon et alii, *Les Actes apocryphes des Apôtres*…, p. 289-305 en propose une fiche signalétique (Actes d'André, de Jean, de Paul, de Pierre, de Philippe, de Thomas). Ces récits, comme le rappelle Kaestli (« Les actes apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes… », p. 73) citant les travaux de Virginia Burrus (« Chastity as Autonomy : Women in the Stories of the Apocryphal Acts », *Semeia* 38 (1986), p. 101-117) propose un schéma narratif commun : Une femme, le plus souvent mariée à un détenteur du pouvoir politique, entend la prédication de l'apôtre, se convertit et refuse dès lors la cohabitation conjugale. Cette rupture engendre un conflit avec le mari délaissé mais qui se termine toujours par le triomphe de la femme chaste face au « désir impur » de l'homme.
[186] Connue sous l'appellation *Troisième épître aux Corinthiens* (*AcTh* X,1-16).
[187] S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla : A tradition of women's Piety in Late Antiquity*, p. 7.
[188] D. Marguerat et W. Rebell, « Les Actes de Paul. Un portrait inhabituel de l'apôtre », in *Le mystère apocryphe, Introduction à une littérature méconnue*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 137-154.
[189] L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, Letouzey et Ané, 1913.
[190] Notamment des manuscrits grec, latin, copte syriaque, arménien, éthiopien, slave.
[191] L. Vouaux (*Les Actes de Paul…*, p. 146) précise quelques-uns des titres sous lesquels le récit est connu : « Martyre de la sainte protomartyre Thècle » ou « Mémoire et martyre de sainte Thècle, protomartyre et apôtre » (manuscrits grecs), « Passion de sainte Thècle, vierge et martyre » (versions latines). Cette variété de titres suggère une large diffusion du texte.

Grande Église »[192].

A - Le récit : L'histoire de Thècle, telle que la livre les *Actes de Paul et Thècle*[193], débute avec la conversion de Paul qui, après sa conversion, se rend à Iconium où Thècle, jeune fiancée, entend sa prédication[194] :

> [Thècle] écoutait jour et nuit, venant de la fenêtre voisine, la parole de Dieu annoncée par Paul, à propos de la pureté, de la foi dans le Christ Jésus et de la prière […] au comble de la joie, elle était subjuguée par la foi. *AcTh* III, 7

En réponse à la prédication de Paul, Thècle décide, contre la volonté de sa mère, de rompre avec son fiancé et, quittant sa famille, de suivre la prédication de Paul. Le fiancé éconduit dénonce Paul qui est emprisonné, de même que Thècle. Condamnée au bûcher, celle-ci est miraculeusement épargnée par le feu (III, 22) elle est graciée et accompagne Paul dans sa prédication après qu'il fut libéré :

> Les bourreaux dressèrent le bois et lui ordonnèrent de monter sur le bûcher. Mais bien qu'une haute flamme brillât, le feu ne la toucha pas. […] un nuage rempli de pluie et de grêle répandit son ombre ; une abondante quantité d'eau se déversa de sorte que […] le feu fut éteint et que Thècle fut sauvée. *AcTh* III, 22

À Antioche, Thècle, refuse les avances d'un citoyen haut placé ; humilié, celui-ci la fait livrer aux bêtes fauves. Au moment de son combat avec les bêtes, une première lecture du texte peut laisser penser qu'elle s'administre elle-même le baptême puis, ayant retrouvé Paul, revendique la légitimité de son acte :

> On lâcha alors de nombreuses bêtes fauves, pendant que, debout, Thècle étendait les mains et priait. Lorsqu'elle eut fini sa prière, elle se retourna, vit une grande fosse pleine d'eau et dit : « C'est maintenant le moment de recevoir le bain. » Et elle s'y jeta en disant : « Au nom de Jésus-Christ, je suis baptisée à mon dernier jour. »
>
> *AcTh* IV, 9

> […] Elle lui dit : « J'ai reçu le baptême, Paul. En effet, celui qui a œuvré avec toi pour la bonne nouvelle a aussi œuvré pour moi pour que je sois baptisée. »
>
> *AcTh* IV, 15

---

[192] Ibid.

[193] La traduction utilisée est celle de W. Rordorf, proposée dans F. Bovon et P. Géoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Pléiade, Paris Gallimard, 1997.

[194] Selon S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla : A tradition of women's Piety in Late Antiquity*, p. 18-25, dans les *AcTh*, la prédication de Paul à l'adresse de ses auditrices se définit en termes de continence sexuelle et de fuite des liens du mariage. Les Béatitudes prêchées par Paul à Iconium (*AcTh* III,5-6) sont calquées sur celles de Jésus, rapportées dans l'évangile de Matthieu (Mt 5,1-11), mais s'écartent du texte de Mt par l'accent mis sur la chasteté comme vertu supérieure.

Ainsi, pour la deuxième fois miraculeusement épargnée, elle reçoit de Paul lui-même la mission d'enseigner la parole de Dieu (IV, 16) :

> Et Thècle, s'étant levée, dit à Paul « Je vais à Iconium. » Paul lui répondit : « Va, et enseigne la parole de Dieu. » *AcTh* IV, 16

Comme le souligne Kaestli[195], Thècle accomplit deux actions normalement interdites aux femmes dans l'Église d'alors baptiser et enseigner. L'histoire de Thècle se présente ainsi comme la justification du droit des femmes à enseigner et à baptiser, mais que Vouaux considère comme une situation particulière isolée, relevant d'une « grâce toute spéciale »[196] accordée à Thècle.

B - L'attaque de Tertullien :

L'autorisation d'enseigner et de baptiser accordée à une femme par Paul a, très tôt, été considérée comme dangereuse pour la Grande Église. C'est ainsi que Tertullien, dans le *De baptismo*, s'insurge avec véhémence contre l'éventualité de cette pratique :

> Mais l'effronterie de la femme qui a déjà usurpé le droit d'enseigner ira-t-elle jusqu'à s'arroger celui de baptiser ? Non ! Et si ces femmes invoquent les Actes qui à tort portent le nom de Paul et revendiquent l'exemple de Thècle pour défendre le droit des femmes à enseigner et à baptiser, qu'elles apprennent ceci : que c'est un prêtre d'Asie qui a forgé cette œuvre, couvrant pour ainsi dire sa propre autorité par celle de Paul. Convaincu de fraude, il avoua avoir agi ainsi par amour de Paul et il fut déposé. De fait, est-il vraisemblable que l'apôtre donne à la femme le pouvoir d'enseigner et de baptiser, lui qui ne donna aux épouses qu'avec restriction la permission de s'instruire ? Qu'elles se taisent, dit-il, et qu'elles questionnent chez elles leurs maris »[197]
>
> *De baptismo* 17,4-5

L'argumentation de Tertullien se développe en deux points : Il commence par discréditer[198] le presbytre auteur de *AcTh* qui s'abrite derrière l'autorité de Paul, puis il souligne l'incohérence de Paul qui, d'une part, donnerait aux femmes « le pouvoir d'enseigner et de

---

[195] J. D. Kaestli, « Les actes apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes… », p. 73,

[196] L. Vouaux, *Les Actes de Paul*…, p. 225 (notes 2 et 3) : « Thècle invoque pour son baptême une grâce toute spéciale de Dieu, analogue à celle qui donna le droit d'enseigner à Paul; la comparaison est excellente et doit prévenir toute objection de l'apôtre.
Ainsi, non seulement Paul n'a rien à opposer au baptême de Thècle; mais il semble qu'il reconnaît le bien-fondé de son affirmation du chapitre précédent, en lui donnant le droit d'enseigner la parole de Dieu. C'est que la situation est tout à fait extraordinaire, et que Dieu a marqué sa faveur toute spéciale pour la sainte en la protégeant si manifestement et si souvent ; Paul ne fait donc que se conformer à la volonté de la Providence, en un cas particulier et isolé; et il n'y a rien là qui puisse justifier un droit habituel des femmes à enseigner. »

[197] Ce passage, signalé par Kaestli comme « incertain et difficile » et donné dans la traduction de R.F. Refoulé et M. Drouzy, *Tertullien. Traité du baptême*, SC n°35, Paris, 1952, p. 90-91.

[198] Cependant, Tertullien s'il affirme l'inauthenticité de l'œuvre, semble reconnaître implicitement que l'Église n'a pas rejeté le presbytre faussaire en l'accusant d'hérésie, mais l'a seulement déposé.

baptiser » et, d'autre part exigerait que « les femmes se taisent dans les assemblées » (1 Co 14,34-35) et ne permettrait pas à la femme « d'enseigner ni de dominer l'homme » (1 Tm 2,12).

Il semble donc, comme le souligne Kaestli[199] citant les travaux de MacDonald[200] que, dans les communautés pauliniennes, la réception de l'enseignement de Paul ait suscité des positions antagonistes sur la place des femmes dans l'Église, donnant de l'apôtre des images très contrastées. D'une part, celle de l'apôtre que révèleraient *les Pastorales*[201] confinant la femme dans son rôle d'épouse et de mère[202] nécessaire à son salut et, d'autre part, celle de l'apôtre que dépeignent les *Actes de Paul et Thècle*, ordonnant à Thècle, qui se serait elle-même baptisée, d'aller enseigner la parole de Dieu (*AcTh* IV,16) et déclarant « heureux les corps des vierges parce qu'ils seront agréables à Dieu » (*AcTh* III,6), incitant les jeunes hommes et femmes à ne pas se marier (*AcTh* III,11).

Pour préciser la portée de ces oppositions, référons-nous à la position de deux auteurs : à propos de *AcTh* IV,9, P. W. Dunn dans son article « Les Actes de Paul et l'héritage paulinien »[203], estime que le récit du baptême de Thècle (*AcTh* IV,9) dans la traduction de Vouaux (1913) pose problème dans la mesure où le texte est ambigu en raison des deux interprétations possibles de la forme verbale βαπτίζομαι (forme moyenne à sens réfléchi : « je me baptise moi-même » ou passive « je suis baptisé »). En conclusion, Dunn considère que le conflit entre les Pastorales et *AcTh*, au sujet du rôle des femmes dans l'Église ancienne, est superficiel et issu de notre lecture moderne, voire féministe des textes. Le but de *AcTh* aurait été de provoquer l'admiration et non la colère de la Grande Église.

Ce point de vue nous paraît cependant être contredit par la véhémence avec laquelle Tertullien a réagi dans le *De Baptismo*.

---

[199] Ibid., p. 77-78.

[200] Voir § 5.4.1, Les sources gnostiques ou à caractères gnostiques (note 90).

[201] Dans l'hypothèse où l'auteur en serait Paul lui-même…

[202] Il y a non seulement 1 Tm 2,12 ne permettant à la femme ni « d'enseigner ni d'exercer une autorité sur l'homme », mais encore 1 Tm 2,15 promettant à la femme le salut « par sa maternité, à condition de persévérer dans la foi, l'amour et la sainteté, avec modestie » et aussi 1 Tm 5,14 exigeant que « les jeunes veuves se remarient, qu'elles aient des enfants, dirigeant leur maison et ne donnant aucune prise aux médisances de l'adversaire ».

[203] P. W. Dunn, « Les Actes de Paul et l'héritage paulinien », Congrès de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétiene, Dôle, juillet 1994.

D'autre part, pour D. R. MacDonald[204], des éléments de radicalisme paulinien se retrouvent dans *AcTh* et *les Pastorales* auraient été rédigées dans un milieu en phase avec l'épiscopat en cours de développement dans le but de contrer les récits de femmes enseignant selon la tradition paulinienne. Ainsi, les *AcTh* contesteraient « la répression androcentrique à laquelle les épîtres pastorales soumettent la femme en lui imposant le silence dans l'Église et en la reconduisant à sa fonction exclusive de maternité »[205].

Les *Actes de Paul et Thècle* témoignent donc de débats au sujet de l'héritage de Paul, au sein de la chrétienté du 2e siècle. Ils mettent en lumière le rôle important des femmes dans l'activité missionnaire de Paul et, comme le suggère D. Marguerat, « devraient servir de contrepoids à la détestable réputation d'antiféminisme qu'a valu à l'apôtre le prolongement de sa pensée dans les épîtres pastorales »[206].
Mais les *Actes de Paul et Thècle* témoignent également d'une forme de libération des femmes chrétiennes grâce à l'idéal ascétique prôné par Paul, recommandant la renonciation au mariage et aux liens familiaux, affirmant l'égalité de l'homme et de la femme dans le Christ[207]. De cette façon, le changement apporté par cet idéal ascétique, apporterait un réel changement dans la société et les mentalités : la proposition de Paul, en effet, vient, sinon effacer, du moins modifier les conventions familiales et sociales.

En conclusion, il nous semble important de souligner avec S. J. Davis[208] deux éléments présents tout au long du récit des *AcTh* : nous constatons une grande sympathie au sujet des femmes[209] et, en même temps, une dévaluation des hommes par rapport à celles-ci, dépeintes favorablement sauf Theocleia, la mère de Thècle. Paul, lui-même, n'est pas présenté de façon particulièrement avantageuse : après que, miraculeusement épargnée par le feu, Thècle lui a annoncé son désir de le « suivre partout où [il se] rendra[s] » et de

[204] D. R. MacDonald, *The Legend and the Apostle*, Philadelphie, Westminster/John Knox Press, 1983.
[205] D. Marguerat et W. Rebell, « Une violente dispute d'héritage » in *Le mystère apocryphe*…, p. 152.
[206] D. Marguerat et W. Rebell, « Les Actes de Paul. Un portrait inhabituel de l'apôtre », in *Le mystère apocryphe, Introduction à une littérature méconnue*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 153.
[207] Ga 3,28 : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ ».
[208] S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla : A tradition of women's Piety in Late Antiquity*, p. 12.
[209] Et plus largement, le sexe féminin, y compris dans le monde animal : « des lions et des ours furent lâchés contre elle. Alors, la lionne féroce, accourant, se coucha à ses pieds […] la lionne alla à la rencontre de l'ourse et la déchira […] elle lutta contre le lion dans une mêlée et périt avec lui. Et les femmes s'affligèrent davantage encore, parce que la lionne qui secourait Thècle était morte elle aussi ». (*AcTh* IV,8)

recevoir de lui le baptême (*AcTh* III,25), Paul l'invite simplement à la patience.

D'autre part, toujours selon Davis[210], l'attaque de Tertullien fournit une solide preuve externe que, de fait, les *AcTh* ont eu très tôt une large audience parmi les femmes qui les utilisèrent pour justifier leur droit à enseigner, à assurer un ministère et des responsabilités dans l'Église. Ce que confirme le développement de son culte, tel que l'a étudié Davis. D'ailleurs, le rôle de premier plan joué par Thècle et les femmes qui l'entouraient a conduit Davies à faire l'hypothèse qu'une femme pourrait être l'auteur des *AcTh*[211] ; mais cette hypothèse est vigoureusement contredite par Tertullien[212]. Par ailleurs, MacDonald[213], postule un lien étroit entre *AcTh* et *les Pastorales* dans la messure où les deux écrits se réfèrent effectivement aux mêmes personnages (Tite, Onésiphore, Hermogène, Alexandre,…), interdisent tous les deux aux femmes d'enseigner et limitent les activités des veuves. MacDonald, qui adopte la position de Tertullien – *AcTh* est l'œuvre d'un presbytre démis de sa charge – conclut que les *AcTh* auraient pour origine « un groupe de féministes du 2e siècle, constitué de femmes chrétiennes qui se refusent à leurs maris ou à leurs fiancés, tout comme Thècle rejette Thamyris. […] le témoignage des *AcTh* serait le témoignage d'une bipartition de l'héritage paulinien pendant la première moitié du 2e siècle »[214].

Développant la perspective de MacDonald, , S. J. Davis, s'appuyant sur une lecture socio-historique des *AcTh*, voit, grâce à ce récit, la possibilité de reconstruire ces hypothétiques communautés de femmes et de mettre en évidence deux valeurs sociales de ces communautés : d'une part une forme d'ascétisme[215] dont les « béatitudes » énoncées par Paul (*AcTh* III,5-6) apportent la preuve et, d'autre part l'itinérance, associée, par définition, au ministère apostolique et pour laquelle les voyages missionnaires de Paul servent de modèle à Thècle, devenue sa disciple.

Un autre rapprochement intéressant est suggéré par Davis qui évoque des liens possibles entre *AcTh* et la Nouvelle Prophétie[216]. Effectivement, les prophétesses Maximilla et

---

[210] Ibid., p. 13.

[211] S. L. Davies, *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, p. 95-109.

[212] *De Baptismo* 17,4-5 : « c'est un prêtre d'Asie qui a forgé cette œuvre, couvrant pour ainsi dire sa propre autorité par celle de Paul. Convaincu de fraude, il avoua avoir agi ainsi par amour de Paul et il fut déposé. »

[213] D. R. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Westminster/John Knox Press, U.S, 1983.

[214] P. W. Dunn, « Les Actes de Paul et l'héritage paulinien », p. 2.

[215] S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla*…, p. 19-25.

[216] Ibid., p. 21.

Priscilla, semblent, elles aussi, avoir quitté leur mari pour vivre une forme d'ascétisme et aider activement à la fondation du mouvement de Montan en Phrygie, contrée d'Asie mineure non loin d'Iconium, ville dont Thècle serait originaire.

6.5. Quelques éléments de conclusion

Au cours du 2e siècle, l'apparition, et le développement de la Nouvelle Prophétie ainsi que les activités liturgiques des Marcosiennes dénoncées par Irénée[217] ont vraisemblablement incité les auteurs chrétiens à préciser leur position au sujet du rôle et de la place des femmes chrétiennes dans la communauté.

Même si, comme le pense Marie-Jeanne Bérère[218], l'importance de la participation des femmes au ministère liturgique a pu être largement majorée, les prophétesses Prisca et Maximilla, compagnes de Montan, ont eu un rôle d'enseignement et de prédication et dont le souvenir a joué « dans la conscience ecclésiale un rôle mobilisateur d'énergies contre l'éventualité d'une ordination des femmes au ministère apostolique »[219].

Par ailleurs, on pourrait s'étonner de la place faite par nos documents « aux veuves » et non pas « aux femmes » en général. Mais il faut se souvenir que, pour la période qui nous occupe, une femme était ou bien sous l'autorité de son père, ou bien sous l'autorité de son mari. Devenue veuve, sa situation pouvait être précaire, comme en témoigne Ac 6, et méritait toute la sollicitude de la communauté mais lui conférait aussi un rôle actif dans celle-ci.

Les difficultés que rencontrait la communauté avec ces femmes, « libérées » des soucis domestiques et des enfants à élever, pouvaient apparaître comme un danger aux yeux des responsables et justifier un encadrement rigoureux de leurs activités.

6.5.1. Dans la Grande Église : rétrécissement du rôle des chrétiennes

1) Le rôle des femmes

Dès la fin du 1e siècle, avec les *Pastorales*, nous avons pu observer, à travers les rôles et les fonctions concédés aux chrétiennes, que l'organisation progressive des communautés se traduisait par l'exclusion des femmes, à l'exception des veuves dont le rôle, les fonctions et le statut seront minutieusement codifiés.

---

[217] Cf. L'article de A. Faivre sur la participation active de femmes à la liturgie eucharistique, p. 242 (note 45).
[218] M. J. Bérère, « Le jeu de la Tradition dans la pratique masculine du ministère apostolique », Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon, n°3, 1979, p. 11-48.
[219] M. J. Bérère, « Le jeu de la Tradition … », p. 18.

C'est ainsi que, 1 Tm 5, 3-16 offre l'esquisse d'un idéal féminin réalisé dans le mariage puis dans une consécration à Dieu durant le veuvage. Le texte prescrit d'honorer les veuves par l'assistance matérielle et le respect sous réserve, semble-t-il, « qu'elle se soit montrée durant toute sa vie une épouse, une mère de famille, uns chrétienne exemplaire »[220].

De même, pour la *Didascalie* qui y fait fréquemment allusion, la tâche essentielle incombant à la veuve est celle de la prière, en évitant de se substituer aux chefs de la communauté pour donner un enseignement sur la foi chrétienne car « les femmes n'ont pas reçu du Christ mission d'enseigner »[221] et que, « nulle part dans l'Évangile, on ne voit qu'elles baptisent »[222]. La *Didascalie*, en effet, témoigne d'une préoccupation importante au sujet des veuves. D'une part, les veuves âgées que la communauté doit assister et qui, en contrepartie se consacrent à la prière et, d'autre part les veuves « instituées » (καθίστασθαι), de « pas moins de cinquante ans »[223], formant un groupe au sein de la communauté et jouissant d'un statut spécial. Leur rôle est précisément défini par la *Didascalie*. Elles ont la charge de visiter les malades, de leur imposer les mains, mais ne doivent rien faire « sans l'ordre des évêques »[224], de leur propre volonté[225] et, comme toutes les autres femmes, ne sont autorisées ni à baptiser[226] ni à enseigner. De plus, la *Didascalie* invite la veuve à être « douce, tranquille, modérée, […] ni bavarde, ni querelleuse », à ne pas répondre « aussitôt » si elle est interrogée, « si ce n'est sur la justice et la foi en Dieu »[227].

Les *Constitutions Apostoliques*, comme la *Didascalie* mais un siècle et demi plus tard, affirment à l'aide d'arguments scripturaires (1 Co 11,3 ; Gn 2,21-22) l'interdiction faite aux femmes de baptiser et d'enseigner. L'argumentation des *CA* est plus étoffée et repose sur l'affirmation que le baptême est un acte spécifiquement sacerdotal[228]. Or, l'accès de la

---

[220] R. Gryson, *Le ministère des femmes*…, p. 32
[221] *Didasc*. III, 6,1-2 (Funk, p. 190, 8-17).
[222] *Didasc*. III, 9,1-3 (Funk, p. 198, 31-200).
[223] *Didasc*., XIV, 1 (traduction Nau, p. 84).
[224] *Didasc*., XV, 1 (traduction Nau, p. 87).
[225] *Didasc*., XV, 1. L'expression latine employée (précision de F. par Nau, note 3) est « non habentes potestatem in aliquo ».
[226] A. Faivre (*Les premiers laïcs, lorsque l'Église naissait au monde,* p. 145) note que si la Didascalie insiste tant pour que les veuves ne baptisent pas et n'enseignent pas, c'est sans doute parce que certaines d'entre elles étaient portées à le faire et que, en raison de leur âge et de leur expérience, leur statut et leur indépendance pouvaient nuire à l'autorité de l'évêque.
[227] *Didasc*., XV, 1.
[228] R. Gryson, *Le ministère des femmes*…, p. 84.

femme au sacerdoce étant interdit, celle-ci ne peut donc pas baptiser[229]. Les *CA* précisent que la veuve n'est pas « ordonnée » (οὐ χειροτονεῖται) mais « installée » (καθίστασθαι) et qu'elle doit, comme le recommande déjà 1 Tm, persévérer « nuit et jour dans les supplications et les prières » et « ne s'occuper de rien d'autre que prier » [230]. Elle doit également « envoyer aux chefs ceux qui veulent être instruits dans la foi […] de peur qu'en parlant sans compétence, elle ne tienne des propos blasphématoires contre la Parole »[231]. Elle est ainsi dégagée, en raison de son incompétence, de toute activité d'enseignement, réservée, par ailleurs, « aux chefs ». Faudrait-il en conclure que, implicitement, le compilateur des *CA* estime que seuls les chefs de la communauté, c'est-à-dire des hommes, sont susceptibles de ne pas « trahir les mystères »[232], d'« en parler avec sûreté »[205], alors que « cette vieille [la veuve] sera responsable du blasphème et aura pour héritage la malédiction »[205].

La *Constitution ecclésiastique des Apôtres* aborde, avec l'intervention de Pierre[233], la question de la participation des femmes à l'Eucharistie et du rôle qu'elles pourraient être admises à y jouer. Alléguant que le Christ n'a pas voulu que les femmes « se tiennent debout » avec les apôtres à la dernière Cène, l'auteur de la *CEA* suggère que, par la volonté du Christ lui-même, les femmes ne peuvent présider la célébration de l'Eucharistie, ajoutant, par ailleurs, que l'usage prescrit aux femmes de ne pas prier debout, mais « assises par terre »[234]. Mais ce détail, jugé tout à fait singulier par Gryson[235], semble

---

[229] *CA*, III, 9,1-3 (traduction M. Metzger, p. 137-138): « Quant à ce que des femmes baptisent, nous vous informons du danger important où se mettent celles qui osent agir ainsi. C'est pourquoi, nous ne le conseillons pas, car c'est incertain, ou plutôt, c'est illégal et impie. En effet, si la tête de la femme c'est l'homme, c'est lui aussi qui a été choisi pour le sacerdoce ; il n'est pas juste de mépriser la création et de délaisser ce qui est premier pour aller vers le corps venu en dernier : car la femme, c'est le corps de l'homme, issu de son côté, soumis à lui et distinct de lui en vue de la procréation. En effet, il est dit : « Lui, il dominera sur toi. Car l'homme est le chef de la femme, puisqu'il en est la tête. » Si plus haut nous avons interdit aux femmes d'enseigner, comment consentirait-on à ce qu'elles exercent le sacerdoce, contre nature ? Car cette aberration consistant à instituer des prêtresses pour des déesses féminines provient de l'athéisme des païens et non de l'institution du Christ. »

[230] *CA* III,1,5 (traduction Metzger, p. 130).

[231] *CA* III,5,4 (traduction Metzger, p. 132).

[232] *CA* III,55 (traduction Metzger, p. 133).

[233] *CEA*, c. 25 : « Pierre dit : Nous en sommes arrivés là dans nos ordres ; à propos de l'offrande du corps et du sang nous allons le préciser ».

[234] *CEA*, c. 28 : « Képhas dit : Souvenez-vous-en : il ne convient pas aux femmes de prier debout, mais assises par terre ». Sur ce point, Gryson (*Le ministère des femmes*…, p. 86) souligne que l'interdiction, rapportée par Képhas, de « se tenir debout » avec les apôtres lors de la dernière Cène pourrait s'appuyer sur la parole, rapportée par Marie (c. 26) « Le faible sera sauvé par le fort » ce qui, pour l'auteur de la *CEA*

contredire les représentations qu'offre l'antiquité chrétienne, comme, par exemple, celle de la catacombe de Priscille observée précédemment[236]

Il serait bien téméraire d'espérer proposer une synthèse sur la place et le rôle des femmes dans la communauté chrétienne durant les trois premiers siècles à partir des quelques documents que nous avons choisis d'aborder[237]. Cependant, à travers ces textes, il est possible de repérer un fil conducteur et une continuité dans les arguments développés. Nos observations sont rassemblées dans le tableau[238] ci-dessous :

impliquerait que le sexe faible reçoit dans l'Eucharistie les grâces du salut par le ministère du sexe fort, et non l'inverse.

[235]R. Gryson, *Le ministère des femmes*…, p. 85.

[236] Voir le § 6.2.1, p. 246.

[237] R. Gryson conclut d'ailleurs son ouvrage (*Le ministère des femmes*…, p. 178) sur ces remarques de prudence : « Pour répondre à cette double question, celle qui se pose à propos de l'attitude de Jésus et celle qu'appelle, en dépendance de la première, la discipline de l'Église ancienne , il faudra […] entreprendre une étude approfondie de l'image et du statut juridique de la femme dans les différents milieux où l'Église est née et où elle s'est implantée, puis parallèlement à cela, une étude de la conception de la femme au sein de l'Église ancienne elle-même. C'est là une entreprise de longue haleine, sans doute, mais il sera impossible d'en faire l'économie si on veut apporter une réponse solidement fondée à la question du sacerdoce des femmes »

[238] Une présentation sous forme de tableau nous a été suggérée par la lecture de l'article, déjà cité, de M. J. Bérère, « Le jeu de la Tradition dans la pratique masculine du ministère apostolique », p. 18.

	Ce qui est refusé/interdit aux femmes	Motifs de l'interdiction ou du refus (dans les textes)	Les arguments invoqués
TA v. 210-220	- « Offrir l'oblation »	Inconvenance	- Différence entre clercs « ordonnés » et veuves « instituées »
CEA milieu 2e siècle	- Oblation du corps et du sang		- Jésus n'a pas choisi de femmes apôtres. - Les femmes ne prient pas debout
Didascalie v. 230	- Instruire le peuple - Baptiser	- Inconvenance - Incompétence risquant d'entraver la diffusion de l'Évangile.	- Jésus n'a pas choisi de femmes apôtres. - Marie n'a pas baptisé Jésus
CA v. 380	- Enseigner dans l'Église - Baptiser - Célébrer le culte	- Inconvenance - Mépris de la loi divine	- Respect de la loi de création et de la nature (Gn 2,22) - Respect du commandement de l'évangile : « Allez, baptisez…» - « La tête de la femme, c'est l'homme » (1 Co 11,3)

Sur ce tableau, nous observons que l'interdiction de certains rôles aux femmes chrétiennes s'appuie de manière constante sur une forme d'infériorité féminine explicitée dans l'Écriture (Gn 2-3).

Inférieure par sa nature d'être créé en second, la femme l'est encore par la faute d'Ève qui « a fait entrer le mal dans le monde ». Avec M. J. Bérère[239], on peut supposer que cette image de pécheresse a pesé dans l'exclusion des chrétiennes de tout rôle de décision et de gouvernement en relation avec la fonction ministérielle.

Quant au motif de l'interdiction faite aux femmes, il est essentiellement celui de l'inconvenance. Il n'est pas impossible qu'un tel motif soit explicable par le danger que pouvait représenter pour la Grande Église le fait d'accorder aux femmes, comme les

[239] M. J. Bérère, « Le jeu de la Tradition… », p. 23.

disciples de la Nouvelle Prophétie, un rôle actif et public dans les célébrations et l'enseignement.
Nous pouvons toutefois noter que si Marthe et Marie interviennent au côté de sept apôtres dans les dialogues de la *CEA*, leur rôle se limite à consentir sans réserve à la décision d'établir un ministère pour les femmes, mais à l'exclusion d'une participation active à l'Eucharistie.

La proposition initiale d'André, « établir une diaconie pour les femmes » est alors adoptée, dans la mesure où ce ministère exclut la participation à la liturgie eucharistique, participation réservée aux seuls apôtres.
La question finale de Jacques sur l'opportunité d'organiser un « ministère pour les femmes » témoigne ainsi nettement de la volonté de limiter le rôle de celles-ci en la justifiant théologiquement.

6.5.2. À la périphérie :

1) Les sources apocryphes font nettement apparaître, malgré les nuances constatées, que c'est à une femme, Marie-Madeleine, que le Christ ressuscité dispense, de manière privilégiée durant les jours qui suivent la Résurrection, son enseignement, faisant d'elle sa première disciple. La littérature apocryphe chrétienne évoque en effet longuement Marie-Madeleine que l'Évangile de Pierre désigne même comme μαθήτρια τοῦ κύριου, tandis que Marthe est simplement mentionnée lors de la visite des femmes au tombeau vide.
2) La littérature gnostique
Les écrits d'origine gnostique semblent totalement ignorer mais accordent une place éminente à Marie-Madeleine, aussi bien au tombeau vide que lors des apparitions du Ressuscité, au cours desquelles il enseigne les disciples avant son départ.
Signalons une particularité commune à tous ces textes : la répartition géographique des lieux d'origine supposés pour les écrits apocryphes que nous venons d'évoquer – écrits apocryphes chrétiens aussi bien que textes gnostiques – montre une provenance exclusivement orientale (Syrie, Asie Mineure, Mésopotamie occidentale, Égypte)

correspondant, pratiquement, à la zone de contact avec les religions à mystères de l'Orient et de l'Égypte[240].

Ainsi, durant tout le 2e siècle, on observe la structuration progressive des communautés chrétiennes autour de la triade évêque, presbytre, diacre tandis que les textes à caractère normatif, *Constitution Ecclésiastique des Apôtre, Didascalie*, *Constitutions Apostoliques*[241], signent le terme de ce que A. Faivre appelle « la fin de l'aventure commune des hommes et des femmes à travers les ministères »[242], une fin dont 1 Tm 2,9-11 témoignait déjà dans la notice d'instruction aux femmes auxquelles il est interdit d'enseigner et recommandé de se tenir en silence, « en toute soumission ». Le pouvoir des femmes dans la communauté est donc limité tandis qu'est assignée à la femme une place subordonnée aux hommes actifs et responsables dans la communauté par « l'institutionnalisation exclusivement masculine de tous les ministères »[243].

Quant aux *Actes apocryphes*, ils indiquent que, à la périphérie, les chrétiennes continuent à jouer un rôle important dans la communauté : Priscilla et Maximilla, prophétesses dans le mouvement montaniste ; Thècle, en rupture avec le milieu familial, fait le choix du célibat, échappe miraculeusement à la mort par deux fois, s'administre elle-même le baptême et part enseigner la Parole de Dieu.

Par ailleurs, nous avons vu que les écrits apocryphes présentent une Marie-Madeleine jouant un rôle de leader parmi les disciples de Jésus et que la littérature gnostique présente Marie de Magdala dialoguant elle-même avec le Christ et recevant, de sa bouche, les réponses entendues par les disciples présents comme des révélations particulières qui lui furent faites.

Laissons encore la parole à A. Faivre pour conclure que, au cours des années 180-260, « l'histoire des femmes oscille entre hagiographie et hérésie, entre l'exception et la marginalisation »[244].

---

[240] A. Paul, *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens*, Paris, DDB, 1992. Cité par B. Sesboué, *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, p.24-33.

[241] On pourrait également citer la *Tradition Apostolique* dite d'Hippolyte qui, autour des années 220, consacre une notice aux veuves, « instituées pour la prière ». La *Tradition Apostolique* constitue la trame du livre VIII des *Constitutions Apostoliques* et offre un recueil de traditions liturgiques, notamment pour l'ordination de la diaconesse (VIII, 19).

[242] A. Faivre, « Hommes et femmes face au désir de servir, Panorama et problématiques », Document de travail, Université Marc Bloch, 1993, p. 23.

[243] Ibid.

[244] Ibid..

CHAPITRE 7

COMMENT CETTE SITUATION DE LA FEMME DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE RÉSONNE-T-ELLE DANS L'ÉGLISE ACTUELLE ?

L'étude des textes faisant place aux questions institutionnelles, *Didascalie*, *Constitutions Apostoliques, CEA*, nous a permis d'analyser le rétrécissement. Il est évident que ces questions suscitent des échos non seulement dans la réalité ecclésiale catholique contemporaine mais aussi dans les Églises issue de la Réforme. En effet, dès 1927, ainsi que le rappelle E. Parmentier[1], la première Conférence mondiale de *Foi et Constitution* du Conseil Œcuménique des Églises[2] affirmait « Nous, hommes, avons été trop solitaires pour […] porter [le flambeau de l'unité] pendant de nombreuses années. Dorénavant, il faudrait accorder aux femmes leur part de responsabilités »[3]. En 1966, l'Église Réformée de France reconnaît « que les femmes peuvent être appelées, au même titre que les hommes, à exercer un ministère dans l'Église »[4] ; tandis que la clause du célibat est levée dans l'Église Réformée d'Alsace-Lorraine et dans l'Église de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et Lorraine, un décret du 6 avril 1970 autorise l'admission des femmes « aux fonctions pastorales dans les mêmes conditions que les candidats »[5]. Enfin, symbole fort, lors de son synode annuel, le conseil national de l'Église protestante unie de France a élu une pasteure[6] à sa tête.

Pour l'Église catholique, l'exclusion des femmes de toute responsabilité ministérielle, centrée sur le non-accès au ministère sacerdotal, continue d'être essentiellement appuyée

---

[1] E. Parmentier, « L'œcuménisme entre féminin et féminisme » in *Les filles prodigues, Défis des théologies féministe*s, p. 51-71.

[2] L'Église catholique n'adhère pas au COE mais participe depuis 1968 à la *Commission Foi et Constitution*.

[3] Rapport *Foi et Constitution*, Lausanne, 3-21 août 1927, § 8.

[4] L. Vischer, « Première conférence mondiale "Foi et constitution", Rapport final », in *Foi et Constitution*, Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1968, p. 29.

[5] F. Lautman (éd.), *Ni Ève ni Marie: Luttes et incertitudes des héritières de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 135.

[6]En évoquant son élection, la nouvelle présidente du conseil national souligne que « L'Église aujourd'hui doit changer car le monde change, car la société change, et parce que Dieu nous appelle toujours à parler à nos contemporains, la manière dont on doit adresser le message de l'Évangile doit s'adapter. » (Interview dans *Le Monde* du 27 mai 2017).

sur l'affirmation que le Christ n'a pas confié aux femmes la mission d'enseigner, de baptiser. On ne peut manquer d'être surpris par un tel argument dont la fragilité se manifeste dans l'approche exégétique des textes évangéliques.

Dans ce dernier chapitre, nous voudrions marquer concrètement les rapprochements qui nous semblent possibles entre la situation des trois premiers siècles et celle de l'Église d'aujourd'hui, en présentant quelques textes émanant du Vatican, publiés par les papes successifs après le Concile Vatican II. L'intention est seulement de repérer ces textes, de voir les questions qu'ils posent, et non d'engager la comparaison avec les écrits au centre de notre recherche[7].

7.1. Documents magistériels des cinquante dernières années

Nous avons délibérément laissé de côté les documents produits par le Concile Vatican II (1962-1965) qui, en mettant en avant de nouvelles conceptions anthropologiques et ecclésiologiques, ont nécessairement concerné la « question féminine »[8]. Une étude, intitulée *La « question féminine » et l'Église catholique* a été publiée par Alice Dermience[9] en 2008 dans laquelle elle souligne que bien que les femmes soient à peine mentionnées dans les Décrets, Déclarations conciliaires et Constitutions, des jalons ont été posés pour une évolution de la place de la femme dans l'Église.

Pas moins de 10 documents pontificaux s'intéressent à la question de la place des femmes – signe qu'on ne peut pas ne pas s'y intéresser, même si des décisions sont difficiles à prendre, refusées ou pas même envisagées. Nous présenterons, en suivant l'ordre chronologique, ces documents situés à l'arrière-plan des éléments qui, dans les sociétés occidentales et aussi dans les autres Églises, réveillent et font progresser la question de la place des femmes. Ce n'est pas le lieu ici de dresser un tableau d'ensemble (ce serait une autre thèse !) mais l'histoire de l'exégèse féministe, présentée dans notre chapitre 3 est sans doute un bon témoin de ce contexte.

---

[7] Ainsi, nous ne rechercherons pas dans ces écrits pontificaux d'éventuelles mentions de la péricope de Marthe et Marie ; nous souhaitons simplement souligner comment ces textes envisagent aujourd'hui la participation des femmes à la vie ecclésiale.

[8] Par exemple, la préparation du « schéma XIII », qui donnera le jour à la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, a réuni six femmes dont quatre laïques et aborda la question du rôle des femmes dans la société et dans l'Église (Rosemary Goldie, « La participation des laïcs au Concile Vatican II », *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, 1988, p. 54-73).

[9] A. Dermience, *La « question féminine et l'Église catholique, Approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2008.

Enfin, pour cette section, nous suivrons d'assez près, sans entrer dans les détails de la démonstration, l'étude d'Hervé Legrand[10] qui aborde les questions récurrentes sur la place de la femme dans l'Église catholique romaine et, notamment : (1) est-il possible de déduire de la pratique de Jésus et de celle de l'Église apostolique des indications excluant les chrétiennes de la charge pastorale[11] ; (2) si le Christ ne s'est pas prononcé, l'anthropologie de l'homme et de la femme, développée dans l'Écriture, interdirait-elle que les femmes exercent ces charges pastorales ?; (3) selon la Tradition reçue des Apôtres, le contenu théologique des charges pastorales s'oppose-t-il à leur exercice par des femmes ?

7.1.1. Les documents du pontificat de Paul VI :

- *Lettre apostolique* ***Ministeria quaedam*** (Paul VI, 1972) : les ministères institués laïques de lecteur et d'acolyte sont explicitement réservés à des hommes. Aucune phrase ne se rapporte à la situation des femmes dans l'Église.

> « VII - Être institué lecteur et acolyte, conformément à la vénérable tradition de l'Église, est réservé aux hommes. »

- *Déclaration* ***Inter insigniores*** (Paul VI, 1976) : par fidélité à la volonté de Jésus-Christ[12], les femmes ne peuvent être admises à l'ordination sacerdotale.

  L'importance de ce document, sous-titré *Déclaration sur la question de l'ordination des femmes au sacerdoce ministériel*, qui constitue une prise de position directe et explicite du Magistère sur la question de l'ordination des femmes, nous conduit à lui donner une place particulière dans notre étude. La question de l'ordination sacerdotale des femmes est traitée en une brève phrase par le Canon 1024 du nouveau Code de Droit canonique « Seul un homme baptisé [*vir*] reçoit validement l'ordination sacrée ». La Déclaration *Inter insigniores*, élaborée par la Congrégation pour la Doctrine de la foi et approuvée par Paul VI, apparaît donc comme le seul document permettant de préciser la position de l'Église romaine sur la place de la femme dans l'Église. Il nous paraît donc nécessaire de revenir brièvement sur ce document magistériel.

---

[10] H. Legrand, « Traditio perpetuo servata? La non-ordination des femmes : tradition ou simple fait historique ? », in *Rituels : Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy, o. p.*, Paris, Cerf, 1990, p. 393-416.

[11] Pour H. Legrand l'expression « charge pastorale » désigne le ministère presbytéral et épiscopal, à l'exclusion de l'ordination des femmes au diaconat.

[12] L'argument est d'ordre sociologique. L'attitude de Jésus envers les femmes autorise difficilement une telle lecture. Il suffit d'évoquer Marthe et Marie, Marie de Magdala…

Le but de la Déclaration est précisé dans l'introduction : « L'Église, par fidélité à l'exemple de son Seigneur, ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale, et elle croit opportun dans la conjoncture actuelle d'expliquer cette position de l'Église, qui sera peut-être ressentie douloureusement, mais dont la valeur positive apparaîtra à la longue, car elle pourrait aider à approfondir la mission respective de l'homme et de la femme ». De l'avis même de H. Legrand, les arguments sont de valeur différente mais s'appuient, en définitive, sur le fait que l'Église n'a jamais ordonné de femmes à des charges pastorales, en relation avec l'exemple du Christ qui a confié la charge pastorale aux Douze et non à des femmes[13]. Toutefois, et cela est souligné par H. Legrand[14], une lecture précise du document conduit à ne pas négliger une remarque de la Congrégation souvent passée inaperçue : « cette norme [la non-ordination des femmes], s'appuyant sur l'exemple du Christ, est suivie parce qu'elle est considérée comme conforme au dessein de Dieu pour son Église ». En rigueur de termes, la non-ordination des femmes ne relève donc pas d'un enseignement du Christ mais s'enracine dans le « dessein de Dieu », dessein défini en Éph 1, 9 comme « le dessein bienveillant qu'il [Dieu, le Père] a d'avance arrêté en lui-même ». L'argument n'est donc pas seulement historique – lié à la tradition de l'Église primitive – mais aussi théologique.

Or, nous avons vu que les communautés pauliniennes reconnaissent des responsabilités ministérielles aux chrétiennes : Phoébé, διάκονος et προστάτις (Rm 16,1-2), Junia et son mari Andronicus, « apôtres éminents » (Rm 16,7), les quatre filles de Philippe, prophétesses (Ac 21,9).

Avec 1 Tm 2,11-15 tirant son argumentation du récit de la création – Ève fut formée en second et, séduite par le serpent, tomba dans la transgression[15] – nous avons observé que la femme est tenue de garder le silence dans les assemblées et exclue de tout ministère de la parole.

Les commentaires patristiques (Tertullien, Irénée…) et par la suite, les documents canonico-liturgiques que nous avons parcourus, affirment pour les femmes l'interdiction

[13] H. Legrand souligne par ailleurs que cette affirmation soulève une sérieuse question de méthode : « De l'absence de femmes dans le groupe des Douze, on ne peut tirer aucune conclusion valide quant aux intentions du Christ relatives à la présence ou à l'absence de femmes dans les ministères de l'Église ».

[14] H. Legrand, « Traditio perpetuo servata… », p. 396-397.

[15] Non sans ironie, H. Legrand remarque « si elle est seconde dans l'ordre de la création, elle est en revanche première dans l'ordre du péché » (p. 401).

de prendre la parole dans l'assemblée, d'enseigner, de baptiser avec ces mêmes arguments en y ajoutant, « dans un souci apologétique et missionnaire, celui de la respectabilité de la Parole qui ne peut être confiée à des femmes »[16]. Dès lors, il ne s'agit plus de s'en tenir à la volonté de Jésus pour des ministères exclusivement masculins mais de prendre en compte les données d'une anthropologie chrétienne appuyée sur l'interprétation du récit, jugé décisif, de Gn 1-2, sur les affirmations de Paul[17] ou les codes domestiques énoncés notamment en Ep 5,21 ou 1 Tm 2,9-15 et 1 Tm 5,9-15 et recommandant la subordination des femmes aux hommes[18] car traduisant l'ordre de la création.

Enfin *Inter insigniores*, comme le canon 1024 précédemment cité, réaffirme que la charge pastorale ne peut être détenue, par nature, que par un homme ; la Déclaration ajoute que celui-ci doit pouvoir représenter le Christ, en particulier dans l'Eucharistie, « la tête et le pasteur de l'Église »[19]. Comme le remarque H. Legrand, « la question se pose donc de savoir si une femme, parce que femme, serait dans l'incapacité de présider à l'Église de Dieu et toujours parce que femme, d'agir *in persona Christi*[20] en particulier dans l'Eucharistie »[21].

H. Legrand conclut son étude sur la Déclaration *Inter insigniores* en estimant que la non-ordination des femmes au ministère pastoral est un fait historique mais ne relève pas d'une Tradition au sens fort.

---

[16] Ibid. p. 402.

[17] 1 Co 11,3.7 : « le chef de tout homme, c'est le Christ ; le chef de la femme, c'est l'homme, le chef du Christ, c'est Dieu. […] l'homme est l'image et la gloire de Dieu ; mais la femme est la gloire de l'homme. »

[18] H. Legrand estime par ailleurs que cette subordination des femmes aux hommes a constitué, au cours de l'histoire de l'Église, l'argument majeur de l'exclusion des femmes de l'ordination.

[19] Sur ce point, *Inter insigniores*, 5 renvoie à la *Constitution Lumen Gentium* (21 novembre 1964), n. 28 : «...par la vertu du sacrement de l'Ordre, à l'image du Christ prêtre suprême et éternel […], ils [les prêtres] sont consacrés pour prêcher l'Évangile, pour être les pasteurs des fidèles et célébrer le culte divin […] C'est dans le culte ou synaxe eucharistique que s'exerce par excellence leur charge sacrée : là, agissant en nom et place du Christ [*in persona Christi agentes*] et proclamant son mystère ».

Inter Insignores renvoie également au Décret *Presbyterorum ordinis* (7 décembre 1965), n. 2: « ... les prêtres, par l'onction du Saint-Esprit, sont marqués d'un caractère spécial et sont ainsi configurés au Christ Prêtre, afin qu'ils aient le pouvoir d'agir en tenant le rôle du Christ Tête»; puis au n. 6 : « Exerçant, pour la part d'autorité qui est la leur, la charge du Christ Tête et Pasteur, les prêtres, au nom de l'évêque, rassemblent la famille de Dieu » et, enfin au n. 13 «En tant que ministres des mystères sacrés, surtout dans le sacrifice de la messe, les prêtres tiennent de manière spéciale le rôle du Christ ».

[20] L'expression *in persona Christi* signifie que « la présence du Christ comme chef de l'Église est rendue visible au milieu de la communauté des croyants » (Vatican II, *Lumen Gentium* 21).

[21] H. Legrand, « Traditio perpetuo servata… », p. 409.

- ***Code de droit canonique*** (1983) : Les dispositions du canon 230 prévoient de confier à des laïcs[22] la charge de lecteur ou d'acolyte (c.230, § 1) et, « là où le besoin de l'Église le demande, par défaut de ministres, des laïcs (hommes et femmes) peuvent suppléer à certaines fonctions du lecteur ou de l'acolyte, et notamment exercer le ministère de la parole, présider les prières liturgiques « selon les dispositions du droit ». Il faut observer que ces dispositions concernent « les laïcs » sans autre précision. Les hommes et les femmes sont donc pareillement concernés et le texte, par l'incise « par défaut de ministres » dépasse la question de la place des femmes[23] et pose celle de la supériorité des clercs par rapport aux laïcs.

7.1.2. Les documents du pontificat de Jean-Paul II :

- Exhortation post-synodale ***Christi fideles laici*** (1987) : elle aborde la question de « la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde » et réserve un long développement aux tâches d'évangélisation accomplies par les femmes. Il précise (IV, 49) :

> « Sans être appelées à l'apostolat propre aux Douze, et donc au sacerdoce ministériel, beaucoup de femmes accompagnent Jésus dans son ministère et assistent le groupe des Apôtres […]. Dans la participation à la vie et à la mission de l'Église, la femme ne peut recevoir le sacrement de l'Ordre, et donc, ne peut remplir les fonctions propres du sacerdoce ministériel. C'est là une disposition que l'Église a toujours reconnue dans la volonté précise, totalement libre et souveraine, de Jésus-Christ qui a appelé des hommes seulement à être ses Apôtres […]. Nous sommes dans le concept de la *fonction,* non de la *dignité* et de la *sainteté.* »

L'argumentation repose, ici encore, sur le fait que le Christ a confié la charge pastorale aux Douze et non à des femmes[24] et constitue une forme de rétrécissement par rapport à

---

[22] En l'absence de précision autre, sont concernés aussi bien les hommes que les femmes.

[23] A. Dermience (*La « Question féminine » et l'Église catholique,* p. 107) note que l'incise « par défaut de ministres » pourrait être perçue comme une concession en raison de la pénurie de prêtres plutôt que la preuve d'une reconnaissance des compétences pastorales féminines ; elle justifie cette remarque en ajoutant que lorsque des femmes exercent des responsabilités, elles le font sous la tutelle masculine, seule détentrice du pouvoir de décision

[24] Comme dans le cas de la Déclaration *Inter Isignores*, est ici avancé l'argument de l'absence de femmes dans le groupe des Douze ; argument au sujet duquel H. Legrand estime qu' « on ne peut tirer aucune conclusion valide quant aux intentions du Christ relatives à la présence ou à l'absence de femmes dans les ministères de l'Église ». Selon Legrand, le choix de douze hommes par Jésus ne relève pas d'un conformisme aux usages du temps, peu favorables aux femmes, et doit être interprété à partir de son

l'ouverture que pourraient représenter les dispositions du Code de Droit Canonique évoquées ci-dessus. On notera que, la dernière phrase de ce passage oppose le concept de « fonction » – à laquelle une femme ne peut pas être appelée – à celui de la « dignité et de la sainteté » caractérisant la vision spirituelle de la femme dans le modèle marial. La question reste cependant posée du sens à donner, dans notre société, à une « dignité » qui ne donne lieu à aucune « fonction » reconnue.

- Lettre apostolique ***Mulieris dignitatem*** (1988) : Le document se présente comme une méditation sur la dignité de la femme et sur sa vocation magnifiant la grandeur de « la Femme », dans le plan de Dieu et se situe dans la logique du texte de *Christi fideles laici* qui vient d'être cité.

- Lettre apostolique ***Ordinatio sacerdotalis*** (1994) : S'adressant aux Frères en épiscopat sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes, le document renvoie à la Déclaration *Inter insigniores* et réaffirme de manière irrévocable que jamais l'ordination sacerdotale ne pourra être conférée à des femmes, « cette position [devant] être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église » (n. 4); et il est rappelé que l'Église «ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale» (n. 2)

L'argumentation repose sur l'Écriture dans la mesure où « les Évangiles et les Actes montrent bien que cet appel [des Douze] s'est fait selon le dessein éternel de Dieu » (n.2) et que la vierge Marie « Mère de Dieu et Mère de l'Église, [n'a] reçu ni la mission spécifique des Apôtres ni le sacerdoce ministériel ». Par ailleurs, le document précise que la raison de cette non-admission n'est pas à chercher dans « une moindre dignité » ni une volonté de « discrimination » mais dans « l'observance fidèle d'une disposition qu'il faut attribuer à la sagesse du Seigneur de l'univers » (n.3).

Le document apparait clairement comme un renforcement de la Déclaration *Inter insigniores* et comme un verrouillage de la réflexion future sur la question :

> n. 1 : « Celle-ci tient que l'ordination sacerdotale des femmes ne saurait être acceptée, pour des raisons tout à fait fondamentales. Ces raisons sont notamment : l'exemple, rapporté par la Sainte Écriture, du Christ qui a choisi ses Apôtres

---

symbolisme même : le choix de douze hommes préfigure le rassemblement de tout Israël (les douze tribus) aux temps eschatologiques tout proches.

> uniquement parmi les hommes; la pratique constante de l'Église qui a imité le Christ en ne choisissant que des hommes; et son magistère vivant qui, de manière continue, a soutenu que l'exclusion des femmes du sacerdoce est en accord avec le plan de Dieu sur l'Église ».

- ***Lettre aux femmes*** (1995) : c'est un document très particulier car rédigé sous forme de lettre adressée directement à chaque femme dans laquelle Jean-Paul II célèbre le « génie propre » de la femme-mère, femme-épouse, femme-sœur, femme consacrée[25].

Le document est présenté par Jean-Paul II lors de *l'Angelus* du 9 juillet 1999 en ces termes :

> « Demain sera rendue publique ma *Lettre aux femmes*. Par elle, j'ai voulu m'adresser directement, et presque confidentiellement, à toutes les femmes du monde, pour leur manifester l'estime et la gratitude de l'Église, et proposer en même temps à nouveau les lignes essentielles du message évangélique qui les concerne »

En introduction, Jean-Paul II adresse personnellement à chaque femme de chaleureux et appuyés remerciements :

> À partir de ce que j'écrivais dans ce document, je voudrais maintenant m'adresser directement à chacune des femmes pour réfléchir avec elles sur les problèmes et les perspectives de la condition féminine en notre temps, m'arrêtant en particulier sur le thème essentiel de la dignité et des droits des femmes, vus à la lumière de la Parole de Dieu.
> Le point de départ de ce dialogue ne peut être qu'un merci. L'Église — écrivais-je dans la lettre apostolique *Mulieris dignitatem* — « désire remercier la Très Sainte Trinité pour le "mystère de la femme" et pour toute femme, pour ce qui constitue la dimension éternelle de sa dignité féminine, pour les "merveilles" de Dieu qui, dans l'histoire des générations humaines, se sont accomplies en elle et par elle » (n. 31).

Malgré un ton élogieux, le texte définit la femme, comme le remarque A. Dermience[26], d'un point de vue androcentrique, non pas pour elle-même mais comme « relative à ». Cela est très sensible dans les multiples expressions employées au § 2 : « femme-mère » ; « femme-épouse » ; « femme-fille et femme-sœur » ; « femme-au-travail » ; « femme-consacrée ».

Dans son ensemble, à l'évidence, la lettre est orientée dans une dimension spirituelle et n'aborde pas la question de la place des chrétiennes dans la communauté. Nous reviendrons sur cet aspect dans notre conclusion.

---

[25] *Lettre du Pape Jean-Paul II aux femmes*, 2.
[26] A. Dermience, *La « Question féminine » et l'Église catholique,* p. 95.

- Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur « ***La collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*** » (2004) :

  Le document met l'accent sur « l'égalité des personnes »[27], et leur « complémentarité physique, psychologique, ontologique », affirmées par les textes bibliques (Gn1-2).

  Par ailleurs, le document laisse affleurer une critique des revendications féministes et manifeste ainsi une volonté de répondre au contexte historique d'évolution sociale caractérisée par une promotion de la femme dans la société. Il rappelle en effet « le génie de la femme », déjà célébré par Jean-Paul II[28], sa « capacité de l'autre », son « intuition profonde que le meilleur de sa vie est fait d'activités ordonnées à l'éveil de l'autre, à sa croissance, à sa protection, malgré le fait qu'un certain discours féministe revendique les exigences "pour elle-même"». Enfin, dans son dernier chapitre, le document rappelle que ces « valeurs féminines » au cœur de la vie de l'Église, doivent être « [gardées] à l'esprit quand on réfléchit aux rôles respectifs de l'homme et de la femme dans l'Église » (n. 15).

  Le pontificat de Jean-Paul II est donc plutôt riche de textes et de proclamations faisant une place importante à une réflexion sur les femmes. Et, bien que le bilan de ces documents quant au rôle de la femme dans la vie ecclésiale, apparaisse en demi-teinte, on peut noter que les notions d'infériorité, de subordination ou d'obéissance de la femme en sont absentes. L'accent est mis, d'une manière générale, sur « la Femme » dont le modèle idéal est Marie, « femme selon le cœur de Dieu ».

7.1.3. Les documents du pontificat de Benoît XVI :

- Encyclique ***Deus caritas est*** (2005) : sans traiter particulièrement de questions sur la place de la femme dans l'Église, plusieurs allusions reprennent les thèmes, souvent abordés dans les documents pontificaux, de la création de la femme en second et de sa complémentarité avec l'homme (n.11), ainsi que de Marie, modèle féminin de sainteté, d'humilité, d'espérance et de délicatesse (n.41).

---

[27] « L'égale dignité des personnes se réalise en tant que complémentarité physique, psychologique et ontologique, qui donne lieu à une harmonieuse « unité duelle » relationnelle, dont seuls le péché et les «structures de péché» inscrites dans la culture en ont fait une source de conflit. L'anthropologie biblique suggère d'affronter par une approche relationnelle, plutôt que sous mode de concurrence ou de rivalité, les problèmes qui, au niveau public ou privé, mettent en jeu la différence des sexes. » (II, 8)

[28] *Lettre aux femmes* (1995).

- Exhortation apostolique post-synodale ***Sacramentum caritatis*** (2007) : le document traite de « l'Eucharistie, source et sommet de la vie et de la mission de l'Église ». À cette occasion, est rappelée la « mission particulière de la femme dans la famille et dans la société, une mission qui doit être défendue, sauvegardée et promue. Son identité d'épouse et de mère constitue une réalité imprescriptible qui ne doit jamais être dévaluée » (n.27). L'identité féminine est toujours définie en terme « d'épouse et de mère » mais le document opère un déplacement par rapport à la question des ministères en abordant celle du mariage et de la famille et non celle des revendications féministes.

- Exhortation apostolique ***Verbum domini*** (2010) : l'Exhortation traite de la Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église, thème qui est « en un certain sens, le cœur même de la vie chrétienne » (n.3). L'Église étant « le lieu originaire de l'herméneutique de la Bible » (n.29-30), un court passage est réservé au ministère (non-ordonné) de lecteur dont il est précisé qu'il peut être un homme ou une femme, à condition d'avoir reçu une « formation biblique adéquate » (n.58). Quelques réflexions sur la Vierge Marie, « femme de la Parole et du silence » (n.66) et sur la reconnaissance des femmes qui, « avec générosité et esprit d'engagement » témoignent de l'Évangile, « à l'exemple de Marie-Madeleine, premier témoin de la joie pascale » (n.94).

Il ne semble pas que la question de la place de la femme dans l'Église ait été particulièrement abordée sous le pontificat de Benoît XVI. Par contre, l'accent a été mis sur la célébration et la glorification de « la Femme », à travers la figure de Marie dans une démarche privilégiant la spiritualité plutôt que l'organisation ecclésiale.

7.1.4. Les documents du début du pontificat du pape François

- Exhortation apostolique ***Evangelii gaudium*** (2013) : À partir d'éléments repris de *Christi fideles laici*, de la Déclaration *Inter Insignores* et de *Mulieris dignitatem*, le § 104 aborde de façon nuancée, mais renouvelée, la question de la place de la femme dans l'Église :

> « Les revendications des droits légitimes des femmes, à partir de la ferme conviction que les hommes et les femmes ont la même dignité, posent à l'Église des questions profondes qui la défient et que l'on ne peut éluder superficiellement. Le sacerdoce réservé aux hommes, comme signe du Christ Époux qui se livre dans l'Eucharistie, est une question qui ne se discute pas,

> mais peut devenir un motif de conflit particulier si on identifie trop la puissance sacramentelle avec le pouvoir. »[29]

La nouveauté est perceptible dans la manière dont le pape situe la réflexion par rapport une évolution historique de la société. Il évoque les « droits légitimes des femmes », mais ne renvoie pas à l'argumentation de la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* appuyée sur « le dessein éternel de Dieu ». De plus, la distinction entre « puissance sacramentelle » et « pouvoir » explicite un deuxième déplacement important pour la question de la place des femmes dans l'Église. Dans une interview[30] donnée en 2014, E. Lacelle confirme ces déplacements : « Dans son exhortation *Evangelii gaudium* il [le pape François] envisage « d'élargir les espaces pour une présence plus décisive » des femmes dans l'Église ; il dit qu'elles doivent être « là où sont prises des décisions importantes aussi bien dans l'Église que dans les structures sociales » (n.103).

- Exhortation apostolique ***Amoris laetita*** (2016) réaffirme (§ 54) « l'égale dignité de l'homme et de la femme » :

> « Par ce bref panorama de la réalité, je désire souligner que, bien que de notables améliorations aient eu lieu dans la reconnaissance des droits des femmes à intervenir dans l'espace public, il y a encore beaucoup de chemin à parcourir dans certains pays. […] L'égale dignité entre l'homme et la femme nous pousse à nous réjouir que les vieilles formes de discrimination soient dépassées, et qu'au sein des familles un effort de réciprocité se réalise. Même si des formes de féminisme, qu'on ne peut juger adéquates, apparaissent, nous admirons cependant une œuvre de l'Esprit dans la reconnaissance plus claire de la dignité de la femme et de ses droits. »

---

[29] La suite du paragraphe 104 manifeste une ouverture, prudente mais bien réelle, par rapport aux prises de positions des pontificats précédents : « Il ne faut pas oublier que lorsque nous parlons de pouvoir sacerdotal « nous sommes dans le concept de la fonction, non de la dignité et de la sainteté ».[*Christifideles laici* , n. 51] Le sacerdoce ministériel est un des moyens que Jésus utilise au service de son peuple, mais la grande dignité vient du Baptême, qui est accessible à tous. La configuration du prêtre au Christ-Tête – c'est-à-dire comme source principale de la grâce – n'entraîne pas une exaltation qui le place en haut de tout le reste. Dans l'Église, les fonctions « ne justifient aucune supériorité des uns sur les autres » [*Inter Insignores*, VI]. De fait, une femme, Marie, est plus importante que les évêques. Même quand on considère la fonction du sacerdoce ministériel comme "hiérarchique", il convient de bien avoir présent qu'« elle est totalement ordonnée à la sainteté des membres du Christ » [*Mulieris dignitatem*, n. 27]. Sa clé et son point d'appui fondamental ne sont pas le pouvoir entendu comme domination, mais la puissance d'administrer le sacrement de l'Eucharistie ; de là dérive son autorité, qui est toujours un service du peuple. C'est un grand défi qui se présente ici aux pasteurs et aux théologiens, qui pourraient aider à mieux reconnaître ce que cela implique par rapport au rôle possible de la femme là où se prennent des décisions importantes, dans les divers milieux de l'Église. »

[30] Interview d'Élisabeth Lacelle à Radio-Marie (Québec) le 5/3.2014. Consultable à l'adresse : http://femmes-ministeres.org/?p=1447. Site consulté le 15/7/17.

Dans ce passage, le pape François met l'accent, comme ses prédécesseurs, sur l'égale dignité entre l'homme et la femme et se place d'un point de vue historique, conduisant son analyse sur « la réalité et les défis de la famille » à l'échelle mondiale. La question de la place de la femme dans l'Église n'est pas directement abordée ; cependant, une nette inflexion est perceptible, quant au rôle possible de la femme dans les décisions importantes pour la vie de l'Église, à travers « la reconnaissance plus claire » non seulement de la « dignité » mais aussi des « droits ».

Des documents que nous venons de parcourir, il ressort que les prises de position de Paul VI, Jean-Paul II, Benoît XVI ont oscillé entre timides ouvertures, encouragées par une attention nouvelle aux « signes des temps », et fermes recentrages prononcés par le Magistère romain, et déterminent trois séquences distinctes pour la période 1963-2013.
Le pontificat de Paul VI correspond à la délicate période de la première réception du Concile, marquée par la prise en compte des décisions conciliaires dans la réalité ecclésiale. D'une part, l'égalité fondamentale entre l'homme et la femme est nuancée par l'affirmation de la « vocation propre » de la femme du fait de la différence sexuelle. La vocation de la femme se réalise donc dans la maternité, accomplissement de la « nature féminine ». D'autre part, est écartée l'éventualité d'une égalité effective entre homme et femme dans la communauté ecclésiale, suscitée par les textes conciliaires : deux documents – *Ministeria quaedam* et *Inter insigniores* – coupent court à toute réflexion future sur un sacerdoce féminin. En définitive, l'attitude jugée ambigüe et les décisions de Paul VI sont perçues comme négatives à propos de « la question féminine » par tous ceux qui ont vu dans l'apport de Vatican II les premiers pas d'une réflexion sur le rôle de la femme dans l'Église.
Le pontificat de Jean-Paul II peut apparaître engagé dans la promotion de la femme et dans sa participation à la vie ecclésiale. En réalité, aussi bien *Mulieris dignitatem* que *Christifideles laici* ou la *Lettre aux femmes* apparaissent comme un « recentrage » par rapport aux Constitutions de Vatican II tandis que la thématique spirituelle éclipse la question de la place dans l'institution ecclésiale, considérée comme non modifiable.
Après le recadrage opéré durant le pontificat de Jean-Paul II, la question de la place de la femme dans l'Église ayant été « définitivement » réglée, les documents publiés par Benoît XVI mettent l'accent sur « la Femme » idéale et l'exemplarité de Marie.

Dès le début de son pontificat le pape François, dans l'exhortation *Evangelii gaudium*, ouvre une réflexion sur les notions de service et de pouvoir, rapportées à la fonction sacerdotale, et à leurs implications par rapport au « rôle possible de la femme là où se prennent des décisions importantes, dans les divers milieux de l'Église ».

7.2. Être attentif aux « signes des temps » ?

Après cette brève présentation des textes pontificaux des 50 années suivant Vatican II, nous souhaitons faire place à une expression mise en valeur par ce dernier concile (et profondément biblique) pour conclure ces pages sur la situation contemporaine**.**

7.2.1. L'expression « signes des temps »

Utilisée en Mt 16,3, l'expression « signes des temps » est, selon K. Rahner[31], « l'une des trois ou quatre formules les plus significatives du Concile, au cœur de ses démarches comme à l'initiative de son inspiration ». Et pour Élisabeth Lacelle[32] qui souhaite faire place à une "théologie ouverte à la dimension historique de dialogue entre l'Église et le monde..", cette expression, familière des théologiens français, tels M. D. Chenu et Y. Congar, a permis d'ouvrir la conscience de l'Église en proposant une théologie appuyée d'une part sur la Parole divine dans l'histoire et sur les grands mouvements dans le monde et, d'autre part sur un vécu plutôt que sur des thèses dogmatiques.

7.2.2. Des « signes des temps », aujourd'hui ?

L'expression "signes des temps", au sens rappelé dans le paragraphe précédent (c'est-à-dire excluant ou laissant au second plan sa signification/portée eschatologique) peut s'appliquer aujourd'hui et, pour H. Legrand, ces « signes des temps » offerts aux yeux des chrétiens d'aujourd'hui, sont nombreux. Par exemple, l'androcentrisme[33] occidental qui a prévalu jusque dans les années 60 dont on constate l'affaiblissement, notamment en raison du travail salarié des femmes.

---

[31] K. Rahner, « Les signes des temps » dans K. Rahner et al., *L'Église dans le monde de ce temps*, Paris, Mame, 1967, p. 97.

[32] E. Lacelle, « La théologie des signes des temps : du Concile à aujourd'hui », disponible sur le site http://femmes-ministeres.org/ ; consulté le 3/07/2017.

[33] Les remarques qui suivent s'appuient sur l'analyse que propose H. Legrand dans sa communication au Colloque « Femmes en Église dans la société d'aujourd'hui », Poitiers, 13-14 Mars 1999, disponible sur le site http://femmes-ministeres.org/?p=3043#more-3043 ; consulté le 04/07/2017.

En effet, de nouveaux facteurs – indépendance financière, nécessité du partage des tâches ménagères et éducatives avec leur mari, possibilité de l'élargissement des relations sociales en dehors du milieu familial – ont certainement contribué à ce que les femmes passent d'une situation de dépendance vis-à-vis des hommes à celle d'un partenariat[34], en redessinant les relations hommes-femmes.

Ainsi, la question, épineuse et complexe, de la place et du rôle de la femme dans la communauté chrétienne devrait pouvoir être posée non plus en termes de permissions et d'interdictions divines ou magistérielles, mais en s'éclairant de la pratique rapportée en Ac 6,1-7 : en racontant l'épisode du choix des Sept, Luc donne à voir que les défis rencontrés par les premiers chrétiens de Jérusalem les ont conduits à une solution permettant de préserver son unité. Dans son récit, Luc souligne que la communauté n'est pas restée fixée sur un ministère qui aurait été institué par Jésus, mais a su en inventer d'autres, dans un souci de service (διακονία) et non de pouvoir.

Aujourd'hui encore, la fidélité à la volonté du Christ se manifeste dans des choix répondant aux besoins actuels de la communauté. C'est précisément de cette façon que se pose la question de l'appel des femmes au ministère pastoral, ce qui conduit H. Legrand à affirmer que « une réponse positive à cette question ne peut se faire que dans la fidélité, et par fidélité. Si la préservation de son identité et de sa mission est à ce prix, l'Église doit accepter des changements »[35].

Cependant, si la question des ministères féminins continue à se poser, le contexte culturel et sociétal a complètement changé durant ces cinquante dernières années. Les choix et les transformations opérés dans les Églises issues de la Réforme nous invitent à porter un regard attentif à ces nouveaux signes des temps. Bien des questions restent ainsi ouvertes et nous avons vu comment, au fond, des questions proches se posaient déjà dans les communautés chrétiennes des trois premiers siècles.

[34] Selon H. Legrand, cette situation ne serait pas imputable au développement des « idées féministes » mais à l'évolution technique qui, précisément expliquerait le succès de ces idées.

[35] H. Legrand, « Traditio perpetuo servata… », p. 415.

CONCLUSION GÉNÉRALE

UNE SITUATION PARADOXALE AUX TROIS PREMIERS SIÈCLES : DE LA PÉRICOPE DE MARTHE ET MARIE AUX QUESTIONS INSTITUTIONNELLES

La péricope de Luc

La place de la péricope de Marthe et Marie dans le récit lucanien et son caractère unique dans les quatre évangiles donne un relief particulier aux versets 41-42 qui, du point de vue de la critique textuelle, présentent le plus de difficultés[1].

Luc n'est pas le seul à parler de Marthe et de Marie : elles sont aussi évoquées par Jean. Mais Jean ne fait aucune mention de la visite de Jésus chez les deux sœurs.

Or, cette absence de parallèle du récit sur Marthe et Marie chez Mt, Mc et Jn est étonnante car les paroles de Jésus rapportées par Luc aux versets 41-42, en réponse à l'interpellation de Marthe, indiquent clairement que cette courte histoire dépasse le cadre d'une anecdote sur le passage de Jésus chez deux amies au cours de son voyage vers Jérusalem ; ce qui a conduit de nombreux auteurs à en souligner la portée normative[2] et à supposer comme le propose F. Bovon[3], que « des enjeux relatifs aux ministères des femmes sont à l'arrière-plan de notre péricope.

On peut donc supposer que, au temps de la rédaction de son évangile, dans le dernier quart du premier siècle, non seulement la question du rôle des femmes dans l'Église était débattue mais que des résistances se faisaient sentir. Avec cette troisième génération de chrétiens et compte tenu des besoins de l'Église et de la diffusion de l'Évangile, des

---

[1] Pour une étude détaillée de ces difficultés, on peut se reporter à G. D. Fee, « One Thing Is Needful ? (Luke 10:42 » in *To What End Exegesis ?*, p. 3-16. (cf. notre chapitre 3, p. 102, note 1).

[2] Robert C. Tannehill, "The Pronouncement Story and Its Types", *Semeia* 20, 1981, p. 1, classe ce récit parmi les "pronouncement stories" car il présente les deux traits caractéristiques de ce genre littéraire : un récit limité à une description sommaire d'une scène et une déclaration qui correspond à la pointe d'un bref récit ».

[3] F. Bovon (op.cit., note 50 p.107) : « Plusieurs auteurs soulignent que le récit soulève la problématique féminine : droit à écouter la Parole comme les hommes, responsabilité diaconale, […] formation éventuelle à une compétence ministérielle, cf. U. Ruegg, E. Moltmann-Wendel, E. Schüssler-Fiorenza, R. Radford Ruether… ».

ministères diversifiés commencent à apparaître et à s'organiser, même s'ils ne sont pas encore institutionnalisés[4] (cf. Lc 1, 2 et Ac 6, 2).

S'il est indéniable que Luc souligne abondamment la présence de femmes dans l'entourage de Jésus, encore faut-il distinguer ce qu'elles disent et ce qu'elles font d'avec ce qu'elles ne disent pas et ne font pas[5]. Comme le fait remarquer A. Myre[6] « certes, l'évangéliste défend, rassure et loue les femmes […] mais chez lui les femmes se taisent ».

Les femmes chrétiennes, agents de service ou agents ministériels ?

L'évangile de Luc peut apparaître, à certains égards, comme « l'évangile en faveur des femmes », témoignant d'une volonté de réforme au sujet du rôle accordé aux femmes juives[7] ; et, de fait, de nombreuses études soutiennent que Luc présente les femmes comme disciples[8], apôtres[9], prophètes et diacres.

Une définition encore floue des services/ministères dans la primitive Église :

Au fil de ses lettres[10], Paul mentionne de nombreux collaborateurs partageant avec lui le travail missionnaire et ecclésial et que nous avons évoqués dans notre première partie. Alice Dermience[11] propose une typologie de leurs tâches et responsabilités au service de la communauté dans laquelle elle distingue des femmes « prophètes » (1 Co 11,5), des « travailleuses pastorales »[12] que Paul salue longuement en Rm 16,1-23, des équipes

---

[4] F. Beydon, *A temps nouveau, nouvelles questions*, Lectures féministes de la Bible, (Cahiers bibliques 28), septembre 1989.

[5] Dans son analyse sur le rôle des femmes chez Luc, J. Schaberg (*Women's Bible Commentary*, p.366-367) souligne que les femmes ne sont jamais appelées disciples ou apôtres

[6] A. Myre, *Des femmes aussi faisaient route avec lui*, *Perspectives féministes sur la Bible,* p. 118-122.

[7] C. Parvey, *Theoloy and leadership of women in the New Testament*, NY, 1974, p. 141. Cité par K. E. Corley, *Private women, Publics Meals*, p. 108.

[8] A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke* (1985); A. Plummer, *The Gospel according to Luke* (1925)

[9] F. Beydon, *A temps nouveau, nouvelles questions* (1989) ; D'Angelo, *Images of Jesus and the Christian Call in the Gospels of Luke and John,* St. Thomas Theological Seminary, Denver, Colorado. Article consultable sur le site : http://opcentral.org/resources/2015/01/13/mary-rose-dangelo-images-of-jesus-and-the-christian-call-in-the-gospels-of-luke-and-john/ et consulté le 28/02/18.

[10] Nous limitons notre regard aux lettres authentiques et plus particulièrement à la première épître aux Corinthiens, l'épître aux Romains et l'épître aux Philippiens.

[11] A. Dermience, *La « Question féminine » et l'Église catholique, Approches biblique, historique et théologique*, P.I.E. Peter Lang, Bruxelles, 2008, p. 67-73.

[12] Parmi lesquelles Prisca, Julie et Nérée, Tryphène et Tryphose (Rm 16,15).

« mixtes » de femmes et d'hommes[13] participant activement à l'évangélisation, des « couples pasteurs » tels Prisca et Aquilas (1 Co16,19) ou Junia et Andronicus « apôtres éminents » (Rm 16,7), une femme diacre « διάκονος » Phoébé (Rm 16,1).

Les uns comme les autres accomplissent un service, διακονία, pour le compte de la communauté et pour l'annonce de l'Évangile mais leurs attributions restent floues et ces différents types d'activités semblent cohabiter harmonieusement, sans qu'il soit question de distinguer rôle, fonction ou statut.

Mais, comme le note A. Oepke[14], « la désignation de Phoébé comme διάκονος de la communauté de Cenchrées se situe au point où le charisme commence à devenir le point d'appui pour la mission, la fonction ».

Le rôle de la péricope dans les mutations ecclésiales des années 180-260

Comme nous l'avons observé, c'est avec les *Pastorales* que se précisent les rôles respectifs des hommes et des femmes dans la communauté chrétienne. Nous avons noté que l'action missionnaire cède le pas à l'organisation interne des communautés locales, tandis que la préoccupation majeure est l'organisation et la discipline communautaire afin d'assurer le maintien de l'unité et la transmission de l'enseignement reçu[15]. Nous avons vu également que c'est avec les *Pastorales*, et plus précisément 1 Tm 2, que les femmes sont exclues de toute activité d'enseignement et de gouvernement dans la communauté.

Un lien entre Lc-Ac et les Pastorales ?

Nous avons également évoqué, dans notre première partie (ch. 2, § 2.2), une certaine proximité[16] des *Pastorales* et de Lc-Ac, aussi bien dans les contenus que dans la datation et le lieu de production. Ces données historiques ont conduit des commentateurs[17] à penser

---

[13] Telles Evodie et Syntychè aux côtés de Syzyge, « compagnon véritable » mentionnés en Ph 4,2-3.

[14] A. Oepke : article Γυνή, dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, p. 788) (cité par Gryson, p. 23, note 3).

[15] A. Faivre, *Ordonner la fraternité*…, p. 71-72.

[16] Cette proximité a été mise en avant dès1830 par A. Schottt qui, en s'appuyant sur 2 Tm 4,11 (« Luc seul est avec moi ») suggère un auteur commun pour Lc-Ac et les *Pastorales*.

[17] J. D. Quinn, « The Last volume of Luke: The relation of Luke-Acts to the Pastoral Epistles » in C. H. Talbert, *Perspectives on Luke-Acts*, p. 62-75.

C. F. D. Moule, « The problem of the Pastoral Epistles: A Reappraisal», in Essays in New Testaments Interpretation, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 113-132.

G. W. Knight III (*New International Greek Testament Commentary : The Pastoral Epistles*, p. 48-50) pense que, dans la rédaction des Pastorales, Paul pourrait avoir eu Luc comme secrétaire.

que Lc-Ac et les *Pastorales* pourraient être l'œuvre d'un même auteur ou bien à postuler une relative dépendance de l'un des ensembles par rapport à l'autre.

J. D. Quinn[18], dans son étude sur les relations entre Lc-Ac et les *Pastorales*, présente les données qui, de son point de vue, confortent l'existence de relations littéraires entre les deux corpus : données linguistiques, échos entre des éléments d certains récit des deux corpus, parenté théologique entre les deux compositions littéraires.

Dans cette étude, J. D. Quinn souligne d'une part comment les deux parties de l'œuvre de Luc sont reliées l'une à l'autre par l'auteur lui-même « j'avais consacré mon premier livre, Théophile… » (Ac 1,1) et d'autre part, l'étrange fin abrupte des Actes qui, selon lui, pourrait « annoncer » la troisième partie de son œuvre, constituée par la petite collection des lettres à Tite et à Timothée prétendument de Paul. Après avoir étudié différentes hypothèses au sujet de leurs auteurs, Quinn conclut à une étroite relation littéraire des *Pastorales* et de Lc-Ac et à la possibilité que les *Pastorales* constituent une sorte d'appendice épistolaire à Lc-Ac. Dans cette hypothèse, selon Quinn il devient nécessaire de reconsidérer et de réévaluer l'ensemble des contenus de Lc-Ac. La péricope de Marthe et Marie ne peut ainsi échapper à cette réévaluation et les interprétations qui en sont données doivent être mesurées à l'aune des liens que Lc-Ac est susceptible d'entretenir avec les Pastorales. C'est peut-être en ce sens qu'il convient de relire quelques passages d'Origène.

Réévaluer les commentaires d'Origène sur Marthe et Marie ?

Avec cette question du lien entre Lc-Ac et les Pastorales, apparaît en effet l'intérêt de réévaluer les commentaires qu'Origène donne dans le fragment grec[19] de ses *Homélies sur Luc* dans la mesure où sa triple lecture de la péricope de Marthe et Marie (déjà évoquée au chap. 4) en a profondément, et durablement, marqué l'interprétation. Chacune, dans son registre propre, met en valeur un aspect de la passivité attendue de la part des femmes et louée comme étant « la bonne part ».

Rappelons rapidement les trois interprétations qu'il en propose. Faisant une lecture de la péricope, semble-t-il avec ses lunettes platoniciennes, Origène l'analyse en termes d'action (πρᾶξις) et contemplation (θεωρία) et oppose Marthe « symbolisant l'action » et Marie « la

[18] J. D. Quinn, « The Last volume of Luke: The relation of Luke-Acts to the Pastoral Epistles » in C. H. Talbert, *Perspectives on Luke-Acts*, p. 62-75.

[19] *Homélie 34 sur Luc,* Texte grec et traduction dans SC 87, p. 521-523.

contemplation ». Cette vision, nous l'avons remarqué dans notre première partie, conditionnera la plupart des interprétations futures, exceptées celles que proposera l'exégèse féministe.

Dans une deuxième interprétation, Origène maintient la dualité entre les deux sœurs et estime que Marthe est la figure des « chrétiens débutants, accueillant la parole de Dieu de façon plus corporelle » (σωματικώτερον) tiraillée par de multiples services, tandis que Marie qui représente les chrétiens « plus avancés dans leur vie spirituelle », « l'écoutait de façon spirituelle (πνευματικῶς) en se tenant « à ses pieds » (περὶ ποδάς).

Poursuivant l'opposition entre les deux sœurs, Origène propose alors une troisième interprétation dans laquelle Marthe représenterait « la Synagogue qui vient de la circoncision, accaparée par les nombreuses cérémonies qu'exige la lettre de la Loi » tandis que Marie est « l'Église venue des nations, qui a choisi "la bonne part" de la "loi spirituelle", celle qui ne lui sera pas "ôtée" ».

Les trois interprétations concèdent à la figure de Marie un rôle « positif » caractérisé soit par les termes de « contemplation » opposé à « action », soit par l'expression « plus avancée dans la vie spirituelle » contrastant avec « chrétiens débutants » soit enfin « Église venue des nations » face à « la Synagogue ». Ainsi, dans tous les cas, la figure de Marthe, comparée à celle de Marie, présente un caractère d'imperfection et d'inachèvement.

Une stratégie de Luc ?

Le récit sur Marthe et Marie, des femmes suffisamment connues pour que Luc en fasse les porte-paroles d'enseignements importants, pourrait alors être compris comme une construction lucanienne[20], un récit idéal au service d'une stratégie[21] : prescrire aux femmes

[20] Contre cette possibilité, F. Bovon estime « invraisemblable que Luc ait inventé lui-même cette histoire. Celle-ci devait faire partie du bien propre de l'évangéliste et y figurer déjà au côté de l'histoire du Samaritain ». (F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc*, t. 2, p. 99).

[21] Notre intuition initiale s'est trouvée confortée par J. Schaberg dans son commentaire « Luke » (*Women's Bible Commentary*, p. 378) qui attire l'attention sur le fait que Luc ne présente pas Jésus affirmant brutalement « les femmes doivent être silencieuses » ou « seuls des hommes peuvent être disciples ou diacres ». Selon Schaberg, dans le monde de Luc, Jésus n'est pas un « diviseur ». Les femmes complimentées choisissent pour elles-mêmes le rôle passif que le Seigneur qualifie de « bonne part ». De même, pour France Beydon « « A temps nouveau, nouvelles questions » (*Foi et Vie* 88, p. 31) Marthe serait la figure-même d'une forme d'auto-oppression.

Contre ces positions, A. Dermience (*La « Question féminine »* …, p. 54), pense que Luc aurait inséré la péricope de Marthe et Marie pour s'opposer à la discrimination progressive touchant les femmes chrétiennes reléguées dans des rôles de servantes. Quoi qu'il en soit, les deux points de vue opposés s'accordent sur le

chrétiennes, avec l'autorité des paroles-mêmes de Jésus, un modèle féminin définissant la « bonne part » comme étant celle de l'écoute et du silence choisie par Marie, face à l'activité « effervescente » de Marthe

Une figure spirituelle importante : Église/Épouse/Mère, mais un « rétrécissement » progressif au plan institutionnel

Une anthropologie « antiféministe » ?

Les tendances que nous avons pu relever quant à la place consentie à la femme dans l'Église primitive dessinent les contours d'une anthropologie que l'on pourrait qualifier, en risquant l'anachronisme, d'« antiféministe », en contradiction avec l'affirmation d'une absence de discrimination entre les hommes et les femmes en Ga 3,28 : « il n'y a plus l'homme et la femme, car tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ ».

En effet, la réflexion de l'Église primitive sur le statut de la femme dans le plan de Dieu s'appuie largement sur Gn 1-2 dont 1 Tm 2,14 donne une interprétation qui aggrave le cas d'Ève : « C'est Adam, en effet, qui fut formé le premier. Ève ensuite. Et ce n'est pas Adam qui fut séduit, mais c'est la femme qui, séduite, tomba dans la transgression[22] ». Ce type d'interprétation est utilisé par Tertullien pour prouver que les femmes sont historiquement coupables puisque Ève est la principale responsable de la chute d'Adam et ontologiquement inférieures[23] aux hommes puisque Ève a été créée, pour lui, à partir de l'une des côtes d'Adam (Gn 2,21). Le coup de grâce, Tertullien le donnera en attribuant à Ève la responsabilité d'avoir détruit l'image de Dieu en l'homme : « C'est toi la porte du diable. […] c'est toi qui la première as déserté la loi divine ; c'est toi qui as circonvenu celui auquel le diable n'a pu s'attaquer ; c'est toi qui es venue à bout si aisément de l'homme, l'image de ton Dieu »[24]. La subordination de la femme, sa soumission à l'homme, de même que son châtiment sont ainsi anthropologiquement et théologiquement justifiés.

---

fait que Luc a intentionnellement introduit ce récit sur Marthe et Marie qui ne reposerait pas nécessairement sur une réalité « historique ».

[22] E. Parmentier (*Les filles prodigues*, p. 14) note que l'idée d'un péché contaminant toute l'humanité et dont la femme serait responsable est déjà présente en Si 25,24 : « la femme est à l'origine du péché et c'est à cause d'elle que nous mourrons ».

[23] Tertullien, *De virginibus velandis*, V, 6, SC 424, p. 147.

[24] Tertullien, *De cultu feminarum*, I, 1, SC 173, p. 43.

Marginalisation des femmes dans l'Église par un « rétrécissement » progressif sur le plan institutionnel

Cette idée de supériorité[25] ou de primauté naturelle de l'homme sur la femme trouve sa traduction, ainsi que nous l'avons évoqué plus haut,[26] en termes d'interdiction pour les femmes d'enseigner en public, baptiser et de célébrer l'eucharistie. De cette brève étude, nous retiendrons particulièrement la formulation lapidaire de Tertullien dans le *De virginibus velandis*: « Il n'est pas permis à la femme de parler dans l'Église, ni baptiser, offrir le sacrifice, revendiquer l'attribution d'aucune fonction masculine, et moins encore d'une charge sacerdotale » (IX, 2) ainsi que son affirmation, peut être révélatrice d'une misogynie impénitente : «Mais l'effronterie de la femme, qui déjà a usurpé le droit d'enseigner, ira-t-elle jusqu'à s'arroger celui de baptiser ? (*De baptismo*, XVII, 4).

Puis, nous avons observé comment les documents canonico-liturgiques conféraient un caractère institutionnel à ces interdictions. Parmi ceux-ci, la *CEA* est l'un des rares documents, sinon le seul, à aborder de front et globalement le problème des femmes et de l'Eucharistie[27] dans un dialogue entre Pierre, Jacques, Jean…puis Marthe et Marie, au cours duquel les Apôtres sont censés débattre et légiférer sur des questions d'organisation ecclésiastique. Ce dialogue pose clairement la question de la participation « ministérielle » des femmes à l'Eucharistie et, en creux, celle des revendications des femmes. Cependant, d'un point de vue historique, il est difficile de déterminer ce qui a déclenché la réaction des communautés : serait-ce l'intensité des revendications féminines ou, au contraire, l'apparition de la notion de clergé/clerc (κλῆρος) appliquée aux ministères de l'évêque, de presbytre et de diacre, qui aurait rendu nécessaire la systématisation et l'explicitation de l'exclusion des femmes du ministère liturgique ? Quelles qu'en soient les motivations, non seulement ce passage de la *CEA*, mais aussi les extraits des *Constitutions Apostoliques* et la *Didascalie* démontrent la volonté de maintenir les femmes à la portion congrue pour tout ce qui touche au ministère liturgique.

---

[25] On remarque que la *Constitution Ecclésiastique des Apôtres* fondera la supériorité naturelle de l'homme sur la femme au prix d'un détournement de sens : « le faible sera sauvé [σωθήσεται] par le fort »(c. 26) en écho à l'affirmation de Paul en 1 Co 1, 27 : « ce qui est faible dans le monde, Dieu l'a choisi pour qu'il confonde [καταισχύνῃ] ce qui est fort ». À travers cette affirmation Paul vise la remise en cause des illusions d'une sagesse toute humaine, alors que les propos de Marie ont se réfèrent à une vision eschatologique et sotériologique.

[26] Se reporter au chapitre 5, p. 201s.

[27] Ces remarques concernant la *CEA* sont extraites d'un cours de Master en théologie patristique suivi en 2007 et donné par A. Faivre à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

De l'infériorité biologique et sociale de la femme à la figure spirituelle de l'Église-épouse du Christ et mère des croyants

Liées au contexte culturel, à la mentalité d'une époque – ce qui ne saurait donc être remis en cause – l'infériorité biologique étant établie et l'infériorité sociale largement partagée, le rôle normal et attendu de la femme chrétienne, calqué sur le modèle ambiant de la famille antique de type patriarcal, se joue à la maison, en termes de mère dévouée à ses enfants et d'épouse, soumise à son mari[28].

Les vertus attendues des femmes sont esquissées, nous l'avons vu précédemment, par la *Didascalie* à propos de la veuve. Il est demandé qu'elle « soit douce, tranquille, modérée mais sans malice et sans colère, ni bavarde, ni querelleuse […] qu'elle n'aime pas les disputes […] et ne s'occupe qu'à prier pour les bienfaiteurs et pour toute l'Église. ». Bien que le texte ne vise explicitement que les veuves, on peut légitimement supposer que ces vertus ne sont pas réservées aux seules veuves mais s'étendent à toute femme chrétienne en sa qualité d'épouse et de mère.

Vers la figure spirituelle de l'Église-épouse du Christ et mère des croyants

Pour Irénée[29], la figure négative d'Ève est à mettre en parallèle avec celle, positive, de Marie, la mère de Jésus, dont l'obéissance rachète le péché d'Ève : « de même donc qu'Ève, en désobéissant, devint cause de mort pour elle-même et pour tout le genre humain, de même Marie,[…] devint, en obéissant, cause de salut pour elle-même et pour tout le genre humain […] ainsi, le nœud de la désobéissance d'Ève a été dénoué par l'obéissance de Marie, car ce que la vierge Ève avait lié par son incrédulité, la vierge Marie l'a délié par la foi. »

Ce parallélisme typologique est explicité par Tertullien[30] qui précise : « Ève avait cru le serpent, Marie a eu créance à ce que lui a annoncé Gabriel ; le crime que l'une avait commis en croyant, l'autre en croyant aussi l'a effacé. ». E. Parmentier[31] analyse ce parallélisme antithétique entre Ève et Marie et souligne que pour Tertullien la création d'Ève à partir de la côte d'Adam préfigure la création de l'Église à partir du côté blessé du

[28] La virginité féminine apparaît alors comme un moyen d'échapper à ce rôle d'épouse idéale.
[29] Irénée, *Adversus haereses*, III, 22,4, Paris, Cerf, SC 211, 1974, p. 441
[30] Tertullien, *De carne Christi*, XVII, consulté le 27/6/17 sur le site :
http://www.tertullian.org/french/g1_08_de_carne_christi.htm
[31] E. Parmentier, *Les filles prodigues*, p. 34-37.

Christ[32] pour aboutir, au 4e siècle à l'association Marie à l'Église, association qui se justifie pour Ambroise de Milan puisque toutes deux sont vierges et mères.

Marie, mère de Jésus et mère spirituelle de tous les croyants

La figure Marie-mère de l'Église peut avoir son origine, selon J. Zumstein, dans l'interprétation « mariologique » de deux versets de l'évangile de Jean (Jn 19,27-28) qui postule/présuppose que la mère de Jésus est appelée à remplir le rôle de mère vis-à-vis du disciple bien-aimé, figure exemplaire du croyant, et à devenir ainsi la mère spirituelle de tous les croyants et donc la mère, de l'Église.

L'Église, épouse du Christ : l'analogie « paulinienne » Christ Église / époux-épouse de l'épître aux Éphésiens.

Dans l'épître aux Éphésiens[33] est évoquée symboliquement, suivant le modèle patriarcal, la relation entre le Christ et l'Église, sous forme d'une analogie Christ-Église / époux-épouse : « femmes, soyez soumises à vos maris *comme* au Seigneur. Car le mari est le chef de la femme, tout *comme* le Christ est le chef de l'Église, lui le Sauveur de son corps. Mais, *comme* l'Église est soumise au Christ, que les femmes soient soumises en tout à leurs maris. »[34]

L'Église présentée par l'auteur de la lettre comme épouse du Christ semble valoriser la situation de la femme mais, en même temps, confirme sa soumission car, si le statut de la femme est magnifié puisqu'il est comparé à celui de l'Église aimée du Christ telle que la

---

[32] Tertullien, *De l'âme*, 43 : « De même qu'Adam était une figure du Christ, le sommeil d'Adam préfigurait la mort du Christ qui devait dormir du sommeil de la mort, en sorte que la blessure infligée à son côté préfigure l'Église, la véritable mère des vivants. »

Gn 2,21-22 : « Le Seigneur Dieu fit tomber dans une torpeur l'homme qui s'endormit ; il prit l'une de ses côtes et referma les chairs à sa place. Le Seigneur Dieu transforma la côte qu'il avait prise à l'homme en une femme qu'il lui amena. »

Jn 19,34 : « Mais un des soldats, d'un coup de lance, le frappa au côté, et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau. »

[33] Le caractère deutéro-paulinien de l'épître est largement reconnu et accepté. Le thème théologique central est l'Église. Plusieurs métaphores ecclésiologiques y sont développées par l'auteur et, en particulier celle de l'Église « épouse du Christ » (Ep 5,22-33).

[34] Longtemps utilisé par le Magistère romain pour imposer l'obéissance féminine dans le mariage, ce passage d'Ep 5 sert encore de justification pour écarter la possibilité d'un sacerdoce ministériel pour les femmes (cf. la Déclaration *Inter insigniores* de 1976).

décrit Ep 5,21-32[35] par le fait-même, la femme se trouve soumise à l'autorité masculine, image-même de Dieu.

Ambiguïté de la mariologie

Il pourrait sembler, *a priori*, que la glorification de Marie que Tertullien et Irénée ont contribué à mettre en place, en la valorisant comme vierge et mère, modèle parfait de docilité, d'humilité, de soumission, ait participé à la promotion de la femme par le développement d'une « mariologie ecclésiale »[36]. Or, comme le déplore E. Parmentier[37], le fait de présenter Marie comme le seul ou le meilleur modèle de la vocation et de la dignité de la « Femme » fonctionne plutôt comme une légitimation de l'orientation androcentrique, voire patriarcale du christianisme. Or, la valorisation de ce modèle féminin exclut celui que se propose de développer la péricope de Marthe et Marie…

En définitive, la figure spirituelle composite Église/Épouse/Mère attachée à Marie, la mère de Jésus fonctionne comme une définition de « la Femme », égale de l'homme en dignité, mais avec un statut de subordination dans la vie sociale et sous tutelle masculine dans la communauté ecclésiale. Reconnaissons, avec A. Dermience[38], que ce modèle, certes « traditionnel », présente un aspect très régressif en comparaison de la pratique que révèlent les épîtres authentiques de Paul.

Ne pourrait-t-on pas comprendre cette figure spirituelle célébrant la femme idéale comme une sorte de compensation, ou de lot de consolation qui, sous les apparences d'une promotion de la femme, serait accordé à la femme chrétienne en contrepartie de sa soumission à la hiérarchie ecclésiale masculine, une manière, pour le christianisme naissant, de penser la différence et la complémentarité (ou l'opposition) entre homme et femme, entre masculin et féminin ?

---

[35] Ep 5,21-25 : « Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres ; femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur. Car le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église, lui le Sauveur de son corps. Mais, comme l'Église est soumise au Christ, que les femmes soient soumises en tout à leurs maris. Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle. »

[36] L'expression est empruntée à E. Parmentier, *Les filles prodigues*, p. 34.

[37] E. Parmentier, *Les filles prodigues*, p. 40.

[38] A. Dermience, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 151.

À l'origine de cette recherche, il a l'étonnement. C'est d'abord l'étonnement devant ce court récit de Luc, relatant un incident survenu entre deux sœurs, Marthe et Marie, tandis qu'elles recevaient Jésus dans leur maison, et dont ni Marc, ni Matthieu ni Jean ne semblent avoir gardé le souvenir.

Étonnement aussi, en considérant les très nombreux travaux de recherche que l'interprétation de la péricope lucanienne a suscités et la grande variété des conclusions auxquelles ils sont parvenus.

Étonnement enfin, devant la manière dont le christianisme primitif relit et interprète Lc 10, 38-42, que ce soient dans les commentaires patristiques ou les allusions à la péricope ou encore à travers la documentation canonico-liturgique qui, au moins pour les strates les plus anciennes durant une période de grande expansion et de profonde mutation pour l'Église, se réfèrent à Marthe, Marie et à quelques autres femmes.
Mieux comprendre ce qui s'est joué dans les premières communautés fut le premier moteur de cette recherche.

Une recherche, non pas pour trouver, et proposer, des réponses aux interrogations sur le rôle, et le statut, des femmes dans l'Église actuelle – le chantier reste largement ouvert – mais pour tenter de les relier à celles qui se sont posées dès les premiers commencements en gardant présent à l'esprit la triple énonciation de H. Legrand : La tradition se distingue de l'histoire de l'Église parce qu'elle est un ferment et non un modèle. Elle est par essence tournée vers l'avenir et ne peut être répétition. Elle est exigence d'innovation[39].

---

[39] Ibid.

BIBLIOGRAPHIE

USUELS ET INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Éditions de la Bible

LA BIBLE DE JÉRUSALEM, École biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1990.

LA NOUVELLE BIBLE SEGOND, Paris, Société Biblique Française, 2002.

NESTLE E.- ALAND K.- B. et K. ALAND (éd.), *Novum Testamentum Graece*, 2012.

TRADUCTION ŒCUMÉNIQUE DE LA BIBLE, Société biblique Française, Paris, Cerf, 2010.

WOMEN'S BIBLE COMMENTARY, Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe Editors, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1992.

Grammaires et Dictionnaires

BLASS F. – DEBRUNNER A. – Funk R. W. (trad.), *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1974.

BAILLY A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 2000.

BAUER W. – DANKER F. W. (rev. et ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 3e edition, Chicago et London, University of Chicago Press, 2000.

BARTMANN B, *Précis de théologie dogmatique*, t. 1, Mulhouse, Édition Salvator, 1941.

BLASS F. – DEBRUNNER A. – FUNK R. W. (trad.), A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago-London, University of Chicago Press, 1961.

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999.

KITTEL G. – FRIEDRICH G.- BROMILEY G. W. (trad.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdsmanns, 1966-1974.

LACOSTE J. Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002

LÉON-DUFOUR X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1996.

LÉON-DUFOUR X., *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 2015.

METZGER B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, New-York, UBS, 1994.

VIGOUROUX F., *Dictionnaire de la Bible*, fasc. 25, Paris, Letouzey et Ané, 1909.

ZERWICK M. –GROSVENOR M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Rome, Editrice Ponteficio Istituto Biblico, 1996.

Concordances

BARDY M. – ODELAIN O. – SANDEVOIR P., *Concordance de la Bible, Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1983.

SOURCES

PATRISTIQUE

CLÉMENT D'ALEXANDRIE*, Quel riche sera sauvé ?*, Nardi C.- Decourtieux P.éd. SC 537, Paris Cerf, 2011.

IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies, Livre III*, Rousseau A. – Doutreleau L. éd., SC 211, Paris, Cerf, 1974.

ORIGÈNE, *Commentaire sur l'épître aux Romains, Tome V (livres IX-X)*, Bammel H.-Fédou M.-Brésard L. éd., SC 555, Paris, Cerf, 2012.

ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean, Livre VI et X, tome II*, Blanc V. C. éd., SC 157, Paris Cerf, 1970.

ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean, Livre XXVIII et XXXII, tome V*, Blanc V. C. éd., SC 385, Paris Cerf, 1992.

ORIGÈNE, *Homélies sur saint Luc*, Crouzel H.- Fournier F.-Périchon P. éd., SC 87, Paris Cerf, 1998.

ORIGÈNE, *Origène, Contre Celse,* Borret I. M. éd., SC 132, Paris, Cerf, 1967.

TERTULLIEN*, Contre Marcion, tome V*, Braun V. R.- Moreschini C. éd., SC 483, Paris Cerf, 2004.

TERTULLIEN*, De la prescription contre les hérétiques*, Refoulé F.- de Labriolle P. éd., SC 46, Paris, Cerf, 2002.

TERTULLIEN, *La chair du Christ, Introduction, texte critique et traduction*. tomes. I et II, MAHÉ J. P. éd., SC 216-217, Paris, Cerf, 2006.

TERTULLIEN, *La toilette des femmes*, Turcan M. éd., SC 173, Paris Cerf, 173.

TERTULLIEN, *Le voile des vierges*, Schulz-Flügel E. éd., SC 424, Paris, Cerf, 1997.

TERTULLIEN, *Traité du baptême*, Refoulé F.- Drouzy M. éd., SC 35, Paris Cerf, 2011.

GARITTE G. (éd.), *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist,* Secrétariat du Corpus Scriptorun Christianorum Orientalium, Louvain, 1965.

LITTÉRATURE APOCRYPHE ET GNOSTIQUE

La Bible. Écrits intertestamentaires, Dupont-Sommer A.- Philonenko M. (éds.), (La Pléiade, 337), Paris, Gallimard, 1987.

Écrits apocryphes chrétiens, t. I, Bovon F. – Géoltrain P. (éds.), (La Pléiade 442), Paris, Gallimard, 1997.

Écrits apocryphes chrétiens, t. II, Géoltrain P. – Kaestli J.-D. (éds.), (La Pléiade 516), Paris Gallimard, 2005.

Écrits gnostiques, La bibliothèque de Nag Hammadi, Mahé J.-P. –Poirier P.-H. (éds), (La Pléiade 538), Paris, Gallimard, 2007.

Passion de Perpétue et Félicité suivi des Actes, Amat J., éd., SC 417, Paris, Cerf, 1996.

Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes, Vouaux L. Paris, Letouzey et Ané, 1913.

Premiers Écrits chrétiens, Pouderon B.- Salamito J. M.- Zarini V., (éds), (La Pléiade 617), Paris, Gallimard, 2016

TEXTES CANONICO-LITURGIQUES

BICKELL J. W. *Geschichte des Kirchenrechts*, I, Giessen, G. F. Meyer, 1843.

BURNET R., « La pseudépigraphie comme procédé littéraire autonome : l'exemple des Pastorales », Apocrypha 11 (2000) 77-91

CONNOLLY R. H., *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents*, Cambridge, University Press, 1916.

Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Funk F. X. (éd), Paderborn, F. Schöningh, 1905-1906.

Les Constitutions Apostoliques, Metzger M., Paris, Cerf, 1992.

La Didascalie ou Enseignement catholique des douze apôtres, Nau F., Paris, Lethielleux Libraire-Editeur, 1902.

La Doctrine des douze apôtres (Didachè), Rordorf W.- Tuilier A. éd., SC 248 bis, Paris, Cerf, 1998.

AUTEURS MODERNES

ÉTUDES EXÉGÉTIQUES

ALEXANDER, L. D. « Sisters in Adversity», in *A feminist Companion to Luke*, A.J. Levine (éd.), London, New York, Sheffield Academic Press, 2002.

AYNARD L., *La Bible au féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé* (Lectio Divina 138), Paris, Cerf, 1990.

BERDER M., (éd.), *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie. XXe Congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Angers 2003)*, coll. Lectio divina 199, Paris, Cerf, 2005.

BLANQUART F., *Quel serviteur ?*, Paris, Cerf, 2000.

BOCK D. L, *Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids Michigan, Baker Books, 1996.

BOIMARD M. E., *En quête du proto-Luc*, Paris ; Gabalda, 1997.

BOIMARD M. E., *Le texte occidental des Actes des Apôtres*, nouvelle édition, Coll. Etudes bibliques, Paris, Gabalda, 2000.

BONSIRVEN J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens - pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Pontificio Istituto Biblico, 1955.

BORG M. J.- CROSSAN J. D, *The First Paul, Reclaiming the radical visionary behind the Church's conservative icon*, San Francisco, Harper One Edition, 2010.

BOVON F.*, L'évangile selon Saint Luc*, t II, Genève, Labor et Fides, 1996.

BROWN R. E., *Que sait-on du Nouveau Testament ? Traduit de l'anglais par J. Mignon,* Paris, Bayard, 1997.

BRUTSCHECK J., *Die Maria-Martha-Erzählung: Eine redaktionskritische Untersuchung zu, Lk 10, 38-42*, Bonner Biblische Beïtrage 64, Frankfurt am Main : Hanstein, 1986.

BURNET R., « La pseudépigraphie comme procédé littéraire autonome : l'exemple des Pastorales », *Apocrypha* 11 (2000) p. 77-91.

BURER M. H., WALLACE D. B., « Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7, *New Testament Studies* 47,1, January 2001/

CALVIN J., *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament, Premier tome : L'harmonie évangélique*, vol. 2, Éditions Farel-Kérygma, 1994.

CARTER W., « Getting Martha out of the kitchen, Luke 10: 38-42 », *The Catholic Biblical Quarterly*, 58/2, April 1996, St Paul School of Theology, Kansas City. MO 64 127

COLLINS J. N., « Did Luke intend a disservice to women in the Martha and Mary story? », *Biblical Theology Bulletin*, v. 28, n°3, 1998.

COLLINS J. N., *Diakonia, Re-interpreting the Ancient Sources*, New York, Oxford University Press, 1990.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1993.

CONNOLY R. Y., *The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents*, Cambridge University Press, 1916.

CONZELMANN H., LINDEMANN A., *Guide pour l'étude du Nouveau Testament, Traduction et adaptationpar Pierre-Yves Brandt*, Le Monde de la Bible, Labor et Fides, Genève, 1999.

CORLEY K.E., «Feminist Myths of Christian Origins», in *Reimagining Christian Origins. A Colloquium Honoring Burton L. Mack* Castelli, Elizabeth A. - Taussig, Hal E. (éds), Valley Forge, Trinity Press International, 1996, p. 51-67.

CORLEY K.E., *Private women, Public Meals, Social Conflicts in the synoptic Tradition*, Peabody Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1993.

CRANFIELD C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, (2 vol.), Edinburgh T &T Clark, 1978

CROSSAN J. D., «The Search for the Historical Paul: What Paul Thought About Women » (2011), http://www.huffingtonpost.com/john-dominic-crossan/historical-paul-gender.html

CSANYI D., "*Optima pars"*: Die Auslegungsgeschichte von Lk 10, 38-42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte." *Studia Monastica* 2 , 1960.

CUVILLIER E., L'évangile de Marc, Paris, Bayard, 2002.

D'ANGELO M. R., "Women in Luke-Acts, A redactional view", *Journal of Biblical literature*, vol. 109, 1990.

D'ANGELO M. R., « Women Partners in the New Testament », *Journal of Feminist Studies in Religion* Vol. 6, No. 1 (Spring, 1990), p. 65-86

DAVIAU P. et PARMENTIER E., *Marthe et Marie en concurrence? Des Pères de l'Eglise aux commentaires féministes*, Montréal, Médiaspaul, 2012.

DE LA POTTERIE I., *Mélanges Bibliques en hommage à Béda Rigaux* sous la direction de Mgr. Descamps et du RP André de Halleux, Duculot, Paris, 1969.

DETTWILLER A., « L'école paulinienne » in *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004.

DEWEY J., "Women in the synoptic gospels: seen but not heard?", *Biblical Theology Bulletin*, v. 27, n°2, summer 1997.

DONFRIED K. P., « A short note on Rompans 16 » in *The Romans Debate*, K. P. Donfried Editor, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 1991.

DUPONT J., « De quoi est-il besoin (Lc x, 42) »*, in Text and Interpretation*, FS M. Black, éd.E. Best and R. McL. Wilson, Cambridge University Press, 1979.

EPP E. J. FEE G. D., *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1993.

ERNST A. M., *Martha from the Margins*, *The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, Supplements to Vigiliae Christianae, 98, Leiden-Boston, 2009.

FEE G.D., "*One Thing is Needful? Luke 10, 42*", in *New Testament Textual Criticism: Its significance for Exegesis,* F.S.B. Metzger, (éd.) E. J. Epp and G. D. Fee, Oxford, Clarenton, 1981.

FITZMYER A., *The Anchor Bible: The gospel according to Luke (X-XXIV), Introduction, Translation and Notes*, New-York, Doubleday Company, Inc., 1985.

FRICKER D., «Il n'y a pas l'homme et la femme (Ga 3,28), utopie ou défi?», *Revue des Sciences Religieuses* 83/1 (2009), p. 5-22.

GAVENTA B. R., « Romans », in *Women's Bible Commentary*, Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe Editors, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1992.

GENEST O., « Théories féministes dans l'interprétation de la Bible », in *Des femmes aussi faisaient route avec lui, Perspectives féministes sur la Bible*, Médiapaul, Montréal, 1995.

GEORGE A., *Etudes sur l'œuvre de Luc*, Paris, Gabalda, 1978, (coll. Sources Bibliques).

GOURGUES M., *Ni homme ni femme, L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme*, Paris, Cerf, 2013.

HAENCHEN E., *The Acts of the Apostles: A Commentary, traduction de B. Noble*, Blackwell Publishers, London, 1982.

JEFFREY F., « Martha and Mary », *Expository Times* 29 (1917-1918), p. 186-188.

KARRIS R. J., « Women and discipleship in Luke », *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 56, n°1, January 1994.

KÄSEMANN E., *Commentary on Romans*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company; 1st Paperback Edition 1994/1st Printing edition (1994).

KATO TAKASHI, *La pensée sociale dans Luc-Actes, Études d'histoire et de philosophie religieuses*, Paris, PUF, 1998.

KILGALLEN J., « John the Baptist, the Sinful Woman, and the Pharisee », *Journal of Biblical Literature* 104 (1985).

KILPATRICK G. D., « Western Text and Original Text in the Gospels and Acts *», Journal of Theological Studies* 44, 1942.

KING K. L, *The gospel of Mary*, The Complete Gospels. Annoted and expanded edition by R. J. Miller, San Francisco, 1994, p. 361-366.

KNIGHT G. W., *New International Greek Testament Commentary : The Pastoral Epistles*, Grand Rapids, Michigan, William B Eerdmans Publishing Co, 1992.

LAMPE P., « The Roman Christians of Romans 16 » in *The Romans Debate*, K. P. Donfried Editor, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 1991.

LAFON G. et alii, *Marthe et Marie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

LAGRANGE M. J., *Évangile selon Saint Luc*, 3°édition, Paris, Gabalda, 1927.

LALAND E., « Marthe et Marie : Quel message l'Église primitive lisait-elle dans ce récit ? Luc10, 38-42 », BVC 76 (1967).

LEFÈBVRE PH., *Un homme, une femme et Dieu*, Paris, Cerf, 2007.

LOVE-STUART L., «Women and Men at Hellenistic Symposia Meals in Luke», in *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context* Esler, Philip Francis (éd.), London, Routledge, 1995, p. 198-210.

MACDONALD M. Y, «Reading Real Women Through the Undisputed Letters of Paul», in *Women & Christian Origins* Kraemer, Ross Shepard - D'Angelo, Mary Rose (éds), New York, Oxford University Press, 1999, p. 199-220.

MALONEY L. M., «The Pastoral Epistles», in :*Searching the Scriptures. Volume Two: A Feminist Commentary,* Schüssler Fiorenza, Elizabeth (éd.), London, SCM Press, 1995, p. 361-380.

MARGUERAT D., *Introduction au Nouveau Testament*, 2ième édition, Labor et Fides, Genève, 2001

MARGUERAT D., *L'aube du christianisme*, Genève, Labor et Fides - Paris, Bayard, 2008.

MARGUERAT D., NORELLI E., POFFET JM., *Jésus de Nazareth, nouvelle approche d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998.

MARJANEN A. "Mary Magdalene: A Beloved Disciple", in *Mariam, The Magdalen and the Mother*, édité par D. Good. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

MARSHALL L. H., *A commentary of the Greek Text*, Exeter, The Pater Noster Press, 1978.

MATHEW S., *Women in the Greetings of Romans 16,1-16*, London, T&T Clark, 2013.

MEIER J. P., *Un certain juif Jésus, Les données de l'Histoire, attachements, affrontements et ruptures*, Paris, Cerf, 2005.

MEYNET R., *L'évangile selon Saint Luc, Analyse rhétorique et Commentaire*, Paris, Cerf, tomes 1 et 2 (258 p. et 277 p.), 1988.

MOULE C. F. D., « The problem of Pastoral Epistles: A Reappraisal », in *Essays in New Testament Interprétation,* Cambridge University Press, New York, 1982 (1e éd.), p. 113-132 (éd. digitale 2008).

NORTH J. L. « Oligwn de esti creia h enoj (Luke 10, 42): Text, Subtext and Context », *Journal for the Study of the New Testament*, 66, June 1997.

OEPKE A., article « Γυνή » in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, p. 788.

PAQUETTE S., « Les femmes disciples dans l'évangile de Luc, Critique de la rédaction », Université de Montréal, 2008.

PARMENTIER E., *Les filles prodigues, Défis des théologies féministes*, Genève, Labor et Fides, 1998.

PELLETIER A-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

PLUMMER A. MAD., *Critical and exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, 5°édition, Edinburgh, 1922.

PRICE R. M., *The widow Traditions in Luke-Acts in Society of biblical literature, A feminist Critical Scrutiny*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1997.

QUERE F., *Les femmes de l'Évangile*, Paris, Seuil, 1982.

QUINN J. D., « The last Volume: The Relation of Luke-Acts to the Pastoral Epistles » in *Perspectives on Luke-Acts*, edited by Ch. H. Talbert, T. &T. Clark LTD, Edinburgh, Scotland

QUINN J. D., WACKER William C., *The First and the Second Letters to Timothy*, Grand Rapids, Michigan, William B Eerdmans Publishing Co, 1999.

REDALIÉ Y., *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, Genève, Labor et Fides, 1994.

REDALIÉ Y., « Les épîtres pastorales », *Introduction au Nouveau Testament*, 4e éd., Genève, Labor et Fides, 2008.

RIGAUX B., *Témoignage de l'Evangile de Luc*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

RUEGG U., « *Marthe et Marie : Luc 10, 38-42* », B*ulletin du Centre Protestant d'études* 22 (1970), n°6-7, p. 19-56.

SAMPLEY J. P., « The First Letter to the Corinthians », in *The New Interpreter's Bible*, vol. X, Nashville, Abingdon Press, 2002.

SCOTT R., *The Pauline Epistles: A Critical Study*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1909.

SEIM T. K., *The Double Message, Patterns of Gender in Luke-Acts*, London, T &T Clark International, 2004.

STRACK H. L und BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band 2: *Das Evangelium nach Markus, Lukas, Johannes und die Apostelgeschichte / zur Zeit vergriffen Verlag* C. H. Beck, 1961.

SCHOTTROFF L., *Let the Oppressed Go Free : Feminine Perspectives on the New Testament*, Coll. Gender and the Biblical Tradition, Westminster, John Knox Press,U.S., 1993.

SCHULZ R. J., « Junia Reinstated : Her sisers Still Waiting », in *LutheranTheological Journal* [Australia] 38.

SENFT C., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1990.

SWEETLAND D. M., «The good Samaritan and Martha and Mary», in *The Bible Today* 21 (1983).

SMITH Y. W., « Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in social and Critical Context », Dissertation presented to the Faculty of the Brite Divinity School, Fort Worth, TX May 2009.

TANNEHILL R. C., *The narrative Unity of Luke-Acts. A literary Interpretation*. Vol 1: The Gospel according to Luke, Philadelphia, Fortress Press, 1986, (coll. Foundations and Facets), Abingdon New Testament Commentary: Luke, Nashville, Abingdon Press, 1996.

TARVADON P., *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des Apôtres: Doublets et variants*, Paris, Gabalda, 1997.

TETLOW E. M., *Women and Ministery in the New Testament*, New York, Paulist Press, 1980.

WALL R. W., "Martha and Mary (Luke 10. 38-42) in the Context of a Christian Deuteronomy", *Journal for the Study of the New Testament*, 35, February 1989.

WIRE A., «Prophecy and Women Prophets in Corinth», in :*Gospel Origins & Christian Beginnings* (*ForF*), Goehring, James E. - Hedrick, Charles W. - Sanders, Jack T. - Betz, Hans-Dieter (éds), Sonoma, Polebridge Press, 1990.

WITHERINGTON B., *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University Press, 1988.

ZAMFIR K., *Men and Women in the Household of God : A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, Vandenhoeck & Ruprecht & Co KG, Göttingen, 2013.

ZWILLING A. L., *Frères et sœurs dans la Bible: la mise en récit des relations fraternelles dans les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament*, thèse dirigée par D. Marguerat, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne, 2009.

HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN

ALEXANDRE M., « De l'annonce du Royaume à l'Église, Rôles, Ministères, pouvoirs des femmes », in *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité*, de G. Duby et M. Perrot, Paris, Académique Perrin Éditions, 2002.

AMANDIER M. et CHABLIS A., *Le déni, Enquête sur l'Église et l'égalité des sexes*, Paris, Bayard, 2014.

ARLANSON J. M., *Women, Class and Society in Early Christianity. Models from Luke-Acts*, Peabody, Hendrickson, 1997.

AUBERT J. M., *La femme, antiféminisme et christianisme*, Paris, Cerf/Desclée, 1975.

AYNARD L., *La Bible au féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme* hellénisé, *LectioDivina* 138, Paris, Cerf, 1990.

BÉRÈRE M. J., « Le jeu de la Tradition dans la pratique masculine du ministère apostolique », in *Cahiers de l'Institut catholique de Lyon*, n°3, 1979.

BEYDON F., « A temps nouveau, nouvelles questions, Lectures féministes de la Bible » in Cahiers bibliques 28, septembre 1989.

BISCONTI F. e MAZZOLENI D., *Le Catacombe Cristiane Di Roma: Origini, Sviluppo, Apparati Decorativi, Documentazione Epigrafica*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2009.

BLANCHETIÈRE F., « Le montanisme originel » *Revue des Sciences Religieuses*, tome 52, fascicule 2, 1978, p. 118-134.

BLANCHETIÈRE F., « Le montanisme originel » *Revue des Sciences Religieuses*, tome 53, fascicule 1, 1979, p. 1-22.

BONNEAU G., *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, Montréal, Médiaspaul, 1998.

BONSIRVEN J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens - pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Pontificio Istituto Biblico, 1955.

BORG M. J. CROSSAN J. D, *The First Paul, Reclaiming the radical visionary behind the Church's conservative icon*, San Francisco, Harper One Edition, 2010.

BOVON F. et alii, *Les Actes apocryphes des Apôtres*, Christianisme et monde ancien, Genève, Labor et Fides, 1981.

BÖRRENSEN K. E. (éd) et PRINZIVALLI E. (éd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani.* L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo, Trapani, ed. Il Pozzo di Giacobbe, coll. "La Bibbia e le Donne. Collana di Esegesi, Cultura e Storia" vol. 5.1, 2013

BURNET R., *Marie-Madeleine, Histoire de la réception d'une figure biblique*, Paris, Cerf, 2004.

CATTANEO E., *Les ministères dans l'Église ancienne : Textes patristiques du 1^e^ au 3^e^ siècle*, Paris Cerf, 2017.

CASEY D., « The "Fractio Panis" and the Eucharist as Eschatological Banquet », in *Mcauley University Journal*, 2002.

CERRATO, J. A., *Hippolytus, between East and West*, Oxford University Press, 2002.

COOPER K., «Apostles, Ascetic Women, and Questions of Audience: New Reflections on the Rhetoric of Gender in the Apocryphal Acts», *Society of Biblical Literature 1992 Seminar Papers* (*SBL.SPS* 31), Lovering, Eugene Harrison (éd.), Atlanta, Scholars Press, 1992, p. 147-153.

CORLEY K.E., «Feminist Myths of Christian Origins», in *Reimagining Christian Origins. A Colloquium Honoring Burton L. MackCastelli, Elizabeth A*., Taussig, Hal E. (éds), Valley Forge, Trinity Press International, 1996, p. 51-67.

CROUZEL H., Origène et la connaissance mystique (préf. H. de Lubac), Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

DAGENS C., «A propos du cubiculum de la "velatio"», in *Rivista di Archeologia Cristiana, 47*, 1971.

DANIÉLOU J.et MARROU H., *Nouvelle histoire du l'Église*, tome I, Paris, Seuil, 1963.

DAUZAT P. E., *L'invention de Marie-Madeleine*, Paris, Bayard, 2001.

DAVIS S. J., «A 'Pauline' Defense of Women's Right to Baptize? Intertextuality and Apostolic Authority in the Acts of Paul», *Journal of Early Christian Studies* 8/3 (2000), p. 453-459.

DAVIS S. J., *The Cult of Saint Thecla, A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford University Press, 2001.

DE LABRIOLLE P., *La crise montaniste*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1913.

DELAGE P. éd., *Les Pères de l'Église et les femmes*, ACTES DU COLLOQUE de la Rochelle (6 et 7 septembre 2003), publiés sous l'égide de l'Association Histoire et Culture, 2003.

DERMIENCE A., *La « Question féminine » et l'Église catholique, Approches biblique, historique et théologique*, P.I.E. Peter Lang, Bruxelles, 2008.

DUBY G. et PERROT M., *Histoire des Femmes en Occident* (5 tomes), Paris, Plon, 1999/

DUFOURCQ E., *Histoire des chrétiennes. L'autre moitié de l'Évangile*, Paris, Bayard, 2008.

DUNN P. W., «Women's liberation, the *Acts of Paul*, and other Apocryphal Acts of the Apostles. A review of some recent interpreters», *Apocrypha* 4 (1993), p. 245-261.

EPP E. J. FEE G. D., *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1993.

FABRIS R., *La Donna Nell'Esperienza della Prima Chiesa*, Rome, Edizioni Paoloni, 1982.

FAIVRE A., *Naissance d'une hiérarchie,* Paris, Beauchesne, 1977.

FAIVRE A., *Les premiers laïcs, lorsque l'Église naissait au monde*, Éditions du Signe, 1999.

FAIVRE A., *Ordonner la fraternité, pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf, 1992

FAIVRE C. - FAIVRE A., «La place des femmes dans le rituel eucharistique des marcosiens. Déviance ou archaïsme?», in *Revue des Sciences Religieuses* 71/3 (1997), p. 310-328.

GARITTE G., *Traités d'Hippolyte, sur David, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*, Louvain, Secrétariat du corpus SCO, 1965.

GETTY-SULLIVAN M. A., *Women in the New Testament*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2001.

GRYSON R., *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, Duculot, 1972.

HARVEY S., «Women and Words: Texts by and about Women», dans :*The Cambridge History of Early Christian Literature,* Young, Frances - Ayres, Lewis - Louth, Andrew (éds), Cambridge et alii, Cambridge University Press, 2004, p. 382-390.

HILLS J., *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum*, « Harvard Dissertations in Religion », 24, Minneapolis, 1990.

JEDIN H., K. S. LATOURETTE, J. MARTIN J. éd., *Atlas d'Histoire de l'Église. Les Églises chrétiennes hier et aujourd'hui*, Brepols, Turnhout, 1990 (éd. française de la seconde éd. allemande de 1987).

JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, Bern, Peter Lang, 2002.

KAESTLI, J. D., «Fiction littéraire et réalité sociale: que peut-on savoir de la place des femmes dans le milieu de production des Actes apocryphes des Apôtres?», *Apocrypha* 1 (1990), p. 279-302.

KAESTLI, J. D., «Les Actes apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes dans le christianisme ancien», *Foi et Vie*, LXXXVIII, n°5, septembre 1989.

KAESTLI, J.-D., et MARGUERAT D., *Le mystère apocryphe, Introduction à une littérature méconnue*, Genève, Labor et Fides, 2007.

KING K. L, *The gospel of Mary*, The Complete Gospels. Annoted and expanded edition by R. J. Miller, San Francisco, 1994, p. 361-366.

KOESTER H., *History and Literature of the Early Christianity*, Walter de Gruyter & Co, 2000.

KRAEMER R. S. - LANDER, SHIRA L., «Perpetua and Felicitas», in *The Early Christian World. Volume II* Esler, Philip Francis (éd.), London, Routledge, 2000, p. 1048-1068.

KRAEMER R. S., «Women's Authorship of Jewish and Christian Literature in the Greco-Roman Period», in *"Women Like this". New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (*SBL.EJL*), Levine, Amy-Jill (éd.), Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 221-242.

KRAEMER R. S. & D'ANGELO M. R. (Editors,) *Women and Christian Origins*, Oxford University Press, 1999.

KÜNG H., *Le Christianisme. Ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire*, Paris, Seuil, 1999.

LEGRAND H., THEOBALD C. (Sous la direction de), *Le ministère des évêques au Concile Vatican II et depuis,* Paris, Cerf, 2001.

LEGRAND H., o.p. « Traditio perpetuo servata? La non-ordination des femmes : Tradition ou simple fait historique ? » in *Rituels : Mélanges offerts au Professeur Gy*, Paris, Cerf, 1990.

LENSKI G. E.,*Power and Prestige, A Theory of Social Stratification*, New-York, McGraw-Hill, 1966.

LETOURNEAU P., *Le Dialogue du Sauveur* (NH III, 5), coll. Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes », 29, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2003.

LOVE-STUART L., «Women and Men at Hellenistic Symposia Meals in Luke», in *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*, Esler, Philip Francis (éd.), London, Routledge, 1995, p. 198-210.

LOISY A., *Les évangiles synoptiques*, édité par l'auteur (Ceffonds, Hte-Marne), 1908.

MACDONALD M. Y, «Reading Real Women Through the Undisputed Letters of Paul», in *Women & Christian Origins,* Kraemer, Ross Shepard - D'Angelo, Mary Rose (éds), New York, Oxford University Press, 1999, p. 199-220.

MALONE M. T., *Women and Christianity. Volume I: The First Thousand Years*, Maryknoll, Orbis Books, 2001.

MARTIMORT A. G., *Les diaconesses, Essai historique*, Roma, Editioni liturgiche, 19982.

MIMOUNI S. C., MARAVAL P., *Le christianisme, Des origines à Constantin*, Paris, PUF, 2006.

MORESCHINI C. ET NORELLI E*., Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine,* Genève, Labor et Fides, 2000.

MYRE A., « Le Nouveau Testament dans le Women's Bible Commentary » in *Des femmes aussi faisaient route avec lui, Perspectives féministes sur la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1995

NORELLI E., « Construire l'opposition entre orthodoxie et hérésie à Rome au III^{ème} siècle », *Des évêques, des écoles et des hérétiques*, in Actes du Colloque international sur la Réfutation de toutes les hérésies, Genève, 13-14 juin 2008 G. Aragione, E. Norelli éd., Editions du Zèbre, Prahins (Suisse), 2011.

PARVEY C. F., « The Theology and Leadership of women in the New Testament », in *Religion and sexism, Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, Rosemary Ruether Ed., New York, 1974.

PASQUIER A., *L'Évangile selon Marie*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1983.

PERROT CH., *Après Jésus, Le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Les éditions de l'Atelier, 2000.

PRIETO CH., *Christianisme et paganisme : La prédication de l'Evangile dans le monde gréco-romain,* Genève, Labor et Fides, 2004.

RADFORD-RUETHER R., R. éd., *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York, Simon and Schuster, 1974.

RAHNER K., «Les signes des temps» in K. Rahner et al., *L'Église dans le monde de ce temps*, Paris, Mame, 1967.

REID B. E., *Choosing The Better Part ? Women in the Gospel of Luke*, Collegeville, The Liturgical Press, 1996.

RUETHER R. R. , *The Church against Itself*, New York, Sheed & Ward Ltd, 1967.

SAXER V., « La date de la Lettre I (66) de Cyprien au clergé et au peuple de Furni », Revue des Études augustiniennes 23, 1-2 (1977)

SCHÜSSLER FIORENZA E., *En mémoire d'elle, Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (traduit de l'américain par M. Brun), Cogitatio fidei, Cerf, 1986.

SCHÜSSLER-FIORENZA E., *But She Said, Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston, Beacon Press, 1992.

SCHÜSSLER-FIORENZA E., *Bread Not Stone, The Challenge of feminist biblical Interpretation*, Boston, Beacon Press, 1984.

SCOPELLO M., *Femmes, Gnose et Manichéisme, De l'espace mythique au territoire du réel*, Brill, Leiden-Boston, 2005.

SIEGERT F., C TUCKETT et alii, *Le déchirement, Juifs et chrétiens au premier siècle*, D. Marguerat éd., Genève, Labor et Fides, 1996.

SOLER J., « Notice sur la Passion de Perpétue et Félicité », in *Premiers Écrits chrétiens*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 2016, p. 1248-1249.

SWILDER L., *Biblical Affirmation of Women*, Philadelphia, Westminster John Knox Press, 1979.

THEISSEN G., *Histoire sociale du christianisme primitif*, Genève, Labor et Fides, 1996.

THEISSEN G., *La religion des premiers chrétiens*, Paris, Cerf, 2002.

TREVETT C, *Montanism : Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, 2010.

TUNC S., *Des femmes aussi suivaient Jésus, Essai d'interprétation de quelques versets des évangiles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

VAGANAY L, *L'évangile de Pierre*, Paris, Collection Études Bibliques, 1930.

VAN CANGH J.M., DUFOURCQ É., MARGUERAT D., VILLENEUVE E., BASLEZ M.F , «Qui étaient les premières chrétiennes?», *Le Monde de la Bible* 193 (2010), p. 16-35.

VIA E. J., «Women, the discipleship of Service, and the Early Christian Ritual Meal in the gospel of Luke», *St. Luke's Journal of Theology* 29 (1985).

VOUAUX L., *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, Letouzey et Ané, 1913.

WIRE A., «Prophecy and Women Prophets in Corinth», in *Gospel Origins & Christian Beginnings*, Goehring, James E. - Hedrick, Charles W. - Sanders, Jack T. - Betz, Hans-Dieter (éds), Sonoma, Polebridge Press, 1990, p. 134-150.

WITHERINGTON B., *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University Press, 1988.

ZAPPELLA M., «Le donne nel giudaismo e la figura di Maria nei Vangeli. Osservazioni ermeneutiche in margine a una recente opera », in *Rivista Biblica* 39 (1991), p. 325-341.

INDEX SCRIPTURAIRE

Les nombres entre parenthèses renvoient aux notes

Genèse

1	293 ; 308
2	293 ; 308 ; 204
2,23	38
2,21-22	284 ; 286 ; 310
2,21-23	205 308
Gn 3	42 ; 82 ; 204 ; 205 ; 286
3,16	42
43,34	149 ; 174
45,8	137
47,24	150

Deutéronome

5-6	172
7	174-178
8,1-3	172-178
14,19	77
18,8	122 ; 173 ; 174
24,17.19	77
26,13	77
30,19	147

1 Samuel

1,4	(149)
4	149
25,40	33

2 Samuel

10,1	33

Psaumes

16,5	122 ; 149 ; 174
119,57	174

Matthieu

2,6	(35)
4,18	242
4,21	(242)
5,1-11	(277)
8,14-15	64
9,23	117
10,3	110
10,12	110 ; (110)
12,25	(247)
14,14-21	(247)
16,3	301
16,13-20	(262) ; (264)
16,16-17	(245)
18	(125)
23,1-6	110
26,6-13	16-19 ; (105)
26,26-29	(247)
26,74	(264)
27,56.61	18
27,65	58
28,1-10	(273)
28,9	230
29,55	58

Marc

1,29-31	64 ; (51)
3,18	(242)
3,35	257
5,25-34	51
5,39	117
5,41	88
6,34-44	(247)
6,4	110
10,17-31	212 ; (118) ; (211)
12,40	68 ; (110)
14,3-9	19 ; 55 ; (216)
14,22-25	(247)
15,40-47	58 ; (18) ; (51)
16,1	275
16,3	(51)
16,7	(62)
16,9-20	21

Jean

1,42	(242)
2,1-11	(214)
5,27	(128)
6,5-14	(247)
6,68	17
10,1	163
11,1-18	123
11,20-27	244
11,1-39	16 ; 17 ; 161 ; 167 ; 172 ; 242 ; (16) ; (17) ; (245)

Jean (suite)
12,1-8 19 ; 131 ; 167 ; 172 ; (105)
12,2-3 16 ; 123 ; 163 ; 242
12,21 (125)
18,11 (264)
19,25 (18)
19,34 (310)
20,14 20
20,16 214
20,17 221
20,18-23 245 ; 262 ; 272 ; (276)

Romains
16,1 25 ; 194 ; 304
16,1-2 24 ; 292
16,1-13 36
16,1-23 304
16,3 27
16,3-5 92
16,3-16 (28)
16,7 28 ; 29 ; 30 ; 35 ; 292 ; 304 ; (27) ; (31)
16,5.10.11 (185)
16,6-12 (36)
16,15 (304)

1 Corinthiens
3,5-6 25
4,12 27
7,1 168
7,32-35 143 ; 161 ; 166 ; 167 ; 171 ; (129) ; (167) ; (168)
9,2 34
10,23 223
11,3-15 38 ; 39 ; 40 ; 205 ; 207 ; 219 ; 234 ; 240 ; 244
12,13 207
14,33-35 39 ; 40 ; 204 ; 205 ; 207 ; 223 ; 225 ; 230 ; 240 ; 244 ; 279 ; (39) ; (40) ; (205) ; (208) ; (222) ; (233) ; (253)
15,10
16,15-16 28
16,19 (27)
92 ; (27) ; (185)

Galates
1,1 34
1,19 242
2,8 34
2,9 242
3,28 23 ; 27 ; 38 ; 40-42 ; 200 ; 203 ; 204 ; 206 ; 207 ; 308 ; 320 ; (252) ; (280)
4,11 27 ; 28 ; 34

Éphésiens
5,21-24 41 ; 42 ; 204 ; 206 ; 207 ; (230) ; 293 ; 311 ; (311)

Philippiens
2,16 (27)
3,13 (170)
4,2-3 (27) ; (304)

Colossiens
1,12 (147)
3,18-22 41 ; 42 ; 204 ; 206 ; 207
4,7 (25)
4,15 (185)

1Thessaloniciens
5,12 (27)

1 Timothée
1,5 82
2,6 96 ; 205 ; (10)
2,8-15 203 ; 205-207 ; 209 ; 308 ; (205) ; (279)
2,9-15 70 ; 293 ; (279)
2,11-15 23 ; 205 ; 208 ; 225 ; 240 ; 252 ; 288 ; 292 ; (10) ; (70) ; (208) ; (233)
3,2 (202)
5,3-16 82 ; 86 ; 191 ; 224 ; 244 ; 283 ; (17) ; (79) ; (231) ; (279)
5,5.9 (202)
6,6-10 (10)
6,17-19 (10)

2 Timothée
3,10-4,8 202
4,11 (305)
4,19 92

Tite
1,5-9 (202)
1,9 234
2,3-5 206 ; 224 ; (233)
2,10 (80)
4,11 (305)
5,7 (99)

Hébreux
11,11 273

1 *Pierre* 273
3,1-6 35 ; 99
5,1-4

Apocalypse (246)
22,18-19

Les figures de Marthe et Marie au service des mutations institutionnelles de 180 à 260 : une réception de Luc 10,38-42.

Résumé : Lc 10,38-42, dès les années 85-90, peut apparaître comme l'un des premiers indices de la place et du rôle que sont susceptibles d'avoir tenu les femmes chrétiennes dans l'Église des trois premiers siècles. Les incertitudes sur la littéralité du texte et les remaniements qu'il a subis manifestent le caractère essentiel et particulier qui lui fut très tôt attribué; ces difficultés textuelles témoignent des multiples interprétations que la péricope a reçues, entre parénèses et clarification d'un problème de ministères féminins. La littérature patristique, la documentation canonico-liturgique et les écrits apocryphes constituent trois "postes d'observation" privilégiés pour entrevoir une histoire de la femme chrétienne, en regard des mutations institutionnelles, au tournant des années 180-260.
Parallèlement à ces mutations qui se dessinent dans la Grande Église, se met en place une restriction du rôle des chrétiennes tandis que, à la périphérie, celles-ci continuent à jouer un rôle important dans la communauté.
La restriction des ministères féminins à l'époque apostolique n'a sans doute pas son origine uniquement dans la volonté de Jésus lui-même. Ce rétrécissement ne traduirait-il pas une coutume ecclésiale intimement liée à l'histoire de l'Église, plutôt qu'une fidélité à la Tradition ?

Mots-clés : Marthe et Marie ; femmes dans l'Église ; Église ancienne ; exégèse féministe ; ministères dans l'Église.

The figures of Martha and Mary as a reflection of institutional mutations between 180 and 260 : a reception of Luke 10,38-42.

Summary: Luke 10,38-42, as early as the years 85-90, can be seen as one of the first indications of the place and role which Christian women may have held in the Church of the first three centuries. The uncertainties concerning the letter of the text and the modifications it has undergone manifest the essential and particular nature attributed to this passage very early; this textual complexity bears witness to the multiple interpretations the pericope has received, from parenesis to a clarification of the question of women's ministries. Patristic literature, canonico-liturgical documents, and apocryphal writings constitute three privileged vantage points to glimpse a history of the role of women in the Christian church, in relation to institutional transformations, in the years 180-260.
Parallel to these transformations emerging in the Great Church occurs a narrowing of the role of women, while on the periphery, women continue to play an important role in the community.
The origin of this restriction of women's ministries during the apostolic period is undoubtedly not to be found in Jesus' will alone. Should this reduction not be seen more in terms of ecclesiastical custom intimately linked to Church history, rather than of fidelity to Tradition?

Keywords : Martha and Mary; women in the Early Church; Early Church; feminist exegesis; ministries in the Early Church.